

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
INSTITUTO DE PSICOLOGIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA SOCIAL E INSTITUCIONAL

Marcia Giovana Pedruzzi Reis

**DE UMA ESCRITA COM FUNÇÃO DE TESTEMUNHO:  
ABORDAGEM PSICANALÍTICA DA TRANSMISSÃO DA EXPERIÊNCIA**

Orientadora: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Maria Cristina Candal Poli

PORTO ALEGRE

2010

Marcia Giovana Pedruzzi Reis

**DE UMA ESCRITA COM FUNÇÃO DE TESTEMUNHO:  
ABORDAGEM PSICANALÍTICA DA TRANSMISSÃO DA EXPERIÊNCIA**

Dissertação de Mestrado apresentada ao  
Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social  
e Institucional do Instituto de Psicologia da  
Universidade Federal do Rio Grande do Sul,  
como exigência parcial para a obtenção do título  
de Mestre em Psicologia Social e Institucional.

Orientadora: Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Maria Cristina Candal Poli.

PORTO ALEGRE

2010

**TERMO DE APROVAÇÃO**

A Dissertação de Mestrado intitulada **De uma escrita com função de testemunho: abordagem psicanalítica da transmissão da experiência**, elaborada pela mestranda MARCIA GIOVANA PEDRUZZI REIS, foi julgada adequada por todos os membros da Banca Examinadora para a obtenção do título de MESTRE EM PSICOLOGIA SOCIAL E INSTITUCIONAL e aprovada, em sua forma final, pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social e Institucional do Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Porto Alegre, 29 de abril de 2010.

**BANCA EXAMINADORA:**

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Maria Cristina Candal Poli (Orientadora)

---

Prof. Dr. Edson Luiz André de Sousa (PPG-PSI / UFRGS)

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Ana Maria Medeiros da Costa (UERJ)

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Nina Virgínia de Araújo Leite (UNICAMP)

**A Deus.  
Razão de tudo.**

**AGRADECIMENTOS**

Ao meu esposo, Felipe, minha dupla para todos os desafios, e em todos nossos os sonhos; obrigada por caminhar ao meu lado, por ser fonte infinita de incentivo e companheirismo, e por colorir os meus dias com amor, sorriso e encanto.

Aos meus pais, Ivo e Laura, pelo amor. Por haverem me ensinado o valor do trabalho digno. Mãe, por me estimular a sonhar alto, porque “o tempo maior é feito para voar”. Pai, por me ensinar que, para voar longe, devo primeiro manter os pés no chão. E obrigada por invariavelmente desdobrarem-se para tornar possíveis todos estes meus sonhos.

Meu irmão Giovanni, pela amizade. Por haver desbravado vários caminhos primeiro, e me auxiliado a andar por eles depois; o maior deles, avançar com fé naquilo em que acredito.

Aos meus sogros, Flávio e Ivelone, que me receberam como uma filha; agradeço pelo amor, e por todo o incentivo. Sobretudo, sou grata por poder admirar o exemplo de vida que encontro em vocês.

Aos amigos, por tornar a caminhada mais bela e a batalha mais leve. Mesmo quando de longe, estiveram sempre tão perto.

À minha orientadora, Maria Cristina Poli, pela presença cuidadosa, pelo respeito, e pelo precioso suporte e transmissão, a qual que sempre excedeu a sala de aula, mas está em tudo aquilo que me ensinas através do exemplo. Por haver me possibilitado a oportunidade de acompanhá-la no exercício da mais linda profissão. E, sobretudo, por haver acreditado e, assim, me acolhido para juntas traçarmos esta trajetória.

Ao professor Edson Luiz André de Sousa, mestre de longa data, que não se cansa de me ensinar a acreditar na potência de um sonho. Hoje realizo este mestrado porque um dia, lá atrás, no meu sonho acreditei.

À prof<sup>a</sup>. Marta D’Agord, pela encantadora generosidade com que compartilha o conhecimento. As trocas foram sempre preciosas.

À prof<sup>a</sup>. Simone Moschen Rickes, pela transmissão delicada e potente, em que algo sempre me toca.

Às mestres Maria Célia Lassance, por tudo o que representou para mim desde o início. Foi por admirar seu amor ao trabalho e exemplo de encantamento pela vida que me apaixonei pela Psicologia; e Mônica Estrázulas, que com sua grandiosidade me pegou pela mão, e ensinou-me os primeiros passos na arte de pesquisar.

Aos professores, colegas e funcionários do PPGPSI, pelas valiosas partilhas. Em especial, à prof<sup>a</sup>. Rosane Neves da Silva, pelo constante e afetuoso apoio. Também de forma especial, às colegas Márcia Barcellos Alves Züge, pelo companheirismo, carinho, e pelo teu exemplo de determinação, e Joana Horst Regina, por todo o carinho que está no teu olhar, e pelos incentivos em palavras e sorrisos; e porque contigo tanto aprendo, já há algumas trajetórias. Agradeço, também, ao colega André Oliveira Costa, pelas palavras, pelo apoio, e pela leitura amiga.

À Universidade Federal do Rio Grande do Sul, pela formação nestes últimos sete anos. Pelo olhar atento, questionador e sensível que aos teus transmite; e por me ensinar que formar não é o mesmo que informar.

A Capes, pelo incentivo financeiro e amparo à minha pesquisa.

Sous l'histoire, la mémoire et l'oubli.  
Sous la mémoire et l'oubli, la vie.  
Mais écrire la vie est une autre histoire.  
Inachèvement.

Paul Ricoeur.

Essa incapacidade de atingir, de entender, é que faz com que eu, por instinto de... de quê? Procure um modo de falar que me leve mais depressa ao entendimento. Esse modo, esse “estilo” (!), já foi chamado de várias coisas, mas não do que realmente e apenas é: uma procura humilde. (...) Quando falo em “humildade”, refiro-me à humildade como ideal a poder ser alcançado ou não. Refiro-me à humildade que vem da plena consciência de se ser realmente incapaz. E refiro-me à humildade como técnica. [...] Até eu me assustei com minha falta de pudor; mas é que não é. Humildade como técnica é o seguinte: só se aproximando com humildade da coisa é que ela não escapa totalmente.

Clarice Lispector, A descoberta do mundo.

Palavras são reais. Tudo que é humano é real, e às vezes sabemos coisas antes que aconteçam, mesmo sem ter consciência disso. Vivemos no presente, mas o futuro está dentro de nós a todo o momento. Talvez seja isso escrever. Não registrar eventos do passado, mas fazer as coisas acontecerem no futuro.

Paul Auster.

**RESUMO**

Abalizado no paradigma psicanalítico de pesquisa, e na ética de incluir como dimensão fundamental o olhar lançado às expressões da cultura do nosso tempo, este trabalho propõe interrogar a respeito de uma escrita com função de testemunho na justa transmissão de um processo categoricamente singular: a experiência de um percurso analítico pessoal. Nestas narrativas em primeira pessoa, descobrimos um campo de criação e compartilhamento em que seria possível problematizar *de que modo se transmite a experiência e o que dela se transmite nos dias de hoje*. Deparamo-nos, pois, com a singularidade e potência da experiência testemunhada em um relato de análise, na transmissão de algo que foi preciso primeiramente viver para, num tempo outro, na dimensão de um *a posteriori*, poder compartilhar. Como ponto de partida, trabalhamos com três escritas de percurso analítico, das quais trazemos notícia sob a forma de relato, por meio do qual se possa de alguma forma contar o que da obra nos transmitiu. No desígnio de trabalhar esta articulação entre a escrita e a transmissão da experiência, abordar as dimensões da memória e da temporalidade tornou-se fundamental, atentando-nos à noção de *après-coup*, ao bem demarcar a distinção entre vivência, o campo da experiência e o tempo do testemunho. Igualmente, outros motes mostraram-se capitais, tal como a questão da autenticação da experiência, a relação entre transferência e transmissão, o estilo implicado na escrita e a partir dela, bem como a respeito da posição enunciativa e de endereçamento deste que narra. O olhar estendido a estas obras demarca uma posição de valorização do testemunho, em que, na tensão entre sujeito e cultura, opera-se uma condição ética de abertura a um lugar para a (re)construção da história singular deste sujeito que narra, bem como de um espaço de compartilhamento e transmissão à cultura. Interessamo-nos pelo que desta escrita nos passa, numa obra que, por sua potência reflexiva, pode vir a causar certas torções na ordem simbólica, que talvez façam referência a um acontecimento invisível e belo que se passa entre as pessoas, e que passa, per-passa, trans-passa e transmite.

**PALAVRAS-CHAVE:** Experiência, Transmissão, Escrita, Testemunho, Psicanálise.

**ABSTRACT**

Grounded on the psychoanalytic paradigm of research, and on the ethics of including as a fundamental dimension the observation of the cultural expressions of our time, this paper aims to query about a writing, which serves as testimony on the transmission of a categorically singular process: the experience of a subject's analytical process. In these narratives in the first person, we discover a domain of creation and sharing where it would be possible to consider the way experience is transmitted and what is transmitted from it, nowadays. We come across the singularity and the power of the experience witnessed on an analysis report, on the transmission of something that needed to be experienced before, in order to be shared at another posterior time, in the dimension of an *a posteriori*. As a starting point, we have worked with three writings of analytical process, from which we have managed to develop a report in order to convey the main points of the compositions. In order to bring the articulation between the writing and the transmission of the experience to light, it became elementary to approach the dimensions of memory and temporality, focusing on the notion of *après-coup* to delimit the distinction between experience, the field of experience and the time of the testimony. Equally, other themes have proven to be crucial, as the issue of the authentication of the experience, the relation between transference and transmission, the style implied on the writing and upon it, as well as regarding both the enunciative and the addressing position of the narrator. The careful observation of these compositions define the valuable position of the testimony, in which an ethical condition of opening to a place of (re)construction of the singular history of this narrator, as well as of a space of sharing and transmission occurs, through the tension between subject and culture. We are particularly interested on the outcome of this writing that might cause certain *tortions* on the symbolic order due to its reflexive potential, which may refer to an invisible, beautiful event occurring among people and that passes, perpasses, transpasses and transmits.

**Key words: Experience, Transmission, Writing, Testimony, Psychoanalysis.**



## SUMÁRIO

<b>1. Introdução</b> .....	p.10
<b>2. Experiência, Modernidade e Psicanálise</b> .....	p.17
<b>3. Experiência, transmissão e as expressões do mal-estar na Cultura</b>	
3.1. Cultura como lugar de mal-estar. ....	p.29
3.2. O sujeito, sua narrativa, e o laço cultural contemporâneo: torções entre história e História.....	p.31
3.3. Um sujeito da experiência: psicanálise é campo de criação que resiste.....	p.48
<b>4. Transmissão e endereçamento: do campo da palavra, um retorno ao sujeito</b> .....	p.63
<b>5. Smiley Blanton: um diário ou mais além (Relato I)</b> .....	p.72
<b>6. Memória, tempo e suas rasgaduras</b> .....	p.83
6.1. O paradoxo da ação do tempo.....	p.95
<b>7. Marie Cardinal: Palavras por Dizer, ou a dança dos tempos (Relato II)</b> .....	p.104
<b>8. Transferência, tempo e transmissão</b> .....	p.134
<b>9. Gérard Haddad: os tempos da travessia (Relato III)</b> .....	p.140
<b>10. Considerações finais</b>	
10.1. Relatos de análise e transmissão da experiência: nas entrelinhas da escritura, a narração do indizível.....	p.171
10. 2. Acerca da caminhada.....	p.179
<b>11. Referências</b> .....	p.182

## 1. INTRODUÇÃO.

O trabalho de pesquisa desenvolvido apóia-se no paradigma psicanalítico, norteado por seus critérios éticos, epistêmicos e metodológicos. Nesta dissertação de mestrado, pautamo-nos pelas interrogações a respeito de uma escrita com função<sup>1</sup> de testemunho, na justa transmissão de um processo categoricamente singular: a experiência de um percurso analítico pessoal. Nestas narrativas em primeira pessoa, descobrimos um campo de criação e compartilhamento em que precisamente seria possível problematizar uma das grandes indagações de nosso tempo, qual seja, de que modo se transmite a experiência e o quê dela se transmite nos dias de hoje<sup>2</sup>. Deparamo-nos, pois, com a singularidade e potência da experiência testemunhada em um relato de análise, na transmissão de algo que foi preciso primeiramente viver, marcar e cicatrizar efeitos irreversíveis, para num tempo outro, na dimensão de um *só-depois*, poder compartilhar.

Ao indagar acerca da transmissão da experiência, colocamos o acento no horizonte da atualidade, demarcando a ética de incluir como dimensão fundamental o olhar lançado à cultura de nosso tempo. Entendemos que as expressões de seu mal-estar são lugar privilegiado para a reverberação das questões principais do sujeito, na trama de suas relações sociais e posições subjetivas. Através desta pesquisa, ampliamos nosso olhar e nossos questionamentos dirigindo-os para as relações e discursos dos dias de hoje, precisamente na articulação entre o sujeito e as expressões da cultura. Em verdade, somos sujeitos de cultura, espécie de solo comum a todos nós, nela incluídos pelo reino da linguagem, a qual nos constitui e estrutura.

E por considerar que as formas como o sujeito se representa e se relaciona com a linguagem modificam-se ao longo do tempo, a partir dos diferentes elementos organizadores do laço social de cada época, é que nos atentamos para a transformação dos estilos narrativos que encontramos na esteira dos acontecimentos históricos. Ora, se é na transmissão ao outro, na narrativa daquilo que nos é mais singular que a experiência se cria e recria, por certo as novas configurações culturais e as

---

<sup>1</sup> Com o termo *função*, intentamos situar uma operação simbólica. Em nossa pesquisa, uma escrita que faça função de testemunho, como um diferencial simbólico que permita a passagem do singular à cultura. Para situar o preciso sentido do termo em que nos referenciamos, ver KEHL, *Função Fraterna* 2000: 83.

<sup>2</sup> Este questionamento foi originalmente elaborado por Ana Costa, na obra *Corpo e Escrita: relações entre memória, transmissão e escrita* (2001).

transformações narrativas fazem interface com a questão da transmissão e compartilhamento da experiência.

É preciso já de início referir que sentimo-nos tentados a caracterizar estas escritas testemunhais como autobiográficas, todavia entendemos que há uma diferença fundamental entre este gênero literário e o tipo de escrita aqui trabalhado. Maria Cristina Poli (2009a) fala-nos de obras cujo cerne não está propriamente no enredo e na construção de personagens, mas, por outra via, “no cair das máscaras, na busca (impossível) do ponto de encontro entre ser e linguagem. A posição do narrador aí, sobretudo, é indiscernível daquela do autor, misturando-se com ela (POLI, 2009a: 22)”. Diferentemente de uma obra que se organiza pela narratividade, neste tipo de escrita está em causa o trabalho com a *lettre* na produção de uma textualidade; a letra em sua dimensão litoral, fazendo *lituraterra*, tal como a proposição de Jacques Lacan ([1971]; 2003). Produzir uma escrita com estilo da ordem do *lituraterra*, da ordem da letra, significa, pois, que nesses escritos “rompem-se as fronteiras entre autor e personagem, entre ficção e realidade (POLI, 2009a, em citação à Rego, 2005)”.

Atentaremos com mais vagar ao estatuto destas escritas no entrelaçamento dos temas, conceitos, bem como dos relatos trabalhados nesta dissertação. No entanto, desde já encontramos-nos convocados por esta caracterização, visto que o trabalho com as escritas de experiência de análise em nossa pesquisa permitiu-nos, de alguma forma, vislumbrar do que se trata tocar no âmago do tipo de escrita que faz *lituraterra*. Nesta medida, propomos denominar o texto não como autobiográfico, mas *ato biográfico* (conforme designação de Rego, 2005, op.cit.).

Desta forma, respaldamos a importância de lançar olhar sensível a estas escritas de ato biográfico, ao divisar ali um campo de compartilhamento possível. O mais essencial nestas escritas é, em verdade, pensá-las não tal objetos para uma análise psicanalítica, mas um ponto de apoio para diálogo. Se a psicanálise intenta realizar uma reflexão crítica da cultura na qual se insere e é parte, talvez tais obras promovam tal reflexão ao operar uma tensão entre sujeito e cultura. E o olhar a elas estendido, o que certamente demarca uma posição de valorização do testemunho, pode bem significar uma condição ética de abertura a um lugar para a (re)construção da história singular deste sujeito que narra, bem como de um espaço de compartilhamento e transmissão à cultura. Não nos interessamos pela análise da obra em si, mas o que dela nos passa. Obras que, por sua potência reflexiva, podem vir a causar certas torções na ordem

simbólica, que talvez façam referência a um acontecimento invisível e belo que se passa entre as pessoas, e que passa, per-passa, trans-passa e transmite.

Cabe situar que, de acordo com o paradigma que nos respalda, entendemos que ler não é apenas decodificar um texto, mas fazer a experiência de uma leitura. A leitura do livro como uma espécie de metáfora (não como equivalente) à experiência de uma transferência, como a da escuta em situação de análise, numa certa alegoria à posição de analista. Direcionamos, pois, nossa leitura àquilo que da obra nos transmite. Conforme nos abaliza Nina Leite (2009), “embora seja tarefa muito difícil definir o que responde pela potência transmissiva de um texto, declinar o que nele realiza a tarefa de executar a passagem que constitui o que é próprio ao ato de transmissão, não é impossível identificá-lo a partir dos efeitos que produz no leitor”. Neste sentido, o texto, a função do escrito (letra) na transmissão, desde a leitura lacaniana, este sim não se trata de uma metáfora, mas “a colocação em ato da estrutura (LEITE, 2009: 215)<sup>3</sup>”.

No desígnio de trabalhar esta articulação entre a escrita e a transmissão da experiência, abordar as dimensões da memória e da temporalidade torna-se fundamental. Igualmente, trataremos de acercar-se de outros motes, os quais caracterizam pontos de abertura que o próprio decorrer da pesquisa deixou pelo caminho, tais como a questão da autenticação<sup>4</sup> da experiência, a relação entre transferência e transmissão, o estilo implicado na escrita e a partir dela, bem como a respeito da posição enunciativa e de endereçamento deste que narra. Portanto, é a partir de alguns conceitos da psicanálise que nos propomos a pensar neste campo que

---

<sup>3</sup> Quanto à questão da colocação em ato da estrutura, Sauret (2003) nos ajuda a pensar, a partir da proposição de que “não há pesquisa clínica sem encontro que mobilize a palavra”, que todo ato de palavra o qual mobiliza um encontro entre um sujeito e um outro (quer o pesquisador seja o agente, o parceiro ou apenas testemunha da relação) é suscetível de uma avaliação com os elementos da estrutura.

<sup>4</sup> Há uma contribuição/ressalva importante a ser feita, referente ao tema da autenticação da experiência, e a terminologia que utilizaremos ao longo da dissertação para tratar do assunto. Tomando por base as proposições de Jacques Lacan, preferimos o termo *autenticação* à reconhecimento (o segundo, termo que adotaremos somente quando reportar-se ao posicionamento e teoria de algum autor específico), no que tange a uma intermediação da dimensão da alteridade que permita que a mensagem do sujeito entre para um registro de significação. Assim, tal como proposto por Maria Cristina Poli em sua tese (2005), a função do *Tu* como autenticador do discurso diz respeito a um mecanismo por meio do qual o saber do inconsciente passa a ser legitimamente representante da experiência singular de um sujeito, tendo, por um lado, efeitos de significação sobre ele, e, por outro, conferindo *autenticação* a esta experiência (POLI, 2005: 203). Assim, é no espaço aberto pela falta de um significante no Outro – ou seja, a ausência estrutural de um significante que assegure a significação do sujeito – que a dimensão de alienação se coloca. Desde esta perspectiva, conforme Poli, a significação é apreendida pela resposta singular que um *falasser (parlêtre)* dá à questão “o que o Outro quer de mim?”, efeito de significação que se deve, pois, à posição do sujeito no campo da demanda do Outro. Assim, Lacan (1957-58) denominará autenticação a produção de uma significação como efeito do reconhecimento da inscrição do sujeito no campo fálico.

entrelaça o sujeito que narra sua história e os atravessamentos do laço social de sua época. E é justamente nesta tensão que se situa nosso problema de pesquisa.

Instigados por uma escrita tão íntima, cuja leitura parece ultrapassar-nos, angustiar-nos, e verdadeiramente operar algum tipo de toque, nos questionamos quanto ao estatuto de uma obra que testemunhe de uma experiência de análise. Este momento outro, de escrita posterior às re-escritas que uma psicanálise promove, poderíamos tomá-lo tal um tempo operador de criações, tempo que processa descobertas, etapa, quiçá, importante no trabalho de assunção da verdade do sujeito? Seria este o tempo mesmo da ocorrência de uma elaboração, que, iniciada no processo de análise, de forma silenciosa se faz querer escrever para de fato ser apreendida?

Na realidade, descobrir em que momento verdadeiramente operou-se uma elaboração, se no percurso da análise, se no momento da escrita, possivelmente nos importe muito pouco. Todavia, importa-nos, sim, aqui, pensar se neste tempo outro, de testemunho compartilhado, na dimensão de um *só-depois*, seria de fato possível tecer descobertas outras, tal uma parte/etapa do processo de assunção das palavras já outrora ditas, num novo trabalho de rememoração. Que neste momento outro, de passagem e transmissão, algo de novo possa emergir, torna-se nosso questionamento capital.

Como ponto de partida para pensar estas questões, selecionamos, ao longo desta trajetória de pesquisa, três escritas de percurso analítico, escolhidas de forma quase contingente, na ordem em que mostraram-se interessantes ao trabalho da pesquisa. De cada uma delas traremos notícia sob a forma de relato, em pontos distintos do trabalho, entendendo a necessidade de situar o leitor quanto às especificidades de cada obra. Acreditamos que estes recortes enriqueçam nosso trabalho, na aposta de que é no justo recontar das impressões de cada testemunho que se encerra o acesso àquilo que da obra nos tocou e transmitiu; de igual modo, viabilizar que, no intervalo entre os relatos, as questões que a obra suscitou possam ser elaboradas, trabalhadas e relacionadas com as perguntas basais que norteiam a pesquisa, quanto à transmissão da experiência na cultura contemporânea. Partindo destes referenciais, construímos uma trajetória que, por meio de nossa escrita, levará o leitor pelas rotas que encontramos para trabalhar o tema, permeado por nossos questionamentos e inquietações.

Compreender esta trajetória passa por conhecer a relevância da questão a seu pesquisador. Se a escolha de cada um dos relatos foi deixada a critério do decorrer da pesquisa, na perspectiva mais de encontrar do que de procurar, a eleição do campo primeiro das narrativas de análise, por seu turno, não se mostrou tão acidental assim.

Encontra esteio no interesse anterior pela temática da escrita literária, e o fascínio causado por uma poderosa palavra escrita, potente na mão de quem escreve, e nos olhos de quem a lê. Apostava que a palavra era viva. Que algo de importante se operava quando uma obra conseguia reverberar efeitos e demarcar lugar na cultura do seu tempo. O que levaria alguém a se implicar numa escrita? O que ali se transmitia para unir autor e leitor? Encantava-me pela escrita, esta forma tão solitária de se articular com as questões de sua época; encantava-me pelo escritor, que, permeado por um estilo que lhe atravessa quase que verticalmente, faz de sua própria língua, como diria Roland Barthes, “a área de uma ação, a definição e a espera de um impossível ([1953]; 2004: 9)”; encantava-me, enfim, pela escrita como função em interface com a cultura, conforme novamente nos ensina Barthes, em *O grau zero da Escrita*: “a escrita é uma função. É a relação entre a criação e a sociedade, é a linguagem literária transformada em sua destinação social, é a forma captada em sua intenção humana e ligada, assim, às grandes crises da História (op.cit.)”. Uma escrita, enfim, capaz de operar efeitos e deixar marcas na ordem cultural de sua época.

Ao melhor definir este campo, interessamo-nos pelas escritas com função de testemunho de um processo de análise pessoal, por referir-se muito especificamente ao lugar que a psicanálise ocupa na cultura, o modo como tem reverberado, e a forma como vem sendo transmitida. Igualmente, por tratar-se do compartilhamento de uma trajetória sobremodo íntima e singular e, ao mesmo tempo, uma vivência-limite, verdadeira travessia, no sentido de considerar que o próprio processo do qual se narra traz consigo uma dimensão de transformação. Teria isso que ver com a escolha da escrita?

Assim, em cada obra encontramos o tesouro de uma experiência singular e sua interface com a transmissão à cultura. E a pergunta, aqui, acaba se apresentando também sob nova forma: o que de uma análise se transmite quando escrita? *O dia em que Lacan me adotou* (2002), de Gérard Haddad, foi a primeira obra a ser lida e relatada. Por se tratar de um livro relativamente conhecido, foi o primeiro a ser lembrado. Haddad escreve desde a posição de um analisante que acabou tornando-se analista. Seu estilo de escrita nos captura pela intensidade, obra cujo enredo, em nossa leitura, nos faz questionar a relação entre o imperativo de uma transmissão e o (des)enlace transferencial com seu mestre, Jacques Lacan. Desde o título até a frase final, bem como pela forma como o autor estrutura a história da transformação que se

operou em sua vida a partir do encontro com Lacan, o texto nos conduz a pensar a obra como uma homenagem, um ato de gratidão ao fascinante mestre.

A leitura da obra de um ex-analisante de Lacan nos remeteu inevitavelmente ao pai da psicanálise, Sigmund Freud. Haveria alguma obra escrita por alguém que com ele se analisou? Partindo desta curiosidade chegamos a Smiley Blanton, que transformou sua experiência na obra *Diário de minha análise com Sigmund Freud*. De obra talvez menos conhecida, Blanton igualmente acabou por formar-se psicanalista, porém a peculiaridade desta análise e posterior escrita reside justamente no desígnio do autor: por meio do processo analítico, almejava aprender a técnica psicanalítica com Freud; com seu livro, vir a contribuir teoricamente, justamente numa época em que Freud, por meio de sua própria escrita, ainda tratava de inscrever a psicanálise na cultura. Desta feita, Blanton faz-nos questionar acerca do endereçamento de sua escrita, que de saída já parece tão endereçada à cultura.

Apostando que três obras comporiam o cenário suficiente para o intuito da pesquisa, encerramos com a leitura da obra de Marie Cardinal, que de largada já se diferenciava das primeiras: Marie não tinha a intenção, nem mesmo teve por desfecho, formar-se em psicanálise. Escreve *Palavras por dizer* posteriormente a um longo percurso de análise, o qual provoca uma verdadeira metamorfose em sua vida marcada pelo sofrimento psíquico. Ao contrário das demais, a escrita de Cardinal não parece enfocar-se na experiência de análise, mas, por outra via, uma história de vida na qual a análise seja talvez a tangente principal. O exercício de escrita para Cardinal – que iniciou-se como alegres e reconfortantes divagações em cadernos escondidos debaixo do colchão – acabou por torná-la uma escritora, com dez livros publicados, uma especificidade a ser pensada nesta obra. Ademais, os anacronismos e as distintas rasgaduras na trama dos tempos, atrelado à rede sempre em movimento de memórias que Marie nos transmite em sua obra, faz-nos pensar mais detidamente nestas questões que atravessam de forma fundamental esta pesquisa.

Numa relação de figura e fundo, tais obras servem, pois, de figura, ao tornarem-se fios de leitura e apoio para pensar as questões que concernem à articulação entre a escrita e o compartilhamento da experiência. Assim, nosso propósito é pensar os relatos de análise como possível campo privilegiado de passagem de uma vivência a uma experiência compartilhada. Como coordenada para uma leitura possível destes relatos, a problemática da transmissão em sua articulação com a cultura: diante do panorama dos dias de hoje, o que seria, pois, capaz de afetar o outro? Em que medida o

que afeta o outro diz de nossa própria afetação – ou melhor: quais os elementos que, depois de haverem tocado a nós mesmos, ousam romper o “impossível inscrito no abismo que a linguagem introduz em toda tentativa de comunicação (RICKES, 2005)”, na direção de fazer surgirem questões que possam ser compartilhadas? Através do ato da escrita estabelecem-se condições de compartilhamento de uma experiência? Finalmente, deixar-se tocar pelas escritas aqui em causa, e poder perguntar o que a escrita de uma experiência tão fundamental nos pode ensinar quanto à transmissão e compartilhamento da experiência hoje.

Sem a pretensão de encontrar respostas, sentimo-nos convocados a dissertar sobre o tema, entendendo este movimento como um ato de, a um só golpe, discorrer, narrar e inventar uma abordagem psicanalítica que permita entrever nestas escritas com função de testemunho uma saída possível para o compartilhamento de uma experiência ímpar, a cujo sujeito esteja reservada a mesma adjetivação, de singularidade. Instigados pelo desafio que estas escritas nos lançam, buscaremos em meio a tantas páginas lidas encontrar o efeito do encontro entre a história singular de um sujeito e o espólio cultural em que a história se escreve e inscreve.



## 2. EXPERIÊNCIA, MODERNIDADE E PSICANÁLISE.

Ao longo dos passos da caminhada desta pesquisa teve-se bastante presente a idéia de que a grande contribuição da psicanálise, aquela que precisamente justificaria sua escolha como paradigma ético, epistêmico e metodológico, seria aquilo a que Jacques Lacan nos propõe como *o viés do sujeito* ([1965]; 1998). Que a psicanálise inclua o sujeito de forma fundamental em toda a sua extensão e em todos os níveis de seu campo – a saber: prática clínica, saber teórico e investigação – permite situar a noção de realidade com a qual operamos; esta diz de uma realidade psíquica, considerada sempre a partir da inclusão do sujeito na experiência (POLI, 2005a). Assim, se o sujeito da pesquisa constitui-se como efeito de verdade que pode ser lido a partir da experiência produzida no ato analítico, a psicanálise irá, pois, se questionar quanto ao *lugar de enunciação do sujeito*. Através das decorrências de uma narrativa, ser capaz, o sujeito, de transformar suas vivências em experiências das quais “ele sabe”, entendendo que *saber* não é o mesmo que *verdade*, mas remete a uma realidade psíquica com estrutura de ficção<sup>5</sup>.

O sujeito que interessa à psicanálise é justamente aquele que a ciência denega, sujeito que surge como consequência e em nome de um saber universalizante e que, por isso, resta afastado de sua verdade, da causa do seu desejo. A ciência produz um saber com valor de verdade que se sustêm justamente da exclusão primeira do sujeito. E, conforme antes referido, este vem sendo exatamente o ponto de baliza capital sobre o qual trilhamos: o viés do sujeito, sujeito do inconsciente, considerado na verdade do seu desejo, tornando-o, assim, absolutamente singular, constituído pulsional e discursivamente de forma categoricamente ímpar, cuja história é, enfim, única.

Portanto, em nossa trajetória, é que, instigados por este sujeito singular, verdadeiramente compreendemos e engajamo-nos no ponto fundamental a ser considerado numa pesquisa em psicanálise: sua singularidade somente se constrói em sua precisa referência ao outro e ao campo da linguagem (Outro); desta forma, é no ato

---

<sup>5</sup> Porge (2009) assinala a forma como Freud, justamente quando confrontado com a questão da transmissão da clínica (questão resolvida por meio do relatar do caso), privilegia a verdade sobre a exatidão. Na forma de relatar (*mise en récit*) de sua transmissão, Freud procede às deformações que restituem a temporalidade do desvelamento da verdade, e aponta que a verdade não vem à superfície a não ser no universo da ficção. Igualmente, em outros fragmentos encontramos que, uma das faces do encontro entre Real e sujeito, Freud denominará Realidade Psíquica (POLI, 2005: 165). Partimos, pois, da consideração da realidade psíquica como critério de verdade do discurso produzido em transferência, onde o sujeito produz uma ficção como versão possível de um saber sobre o Real.

de narrar que o buscamos, concentrando nossa escuta na condição ética de encontro do sujeito com a verdade de sua posição enunciativa, no justo ato de produzir uma dada “ficção do si mesmo”, na fiel expressão de Ana Costa (1998). Dirá Sauret (2003) que este é precisamente o privilégio da psicanálise: ser a única disciplina com o desígnio de não renunciar a dar a palavra ao sujeito, àquilo que constitui sua singularidade.

Tal interface justifica a direção em que lançamos nosso olhar: a psicanálise é a ciência que nasce no ponto de toque do comum de cada um de nós, no seio disso que nos diz respeito a todos; nasce na e para a cultura, ofertando-se a ela como paradigma para pensar as expressões de seu mal-estar. Apesar de inverter a visão cartesiana do sujeito, virando-o em seu avesso, e assim relembrar a ciência quanto à singularidade do sujeito da experiência, a psicanálise vem nos dizer, sobretudo, que somos sujeitos de cultura. Seres de palavras, somos constituídos pelas relações e discursos que estão colocados no lugar onde nascemos e vivemos, verdadeiro reino da linguagem que insere o sujeito na cultura, esta que se modifica no decorrer dos tempos da História e no trilhar dos diferentes espaços. E, ao demarcar-se a existência de distintos organizadores do laço social em diferentes épocas, o caráter cultural das formações do inconsciente fica evidente.

É a partir da palavra que, a um só tempo, o sujeito começa a existir culturalmente – isto é, passa a obter lugar no mundo a partir da rede de narrativas com que tece sua vida<sup>6</sup> -, e que, no mesmo golpe, forma com sua trama o tecido único que o singulariza, matéria-prima da *tecitura* da qual somos feitos de forma eminentemente única. A esse respeito, Jacques Lacan, em seu axioma “o inconsciente é estruturado como uma linguagem” (1964: 25), reporta-se a algo que *a priori* organiza o campo da experiência do sujeito, e que inscreve neste campo suas linhas de força. Assim,

“antes ainda que se estabeleçam relações que sejam propriamente humanas, certas relações já são determinadas. Elas se prendem a tudo que a natureza possa oferecer como suporte, [...]. A natureza fornece, para dizer o termo, significantes, e esses significantes organizam de modo inaugural as relações humanas, lhes dão as estruturas, e as modelam (LACAN, 1964: 26).

Desta feita, a experiência subjetiva implica necessariamente a referência do sujeito ao outro e à linguagem, os quais o determinam simbolicamente (FUKS, 2007). Construimo-nos em nossa relação com o outro; não há eu sem outro. Seguindo esta

---

<sup>6</sup> Rede de narrativas que estão dadas desde aquelas contadas antes mesmo de seu nascimento (Ver: Rodolfo, 1990; Ramalho, 2005), até o momento em que o próprio sujeito pode narrar-se, uma vez que o narrar possibilita a experiência do eu, dando consistência imaginária ao eu (Ramalho, 2005).

lógica, no plano do coletivo a vida social apenas apresenta unidades cada vez mais amplas, sempre obedientes às mesmas leis que marcam o indivíduo (op.cit.). Podemos, pois, afirmar que a psicanálise advém sobrepondo-se “à ilusão dicotômica que separa indivíduo e cultura (POLI, 2005b: 16)”. Neste sentido, Freud, ao mesmo tempo em que afirma a prática psicanalítica como a especificidade de sua invenção, estende as conseqüências da descoberta do inconsciente aos sintomas e ao mal-estar da cultura, o que impõe ao psicanalista, por certo, a responsabilidade e a ética de tornar-se um verdadeiro crítico das dimensões sócio-culturais que testemunha, e um incômodo questionador de suas verdades estabelecidas<sup>7</sup>.

Assim, desde Sigmund Freud, a cultura torna-se conceito psicanalítico (RASSIAL, 2005), primeiramente por constituir-se como determinante da construção do aparelho psíquico, no justo ponto do sistema de representações produzidas pelos recalques, forclusões e desmentidos que fundamentam o mecanismo cultural em que o sujeito nasce e se insere (op.cit.)<sup>8</sup>. Em segundo lugar, a cultura é objeto possível da psicanálise justamente porque é o horizonte de sua própria época que servirá de *locus* onde Freud irá entrever na fala da histórica, em suas denúncias e insatisfações, as relações do desejo com a linguagem, e, assim, descobrir os mecanismos e o caminho para o inconsciente (LACAN, 1964).

Em verdade, o contexto de descoberta da psicanálise não se dá em um momento histórico qualquer. Inicialmente, vemos surgir-na na conjuntura das sociedades modernas, correlativa a certo avanço do discurso da ciência, quando pensar em um indivíduo como unidade autônoma já fazia sentido. Ainda que nos dias de hoje soe absurdo, há pouco mais de dois séculos atrás a definição de uma individualidade era ainda uma forma subjetiva bastante incipiente (KEHL, 2001).

Anterior a isso, vivia-se no horizonte das sociedades tradicionais, o que nos reporta a uma comunidade em que cada sujeito representava-se não como existência individual, mas como pertencente a um todo, cujas referências simbólicas se mostravam

---

<sup>7</sup> A leitura da obra freudiana comprova que, muito mais do que por sua genialidade clínica, as considerações culturais são fruto de seu próprio sentido de responsabilidade ética (POLI, 2005).

<sup>8</sup> Jacques Lacan tece imprescindível contribuição à obra freudiana, no que tange à função do simbólico na organização da experiência humana. A partir do conceito de identificação, Lacan constrói sua teorização acerca do Estádio do Espelho (in: Escritos, 1998), expressão da função primeira do reflexo do outro no processo de constituição do Eu. Trata-se de uma alienação constitutiva do sujeito, onde a imagem especular antecipa uma unidade corporal, apreendida como *eu*, quando a experiência da criança é ainda de um corpo descoordenado e despedaçado. Para apropriar-se da própria imagem, o sujeito necessita, enfim, num primeiro tempo, da autenticação simbólica do Outro. Essa antecipação introduz tanto a dimensão de lugar (a imagem do eu vem de fora, do outro do espelho), quanto a de tempo, questão que nos é cara neste trabalho, no que tange a uma imagem de unidade que vem antes mesmo da experiência.

estáveis, e seu sentido era compartilhado pela comunidade. Quando do advento da ciência moderna, coroada por Descartes no racionalismo de seu *ego cogito*, vemos, pois, nascer este sujeito cartesiano o qual, no abandono de uma posição teocêntrica, assumirá a qualidade de ser pensante, sujeito dotado de razão.

Nas sociedades modernas, tal como nos diz Maria Rita Kehl (2001b), assistimos ao apagamento da fundamentação simbólica coletiva, cuja carência de certezas universais e/ ou transcendentais exigirá que se afirme o indivíduo como centro de suas próprias referências – verdadeira passagem da dimensão do ‘nós’ para a dimensão do ‘indivíduo particular’ (op.cit.). O sujeito agora precisa construir o seu lugar, que já não mais encontra amparo na experiência compartilhada por sua comunidade. Em decorrência disso, uma experiência que resta empobrecida entre os homens, no justo ponto da mutabilidade de sua transmissão; neste caminho, a palavra do sujeito estaria sendo eliminada da cultura, impedindo que o sujeito do desejo possa se fazer ouvir nos dias hoje, tendo em vista que o desejo, para encontrar uma via de satisfação, exige ser autenticado pelo outro. Este tema é importante, e a ele retornaremos na seqüência, especialmente no que tange às proposições do filósofo Walter Benjamin (1987; 1992), quem se ocupou do tema do esmaecimento da experiência.

Mesmo que diante de todo este cenário, a psicanálise somente poderá ser de fato descoberta e desenvolvida porque Freud jamais aceitara que a teoria psicanalítica fosse apenas um ramo da medicina a tratar da *psique*, razão pela qual ao longo de sua obra tentou alargar o campo de competência de sua descoberta. O pai da psicanálise reivindicou direito de crítica e diálogo com outras ciências, tal a arte, a história das civilizações, as religiões, a mitologia, a literatura, a filosofia e a própria sociologia. Alguns anos após inaugurar a psicanálise com a cena da singularidade subjetiva, em *Estudos sobre a Histeria*, de 1895, e *A interpretação dos Sonhos*, de 1900, Freud começou a trabalhar mais detidamente a articulação entre singular e coletivo, desde *Totem e Tabu*<sup>9</sup>, de 1914, até *Moisés e o Monoteísmo*, de 1939, mas sobretudo em *O Mal-Estar na Cultura*<sup>10</sup>, de 1929, obra capital, de caráter eminentemente político, e que

---

<sup>9</sup> Esta é a obra que constrói, efetivamente, a cena que estrutura a questão do coletivo, cujo elo entre o singular e a cultura reside no recalque, conceito que responde pela existência do inconsciente.

<sup>10</sup> Não por acaso, esta obra a qual trata do trágico da condição humana é precisamente contemporânea ao *crack* da bolsa de Nova York e ao contexto de ascensão do Nazismo na Alemanha. Esta pode ser considerada a obra mais sombria de Freud, na qual encara de frente a questão da miséria humana, o que talvez explique o interesse que esta obra vem despertando na atualidade, em épocas de violência e apatia – passividade, incapacidade de revolta, desaparecimento de projetos coletivos – em toda as suas formas.

diz respeito a um coletivo, no justo ponto do mal-estar como constitutivo da cultura, uma vez que o conflito lhe é mais que inerente, mas eixo fundamental (RIVERA, 2008). O desafio de contribuir, interrogar e interpretar a cultura de seu tempo ocupou, enfim, lugar central para Freud, e posteriormente a Lacan. Através da clínica, ambos ampliaram seu olhar e sua crítica, e deixaram-se afetar pelos discursos e impasses que o contexto sociocultural lhes impunha.

No conjunto de sua grandiosa obra, Sigmund Freud torna, pois, explícita a articulação entre o sujeito e as expressões da cultura. Lembra-nos, em *Psicologia das Massas e Análise do Eu*, de 1921, que “toda psicologia individual é sempre, e por princípio, também uma psicologia social”. Isto é, entre a psicologia individual e a psicologia social não há oposição demarcada – ao contrário, a psicologia individual é de saída social, o que inclui a dimensão de um comum a todos nós. Em vez de oposição, há tensão. O sujeito insere-se sempre em uma espécie de solo comum que lhe pré-existe, e essa dimensão tecerá as linhas de sua constituição psíquica.

Portanto, assumir a singularidade da condição humana somente é possível no terreno de uma inscrição simbólica cultural, numa condição ética de encontro do singular justamente nesta articulação das relações do sujeito com o campo do Outro (campo da cultura). Esta articulação é lindamente ilustrada por Georges Bataille, quando afirma: *o que penso, não pensei sozinho*. Vale observar que este amparo na dimensão do ‘comum’ inevitavelmente carrega consigo a problemática da transmissão, daquilo que toca e faz troca, isto é, daquilo que se torna comum, atingindo e enlaçando o outro num ponto que, por grave e agudo, violento e suave, o convoque como sujeito naquilo que o afeta – e que por isso mesmo possa, enfim, autenticar a experiência que ali se compartilha.

Este campo de compartilhamento é, em verdade, o campo em que se passa a experiência, a qual se opera nesta interface entre o sujeito e o Outro. O inconsciente é o discurso do Outro, desenvolverá Lacan (1957: 529). Essa proposição significa que há um para-além, num grau secundário de alteridade, que situa o Outro “numa posição de mediação em relação ao meu próprio desdobramento de mim comigo mesmo como também com o semelhante [...]. Nisso se observa que é com o aparecimento da linguagem que emerge a dimensão da verdade (op.cit.)”. Um ser falante destinado a somente e sempre ver-se surgir no campo da Linguagem – o mundo é, de fato, um universo submetido à linguagem (LACAN, 1954-55: 256). Assim sendo, podemos considerar que o discurso do Outro é o discurso da cultura.

Nesta direção, é somente a partir de uma transmissão ao outro, que coloque em funcionamento uma dimensão de alteridade, que o sujeito é capaz de apropriar-se de seus registros de vivência e, deste modo, criar, recriar e transformar a experiência, no campo do Outro. Assim, é na narrativa de algo que, sendo do mais íntimo e ao mesmo tempo do mais comum de cada um de nós, se convoca o ouvinte a uma experiência compartilhada, naquilo que toca o mais universal da experiência, moldando-a no justo ponto em que aquele que narra pode perceber o que lhe é singular como um singular partilhado.

Desta forma, a mesma conjuntura que abre condições para o surgimento da psicanálise irá, a um só golpe, trazer ao centro da problemática a questão da experiência, cuja concepção é marcada pelo descentramento do *eu*. Este descentramento é essencial para a descoberta freudiana, onde, conforme Lacan, “o núcleo de nosso ser não coincide com o eu. Eis o sentido da experiência analítica, e é em torno disto que nossa experiência se organizou [...] (LACAN, 1954-55: 62)”. Freud, de fato, não introduz a dimensão de sujeito no horizonte da ciência<sup>11</sup>; Descartes o faz. Porém Freud se dirige a este sujeito para lhe dizer algo fundamental e novo: *wo es war, soll Ich werden*. Para Lacan, isso implica tomar o sujeito no lugar da rede dos significantes, ou seja, *lá onde estava*, desde sempre, no campo do inconsciente. É neste lugar que *o sujeito deve advir* (LACAN, 1964: 47). Ou seja: é no campo do inconsciente que o sujeito está em casa, sujeito este que, na experiência, está aí para ser *reencontrado* (na dimensão de um *après-coup*), *aí onde estava*, o Real.

Segundo a tese freudiana, trata-se, no que se reporta ao eu, de um objeto particular dentro da experiência do sujeito, o qual preenche uma função imaginária, conclusão que é absolutamente fundamental ao restabelecer a perspectiva da excentricidade do sujeito com relação ao eu (LACAN, 1954-55: 63). Este descentramento do eu, portanto, é a condição basilar para o surgimento e a difusão, mais adiante, com Freud, no século XIX, do conceito de inconsciente, o qual é, verdadeiramente, nova forma de articular o problema da experiência (COSTA & PEREIRA, 2004).

Deste modo, retornando à conjuntura de suas origens, é interessante notar que a psicanálise, ao se ocupar da experiência singular de um sujeito cultural, nascerá a

---

<sup>11</sup> De fato, o campo freudiano, segundo Lacan (1964: 49), não seria possível senão certo tempo depois da emergência do sujeito cartesiano – vindo Freud a subverter este sujeito, ao virá-lo em seu avesso. Sendo assim, é desse passo que depende que se pudesse chamar o sujeito de volta pra casa, no inconsciente.

partir de um trabalho de memória, na observação de um saber que a histérica dispunha e denunciava em suas reminiscências (excesso de repressão sobre o sexual, próprio àquele contexto), e se colocava como desafio ao questionar a insuficiência do saber da medicina daquela época. As memórias da histérica eram ainda de um corpo irreduzível ao suporte simbólico que deveria inscrevê-lo como cultura (POLI, 2003). Coube a Freud construir este registro ao inventar a psicanálise, ao vislumbrar que as condições de construção de um registro e sua transmissão revelam uma particular inscrição do sujeito no campo do Outro, quando o mais singular ganha valor de universal<sup>12</sup>.

Sigmund Freud soube interpretar a mensagem, reendereçando o objeto da queixa ao seu emitente (POLI, 2005). Levará, pois, suas pacientes a reviver tais reminiscências recalçadas, contudo, ao se deparar com a repetição<sup>13</sup>, perceberá que é necessário ir mais-além no trabalho da transmissão de um saber: de fato, para além de uma interpretação é preciso uma elaboração, que se costurará em idas e vindas, num trabalho de emergência de uma significação antes ausente. Esta significação é produzida no justo ato de sua passagem, e nela o sujeito poderá encontrar um lugar, apropriando-se de sua história particular. Freud irá, neste momento, se deparar com uma subversão na trama do tempo progressivo, introduzido pelo que denomina *nachträglichkeit*, efeito *a posteriori*, verdadeira suspensão que produz, a um só tempo, passado, presente e futuro (COSTA, 1998), onde o trabalho de elaboração nunca será definitivo, nem imediato. Esta é, precisamente, a temporalidade daquilo que se efetiva como sujeito do inconsciente (COSTA, 1998: 52).

Ao trabalhar acerca das *lembranças encobridoras* ([1901]; 1996), Freud acabará por abandonar a concepção dicotômica entre memória e censura, propondo uma dialética onde antes se pensava uma oposição. Assim, encontramos um sujeito com

<sup>12</sup> A este respeito, Marie-Jean Sauret (2003) tece importantes contribuições para o campo da pesquisa psicanalítica, da qual depreendemos perguntas capitais. Segundo a autora, a pesquisa explora a forma como um sujeito traz a sua contribuição ao que torna a humanidade mais humana, isso em função de sua própria estrutura. “Pois o que o sujeito trata não são apenas os limites da arte ou da ciência, mas o que ele próprio é como objeção ao saber: de sorte que sua criação traz a marca própria de seu gozo, o que chamamos um estilo”. Conforme Sauret, a questão da criação e do estilo é indissociável de outro campo de investigação, este que é o problema maior do sujeito e, ao mesmo tempo, da psicanálise que o acolhe: como o sujeito conseguirá localizar e inscrever o que há de mais particular (de seu gozo) no laço social, sem, por um lado, dissolver essa particularidade no social (sendo ele “reabsorvido”) e, por outro, sem que o laço social se esmigalhe em tantos sujeitos, se desfça, pois, no rochedo do singular (como por exemplo, na reivindicação da histérica)?

<sup>13</sup> Freud, ao testemunhar, na clínica, a repetição em relação ao analista, na transferência, irá se aperceber da inoperância da interpretação. A interpretação perde seu caráter de revelação, e se mostra subvertida na trama do tempo pelo efeito de *a posteriori*. Em Além do Princípio do Prazer (1920), Freud dirá que repetir é uma estranha forma de recordar, na repetição do recalçado como um acontecimento atual. A neurose resta colocada como uma espécie de história não reconhecida, esta que a histérica denuncia em suas reminiscências.

estatuto de ficção, cuja memória sempre estará sujeita a uma narrativa, o que implica uma idéia de criação, em que recordar não é recuperar, mas construir. Como nos diz Simone Ricketts (2005), “produzir um trilhamento, através de nossa narrativa, em busca do traço mnêmico cujo desenho não está antecipado, se não que resta como efeito de percurso”.

Esta travessia alude a uma experiência que se tece com acento na singularidade. A aposta freudiana reside, pois, justamente em que algo na narrativa se restitui quando uma experiência, depois de esquecida, pode vir a ser lembrada e significada, lugar em que a verdade do sujeito pode ser resgatada. Aqui, estamos no horizonte de uma condição ética no âmago da tentativa de transmitir o indizível: ao ofertar a possibilidade de o sujeito acessar / construir sua história singular, tem-se, de partida, um entendimento da memória como produção, contrapondo-se à noção de “memória como recuperação de traços inscritos e passíveis de serem acessados em um suposto depósito psíquico das recordações (RICKES, 2005)”.

A referência a este trabalho de produção de memória já nos permite de forma preliminar compreender que uma dimensão temporal lhe é inerente e fundamental. Esta construção de memórias verdadeiramente provoca distintas rasgaduras na trama do tempo, tornando-a não cronológica, não linear, emprestando diferentes temporalidades entre a vivência, o campo da experiência e o testemunho. Nesta lógica, a dimensão da memória comporta uma rede de associações sempre em movimento, impulsionada pelos anacronismos, antecipações e repetições de um tempo com o potencial de ser subvertido. Rede na qual cada elemento, cada vestígio, só assume seu valor pela relação com os demais. Ora, se a memória é sempre permeada pelas operações do tempo, podemos depreender, tal como nos diz Le Poullichet (1996), que exista uma espécie de dispositivo anacrônico segundo o qual a memória nunca dá lugar ao registro único e fiel de um acontecimento vivido, sendo eles remanejados de acordo com novas circunstâncias, o que abre margem para que novas significações possam remodelar a história do sujeito (onde acontecimentos novos tornar-se-iam imprescindíveis para que acontecimentos antigos possam ser subjetivados, e assim, posteriormente, ressoar).

No interjogo desta temporalidade, enfim, o trabalho de memória proposto por Freud expõe a dimensão de um apelo ao Outro, evocação especial do registro simbólico numa espécie de solo comum. Não como uma comunicação, no sentido do encontro entre dois sujeitos, mas no que concerne a uma torção em que algo pode *passar* de um sujeito ao outro. Há na narrativa destas memórias, enfim, a condição de operar



remontagens, ao se colocar em causa um saber inconsciente, o que somente torna-se possível com o esteio da linguagem, no campo do Outro.

Assim, no que se reporta à clínica, fazer uma análise é, em amplo sentido, recontar sua própria história (POLI, 2005). Um *re*-contar, tendo em vista que o processo de evocação da memória pressupõe tanto um distanciamento no tempo do acontecimento, quanto que a história tenha – realmente ou fantasisticamente – ocorrido. Todavia, em uma análise, a história não é apenas narrada; é revivida. A transferência, segundo Maria Cristina Poli, como constituinte do endereço da narrativa, e a compulsão à repetição, como atualização constante e necessária do recalcado, são os dispositivos psicanalíticos daquele que se reconta. “Assim, a análise não visa somente à *história*, mas ao *sujeito* que é desta história, ao mesmo tempo, seu autor e seu produto (2005: 157)”.

Aqui, já aproximamo-nos de um ponto que nos é caro, a saber, a questão da transmissão, a qual não entendemos como uma troca, mas, conforme o próprio prefixo situa, transmissão que implica um *trans*, travessia, que atravessa. E, por que não, *trans* como prefixo de transformação, visto que, quando nos referimos a *remontagens*, estamos situando o horizonte de uma narrativa a qual possibilitaria uma experiência de reescrita da história singular do sujeito, a partir de novos significados atribuídos aos significantes que a compõem. Isso viabilizaria, de fato, perceber novos efeitos de estilo, novos modos de pensar-se, “outras formas de contar seu romance” (KEHL, 2001a), abrindo-se caminho para outros destinos. Para além disso, *trans*-formação que, em vista de uma transmissão que se opera na e para a cultura, no terreno do comum, se situa no justo compartilhamento da experiência, o qual pode vir a modificar a ordem simbólica da cultura, no ponto em que algo de singular atinja o outro e se torna partilhável.

Ao já acercar-se da questão da transmissibilidade, Ana Costa (2001), abordando pontos fundamentais tomados desde a filosofia em Hannah Arendt e Walter Benjamin (nas interligações e discordâncias entre ambos), nos traz importante discussão, qual seja, quanto à crise da autoridade na modernidade e sua interface com as interrogações sobre a transmissão da experiência. Considerando as relações entre o sujeito, sua narrativa e os representantes dos paradigmas de cada época (COSTA, 1998), desenvolve considerações acerca do que pode ser considerado como *autorização da experiência* dentro do campo da psicanálise.

Afirma-nos a autora que as condições de autorização da experiência hoje estariam intimamente ligadas a uma função de autoridade reconhecida, função a qual

permita que o sujeito, através de um consentimento compartilhado, faça-se representar e reconhecer seu lugar no coletivo. Neste sentido, se experiência e autoridade estão interligadas, a primeira somente se define a partir da forma como a autoridade se inscreve no contexto cultural. Instiga-nos, ainda, a compreender que “a recuperação da experiência na ordem cultural contemporânea parece ligada ao encontro de um ponto de equivalência entre memória e testemunho (2001: 68)”. No debate sobre as condições de representação, a função de autorização de um valor social, logo que se estabelece como autoridade, é fundamental na atualidade (COSTA, 2000: 93).

As análises a respeito da Modernidade têm constituído certa unanimidade em torno da crise da autoridade na nossa organização social (COSTA, 1998:112). Conforme propõe Hannah Arendt (1992), a autoridade, a qual se abalizava numa espécie de transmissão de uma memória do passado, teria sido perdida no laço cultural moderno juntamente à perda da tradição como referência na organização social. Ao trabalhar a história da noção de autoridade, na obra *Entre o passado e o futuro* (1992), Arendt aponta-nos que, historicamente, a experiência fundamentou-se na transmissão da autoridade da tradição. Entretanto, no laço contemporâneo,

“na medida em que a experiência não se fundamenta mais a partir de uma transcendência, o passado não interessa mais na sua constituição, e a imediatez passa a determinar toda e qualquer vivência. A ordem fálica então desloca-se do ordenador da transcendência para o ordenador da posse dos objetos como garantia de circulação fálica (COSTA, 1998)”.

Na escuta dos impasses de nossa época, assevera Ana Costa (2000) que, se é possível constatar que as preocupações que afetam a clínica privada (ouvida na fala dos analisantes) encontram-se, numa certa analogia, com as expressões do mal-estar na cultura e da demanda social (bastante abordadas pela mídia, por exemplo), essas preocupações têm se mostrado, nos dias de hoje, como uma dificuldade de autorização da experiência, precisamente no que se refere à dispersão, e conseqüente desaparecimento, da figura de autoridade (op.cit.). Nestas falas, segundo a autora, podemos divisar que a autenticação da experiência singular depende estreitamente deste lugar de autoridade.

Parece pertinente já de forma preliminar deixar-nos instigar por estas proposições, por entender que a mudança na estrutura da experiência na modernidade (o empobrecimento daquilo que reconhecemos enquanto experiência) está agudamente relacionada com desenraizamento da tradição, as modificações nas relações com a

autoridade (que declina) e as condições de transmissão (PEREIRA & PEREIRA, 2008). No que teoriza Ana Costa, na obra *Ficção do si mesmo* (1998), a problemática da própria constituição desta ficção, da versão do real que o sujeito constrói ao narrar a respeito de sua própria vida, está localizada na necessidade de uma autorização, isto é, na necessidade de inclusão numa circulação fálica. É na dependência desta inclusão que o singular (representante do sujeito) pode vir a tornar-se um universal (ordem fálica).

Por seu turno, será em Walter Benjamin (1987; 1992) que encontraremos desenvolvida uma consistente teoria no que concerne ao alerta do esmaecimento da experiência compartilhada, reflexo do declínio da narrativa e do dom de ouvir, como preço pago pelas conquistas da modernidade. Nas sociedades tradicionais, esta espécie de interlocução criava uma verdadeira trama formada por laços linguajeiros, a qual abalizava a continuidade da experiência comum. A experiência compartilhada com esteio na transmissão oral das sociedades tradicionais se revestia de uma autoridade que não demandava por ser verificada. Na proposição de Benjamin, a autoridade é de fato a própria experiência, como única aposta da inclusão da segunda no laço social (1987). Ora, se a experiência teria sido por nós perdida como produto da modernidade, justificamos a importância de trabalhar o alerta benjaminiano ao pensar o tema da transmissão, sem tons nostálgicos, porém tentando refletir com mais intimidade acerca do cenário levantado pelo filósofo.

Almejamos, enfim, pensar as condições do advento de um sujeito que, hoje, insira-se numa cadeia de transmissão e compartilhamento, apostando que esta transmissão resistiu ao recalçamento da fundamentação simbólica coletiva, e à rarefação da circulação da palavra do sujeito no campo da cultura. Em relação aos discursos da nossa atualidade pós-moderna, com suas raízes fincadas no ideal capitalista e na dinâmica da globalização, acompanhamos a interpretação de alguns autores, ao pensar o panorama atual com a ajuda do conceito de *cultura do narcisismo*, conforme a leitura de Christopher Lasch (1979), bem como pela categoria de *sociedade do espetáculo*, na ponderação de Guy Debord (1967).

Em nossos dias, o discurso da cultura parece agenciar e sustentar o autocentramento do eu no sujeito, situando-o como posição privilegiada, isso que nos impossibilita de reconhecer no outro a diferença e a singularidade. O que está em pauta, segundo Birman (2007) é uma leitura da subjetividade na qual este autocentramento se conjuga de maneira paradoxal com o valor da exterioridade, onde “a subjetividade assume uma configuração decididamente estetizante, em que o olhar do outro no campo

cultural e mediático passa o ocupar posição estratégica em sua economia psíquica (23)”. De acordo com o autor, os destinos do desejo assumem, pois, uma direção marcadamente exibicionista e voltada para o eu, na qual o horizonte intersubjetivo encontra-se esvaziado e desinvestido das trocas entre os homens.

Sabemos que a faculdade de admirar o outro em sua diferença é atributo fundamental da alteridade. De igual modo, abalizados pela psicanálise, entendemos o desejo<sup>14</sup> como o motor fundamental de reinvenção do sujeito. Todavia, este desejo somente pode emergir no justo descentramento do sujeito do campo do eu e da consciência. Sendo assim, a perspectiva da cultura do narcisismo se contrapõe ao que existe de mais fundamental na experiência psicanalítica (BIRMAN, op.cit.), isto é, a desconstrução do eu e a possibilidade de emergência do estilo e da marca singular do sujeito.

Na direção contrária, apostamos na criação de um lugar no discurso o qual resiste como campo de criação, reinvenção e compartilhamento. Lugar onde o sujeito ainda possa deparar-se com a verdade do seu desejo, recriar-se, e traçar uma nova história. Quem sabe uma escrita, como forma de criação efetiva, e de uma palavra, pois, que circule, e assim abalize o sujeito a localizar-se e situar sua singularidade. A escrita de um testemunho, enfim, como permitindo relacionar história e História. Outrossim, a psicanálise resistindo como campo de reinvenção, a qual aposta no tensionamento do espelho proposto pelo laço social ao fazer diferença em relação ao ideais pragmáticos da cultura.

---

<sup>14</sup> Em Freud, o desejo é o catalisador fundamental das transformações do sujeito, das reinvenções de sua história (BIRMAN, 2007). Basta pensar na fórmula freudiana do sonho como realização do desejo.

### 3. EXPERIÊNCIA, TRANSMISSÃO E AS EXPRESSÕES DO MAL-ESTAR NA CULTURA.

#### 3.1. Cultura como lugar de mal-estar.

“Estranhem o que não for estranho. Tomem por inexplicável o habitual. Sintam-se perplexos ante o cotidiano. Tratem de achar um remédio para o abuso. Mas não se esqueçam de que o abuso é sempre a regra”.

Bertolt Brecht, A Exceção e a Regra.

É necessário neste momento situar de forma breve o panorama atual ao qual viemos nos referindo e até aqui denominando como *expressões do mal-estar na cultura*, valendo-se de um título da obra freudiana<sup>15</sup> como baliza, ao entender o termo como uma forma bastante pertinente de nomear um mal-estar que nos é inerente e constitutivo, e que, por isso mesmo, não se furta de expressar-se na cultura de todo e qualquer tempo. O termo é potente, e carrega consigo uma função eminentemente crítica no que tange a uma cultura como lugar de mal-estar, visto ser ela, segundo nos traz Tânia Rivera (2008), sempre conflituosa, e na qual somos sempre estrangeiros; cultura que agencia, pois, “conflito e bem-estar sobre um fundo, quase sempre recalcado, de extrema crueldade (op.cit.)”. A autora refere-se, pois, a uma cultura ambivalente<sup>16</sup>, baseada em um crime e seu recalçamento (esquecimento), o que permitiria a integração da instância paterna (*supereu*), instância de vigilância moral, este um representante da censura.

Na atualidade, é no mínimo curioso falar-se de um mal-estar inerente e não-evitável, tendo em vista a magnitude dos esforços humanos em inventar dispositivos que aliviem seu sofrimento, os quais, utilizando-se dos termos da autora, façam predominar o absoluto bem-estar, e que, a um só golpe, expurguem por completo o conflito que habita a alma humana. A despeito do significativo incremento destes

<sup>15</sup> Freud, O Mal-Estar na Cultura. ([1929]; 1996).

<sup>16</sup> Esta ambivalência no seio da fundação da cultura é abordada por Freud em *Totem e Tabu* (1913), ao tratar do mito da horda primeva, em que o assassinato do pai da horda pelo conjunto dos filhos permite o estabelecimento da sociedade de irmãos. Violência e culpa, porém, dos quais a humanidade não se libertará jamais, constituindo o corolário normal da existência humana em sociedade. A violência é, pois, um fantasma estruturante comum a todos os mortais, situada no âmago do humano. Contudo, em prol da segurança da vida em comunidade, a cultura agora preenche uma função primária de interdição, exigindo renúncias e restrições à satisfação pulsional, causadoras de frustração e mal-estar no plano coletivo.

dispositivos os quais a vida moderna nos oferece, Freud nos traz notícias, em *O Mal-Estar na Cultura* (1929), de que o mal-estar no plano coletivo é o resultado desta ambivalência dos sujeitos justamente com relação àquilo que os humaniza. Por essa justa razão, suas expressões escaparão pelas brechas dos campos de relacionamento social. Ora, vale já aqui questionar: se o que há de mais comum entre os homens é a insatisfação e o conflito, esta que inunda o campo do coletivo, o que se pode de fato trocar, o que se pode transmitir de um a outro homem? O que é, enfim, capaz de tocar o outro, ainda que este outro, por ventura, possa não acolhê-lo, não se deixar tocar (RIVERA, 2008)?

Porém, antes de prosseguir, é imprescindível retomar e manter em nosso horizonte a advertência de Freud ([1927]; 1996) no que concerne ao risco do posicionamento crítico frente à realidade cultural da qual somos contemporâneos. Apesar de constituir esteio fundamental de trabalho do psicanalista, no que tange ao olhar sensível e insistente para a dimensão da cultura – lugar privilegiado para os efeitos de reverberação do sofrimento do sujeito –, Freud nos lembra da dificuldade em tomar a atualidade como objeto de crítica, análise para a qual seria necessária uma distância temporal. É este afastamento que viabilizaria a justa apreciação de uma determinada época da história:

“[...] Em geral as pessoas experimentam seu presente de forma ingênua, sem serem capazes de fazer uma estimativa sobre seu conteúdo; têm primeiro de se colocar a certa distância dele: o passado deve se tornar passado para que possa produzir pontos de observação a partir dos quais elas julguem o futuro (FREUD, 1927)”.

Nesta direção, como nos diz Tânia Rivera, “o risco de nos iludirmos sobre o presente é considerável. Afinal, fazemos parte de um certo discurso sobre ele, não estamos ao abrigo da massa que se cria em torno de algumas crenças sobre a situação atual (op.cit.: 76)”. Sobretudo, o alerta de Freud nos mantém atentos, antes de refletirmos sobre o mal-estar nos dias de hoje, quanto à armadilha de idealizarmos o passado como uma possível “época de ouro”. Na ilusão de um mundo anterior ou fora da cultura onde o homem seria bom e feliz, restaríamos tentados a deixar-se tomar por um discurso segundo o qual viveríamos a pior de todas as épocas. Por certo os homens da atualidade não parecem muito satisfeitos com sua situação, mas é difícil saber, lembra-nos Freud, se aqueles de épocas anteriores eram mais felizes (RIVERA, op.cit.).

Desta advertência compartilha Kehl (2000), ao falar especificamente de nossa época, e da ambigüidade de um sujeito moderno que de fato sofre, porém, se

sofre, o faz pela própria condição de sujeito, de homem consciente de sua subjetividade: “não lamentemos, no entanto, nossa condição de desamparo: a modernidade é nossa predestinação, *a ela devemos nosso grão de liberdade*, nosso gozo criador – contanto que sejamos capazes de suportar viver em falta com a verdade ([grifo nosso]: 70)”.

O advento da dimensão de sujeito na modernidade carrega em seu próprio termo, *sujeito*, a polissemia que o caracteriza. O termo, que na teoria lacaniana alça a condição de sucedâneo do termo *inconsciente* (COSTA, 1998), significa tanto o *eu*, quanto, seu reverso, *assujeitamento*. Lacan, em sua escolha pelo termo, conseguiu unir numa só palavra a condição dicotômica que representa o drama da divisão do sujeito moderno – como sujeito e, ao mesmo tempo, objeto do significante. *Sujeito assujeitado* onde, numa só palavra, sujeito e objeto se encontram, e justamente “representam aquilo que sua divisão – pela ciência – recusa (op.cit.)”.

O desamparo (face ao inconsciente) é, assim, parte constituinte de nossa condição humana, ainda que na modernidade soe deveras contraditório falar em um *eu-sujeito* senhor de sua história, todavia ao mesmo tempo *assujeitado* a uma ordem do discurso; ordem na qual o sujeito encontra-se constantemente compelido a fazer-se representar, a inserir em uma ordem fálica a criação de uma ficção a qual dê conta da sustentação de sua história. Neste sentido, retomar a condição dicotômica do sujeito tal uma verdadeira expressão do mal-estar diretamente ligada às novas configurações subjetivas – e aos novos modos como o sujeito se representa e se relaciona com a linguagem -, permite-nos introduzir quais têm sido estes discursos e mecanismos da nossa configuração cultural.

Ao atentar-nos a estes impasses, podemos vislumbrar seu enlace àquilo a que podemos nomear tal uma verdadeira transformação na capacidade de transmitir experiências compartilháveis e de, a partir disso, realizar uma inscrição simbólica como marca na cultura, que verdadeiramente diga de um singular que se transmite e que faz troca com um laço coletivo. Para tanto, nos valeremos, na seqüência, do pensamento de autores como Walter Benjamin, Giorgio Agamben e Hanna Arendt, sobretudo o primeiro, já que a experiência é tema *benjaminiano* por excelência, quem se debruçou sobre a problematização da modernidade, no intervalo entre o empobrecimento da experiência autêntica, bem como das narrativas tradicionais, e a transformação histórica ocorrida com a memória, a história e as identidades coletivas e individuais.

Vale situar que, em Benjamin, falamos da experiência no sentido substancial do termo, na possibilidade de uma tradição compartilhada por uma comunidade

humana, tradição retomada e transformada, em cada geração, na continuidade de uma palavra transmitida. Esta palavra tem a dimensão de algo maior do que a simples existência individual; transcende e porta, simultaneamente, esta existência, referindo-se ao elemento simbólico (GAGNEBIN, 2006: 50). Não se trata, pois, de transmitir explicações ou conteúdos quaisquer, mas, de forma delicada, porém potente, marcar lugares em uma cadeia de transmissão e herança simbólica. Da posição de quem escuta, a transmissão depende de uma disposição em assimilar/incorporar a experiência do narrador. Ao falar da experiência, no andamento do texto, teceremos uma interface entre o pensamento benjaminiano e do que se trata falar em experiência em psicanálise, algo que já introduzimos de forma passageira, mas que é mote fundamental nesta dissertação para pensar a questão da transmissibilidade nos dias atuais.

Ao já antecipar a proposição de Walter Benjamin, de articular dois gêneros literários a duas formas subjetivas produzidas justamente por duas estruturas sociais diferentes, restamos instigados a questionar a condição deste sujeito na modernidade: seria o neurótico moderno um herdeiro do autor de romances, que, em sua escritura individual, órfão de autoridades explícitas, “nasce justamente dos lugares deixados vazios pelo poder (KEHL, 2001a)?”. Em outras palavras, será que é justamente onde o sujeito se desgarrar de uma tradição que fala por ele (e assim produz de antemão um sentido para sua vida) que o sujeito se vê impelido à potência criativa, mobilizado, pois, a falar, narrar, escrever? É importante perceber que a autora refere-se muito precisamente a um sujeito que, compelido à potência criativa de construir-se nas tramas da linguagem, é capaz de operar uma transmissão; esta, mobilizada por um endereçamento ao campo do Outro, onde a escrita, a fala ou a narrativa sobre si mesmo, permitida a partir da invenção do singular, vem a ocupar o lugar da transmissão, antes por meio das grandes e tradicionais narrativas.

Da referência de Maria Rita Kehl (2002) quanto ao grão de liberdade com a qual a modernidade nos brindou, não deixaremos, pois, de já entrever esta dimensão de *potência criativa* que sustentaremos no que tange à condição de transmissibilidade nos dias de hoje. Criação cujo reflexo encontramos no ato analítico, bem como no ato criativo, para os quais o olhar e a escuta que a psicanálise lança resiste como campo possível. Assim, parte-se da esperança no resgate da experiência singular do sujeito, alocada justamente em sua transmissão à cultura. Esta apropriação da experiência no momento de sua passagem revela a potência do testemunho, e a transmissibilidade de uma obra que construímos. Ora, e se a função da clínica, podemos dizer, é buscar aquele



tipo de ficção que se cria por meio narrativa, a qual tenha valor de verdade para o sujeito, dentro de uma cena transferencial, qual a criação que se opera pois a partir de uma escrita com função de testemunho? É aqui que as diferentes possibilidades narrativas ganham fundamental importância ao falarmos de uma renovada esperança na experiência. Dentre elas, a escrita com função de testemunho, e, em especial, pensar aqui a escrita de uma experiência pessoal de análise, cuja transmissão se refere à ótica do analisando acerca de sua trajetória.

O que mobiliza, pois, um sujeito a testemunhar – produzir e sustentar uma criação – a um terceiro, a um coletivo, acerca de um processo tão singular? Por certo não falamos aqui da transmissão de uma experiência qualquer, mas, justamente, de um processo diferente, tão pujante quanto delicado, de um ato analítico que é corte e ruptura, não somente frente às expressões da cultura, mas em relação ao sintoma do sujeito. Ato ímpar que interroga algo do cerne do sujeito, e promove uma verdadeira metamorfose neste que se depara com a verdade de seu desejo e com a indelével falta.

Assim, libertando-se parcialmente de sua cegueira, o que pretende, afinal, alguém que se propõe a deixar estas marcas de caráter absolutamente particular registradas em um livro? A vivência de uma análise, por sua própria excepcionalidade, inquieta-nos quanto à própria possibilidade de representação; todavia, apostamos que por meio de uma narrativa, de alguma forma o sujeito a possa apreender e simbolizar. Talvez nestas escritas circunde-se algo do mais singular, do sem-lugar, do informulado, e, ao percebê-lo como da ordem do compartilhável, do *nosso*, dê voz a algo passível de ser transmitido. Não por acaso diz-nos Maria Rita Kehl que o sentido e o significado de um ato, de uma experiência ou de uma vida inteira se revela na interface entre o que é mais singular para o sujeito e sua inscrição simbólica na cultura em que vive (2002: 11).

### **3.2. O sujeito, sua narrativa, e o laço cultural contemporâneo: torções entre história e História.**

“Pobreza de experiências: não se deve imaginar que os homens aspirem a novas experiências. Não, eles aspiram a libertar-se de toda experiência, aspiram a um mundo em que possam ostentar tão pura e tão claramente sua pobreza externa e interna, que algo de decente possa resultar disso. Nem sempre eles são ignorantes

ou inexperientes. Muitas vezes podemos afirmar o oposto: eles ‘devoraram’ tudo, a ‘cultura’, e os ‘homens’, e ficaram saciados e exaustos. ‘Vocês estão todos tão cansados – e tudo porque não concentraram todos os seus pensamentos num plano totalmente simples mas absolutamente grandioso’. Ao cansaço, segue-se o sonho, e não é raro que o sonho compense a tristeza e o desânimo do dia, realizando a existência inteiramente simples e absolutamente grandiosa que não pode ser realizada durante o dia, por falta de forças”.

Walter Benjamin, *Experiência e Pobreza*, ([1933], 1994).

Na década de 30, ao falar da experiência, Walter Benjamin nos apontava: nossa capacidade de pensar estaria gravemente comprometida. Era como se a faculdade que nos parecia mais garantida e inalienável, a de trocar experiência, fosse-nos retirada ([1933], 1994). Nossas idéias, nosso patrimônio cultural, as experiências mais próprias do sujeito pareciam estar sendo gradualmente compradas pelo preço da hegemonia. Uma hegemonia de sujeitos individuais – mas nem por isso singulares -, isolados, resultado de uma partilha coletiva de memórias e palavras que caducava.

O discurso deste novo mecanismo cultural de isolamento e liberdade na busca de fins privados nos afirmaria não ser mais preciso experimentar a falta, o vazio, a tristeza. Mundo em que consumir, lucrar e ser feliz deve ser imediato e ininterrupto. Lugar onde tudo é possível, inclusive dissolver a angústia e o mal-estar que nos são fundantes. Como ônus deste discurso, nos diz Benjamin, há a galvanização da riqueza do sujeito, cujo pensamento espontâneo e criador resta sem forças, e a capacidade de transmitir suas experiências, por sua vez, empobrecida.

Hoje, em certa conformidade a Benjamin, assinala Kehl (2002:13) que as sociedades modernas, de fato, têm na liberdade, na autonomia e na valorização narcísica do indivíduo seus grandes ideais, pilares de novos modos de alienação orientados para o gozo e para o consumo. Ana Costa (2000) aponta o sucesso pessoal como um valor consensual da sociedade. Quer seja ele referente à potente ostentação de consumo, à realização profissional ou artística, ou a qualquer outra “empreitada fálica”, seu lugar está garantido em “nosso mercado de valores (85)”.

Em verdade, estas transformações que o capitalismo produziu na subjetividade já nos são apontadas pelo materialismo histórico de Karl Marx (KEHL, 2009a) – ainda três décadas antes de Sigmund Freud falar-nos a respeito do inconsciente -, ao estabelecer dois parâmetros conceituais que são peça-chave para a compreensão do conceito de mais-valia: o fetichismo e a alienação. Segundo a autora,

“a rigor, não há grande diferença entre o emprego dessas duas palavras na psicanálise e no materialismo histórico. Em Freud o fetiche organiza a gestão perversa do desejo sexual e, de forma menos evidente, de todo o desejo humano; já a alienação não passa de efeito da divisão do sujeito, ou seja: da existência do inconsciente. Em Marx, o fetiche da mercadoria, fruto da expropriação alienada do trabalho, tem um papel decisivo na produção “inconsciente” da mais valia. O sujeito das duas teorias é um só: aquele que sofre e se indaga sobre a origem inconsciente de seus sintomas é o mesmo que desconhece, por efeito dessa mesma inconsciência, que o poder encantatório das mercadorias é condição não de sua riqueza, mas de sua miséria material e espiritual. *Se a sociedade em que vivemos se diz “de mercado” é porque a mercadoria é o grande organizador do laço social [grifo nosso]*”.

Para além de uma necessária problematização da pós-modernidade, aqui, ao demarcar que os elementos organizadores do laço social transformam-se ao longo da História, evidenciamos a dimensão cultural – sujeita à ação do tempo e de seus diferentes discursos – das formações do inconsciente, e por isso, dos ecos do sofrimento do sujeito. A inextricável relação entre o sujeito e o campo do Outro, reino da linguagem sempre expresso na cultura, nos coloca, assim, em uma posição ética de comprometimento com a escuta dos impasses de nossa época, e as reverberações do sofrimento de um sujeito individualizado e inserido em uma cultura orientada para o gozo ininterrupto – e tanto quanto possível. Cultura em que, diante de um sem-número de opções disponíveis no mercado da felicidade, somente não prospera quem não quer.

Hoje, a felicidade nos é por imperativo, e a pressa do dia-a-dia engole o tempo disponível, colocando-nos em estado de constante urgência tal a única condição que torne possível acompanhar um mundo veloz em constante processo de defasagem. Novamente nas palavras de Maria Rita Kehl (2009):

“As pessoas vivem culpadas por não conseguirem gozar tanto quanto lhes é exigido. Culpadas por não alcançar o sucesso e a popularidade instantâneos, por perder tempo em sessões de análise; culpadas por sofrer. [...] Sem recursos à referência a autoridades repressivas que faziam obstáculo aos prazeres, as pessoas têm dificuldade em justificar seus sintomas. Não encontram a quem endereçar suas queixas ou apoiar seus ideais. [...] O sentimento de culpa tomou a forma de sentimento de insuficiência. Assim, a resposta à dor psíquica não é buscada pela via da palavra, mas pelo uso abusivo dos psicofármacos que prometem adicionar a substância faltante ao psiquismo deficitário. O remédio age em lugar do sujeito, que não se vê responsável por seu desejo ou por suas escolhas. Não concebe a vida como um percurso de risco que inclui altos e baixos, incertezas, acertos, dúvida, sorte, acaso. A vida é um empreendimento cujos resultados devem ser garantidos desde os primeiros anos [...]”.

Neste ponto, a autora distingue uma expressão muito significativa do mal-estar na cultura atual, no que tange à forma como lidar com a angústia e o sofrimento, referente à lógica de otimização do tempo e dos resultados. Hoje, pensa-se a cura do

sofrimento como a eliminação de todo o mal-estar, de toda a angústia de viver, partindo-se do princípio de que o psiquismo pode se libertar dos incômodos efeitos do inconsciente e servir às finalidades de um eu soberano, pragmático, feliz e ajustado às aspirações dos membros da cultura do individualismo e do narcisismo. Quer o homem, enfim, eliminar a inquietação que o habita em vez de indagar seu sentido, mas não percebe que por isso mesmo a vida lhe parece cada vez mais vazia, mais insignificante (2002: 9). A modernidade nos presenteia, pois, com a pobre troca de um discurso sobre a vida baseado em razões filosóficas para apoiar-se em razões de mercado, que se repetem e se esgotam no circuito mais achatado em que a vida pode funcionar: o da simples satisfação das necessidades (op.cit.: 11).

Para nos ajudar a pensar na relação entre as expressões do mal-estar nos dias de hoje e a transmissão da experiência, tomamos, neste momento, como primeiro ponto de apoio, a fundamental denúncia benjaminiana de um homem privado da faculdade de intercambiar experiências (*Erfahrung*) – experiência a qual diz de uma articulação entre sujeito e cultura, ponto de toque, pois, entre história (estrutura) e História (de um coletivo ao longo do tempo). Precisamente se referindo a esta articulação, Benjamin nos fala das contingências de um tempo em que as formações tradicionais que garantiam ao homem uma sensação de pertencimento ao coletivo, de filiação a certas referências simbólicas, e de continuidade entre as gerações perderam sustentação. Deste modo, ficou o homem desgarrado dos laços que o ligavam a uma comunidade com base em experiências compartilhadas, cuja eficácia da palavra compartilhada abalizava-se numa tradição comum (GAGNEBIN, 2006). Mais exatamente, falará a respeito dos efeitos de uma transformação na configuração cultural sobre a forma como o homem moderno se representa e se relaciona com a linguagem.

No célebre texto *Experiência e Pobreza* (1987), Benjamin assinala que é a partir da transmissão numa dimensão de alteridade que a experiência se cria e recria. Apropriamo-nos, pois, de nossos registros de vivência somente através desta transmissão testemunhada, narrativa de algo do mais singular que convoca o ouvinte a um compartilhamento, algo que diga de uma afetação que nos é comum, tocando num certo universal da experiência. Todavia, alerta-nos Benjamin que de fato nos é legado um grave comprometimento em nossa capacidade de apropriar-se da experiência e transmiti-la, o que por certo nos remete a algum momento crucial de transformação na forma como o sujeito faz a representação do que vive, acontecimento que acabou desdobrando-se na cultura moderna.

De forma sensível, Benjamin localiza na arte de narrar um aspecto constitutivo da linguagem e da experiência humana, narrativa que enriquece a vida dos homens por meio da trama de laços linguajeiros que tece entre eles. Se esta rede se desfaz, é a própria relação entre os homens, no que se reporta à alteridade, que resta prejudicada. No âmago desta transformação dos laços de linguagem – e, por isso, das relações entre a comunidade –, a experiência, esmaecida em sua transmissão, se empobrece. Desfeita a rede que sustenta o dom narrativo, a dimensão de partilha, de troca, de interlocução, as quais são a matéria viva da experiência genuína, encontrarão anteparo que fere a capacidade de transmitir. Como consequência, uma comunidade humana que se desfia por todos os lados, e se transforma numa coletividade de indivíduos isolados, cuja transmissão não produz laço, nem compartilha experiência.

Se nos detivermos à esteira dos acontecimentos históricos desde o pós-guerra, o qual compreende o contexto do advento do capitalismo, vemos desvelar-se uma transformação no modo de transmissão em nosso laço social, laço que, segundo Benjamin, sai metamorfoseado dos acontecimentos da Guerra<sup>17</sup>, e que acaba por acarretar mudanças significativas na condição mesma da experiência, na interface com uma nova constituição subjetiva.

Esta transformação da posição subjetiva, abordada por Benjamin no texto *O Narrador [...] ([1985]; 1992)*, teria posto fim à figura ícone do narrador, ou seja, feito dos homens sujeitos que não mais sabem narrar. Benjamin assinalará no justo ponto da Guerra o início de um processo que nunca mais parou:

“[...] não é verdade que no final da guerra as pessoas voltavam mudas dos campos de batalha? E não vinham mais ricas, mas sim mais pobres em experiência comunicável. O que dez anos mais tarde inundaria a literatura sobre a guerra, era tudo menos a experiência que se transmite de boca em boca (1992: 28)”.

Ao expor as condições que conduzem à substituição da narrativa por outras formas de comunicação, Walter Benjamin identifica certos elementos que seriam característicos da existência dos homens modernos, como a substituição, na “época da grande indústria” capitalista, da *experiência* pela *vivência*, atravessado pela dimensão da

---

<sup>17</sup> W. Benjamin refere-se inicialmente à Primeira Guerra (com agravamento na Segunda Guerra), em que a experiência da guerra de trincheiras, tomada pela técnica, substitui as guerras que, antes, se davam com o corpo. Não haveria, portanto, o que falar, ouvir, contar de uma guerra que se dá por meio de metralhadoras, ou pior, posteriormente, ataques atômicos. A questão da técnica envolve igualmente a problemática da substituição do trabalho artesanal, com função na esfera dos coletivos, e que vem a agravar a rarefação das possibilidades de uma transmissão oral.

transmissão e da memória, na predominância de uma determinada forma de lembrar adequada ao mecanismo social de isolamento do indivíduo moderno.

Mas em que ponto passa a se dar este declínio da experiência enquanto partilha coletiva de memória e palavra comuns? Segundo Benjamin, há uma espécie de concorrência histórica entre as várias formas de comunicação, e o advento do romance já dá um primeiro indício do processo de decadência da arte de narrar. Na substituição de uma tradição oral e artesanal, coletiva por excelência, por uma escrita individual, reside a expressão da desagregação do mundo moderno – um homem isolado cuja transmissão não produz laço. Nessa metamorfose de posições subjetivas, Benjamin localiza dois gêneros literários: a figura do narrador das sociedades tradicionais (que somente existe enquanto há a possibilidade, e necessidade, de se compartilhar experiências), e a figura do romancista, representante da subjetividade moderna.

O romancista não é um elo na transmissão da experiência, como o era o narrador: é, sim, um sujeito que ocupa um lugar de exceção, desgarrado dos laços de linguagem e partilha de sua comunidade, fruto de uma separação já consolidada entre o público e o privado. Vale notar que o romance clássico está eminentemente no terreno do que se lê, do material impresso. O indivíduo, agora isolado, torna-se ali um personagem diante do mundo, cuja narrativa é centrada no eu, o que nos remete ao romance individual do neurótico<sup>18</sup>, e ao contexto que abre condições para o surgimento da psicanálise. O neurótico é aquele que fracassa no encontro de uma posição, é aquele que não sabe mais em que lugar situar-se no romance familiar. O romance terá, assim, que ser constituído individualmente – será preciso construir este lugar, no qual o sujeito precisa se refazer, já que não encontra amparo na experiência compartilhada<sup>19</sup>.

Poderíamos mesmo afirmar que o dito individualismo moderno faz-se ler nesta difícil tarefa, imposta ao sujeito, de fazer-se por si mesmo, tornar-se o único responsável pelas escolhas que traçarão seu destino, sujeito agora com acento no valor do eu, e não mais na tradição abalizada em determinações simbólicas. O sujeito passa a carregar o peso de crer que o destino pode ser obra de uma escolha pessoal, construída

---

<sup>18</sup> Para o desenvolvimento desta teorização, ver: Freud, S. (1909). Romance familiar do neurótico, In: op. cit.; LACAN, J. (1952-53). O mito individual do neurótico. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

<sup>19</sup> Lacan localiza nos vestígios familiares o lugar que o sujeito ocupará, criará sua ordem simbólica, e sustentará sua verdade. Podemos pensar que a narrativa em psicanálise se afasta tanto do romance clássico quanto da informação jornalística no sentido de restituir algo da narrativa do sujeito, lugar em que a verdade do sujeito possa ser resgatada. Na narrativa psicanalítica, em situação de análise, o Real é o ponto de ancoragem da transmissão em que o sujeito tomará o seu lugar, na interface das relações do sujeito com o campo do Outro (que é a própria experiência); do fracasso de ocupar um lugar, passa à assunção de um sujeito, não mais um indivíduo.

exclusivamente por ele. Torna-se, assim, o legítimo protagonista do seu romance pessoal, o que parece hoje, na cultura, conforme aponta Ramalho (2005), “ser tomado ao pé da letra: as biografias e autobiografias, literatura em forte expansão atualmente, dão mostras disso”.

Assim, se o sentido da vida (e a visão de mundo) do homem, antes transmitido pela tradição, se perde nas sociedades modernas, o romancista, por meio de sua escrita, “vem tentar recuperá-lo em sua dimensão terrena, temporal<sup>20</sup>. [...] Esta quebra na unicidade do discurso do Outro trouxe a necessidade de uma auto-fundação das escolhas subjetivas que produziu, conseqüentemente, o apelo a uma rede de interlocuções horizontais (KEHL, 2001a)”. Neste sentido, fazer da vida comum algo digno de ser contado é, segundo a autora, uma pretensão tipicamente moderna, onde a literatura seria um dos artifícios possíveis a produzir efeitos de verdade do sujeito. Questiona, por fim, Kehl: “Terá a tradição do romance se enraizado de tal modo na cultura ocidental a ponto de ter produzido a formatação através da qual representamos nossas histórias de vida e nosso lugar, arremedo de uma “identidade”, como protagonistas delas? (2001a: 64)”.

No desenrolar da modernidade, posteriormente, a imprensa e a comunicação jornalística, instrumento fundamental da burguesia capitalista, fará ascender no lugar do próprio romance, com ainda mais força, a comunicação por meio da informação, cuja comprovação, ao contrário das narrativas antigas, precisa ser imediata, bem como dispor de um ponto de referência que seja familiar ao ouvinte. Assim, se a narrativa abre margens à interpretação do ouvinte, a informação, por sua vez, tem que ser plausível e verificável. A informação, pois, como verdadeiro antagonista da narrativa.

Em verdade, conforme a afirmativa de Benjamin (1992), a arte de narrar realmente tende a acabar, visto que o lado épico da verdade, a sabedoria, está a morrer. A verdadeira essência da narrativa contém em si uma dimensão utilitária, tecida na substância da vida vivida, que se traduz numa sabedoria com caráter de durabilidade, que não se gasta, conserva sua força e pode ser explorada muito tempo depois. Esta não diz respeito aos grandes acontecimentos a serem transmitidos, mas à sabedoria recolhida no singelo do dia – ou da guerra. A esse respeito, Gagnebin nos aponta (2006: 54):

---

20 Daí advém, segundo Kehl (2001), a compulsão do romancista de tudo dizer, tudo rememorar, enquanto ao narrador basta um breve fragmento, um pequeno acidente recortado do cotidiano, para através dele transmitir algo de um saber que não é exclusivamente seu.

“Esse narrador [...] não tem por alvo recolher os grandes feitos. Deve muito mais apanhar tudo aquilo que é deixado de lado como algo que não tem significação, algo que parece não ter nem importância nem sentido, algo com que a História oficial não sabe o que fazer; dentre estes elementos, localiza-se o sofrimento indizível da Guerra, por exemplo, numa transmissão daquilo que a ‘História oficial’ deixa no anonimato, tarefa esta que se traduz numa paradoxal transmissão do inenarrável”.

Trata-se, aqui, de uma tradição abalizada na transmissão oral, a qual autoriza narrador e ouvinte a incorporar ao seu próprio relato a experiência do outro, propiciando um encontro de experiências temporal e geograficamente distantes, tanto individuais quanto coletivas. É um imperativo, pois, servir por testemunha um ouvinte, apto a partilhar esta sabedoria, a partir da credibilidade que possa atribuir à narrativa. Narrador e ouvinte traçando, enfim, laços de linguagem que permitem a troca. Este que narra, que, “seguro de sua condição como o elo de uma corrente coletiva que atravessa gerações, pode passar adiante uma história que dispensa este lugar expandido do eu em troca de um pequeno traço, marca ínfima de um sujeito que não precisa mais do que isso para saber que existe (KEHL, 2001b: 18).”; e aquele que escuta, cujo interesse reside em conservar a história narrada, reproduzindo-a.

Assim, mesmo ao narrar uma experiência que fundamentalmente não é sua – mas que anda de boca em boca –, “como num elo de uma cadeia, o narrador imprime sua marca individual, a marca de sua biografia, momento perdido no passado em que pela primeira vez ele próprio ouviu a narrativa, e também a marca do seu estilo, ao passar a história pra frente (KEHL, 2001b: 16)”. A autora acrescenta que a narrativa, como o saber que não se sabe do inconsciente (e que por isso mesmo se repete), não garante que o ouvinte – ou leitor – conheça o que representa esta narrativa / experiência: ao ser composta de fragmentos e brechas (e o saber, na psicanálise, somente se transmite onde há brechas), “produz no ouvinte exatamente o interesse renovado em ouvir sempre a mesma coisa e a repetição criativa do elemento enigmático que a narrativa contém (op.cit.)”. É criativa, assinala Kehl, “pois o destino de uma narrativa é de fato ser passada para frente, sempre modificada pelo próximo narrador (op.cit.)”.

Diante desta conjuntura, para somar-se ao panorama que nos leva a duvidar da possibilidade de compartilhamento, temos em Benjamin a estreita ligação entre a experiência, sua representação e uma função de autoridade reconhecida. Note que a experiência, para o autor, não depende da autoridade, “mas a autoridade é a própria experiência, pois é a única aposta de inclusão da experiência no campo cultural (COSTA, 2001)”. Benjamin nos fala a respeito de dois tipos de narradores tradicionais,



em oposição ao moderno: um primeiro, que vem de paragens estranhas e distantes (*‘quem faz uma viagem traz sempre alguma coisa pra contar’* [1992]); e um segundo, que apesar de não haver feito viagem alguma, fica em seu lugar de origem e, conhecedor de suas histórias e tradições, faz narrativa que lhe vem de tempos estranhos e longínquos. Esta narrativa, diz-nos Benjamin, dispunha de uma autoridade que lhe dava credibilidade, mesmo quando não podia ser verificada.

Na mesma direção, o italiano Giorgio Agamben (2005) retomará Benjamin, tecendo seu recorte a partir da filosofia para pensar a questão do compartilhamento. O autor aponta-nos que é o cotidiano, e não o extraordinário, que constituía a matéria-prima da experiência que cada geração transmitia à sucessiva, onde “todo evento, por mais comum e insignificante, tornava-se a partícula de impureza em torno da qual a experiência adensava, como uma pérola, a própria autoridade (22)”. A experiência, segundo Agamben, tem seu necessário correlato não no conhecimento, mas nesta autoridade, ou seja, na palavra e no conto. Contudo, hoje já ninguém mais parece dispor de autoridade suficiente para garantir uma experiência, ilustrado na rarefação da *máxima* e do *provérbio*, formas sob as quais, justamente, a experiência se revestia de autoridade. No entanto, se o homem perdeu a experiência, isso não significa que ela não mais exista: sim, existe, porém o homem parece ter se impossibilitado de *traduzir-se* nela, o que torna hoje a existência cotidiana absolutamente insuportável (AGAMBEN, 2005). A despeito da avalanche de eventos e possibilidades que a vida moderna nos oferece, pondera Agamben, nenhuma delas hoje parece ser traduzível em experiência.

Por seu turno, Hannah Arendt<sup>21</sup> fala-nos de uma passagem na forma de representação humana, da contemplação à ação; ou seja, o homem se desloca de uma referência a uma verdade que seria eterna e transcendente aos assuntos humanos, à posição da ação, da intervenção no real, para que esta se distinga de sua aparência enganosa (COSTA, 2000). Nesta passagem, dá-se a perda da confiança naquilo que os sentidos são capazes de revelar, adotando-se uma posição cartesiana, em que o sensório não mais seria adequado para a recepção da verdade e a aquisição do conhecimento. A experiência cotidiana oferecida pelos sentidos – como bem significado pelas metáforas ‘olhos do espírito’ e ‘voz da consciência’ – seria, pois, fonte constante de erro e ilusão. Neste sentido, a transformação na forma de representação do vivido estaria diretamente ligada ao advento da ciência moderna.

---

<sup>21</sup> Citado por Ana Costa (2001:62).

Como desenvolve a autora, a sucessiva modificação na forma de representação humana ligou-se à dependência de sua ação nos processos da natureza, tornando *ação* e *real* indissociáveis, já que, para que o último se mostre, é necessário um ato que o realize. Todavia, assinala-nos Arendt que essa forma de representação pela ação não garante a construção e preservação da obra humana (op.cit.: 90). Diferente disso, para que uma descoberta se concretize, não é suficiente uma ação que venha a produzi-la, mas é imperativo que uma comunidade a confirme. É desta maneira que a ação não se vê reduzida a um fim autônomo de descoberta ou produção, mas alarga seus efeitos ao retornar ao próprio sujeito que a produz sob a forma de uma autenticação.

Agamben (2005) nos ajuda a pensar a esse respeito, asseverando que a expropriação da experiência estava implícita no projeto fundamental da ciência moderna, a qual desconfia profundamente desta experiência enganadora dos sentidos. Em sua busca pela certeza, a ciência moderna suprime a separação entre experiência e conhecimento – que até então possuía, cada uma, o seu lugar próprio -, e faz da experiência propriamente o lugar, o método, o caminho para chegar-se ao conhecimento. O *ego cogito* de Descartes nos faz esta vitrine, que refere conhecimento e experiência a um único sujeito – um verdadeiro princípio da ciência moderna<sup>22</sup>.

A experiência na ciência moderna abarca outro estatuto, precisamente o de método: se ocorrida espontaneamente chamar-se-á acaso; se deliberadamente buscada, experimento. Em ambos os casos, permitiriam traduzir as impressões sensíveis em toda a exatidão de uma determinação quantitativa – podendo-se assim, inclusive, prever impressões futuras (AGAMBEN, 2005: 25). Deste modo, a experiência é jogada o mais completamente possível para o lado de fora do homem, sendo alocada nos instrumentos e nos números. É neste ponto que a experiência tradicional passa a perder seu sentido e seu valor, visto ser incompatível com a certeza. E, tal como referido, uma experiência que demande ser calculável e previsível faz daquela antiga algo de estranho e supérfluo, desautorizado por completo.

Quanto à relação entre sujeito e experiência no contexto da ciência moderna, o autor desdobra outras conseqüências. Na antiguidade, a questão central do conhecimento não era entre um sujeito e um objeto, “mas o da relação entre o *uno* e o *múltiplo*” (2005: 27). Podemos depreender que o problema da experiência na ciência

---

<sup>22</sup> Descartes, segundo Sauret (2003), é quem primeiramente constituirá a subjetividade como problema: diante da incerteza quanto à realidade do mundo objetivo, Descartes apontará que a verdade somente pode habitar na consciência, revelada na certeza do *cogito*.

moderna encontra correlato no problema da antiguidade entre o inteligível e o sensível, entre o humano e o divino. Essa diferenciação caracterizava o saber humano, “como um aprender somente através de e após um sofrimento, o que exclui toda a possibilidade de prever, ou seja, de conhecer com certeza alguma coisa (op.cit.)”.

Ao trabalhar o assunto, destacará Agamben, em *Infância e História*, a concepção de experiência enquanto descentramento, a partir de um conhecido fragmento dos *Ensaio*s de Michel de Montaigne<sup>23</sup>. A expressiva passagem *A queda de Montaigne e o inconsciente* trata de um episódio, um *Pequeno tratado sobre a experiência*, o qual se torna de certa forma paradigmático desta questão. Nele, Montaigne narra a respeito de um acidente cotidiano, uma queda de cavalo.

Num estado meio dormindo, meio acordado, descreve-nos seu recobrar dos sentidos, a vista turva, a sensação corporal, em que “parecia-me que a vida estava suspensa a meus lábios e eu fechava os olhos a fim de ajudá-la a se desprender-se de mim, comprazendo-me neste estado de langor e também em me sentir esvaír (MONTAIGNE, 1962: 126)<sup>24</sup>”. E, ao observar as sensações que fugiam ao domínio e intenção do corpo, observa o ensaísta que “esses sofrimentos que mal nos roçam não nos pertencem; para que fossem nossos seria necessário que nos tomassem por inteiro (op.cit.: 128)”.

A passagem assume lugar especial de interrogante, através da qual, ressalta Agamben, podemos depreender que há experiências que, então, não nos pertencem por completo, as quais verdadeiramente não podemos chamar de nossas. Tal como aborda Costa e Pereira (2004), é nesse ponto que se situa o episódio de Montaigne, como referente a uma experiência que aponta para um lugar descentrado, fora do *eu*. Um lugar terceiro. É o que de fato importa retomar quanto às proposições de Agamben diz respeito ao lugar da terceira pessoa neste *isso*:

“[...] na idéia de inconsciente, a crise do conceito moderno de experiência – ou seja, da experiência que se funda sobre o sujeito cartesiano – chega à sua evidência

<sup>23</sup> É sobretudo interessante retomar que, em seus *Ensaio*s, Montaigne vem a inaugurar o grande exercício de constituir o ser na linguagem (KEHL, 2001a), e é na escrita dirigida ao seu semelhante “que Montaigne tece o fio de seu eu” (78), numa certa articulação entre escrita e experiência. Montaigne não busca uma certeza metafísica sobre o ser. Sua certeza é humanista, e ele a compartilha com seu semelhante, justamente ao se incluir como parte de seu relato. “Se pode tomar-se como objeto de uma escrita que ele confia que interesse a todos os outros, apesar de sua insignificância pessoal (ou seja, embora não seja rei, sábio, santo ou guerreiro), é justamente porque se considera um homem como qualquer outro, pois “cada homem leva consigo a forma inteira da condição humana”. É como se Montaigne já tivesse antecipado a dúvida cartesiana, à qual responderia: “escrevo, e por que o outro se reconhece no que lê, existo” (KEHL, 2001a).

<sup>24</sup> A citação da forma como aqui é referida foi extraída do artigo de Costa e Pereira (2004).

máxima. Como manifesta claramente a sua atribuição a uma terceira pessoa, a um *Es*, a experiência inconsciente não é, de fato, uma experiência subjetiva, não é uma experiência do Eu. [...] Todavia a psicanálise mostra-nos precisamente que as experiências mais importantes são aquelas que não pertencem ao sujeito, mas a ‘aquilo’ (*Es*) (2005: 51)”.

De alguma forma, o autor resgata a noção psicanalítica de *isso*, abrindo caminho à dimensão de solo comum que perfaz uma nova condição de experiência. Partindo do campo da filosofia, entende a noção de compartilhamento como uma experiência onde o eu se apaga e o que emerge é uma questão comum. De fato, em Lacan, a experiência do *isso*, em situação de análise, diz de uma experiência em que o *eu* não está a priori no domínio. O eu não é o senhor de sua própria casa, sujeito a uma condição, enfim, que o transcende. *Isso* como lugar terceiro, pois, que indica na experiência certo encontro simbólico/real (COSTA & PEREIRA, 2004).

Ao calcar-se no suposto da experiência como *experiência compartilhada*, Ana Costa (2001) vem a desenvolver os fundamentos da transmissão, ajudando-nos a pensar a respeito desta partícula de enigma que se compartilha no solo do comum. Segundo a autora, esta transmissão “está também no suposto de que o que se compartilha – o que se produz “em comum” – não está exclusivamente do lado do reconhecimento, ou mesmo entendimento, mas sim do lado do que é velado, não entendido, não representado (25)”. Acerca desta circulação de linguagem, destas *passagens* (47), indica que, ao viabilizar que a circulação se produza, abre-se uma possibilidade de “comunicar o incomunicável”, algo como o compartilhamento de um enigma, sem implicar necessariamente que ele seja entendido ou interpretado<sup>25</sup>.

Falar de passagens “implica colocar em evidência a possibilidade de inscrição cultural deste objeto/traço resultante da ligação eu/Outro (COSTA, 2001: 53)”. Articula-se à questão o *saber reflexivo* (52), este que opera na dimensão do “terceiro excluído”, verdadeira indeterminação e impossibilidade de representação do lugar do sujeito. No saber reflexivo, enfim, o sujeito resta subtraído. Assim,

“pode-se depreender que as condições de passagens [...] sustentam-se neste terceiro elemento incluído/excluído, próprio da operação do saber reflexivo. A forma como este terceiro elemento se representa, de um laço a outro, depende das diferentes constelações de lugares, determinadas pelos diferentes discursos. Sustentadas na maneira como cada um suporta esse terceiro elemento, nos laços que estabelece, é que vão se dar as condições de transmissão. Se tomarmos como paradigma de impressão, daquilo que faz memória, o que se transmite na micro-organização mãe/filho, perceberemos que essa transmissão se suporta no elemento velado,

---

<sup>25</sup> Bom exemplo disso nos dá o chiste.

presente/ausente, do laço estabelecido. É na incessante necessidade de fazer representar essa memória – de fazê-la materializar-se – que alguém se lança nas diferentes produções culturais, na demanda de reconhecimento social (2001: 58)”.

Não se trata, aqui, de uma memória qualquer. A autora se refere àquela que interessa no trabalho com a psicanálise: a memória da repetição, do que, em ato, se inscreve como experiência imediata, mas que resiste ao esvaecimento imposto pelo tempo (POLI, 2003). No exemplo abordado por Maria Cristina Poli,

“o trauma<sup>26</sup>, para retomar Freud, atesta a impossibilidade de constituição de uma representação do “eu” do narrador. Essa impossibilidade de uma inscrição do real que encontre perfeita similitude com o código social, no que ele revela do simbólico, é o que constitui enigma e que move aqueles que se deixam interrogar e produzir cultura, a buscar perenizar a imediatez da experiência. É, igualmente, nesse espaço de impossível que emerge o mais inusitado e criativo de cada percurso singular que uma análise coloca em jogo (op.cit.)”.

Neste sentido, está em causa um questionamento em especial: o quê de uma experiência, a qual se dá na fronteira eu/Outro e suas mediações, se transmite “no além daqueles a quem é dado compartilhá-la de forma imediata? Isto é, como a experiência pode fazer memória na cultura? (POLI, 2003)”. Ana Costa sustenta a tese de que as condições de construção de um registro e sua transmissão revelam uma particular inscrição do sujeito no campo do Outro, quando o mais singular ganha valor de universal. Aponta-nos Poli (2003) que, “por ‘construção de um registro’, entende-se o sentido freudiano de ‘construções em análise’ – inscrição *a posteriori* de um traço que suporta o sujeito como valor de verdade, para além de sua facticidade histórica”.

Situamo-nos, assim, na referência à dimensão de um imperativo de transmissão ao campo do Outro para que a vivência, que passou pelo corpo, possa se transformar em experiência. É preciso que um ato de narrar, que é criação, extravase o campo do Um, traçando um recorte onde o eu se apaga, e, ao circular, faça emergir uma questão em comum. Isto a que chamamos experiência não se constitui no momento em que se vive, mas quando da transmissão desta partícula de enigma, a qual promova uma

---

<sup>26</sup> Conforme texto de Pedruzzi-Reis (2009), Freud traçará a relação do trauma com as memórias que insistem em se repetir – pelo automatismo da repetição próprio da experiência traumática – mas que ao mesmo tempo resistem em serem compartilhadas. A vivência de um evento transbordante, que excede a capacidade de representação, na justa impossibilidade de assimilação e elaboração simbólica (em especial sob a forma de palavra, pelo sujeito), acarreta, posteriormente, uma compulsão à repetição da cena traumática (Seligmann-Silva, 2000: 84), verdadeiro “paradoxo da experiência catastrófica, que por isso mesmo não se deixa apanhar por formas simples de narrativa” (op.cit.).

articulação entre o mais singular do sujeito e sua inscrição simbólica no campo da palavra.

Neste ponto, podemos vislumbrar a dificuldade que reside em compartilhar a experiência, tal como abordado por Ana Costa, ao indicar que, “com o deslocamento da função de autoridade, a partir da modernidade, o que é singular passa a interessar a todos. E aqui se coloca o paradoxo: como é possível transmitir algo único, que se produz de uma única vez, que para repeti-lo seria necessário revivê-lo? (2001)”. Se nas sociedades tradicionais a memória poderia estar suposta na representação que a continha, cujo sentido era compartilhado através da transmissão, hoje, aparentemente, ela pode permanecer externa ao testemunho, já que

“o simples relato de uma experiência não é suficiente para incluí-la como experiência compartilhada, na medida em que ela não se fundamenta em argumentos de autoridade. A recuperação da experiência na ordem cultural contemporânea parece ligada ao encontro de um ponto de equivalência entre memória e testemunho (COSTA, 2001).

É desta forma que Ana Costa nos assinala o problema da recuperação da experiência na ordem cultural contemporânea. Conforme situamos, ao traçar um panorama entre memória, representação, autoridade e testemunho, a autora propõe-nos que a recuperação da experiência na ordem simbólica contemporânea parece ligada ao encontro de um ponto de equivalência entre memória e testemunho, razão provável para que as experiências marginais passem a interessar tanto na atualidade.

Em verdade, é precisamente isso que significa o deslocamento da representação, de uma precedência da experiência para uma posteridade à mesma: será a singularidade, ou mesmo a marginalidade (com seu caráter de exceção), de uma experiência que lhe aferirá autoridade no laço social contemporâneo<sup>27</sup>. É a singularidade de um testemunho que lhe confere autenticação visto que, conforme afirma-nos Costa (ao aproximar-se de Walter Benjamin), a autoridade, de fato, emana da própria experiência, quando passível de inclusão em uma representação compartilhada. Assim, é do mais único que se espera construir uma representação compartilhada como valor

---

<sup>27</sup> Segundo Maria Rita Kehl (2001), A identificação do leitor com a marginalidade de uma experiência, caracterizada por seus personagens anônimos, sem fama e sem prestígio, funciona de maneira a, simultaneamente, em primeiro lugar autenticar a experiência e, em segundo lugar, autorizar a diferença. Aponta-nos que se a experiência, em Benjamin, é aquela parcela do vivido que é transmissível porque é compartilhável, sua existência pressupõe um solo comum, uma fundamentação simbólica coletiva, que garante uma certa uniformidade no sentido de tudo o que é vivido, mesmo por cada homem isoladamente.

social (COSTA, 2001: 69). Diante disso, o testemunho criaria condições para a autorização da experiência. Ajuda-nos a pensar Maria Rita Kehl (2001):

“o testemunho tem uma dimensão ética, na medida em que amplia o campo de produção simbólica de uma determinada sociedade a fim de nela incluir, continuamente, o emergente, aquilo que até então era tido como irrepresentável. Talvez a melhor compreensão para a idéia de testemunho seja a que nos propõe Shoshana Felman (1999), analisando os relatos produzidos por vítimas dos campos de concentração nazistas [...]: ‘testemunhar é tentar produzir significação para uma catástrofe’, estendendo esta necessidade para todas as manifestações da literatura e da poesia modernas”.

Assim, se a experiência que constitui autoridade produz-se à margem de uma representação vigente, como *o viajante de paragens estranhas que sempre traz algo para contar* (BENJAMIN, 1992), de fato a experiência singular será a matéria-prima que passará a constituí-la. Neste ponto, “experiência e autoridade constituem-se em um único ato (COSTA, 2000)”, e a inclusão em uma representação compartilhada liga-se ao ato suplementar do testemunho. O mote do testemunho nos é familiar, e, embasados nas ponderações ora em causa quanto ao substrato histórico que nos respalda, bem como aos avatares nas condições de compartilhamento, podemos divisar por onde nos importa abordar o testemunho como caminho fecundo no campo da psicanálise.

Walter Benjamin soa pessimista no excerto que escolhemos para iniciar este escrito, porém não deixa de revelar sua esperança em um momento de sonho, em que, como nos disse, seria possível realizar *a existência inteiramente simples e absolutamente grandiosa*, quando de alguma forma é possível simplesmente ‘ser’. Momento talvez de estranhamento que reavive algo de um enigma, de um não-saber. Este momento de sonho nos remonta à possibilidade de transmitir e apropriar-se da experiência nos dias de hoje, a partir de outras formas de compartilhamento.

Ora, quando Benjamin defende a tese do empobrecimento da experiência, por certo não se refere ao fim da nossa capacidade de reflexão acerca do que vivemos, e muito menos sustenta o fim de nossa necessidade de fazer do que é vivido isoladamente algo que possa ser transmitido. Talvez esteja apenas nos perguntando: no panorama atual de isolamento do individualismo moderno, como fazer do vivido experiência? Como comunicar o que se passa, quando o solo comum da vida social é tecido justamente da soma de nossas diferenças? Neste sentido, que tipo de discurso é capaz de, ao mesmo tempo, autorizar a diferença e autenticar a experiência (Kehl, 2001a)?

Acerca da experiência compartilhada, responde a autora:

“O solo comum da experiência moderna é formado justamente por aquilo que o sujeito moderno [...] tenta recalcar para representar a si mesmo como indivíduo: sua imensa nostalgia da memória (fantasiosa) de uma vida comunitária, a angústia de imaginar-se responsável por seu próprio destino, seu desgarramento, sua solidão. A perda do sentido da vida, nas sociedades em que cada um deve inventar a própria vida, *é justamente a experiência compartilhada por todos os sujeitos modernos*. É dela que tratam os romances; é o sentimento de não pertencer a um mundo abstrato ao qual, supostamente, todos os outros pertencem, que alimenta os personagens romanescos e possibilita a identificação dos leitores, que tentam “aquecer suas vidas geladas” na história dessas vidas literárias (op.cit.)”.

Para Benjamin, em verdade, nossa chance reside em uma nova posição do sujeito a partir da narração e da história. Em psicanálise, isso significa construir novas formas possíveis de enunciação, quiçá na criação que escapa e extravasa o campo do Um e que demande urgentemente por circular. Que demande, enfim, por um compartilhamento daquilo que é do público, que é comum à minha experiência e à tua. Um campo de experiências, pois, que resiste. Neste sentido, a psicanálise parte da aposta no resgate da singularidade do sujeito, o que somente é possível na inscrição simbólica cultural. Aqui, apostamos em uma escrita a qual testemunha de uma experiência talvez inteiramente simples e absolutamente grandiosa, mas que, ao ser compartilhada, na dimensão do ‘nosso’, do que nos é comum, torne o ‘ser mais um’ uma experiência única.

### **3.3. Um sujeito da experiência: psicanálise é campo de criação que resiste.**

“Nada é extremo se não pela suavidade”.

Maurice Blanchot.

Giorgio Agamben (2005) afirma que nada pode dar maior idéia da dimensão da mudança ocorrida no significado da experiência como aquilo que ela produz no estatuto da imaginação. Uma verdadeira expropriação da fantasia, manifestada na nova maneira de caracterizar sua própria natureza de imaginação: se no passado ela era, sim, algo de subjetivo, mas um subjetivo que coincidia com o objetivo – coincidência entre sensível e inteligível – hoje é o seu caráter alucinatório que emerge em primeiro plano.



De verdadeiro sujeito da experiência, a fantasia se torna, ironicamente, o sujeito da alienação mental, das visões e dos fenômenos mágicos, de tudo aquilo, pois, que fica relegado à exclusão de uma experiência autêntica. Neste sentido, enquanto a experiência científica é a construção de uma via certa, de um método para alcançar o conhecimento, seria, em vez disso, *o reconhecimento da ausência de via* a única experiência possível para o homem (AGAMBEN, 2005).

Esta última descrição de experiência nos aproxima sensivelmente daquele que consideramos ser o método psicanalítico, de pesquisa, de clínica e de construção teórica. Conforme mencionamos, é com o sujeito do inconsciente que a psicanálise se ocupa, e é, ali, no campo da clínica, que podemos encontrar aquilo a que chamamos de experiência em psicanálise. Para esta, não é possível esquecer-se do sujeito da experiência, já que, justamente, o sujeito que se desvela no ato analítico constitui-se como efeito de verdade que pode ser lido nas conseqüências da experiência produzida por uma psicanálise.

Esta inclusão do sujeito na cena discursiva de seu campo operatório atua como corte capital que funda a psicanálise, algo a que Jacques Lacan chamou de “subversão do campo científico pelo viés do sujeito (LACAN, [1965]; 1998)”. Freud, ao fazer da consciência um mero efeito de superfície do inconsciente, opera uma inversão do cartesianismo, apontando a consciência justamente como lugar da não-verdade, do ocultamento, da distorção e da ilusão. A psicanálise irá, pois, se questionar quanto ao *lugar de enunciação do sujeito*, enunciação a qual se coloca como excêntrica em relação ao enunciado. Uma psicanálise, assim, ocupada com a verdade do sujeito, e não com o sujeito da verdade.

Temos igualmente entendido que a psicanálise não se cansa de tentar resgatar o sujeito da experiência no horizonte de seu ato analítico, ou do olhar lançado ao ato criativo; assim posto, podemos sim falar de uma experiência que resiste. Entretanto, evitando incorrer no erro de emparelhar de forma simplista dois conceitos de campos de saber distintos, é necessário questionar se esta experiência de que nos fala Benjamin (1992) e Agamben (2005), ora abordada, é a mesma experiência a partir da qual a psicanálise opera. Como verificação incontornável, em ambos os casos efetivamente fala-se de algo que se aloca na articulação entre o que é singular e íntimo e o que é coletivo e percebido como partilhável, convocando uma dimensão de alteridade. Assim, se experiência e transmissão são indissociáveis (COSTA, 2001), o que dela pode

fazer passagem e promover alguma mínima remodelação na ordem simbólica da cultura?

Em *O narrador, de W. Benjamin: por que isso interessaria a um psicanalista?*, Pereira (2005) aponta que é justamente sobre o significante da narrativa que Benjamin pensa as questões de seu tempo. Dessa forma, o trabalho do narrador benjaminiano e da psicanálise encontram um ponto comum: “o campo do sujeito e o campo do Outro (9)”. A questão da enunciação, de onde a fala se autoriza, e da produção na cultura são pontos de aproximação que envolvem esses campos (ALVES & SOUSA, 2008). Dirá Pereira que “o *Narrador* nos faz pensar por onde algo da sustentação de uma prática como a psicanalítica renova a possibilidade de estabelecer uma experiência, trabalho que supõe um certo percorrer, fala e escuta sustentados por uma relação transferencial, campo do Outro, inconsciente (2005: 13)”. Segundo Márcia Alves e Edson Sousa (2008), a cena analítica é, de fato, um dos lugares que a contemporaneidade abriu para que as inúmeras escritas no corpo ganhem a densidade de palavra endereçada a um outro, e assim possam efetivamente tomar forma diante do sujeito (o sujeito, pois, como efeito dos enigmas da escrita que nele se escreve); processo, enfim, de narrar, ao analista, fragmentos de histórias vividas, sonhadas, herdadas, e, no percorrer do trabalho analítico, de alguma forma decantar *uma história ainda não contada*, performática na medida em que revela um valor de verdade (ALVES & SOUSA, 2008).

Sendo a psicanálise pautada pela ética de “considerar a realidade sempre a partir da inclusão do sujeito na experiência (POLI, 2005)”, é questão radical que se compreenda a singularidade do processo analítico e a transmissão que ali se opera como sendo fundamentalmente a própria experiência. Esta que, na clínica, se traduz em ato vagaroso, marcado pelo caráter do inesperado, do nada saber *a priori* – o que possivelmente nos aproxime desta “ausência de via certa ao conhecimento”, a qual assinala Agamben -, e que se deixa surpreender pelo insabido que dali brota e convoca.

Este não-saber, quiçá, leva o sujeito a questionar-se a respeito do seu desejo e da falta que o constitui. Através da transferência, a transmissão de um sujeito ao Outro – analista, verdadeira função de *testemunho* – que, circunscrita ao campo da palavra, convoca um ouvinte para, no âmago da própria narrativa, promover descoberta e invenção<sup>28</sup>. A transferência, que é tema basal nesta discussão, talvez possa ser

---

<sup>28</sup> Interessante esclarecimento, no que se reporta ao caráter terceiro que define o lugar do testemunho, traz-nos Leite (2009), ao explicitar a origem etimológica do termo: do latim *tertius*= *terceiro* / *testis* =

considerada como “a própria experiência do inconsciente na análise (LACAN, 1964)”. No trabalho de investigação do psiquismo, a construção de novas narrativas obedece à fórmula de seu próprio trilhar, no objetivo não de descobrir, mas de *produzir* algo novo sobre aquele sujeito, trabalho artesanal como as narrativas construídas coletivamente através da transmissão, em Benjamin.

A questão do testemunho é interessantemente abordada por Jacques Lacan no seminário *As Psicoses* ([1955-56]; 2002). Ainda que se trate, no seminário, da clínica das psicoses, não nos furtemos de atentar para o que Lacan propõe como o posicionamento do analista perante a cena de testemunho do paciente que narra. Remetendo-nos à cena das apresentações de pacientes, indica a curiosa posição de *secretários do alienado* a que somos convocados, e com a qual devemos, pois, nos contentar:

“Pois bem, não só nos passaremos por seus secretários, mas tomaremos ao pé da letra o que ele nos conta, o que até aqui foi considerado como coisa a ser evitada. [... *ao retomar uma apresentação realizada*] vocês não ficaram surpreendidos em ver como o que se obtém é mais vivo se, ao invés de tentar determinar a todo o custo se a alucinação é verbal ou sensorial, escutamos simplesmente o sujeito? [...] É claro, não basta se ater a isso para ter tudo compreendido [...] mas é preciso começar por tomar as coisas em seu equilíbrio, e esse equilíbrio se situa ao nível do fenômeno significante-significado (LACAN: 236)”.

Tal postura de certo esvaziamento do saber antecipado por parte do analista, acompanhada pela ética de considerar cada sujeito em sua singularidade, abre margem para compreendermos o alerta de Lacan, de atribuir à narrativa do sujeito que ali testemunha o estatuto de expressão legítima e singular de seu sofrimento. Narrativa na qual reside a verdade com a qual nos importa operar, o que atribui uma função tanto a analista quanto a alienado na criação de um discurso em que a experiência se transmita e se transforme. Questiona o autor:

“Por que então condenar de antemão à caducidade o que se externa de um sujeito que se presume estar na ordem do insensato, mas cujo testemunho é mais singular, e mesmo inteiramente original? Por mais perturbadas que possam estar suas relações com o mundo exterior, mesmo assim não guarda talvez seu testemunho o seu valor? (237)”.

E, ao referir-se justamente a um autor de memórias<sup>29</sup>, Daniel Paul Schreber, aponta que

“[...] metodologicamente, estamos, portanto, no direito de aceitar o testemunho do alienado em sua posição em relação à linguagem, e devemos tê-lo em conta na análise de conjunto das relações do sujeito com a linguagem. É o interesse maior e permanente do legado que Schreber nos fez de suas memórias, coisa efetivamente memorável e digna de ser meditada (LACAN, 1955-56: 238)”.

Vale referir as considerações de Gagnebin (2006: 57) a respeito de uma ampliação do conceito de *testemunha*, isso a que alcunha como um “suportar não ir embora”. Neste sentido, auxilia-nos a pensar na fundamental função de ‘terceiro’ oferecida a este que narra, ao estabelecer um espaço simbólico onde o testemunho possa circular. Ao abordar a narrativa de Primo Levi (1988), sobrevivente do Holocausto, a respeito de seu sonho repetido nas noites no campo de extermínio, no qual é frustrada a tentativa de contar dos horrores da guerra, instiga-nos:

“Deveria ser esta a função dos ouvintes, que, em vez disso e para desespero do sonhador, vão embora, não querem saber, não querem permitir que essa história, ofegante e sempre ameaçada por sua própria impossibilidade, os alcance, ameace também sua linguagem ainda tranqüila; mas somente assim poderia essa história ser retomada e transmitida em palavras diferentes”.

E, situando com mais precisão a figura de quem testemunha, estabelece:

“Testemunha não é só aquele que viu com os próprios olhos [...] mas também aquele que não vai embora, que consegue ouvir a narração insuportável do outro e que aceita que suas palavras levem adiante, como num revezamento, a história do outro: não por culpabilidade ou compaixão, mas porque somente a transmissão simbólica, assumida apesar e por causa do sofrimento indizível, somente esta retomada reflexiva do passado pode nos ajudar a não repeti-lo infinitamente, mas a ousar esboçar uma outra história, a inventar o presente (GAGNEBIN, 2006)”.

A proposição remete-se não apenas à função do ouvinte no processo de transmissão de uma história, mas igualmente à função de um endereçamento. Na presença desta espécie de interlocutor, que testemunha de uma narrativa absolutamente singular, opera-se a criação de um discurso em que a experiência pode ser transmitida, e, mais que isso, (re)criada. Neste sentido, podemos dizer que testemunhar não é apenas suportar não ir embora, mas aqui abarca o estatuto de “realização de uma verdade”.

No mesmo seminário acerca das psicoses, Lacan situa, de forma fundamental, a noção de experiência com a qual devemos trabalhar, colocando mais

---

<sup>29</sup> Referência a *Memórias de um doente dos nervos*, escrito por Daniel Paul Schreber, publicado em 1903. 3ª edição: tradução Marilene Carone, São Paulo, Ed. Paz e Terra.

uma vez o acento na singularidade: “A questão é saber o que vale esse testemunho do sujeito. Pois bem, *ele nos dá sua experiência*, que se impõe como a própria estrutura da realidade para ele (240 [grifo nosso])”.

Em uma passagem do *Pequeno discurso no ORTF* ([1966]; 2003), assevera Lacan, concernente ao conceito de experiência:

“É possível que se surpreendam por eu parecer desconhecer o papel da experiência, no sentido físico com que ressoa essa palavra, mas trata-se justamente de que não a desconheço: a experiência do inconsciente, tomada no nível em que a instalo, não se distingue da experiência física. É igualmente externa ao sujeito, tomando-se este no sentido tradicional. Eu a aponto no lugar do Outro: o inconsciente é o discurso do Outro, eis minha fórmula. Ele é estruturado como uma linguagem, já que linguagem é a estrutura. [...] O homem faz seu crescimento tão imerso num banho de linguagem quanto no chamado meio natural”.

Desta feita, o sujeito se constitui no lugar do Outro, em sua dependência significante a esse lugar Outro que, justamente, é “o lugar onde se situa a cadeia do significante, e que comanda tudo o que vai poder presentificar-se do sujeito; é o campo onde sujeito tem que aparecer (LACAN, 1964: 194)”. Relação que se engendra sempre, enfim, num processo de, hiância, de cisão.

Jacques Lacan aponta, pois, para este organizador primordial do campo da experiência do sujeito, a linguagem, cujos significantes organizam e estruturam de modo inaugural as relações humanas. De fato, a ordem humana se caracteriza pela intervenção da função simbólica (linguagem) em todos os momentos e em todos os níveis de sua existência (LACAN, 1954-55). Ao referir o modo de tropeço pelo qual as formações do inconsciente aparecem, inconsciente este que justamente nos dá mostras da hiância por onde a neurose se conforma a um real, nos aponta na justa descontinuidade, na fenda que faz claudicar o sujeito, a dimensão de um *não-realizado*, à qual Lacan atribui “uma estranha temporalidade” (LACAN, 1964: 30):

“O inconsciente, primeiro, se manifesta para nós como algo que fica em espera na área, eu diria algo de *não-nascido*. Que o recalque derrame ali alguma coisa, isto não é de se estranhar. Esta dimensão seguramente deve ser evocada num registro que não é nada de irreal, nem de desreal, mas de não-realizado. [...] Tropeço, desfalecimento, rachadura. Numa frase pronunciada, escrita, alguma coisa se estatela. [...] O que se produz nessa hiância, no sentido pleno do termo *produzir-se*, se apresenta como *um achado*. É assim, de começo, que a exploração freudiana encontra o que se passa no inconsciente”.

Assim, Lacan introduz o inconsciente pela estrutura de uma fissura, de caráter tão inesperado quanto evanescente, que se manifesta como produção no seio da

experiência. Há algo de não-nascido justamente porque o que estrutura e caracteriza o sujeito é a falta. Deste modo, o inconsciente está para ser realizado (PEREIRA & PEREIRA, 2008), onde a necessidade de desvanecimento disso que da consciência é recusado – numa função, de algum modo, *pulsativa* do inconsciente – lhe é inerente (LACAN, 1964: 46). E, justamente nestas formações do inconsciente, o significante poderá fazer-se presente ao sujeito. É neste ponto, pois, que, na dimensão de um *vir-a-ser*, Lacan situa a apreensão do Real.

A beleza da nota vale a citação um tanto tangencial: Pereira & Pereira (2008) arriscam aproximar a dimensão do não-realizado a uma função poética, “seja em sua acepção propriamente política/cultural [...], seja no anonimato de cada análise. *Está para ser realizado* nos convoca a renovar a aposta (43)”. Aposta de uma re-escritura,

“como uma restituição da história do sujeito, tomando o inconsciente como capítulo esquecido de sua história. [...] Rememoração, de buscar entre as lacunas a construção de uma história; podemos dizer que realizar esta história tem o sentido de uma invenção; uma vez que o encontro com o Real e seu reconhecimento abre a possibilidade do sujeito desejar (PEREIRA & PEREIRA, 2008)”.

Restituição de uma história, inconsciente como capítulo. Buscar entre as lacunas a construção de uma história. Invenção e reconhecimento. Todos estes termos nos aludem de forma sensível ao mote desta dissertação, de pensar o quê e de que forma está sendo transmitida a experiência em um testemunho de análise pessoal. Sabemos que o autor reporta-se à clínica, local em que esta restituição verdadeiramente se opera, onde o inconsciente vira, pois, capítulo a ser (re)escrito a partir de novas invenções. Lugar de autenticação, no campo aberto pela transferência, desta experiência que ali se transmite.

Mas, descontextualizando a frase, arriscamo-nos a deslocá-la à escrita posterior deste processo, como novo livro, noutra tempo, num momento de retomada que, para aquele sujeito, talvez se mostre fundamental. Escrita que atravessa os limites do romance, da ficção, da autobiografia, e que, para além de qualquer gênero literário, opera função de testemunho, ao colocar em circulação na ordem simbólica uma palavra (uma verdade?), e assim, na justa autenticação, ao tocar o outro, tornar-se parte (apreensão?) do processo o qual é narrado. Escrita que agencia efeito de sentido, efeito de furo que se entrelaça ao saber inconsciente, cujo cerne está naquilo que tropeça, na justa busca (sempre impossível) do ponto de encontro entre ser e linguagem. A escrita que ali se produz teria, pois, um lugar à parte, escrita de um lugar de *lituraterra*, em que

se lê a letra do objeto caído, a *litura*, o objeto que responde pela questão do estilo deste que narra (PORGE, 2009: 89). A escrita com função de testemunho de uma análise, enfim, como uma *lituraterra*, em que está em causa o trabalho com a letra em sua dimensão litoral. Ou, como designa Porge (op.cit.), uma *lituraterra* como “uma poética do rebute (lixo, refugio)<sup>30</sup>”.

Este testemunho, conforme viemos desenvolvendo, não tem por escopo produzir um recobrimento do real (Pereira & Pereira, 2008); contudo, “o testemunho que nos importa é relativo ao ‘testemunho de um acidente’ [...], desse imprevisto que não pára de não se escrever e que tem a ver com o real (op.cit.: 41)”. Testemunhar, aqui, como uma narrativa que diz de um trabalho subjetivo frente àquilo que ao sujeito é irrepresentável. Neste caminho, ao nos depararmos com um testemunho que tensiona os limites da linguagem, Seligmann-Silva (2003) esclarece:

“O testemunho coloca-se desde o início sob o signo de sua simultânea necessidade e impossibilidade. Testemunha-se um excesso de realidade e o próprio testemunho enquanto narração testemunha uma falta: a cisão entre a linguagem e o evento, a impossibilidade de recobrir o vivido (o “real”) com o verbal. O dado inimaginável da experiência concentracionária desconstrói o maquinário da linguagem (47)”.

Refere-se, aqui, Seligmann-Silva (2003) ao irrepresentável e singular *evento-limite* da Segunda Guerra, *a catástrofe por excelência da humanidade* (SELIGMANN-SILVA, 2000). Experiência humanamente inexplicável, e, por isso, impossível de ser compartilhada. Entretanto, é imperioso situar que, quando questionamos acerca do testemunho de um impossível, de algo da ordem do irrepresentável, não nos referimos apenas às catástrofes históricas, mas igualmente aos acontecimentos do cotidiano que afetam o sujeito, e que por alguma razão colocam-se como anteparo que fere sua

---

30 É importante brevemente discernir o uso do termo *letra* em Lacan, diferenciando a letra / carta (*lettre*) e a letra enquanto *litura*, lixo (*litter*). No texto sobre o conto “A Carta roubada” (abordado logo adiante, no cap.4), Lacan aproxima o elemento da carta (*lettre*/letra) à função metafórica do significante, de um sentido que circula como mensagem entre o sujeito e o Outro. Neste ínterim, a escrita se coloca como insistência da letra no simbólico. Já em *Lituraterra*, Lacan articula a letra com o *objeto a*, resto do discurso do Outro, determinando sua função de litoral: “não é a letra propriamente o litoral? [...] Ou seja, figurando que um campo inteiro serve de fronteira para o outro, por serem eles estrangeiros, a ponto de não serem recíprocos? (LACAN, [1971a]; 2003: 110)”. Esta letra, então, possibilita conjugar dois registros heterogêneos, a saber, o simbólico com o real, a terra do saber com o mar do gozo. Afirma Lacan: “a escrita, a letra, está no real, e o significante, no simbólico (op.cit.: 114)”. No seminário 18, Lacan reitera: “A borda do furo do saber que a psicanálise designa, justamente ao abordá-lo, não é isso que a letra desenha? (LACAN, [1971b]; 2009)”. Aqui, a escrita se inscreve como uma *lituraterra*, de uma escrita que faz litoral, onde o resto, impossível de transmitir, é *litter*, letra/lixo. Não se trata da letra significante – que dá a verdade do desejo -, conforme Lacan aborda no texto sobre a Carta Roubada. Aqui, trata-se de letra pulsional, a qual dá a verdade do gozo, e no mesmo golpe produz buraco no saber, já que é originada na falta própria do discurso do Outro e na demanda de um gozo perdido que decorre deste. A escrita, aqui, vem demarcar a experiência desta perda.

capacidade de disso falar, testemunhar. Algo que toque um ponto de Real. Como o percurso de uma análise. Ou como um sonho.

Utilizando-se dos desenvolvimentos de Freud acerca do *Sonho da Injeção de Irma*<sup>31</sup>, Lacan (1954-55: 187) questiona-se a respeito deste verdadeiro testemunho freudiano, concernente à história da psicanálise e sua transmissão. Segundo Lacan, Freud encontra-se interrogado por este sonho, seu próprio sonho, tão angustiante quanto enigmático, quando por alguma razão escolhe relatá-lo, e, por meio da escrita, tecer ali todas as associações que o sonho lhe provocava.

De acordo com Pereira & Pereira (2008), é justamente no exercício da escrita que Freud vai descobrir, não sem certa surpresa, um método de interpretação; ao desvendar o que estava em sua origem, as condições de sua produção e seu endereçamento (para quem ele se destinava), acaba por elaborar uma teoria do sonho: *o sonho como realização do desejo* (41). Na leitura destes últimos, pode-se pensar o testemunho como ultrapassando, indo além mesmo daquilo que Freud pôde avaliar e prever em seu escrito. O testemunho o ultrapassou: “Há aí como que uma revelação única e decisiva do sujeito, onde se concentra um não sei quê de indizível, onde o sujeito, por um instante, está perdido, estilhaçado. Como no sonho da injeção de Irma, o sujeito se descompõe, se esvaece (LACAN, 1954-55: 223)”.

Jacques Lacan, no Seminário 2 (1954-55), acentua o endereçamento. Acerca disso abordam Pereira & Pereira (2008): “não é possível separar a interpretação que Freud faz do sonho, do sonho mesmo. É um conjunto em que Freud nos diz: aqui está o primeiro passo na chave do sonho. E é endereçado a nós, já é para a comunidade dos analistas”. O testemunho e a transmissão. Enquanto Freud fala conosco, diz algo em que, ao mesmo tempo, ele se apaga. Citando Freud, Lacan indica o caminho: “a seringa estava suja, sem dúvida. E justamente na medida em que a desejei demais (a verdade, sua busca), em que participei desta ação, em que quis ser, eu, o criador, não sou mais o criador (LACAN, 1954-55: 217)”.

Freud não está sozinho quando escreve sobre o sonho da injeção de Irma; ele o transmite a nós, endereça-se e compartilha, “como numa análise, o sonho se endereça ao analista (LACAN, 1954-55: 216)”. Por intermédio deste sonho compartilhado,

“faz com que nós o ouçamos e nos põe efetivamente no caminho de seu objeto, que é a compreensão do sonho. Não é somente para si próprio que ele representa seu inconsciente. Pelo contrario é ele quem fala por intermédio deste sonho, e quem se

---

31 Ver Freud, S. (1900). A interpretação dos sonhos. Vol.I (141-142.). In: op.cit.



dá conta de que – sem tê-lo querido, sem tê-lo primeiro reconhecido, e reconhecendo-o unicamente em sua análise do sonho, ou seja, enquanto está falando conosco – ele nos diz algo que ao mesmo tempo é e não é mais ele (op.cit.)”.

O ‘criador’ o sobrepuja, o extrapola em sua busca pela verdade, e Freud justamente localiza-o no inconsciente: “o criador é alguém maior do que eu, é o meu inconsciente, é esta fala que fala em mim, para além de mim (LACAN, 1954-55: 217)”. Esta experiência que ultrapassa o próprio eu e subtrai o sujeito, inevitavelmente nos remete, ainda que guardadas as diferenciações entre os campos de saber, àquilo que do *es* de Agamben diz respeito: uma experiência atribuída a uma terceira pessoa, o *es*, a experiência do inconsciente. Nas palavras outrora colocadas: “todavia a psicanálise mostra-nos precisamente que as experiências mais importantes são aquelas que não pertencem ao sujeito, mas a ‘aquilo’, *Es* (AGAMBEN, 2005: 51)”.

A respeito deste compartilhamento endereçado em que o eu se apaga, Lacan interessantemente evoca-nos o *umbigo do sonho*<sup>32</sup>, como uma experiência privilegiada:

“relação abissal ao mais desconhecido que é a marca de uma experiência privilegiada, excepcional, onde o real é apreendido para além de toda a mediação, quer seja imaginária, quer seja simbólica [...]. Poder-se-ia dizer que tais experiências privilegiadas são caracterizadas pela relação que aí se estabelece com um outro absoluto, com um outro para além de toda intersubjetividade (1954-55: 223)”.

No momento em que, no sonho, Freud vê a garganta de Irma, Lacan localiza o ponto forte de angústia do umbigo do sonho, algo que diz do encontro de uma partícula de real, onde uma experiência pode ser significada. No ensino de Lacan, encontramos que

“o que confere o verdadeiro valor inconsciente a este sonho, sejam quais forem suas ressonâncias primordiais ou infantis, é a busca da palavra, o enfrentamento direto com a realidade secreta, e a busca da significação como tal. [...] Não há outra palavra-chave do sonho a não ser a própria natureza do simbólico (op.cit.: 203 [grifo nosso])”.

Valemo-nos do exemplo para demarcar que, para além de toda a intersubjetividade (LACAN, 1954-55), para além, pois, da relação imaginária, há um estatuto de experiência que dispensa toda a mediação, experiência privilegiada de

---

32 O “umbigo do sonho” enquanto este ponto, este solo comum da experiência e da linguagem, que toca na dimensão do irrepresentável (do sexo e da morte). A questão da verdade na psicanálise fica, pois, sempre remetida para o interior da linguagem, o lugar vazio no qual o sujeito da enunciação e os efeitos da enunciação se produzem (POLI, 2009b).

encontro com o real que coloca em primeiro plano a dimensão da transmissão, pela lógica do discurso.<sup>33</sup>

Ao questionar-se a respeito de todo o contexto de seu angustiante sonho, Freud encontra na transmissão uma saída. Transmissão que de largada portava um endereçamento, conforme proposto por Lacan. A comunidade de uma psicanálise que naquele mesmo ato, da escrita de Freud, estava sendo inscrita na cultura. Foi pela escrita que Freud transmitiu isso que, no caso do sonho da injeção de Irma, lhe escapava ao eu, e tocava o mais real da experiência. Foi pela escrita que o pai da psicanálise descobriu, inventou, reinventou e legou a psicanálise. E a dimensão de endereçamento na transmissão desta descoberta fundamental e inédita é capital para a escrita da experiência em Freud.

Outrossim, o exemplo nos abaliza a interrogar: haveria algo de homólogo (igual função) nesta escrita/transmissão de uma experiência limite, no campo do Outro, como o foi o sonho de Freud, com uma escrita a respeito de uma análise pessoal? Não foi precisamente o ato de escrita a saída encontrada por Freud para transmitir a genialidade de sua descoberta? Para Freud, o relato do caso (portanto, por parte do analista) constituiu o lugar onde se deveria encontrar a verdade do paciente, bem como o saber que nela se transmitia. Érik Porge (2009), em seu trabalho acerca da transmissão da clínica psicanalítica, instiga-nos com a afirmativa de que, com o recurso da escrita do relato do caso para transmitir a verdade de sua clínica, Freud exprime ao mesmo tempo seu desejo de homem de ciência, quer dizer, o desejo de transmitir um saber inédito. Com a psicanálise, Freud descobre um saber de alcance universal, e que, precioso como tal, é imperativo que seja comunicado, transmitido, publicado; um dever

“que faz com que o momento da descoberta seja acompanhado subjetivamente por uma despossessão dessa descoberta. Na medida em que a descoberta participa de um Bem geral, algo se inverte [...] como se não pertencesse mais a seu inventor, mas tivesse uma realidade da qual o inventor não seria mais que o mensageiro (PORGE, 2009: 48)”.

Desta feita, no caso freudiano, a imposição de um dever de transmissão parece surgir na impossibilidade de nomear a origem de sua invenção (op.cit.). Mas afinal, o que isso pode nos ensinar a respeito de uma escrita com função de testemunho

---

<sup>33</sup> A relação imaginária é aquela que se centra em torno do *ego* (LACAN, 1954-55: 224), a qual nos ensina que este *ego* “nunca é apenas o sujeito, que ele é essencialmente relação ao outro (op.cit.)”. Em certas condições, “esta relação imaginária atinge ela mesma seu próprio limite, e o *ego* se esvaece, se desorganiza. O sujeito é precipitado num enfrentamento [...] com algo a que poderíamos dar o nome de *id* (224-225)”. Este enfrentamento para além do *ego*, com o *id*, é o que procura advir na análise (op.cit.).

de uma análise (aqui, uma transmissão pela via do analisante), quando nesta análise se operam descobertas as quais podemos chamar inéditas e, com certa ousadia, quando nela nos deparamos com uma experiência quiçá de alcance universal, que toque no ponto de um singular que nos seja comum, e que, por seu justo alcance, preme por ser compartilhado? Não se trata do compartilhamento de algo absolutamente singular, e que, a um só golpe, faz fronteira com o que é do outro<sup>34</sup>? Passagem de um saber a um não-saber que produz um desequilíbrio, buraco no texto, algo que talvez diga de todos os homens, toque-os a todos, e que, por alguma razão, parece imperativo de ser transmitido e inscrito na cultura? Compartilhamento, enfim, de algo que extravasa o eu, e que se opera no justo ato de escrita, da busca pela palavra, pela significação, pois, por meio da lógica do discurso?

Em verdade, ao apostar na potência transmissiva de uma escrita como essa, tomamos o texto como um testemunho no sentido de tratá-lo como a escrita de uma passagem por um acontecimento radical, verdadeiro evento-limite. Supomos que, tanto a escrita freudiana referente ao sonho da injeção de Irma, quanto o compartilhamento de uma experiência abissal e privilegiada como a de uma análise, operam uma espécie de torção; esta, no sentido de um movimento, no justo descentramento do eu onde *isso* fala, por meio do qual o sujeito toca e faz troca. Torção, pois, a qual “testemunha uma mudança discursiva, um giro que inscreve o batimento de outra coisa, giro causado por um desejo de transmitir o impossível de transmitir (LEITE, 2009)”. Nessa condição, o sujeito é, pois, levado a inventar. Na bela expressão de Porge, “o intransmissível está no coração do desejo de transmitir, não como inefável perdido nas areias de um deserto, mas como soleira para a invenção (2009: 15)”.

Cabe ressaltar a importância da escrita na obra freudiana, sobretudo no que tange ao relato do caso, tirando conseqüências para pensar a escrita da experiência por parte de um analisante. A escrita é aquela que, em sua justa transmissão, garante a Freud a possibilidade de fundar a teoria psicanalítica. Segundo Maria Cristina Poli (2009b), isso porque a sua característica é justamente a de se sustentar – enquanto solo de experiência que afirma sua especificidade – na singularidade do caso. Disso depreendemos desdobramentos importantes no que tange ao efeito que se opera na

---

<sup>34</sup> Diferentemente de litoral, a fronteira, ao separar dois territórios, “tem apenas uma falha, mas que é de porte. Ela simboliza que os dois são a mesma coisa, por assim dizer, pelo menos para quem a atravessa (LACAN, [1971b]; 2009)”. O litoral, por outro lado, é aquilo que instaura um domínio inteiro como formando uma outra fronteira, [...] justamente por eles não terem absolutamente nada em comum, nem mesmo uma relação recíproca (op.cit.).

escrita: é precisamente o trabalho com este singular que Freud irá, ao escrever os casos clínicos, tentar transmitir, singular do caso que somente se escreve e inscreve no exato ato de transmissão.

Justamente nos assinala Érik Porge (2009) que, para Freud, escrever não se trata apenas de uma escolha. É, antes, uma necessidade, tendo em vista a constituição do campo psicanalítico enquanto tal, quando, para que Freud inventasse a psicanálise e encontrasse uma via para a transmissão de seus princípios e de sua experiência, ele precisava passar pela escrita do caso (POLI, 2009b). O meio de transmitir, pois, faz parte do que é transmitido, “e às vezes é mesmo difícil distinguir um do outro; ele atua sobre o leitor, chegando mesmo ao caso em que o meio de transmissão, o suporte da mensagem, é a própria mensagem (PORGE, 2009: 14)”.

Ao se deparar com a dificuldade de transmitir sua clínica, Freud descobre no relatar do caso sua resolução, privilegiando nele a verdade à exatidão dos fatos objetivos, donde a transmissão da verdade tem estatuto de ficção e dá mostras da divisão constituinte do sujeito. Assim, na transmissão e inscrição de uma questão no campo da psicanálise, é preciso deixar-se afetar: trata-se, pois, de incluir-se como autor na sua produção (POLI, 2009b). Isso implica um situar-se em relação à transmissão, co-extensiva à escrita:

“É nesse sentido que, na psicanálise, não se escreve nem se pesquisa para comprovar o que já se sabe. Escreve-se, antes, para dar testemunho de um encontro com o real, com esse ponto da experiência que resiste ao saber, e que opera, pela via privilegiada de sua transmissão: a transferência (POLI, 2009b)”.

Freud far-se-á presente no texto que redige exatamente por meio da “forma romanceada” (PORGE, 2009), através da qual a um só golpe transmite o relato e, de uma forma muito particular, inclui-se no caso<sup>35</sup>. Deste modo, para chegar à verdade do caso, Freud submete a observação a um trabalho de “romanceamento” (de acordo com o neologismo de Lacan), ou seja, um trabalho de escrita. Para Freud, portanto, transmitir a verdade da clínica passava pela criação, pela escrita de um relato, com sua justa dimensão de ficção<sup>36</sup>, transmissão desencadeada não apenas por uma pressão exercida

---

<sup>35</sup> A complexidade dos planos enunciativos que Freud ocupa em um relato em relação ao seu próprio discurso dá mostras disso: sujeito da enunciação, do enunciado, autor, narrador, personagem, posição de terceiro. O romance, pois, permite uma pluralidade de níveis enunciativos e, nesse sentido, permanece fiel ao processo de análise (PORGE, 2009).

<sup>36</sup> Na trilha de Freud, Lacan encontrou uma solução para os impasses freudianos entre exatidão e verdade, entre a dimensão singular e a dimensão coletiva, entre o modo de transmissão e aquilo que se transmite; ao invés do ‘relatar de casos’, Lacan encontrou sua solução dando ênfase ao estilo (PORGE, 2009). Lacan

pela potência de seu material clínico, mas, interessadamente, também pelo que se pode chamar de “seu desejo como homem de letras”. (PORGE, 2009: 25).

O legado da literatura à psicanálise é evidente e radical, e atentar-se para este entrelaçamento, as idas e vindas entre a literatura e os casos clínicos da prática freudiana, permitem-nos divisar com mais nitidez o objeto próprio da clínica psicanalítica. Ao trabalhar a *Gradiva* de Jensen<sup>37</sup>, Freud sustenta, com essa obra, o valor clínico-científico da literatura, reconhecendo-a de pleno direito como instrumento de pesquisa científica, “desde que se saiba lê-la (op.cit.)”. Quanto a isso, aponta-nos Porge que os estudos de casos literários publicados por Freud são psicanálise tanto quanto seus relatos clínicos. E disso é testemunha sua leitura das *Memórias* de Schreber, “que figura, justamente, entre as *Cinq psychanalyses*, e não em uma coletânea de pretensos textos sobre arte (PORGE, 2005: 34)”. A lição importante que decantamos desta evidência é que, conforme Porge (2009), “um bom romance faz mais pela transmissão da clínica do que muitas vinhetas pretensamente realistas”.

Estas afirmativas nos interessam sobretudo, ao abalizar a legitimidade de uma escrita com estatuto de ficção como objeto de pesquisa psicanalítica, mas sobretudo como forma de transmissão de um saber. Apostamos que na escrita de um relato de ato biográfico de experiência de análise esteja em causa especialmente, ainda que diante de quaisquer outros objetivos, a transmissão de um saber, a transmissão de uma experiência que se faz fundamental passar adiante, como se, através dela,

---

sabia que a análise, enquanto uma experiência da fala, com afastamentos entre o enunciado e a enunciação, descontínua e com efeitos ligados ao tempo (à antecipação e ao *après-coup*), não poderia ser transmitida por meio de uma estenografia linear, cronológica, a qual certamente não daria conta da verdade que se produz no sujeito (op.cit.: 19). A verdade somente emerge numa estrutura de ficção, sempre sustentada em um semi-dizer, e foi por meio do *estilo* que Lacan manteve-se reportado a ela. Neste sentido, “qualquer retorno a Freud que dê ensejo a um ensino digno desse nome só se produzirá pela via mediante a qual a verdade mais oculta manifesta-se nas revoluções da cultura. Essa via [...] se chama um estilo (LACAN, [1957-58]; 1999)”. O estilo é para Lacan um operador situado na confluência da verdade da cura com o saber transmissível dessa verdade (PORGE, 2009). O estilo é, pois, dotado por Lacan de um valor clínico enunciativo acrescido ao enunciado e possuindo efeitos subjetivos próprios nos leitores (op.cit.). Disso, nos importa depreender que a questão do estilo, para Lacan, se coloca como concernente à questão do endereçamento ao outro (op.cit.), deste circuito que encontra o outro, mas que precisa retornar ao próprio sujeito. Tal como nos ensina Lacan, no seminário sobre as formações do inconsciente: “O estilo é o homem a quem nos endereçamos [...]. Queremos, com o percurso de que estes textos são os marcos, e com o estilo que seu endereçamento impõe, levar o leitor a uma consequência em que ele precise colocar algo de si (LACAN, [1957-58]; 1999)”. Porge nos assinala que o estilo não é o signo de endereçamento do autor ao seu leitor, todavia “o estilo é “comandado” ao autor *por esse endereçamento* ao leitor (2009: 68 [grifo do autor])”. Neste sentido, o estilo vem a conjugar o nó do sujeito ao outro, nó em que, com efeito, se sustenta seu desejo. A verdade deste desejo, quem sabe, não poderia ser transmitido em um relato de experiência de análise, ficcional por excelência, tal como o ficcional o é o estatuto desta verdade que se põe como imperativo transmitir?

<sup>37</sup> Ver: Freud, S. (1906; 1996). Delírios e sonhos na *Gradiva* de Jensen. In: *Obras Completas*, op.cit.

tivéssemos a chance de, de alguma forma, retomar a condição de “elo numa corrente”, na feliz expressão benjaminiana. E conforme viemos abordando, transmissão e endereçamento talvez possam ser considerados indissociáveis, onde o campo do Outro, a um só tempo, respalda que o sujeito possa tomar a palavra, e abre caminhos para que seu testemunho possa circular e autenticar a experiência mais singular.

Não por acaso anteriormente referimos que a narrativa a respeito de si mesmo, abalizada a partir da invenção da singularidade (KEHL, 2001a), somente é capaz de advir quando, no lugar das narrativas tradicionais, o sujeito é capaz de falar ou escrever sobre si no justo endereçamento ao campo da palavra; ali, a produção de uma memória, de uma verdade, de uma dada ficção, é sempre relativa a este lugar Outro, somente encontrando amparo na ordem simbólica e autenticação de sua experiência no *a posteriori* do justo retorno ao sujeito, depois de passar pelo campo do Outro.

#### 4. TRANSMISSÃO E ENDEREÇAMENTO: DO CAMPO DA PALAVRA, UM RETORNO AO SUJEITO.

“Os escritos carregam ao vento as promissórias em branco de uma cavalgada louca. E, se eles não fossem folhas volantes, não haveria letras roubadas, cartas que voaram”.

Jacques Lacan, *O Seminário sobre a Carta Roubada*, [1966]; 1998.

Retornando às conseqüências da transmissão freudiana, questionamos: a transmissão sempre chega ao seu endereço? E qual é o endereçamento daquilo que se transmite no campo da palavra? A quem se endereça uma escrita? Jacques Lacan instiga-nos a pensar que “uma carta sempre chega a seu destino (LACAN, 1954-55: 258)”. No que tange ao endereçamento de uma escrita, e do que se trata nesta transmissão, Simone Rickes (1996) nos afirma que a escrita será sempre em referência ao Outro, seja pela possibilidade de inaugurar este ato, ou então pelo endereçamento que ele traz consigo. Conforme a autora, “os matizes da constituição de um *eu*, que só se institui numa referência a um Outro, se presentifica como atualização na palavra escrita (38)”. Atualização que nos remete inevitavelmente à dimensão de um tempo sujeito a efeitos *a posteriori*, quando narrar é construir, num segundo tempo, uma versão do Outro, “lugar de origem desde onde se teria sido esperado num primeiro tempo (2006, *editorial*)<sup>38</sup>”. A narrativa, pois, assumindo a dimensão de produção *a posteriori* do lugar de verdade de uma predição, “implicando os sujeitos nos rumos de sua história e seu destino, e, quem sabe, possibilitando-lhe até contar com outras cartas-significantes (op.cit.)”.

Para compreender a questão, nos valem de uma interessante alegoria do estatuto do endereçamento, qual seja, o romance policial *A Carta Roubada*, do norte-americano Edgar Allan Poe ([1844]; 2007), “experiência exemplar na elucidação daquilo [...] para além da relação imaginária, onde o outro está ausente e onde aparentemente toda a intersubjetividade se dissolve (LACAN, 1954-55: 225)”. Lacan nos atenta para a riqueza do conto<sup>39</sup>, esta “novela que poder-se-ia considerar até fundamental para um psicanalista”, da qual tratou de tirar muitas conseqüências. A

<sup>38</sup> Em: Editorial, Revista Narrar, Construir, Interpretar. Associação Psicanalítica de Porto Alegre, 2006.

<sup>39</sup> Ao atentar-se para a Carta Roubada, Lacan, tal como Freud, apóia-se em uma obra literária para abordar o estatuto ficcional da verdade (PORGE, 2009: 62).

chave do texto, que mantém tudo coeso e arrebatada a convicção (236), está além desta relação intersubjetiva, a qual é igualmente trabalhada por Lacan a respeito do jogo do par ou ímpar contido no romance de Poe (e do caso da máquina que joga, da cibernética<sup>40</sup>). Aquilo que arrazoa o interesse de Lacan na Carta Roubada é a identidade da fórmula simbólica da situação nas duas etapas mais importantes do desenvolvimento do texto, no sentido de tornar palpável a relação do sujeito com a função simbólica (op.cit.: 241).

A história desenvolve-se em torno do roubo de uma carta, cujo destinatário é a rainha. O ministro foi quem a furtou, “nas barbas” do casal de reis; em um lance de olhar da rainha à carta, o ministro consegue perceber a importância do papel que recém chegara. O remetente era alguém que mantinha relação com ela, cuja carta tinha razões para esconder. O rei de nada sabe: nem da carta, nem do furto. A rainha entende que, para que o rei não perceba, deve jogar com sua desatenção e colocar a carta sobre a mesa, em plena evidência. Este é o cenário que permite ao ministro, compreendendo o poder que teria sobre os personagens régios ao possuir a carta, sacá-la de cima da mesa e trocá-la por outra, vagamente análoga. À rainha resta resignar-se, apesar de perceber perfeitamente tudo o que se passa com o comprometedor documento. Mas ela, segundo Lacan, está bloqueada pela própria relação a três (236).

Trata-se, pois, de reencontrar esta carta, cujo encarregado é o chefe de polícia. No texto de Poe, a primeira frase, de Sêneca, nos dá o teor da busca exaustiva que o policial empreenderá, sem sucesso: *nada é tão prejudicial à sabedoria do que a excessiva sagacidade*. Narra-nos a história o amigo de Dupin; este último, aquele a quem o policial recorre depois de esgotadas todas as tentativas de busca, após haver procurado-a palmo a palmo na casa do ministro, único lugar em que a carta poderia estar. Prontamente Dupin percebe o erro fundamental do policial: deter-se no método da identificação intersubjetiva, posição reflexiva de procurar a carta dentro de seu próprio registro de verdade, ou seja, “considerar somente as próprias idéias de engenhosidade e, ao procurarem alguma coisa escondida, atentar somente para as maneiras segundo as quais eles mesmos a teriam ocultado (POE, 1844)”.

Dupin o convida a apagar as luzes, pois no escuro pensarão melhor. Ao indicar o avesso, escurecer para clarear, aproxima-se da subversão a qual nos propõe Lacan, parafraseando Gide (1954-55): “não há nada mais profundo do que o

---

<sup>40</sup> A esse respeito, ver: Lacan, Jacques (1954-55). Par ou ímpar? Para além da intersubjetividade. O Seminário: Livro 2 (22).



superficial”. De saída, Dupin adverte que, possivelmente, a própria simplicidade do caso tenha induzido os investigadores ao erro. O fato é que a carta estava, sim, na casa do ministro. Mas em completa evidência.

“A rainha pensou que a carta estava preservada por estar diante de todo mundo. E o ministro também a deixa em evidência, julgando-a, assim, inexpugnável. Não é por ser um estrategista, é por ser um poeta, que ele ganha, até a intervenção do superpoeta que é o Dupin. [...] Se os policiais não a encontram não é só por estar em um lugar por demais acessível, mas por esta significação de que uma carta de alto apreço [...] só pode estar cuidadosamente escondida (LACAN, 1954-55: 237)”.

Por deixar a carta em evidência, com indiferença e simplicidade, o ministro cegou aquele que estava à procura. É com a cegueira que tanto a rainha quanto o ministro jogam. Nosso super-poeta Dupin deter-se-á na repetição das duas cenas: a cena da carta roubada (cena primitiva) e a cena da carta escondida/reavida (repetição). Isso permitirá que ele encontre a carta, *lá onde estava*, (e igualmente a roube e substitua por outra), a qual, como único despiste, está outra vez “vagamente análoga”, apenas virada do avesso e com novo selo; ao alcance da mão, somente disfarçada, como a rainha o fez.

Ao identificar a repetição de uma posição, Dupin não dispensa por completo a identificação imaginária, método do inspetor, mas a partir disso tomará outra via: “é a partir da análise do valor simbólico dos diferentes momentos do drama que se pode descobrir sua coerência [...]. Não é um jogo de esperteza, não é um jogo psicológico, é um jogo dialético (op.cit.)”. Este é o caminho que permite a Dupin sair do frágil âmbito da relação imaginária com o outro, suspensa à sua própria incerteza, dentro do qual a experiência é completamente esvaescente, para tomar uma via que pode ser logicável, no campo simbólico, sustentada no discurso. Para além do imaginário, o simbólico; travessia, pois, do outro ao Outro.

Ao trabalhar o jogo do par ou ímpar com a máquina da cibernética, Lacan nos permite entrever esta relação do sujeito com a função simbólica, na qual a máquina não joga, em absoluto, ao acaso, mas a partir de uma significação que se fundamenta inicialmente na sucessão de suas respostas, e nas repetições daí decorrentes. Almejando sucesso no jogo com a máquina, é preciso estar atento para o símbolo de mais (par) ou de menos (ímpar) contido na reconstituição dos conjuntos por ela tomados para determinar seu jogo (233). Tudo na ordem simbólica pode ser determinado com o auxílio de semelhante sucessão (234)<sup>41</sup>.

---

<sup>41</sup> O jogo do símbolo é, em verdade, o que representa e organiza o sujeito. No exemplo do jogo do par ou ímpar, ele próprio é um elemento nesta cadeia, tomando lugar e desempenhando um papel na rede dos

Ao referir as escansões possíveis da posição do outro (máquina), percebemos que ali operam três tempos, em que o terceiro tempo foge ao controle do raciocínio por analogia, da relação dual de identificação. É preciso atentar-se para o caminho da linguagem, da combinatória possível da máquina, “no encaixe de uma regularidade presumida (242)”. A hipótese freudiana, conforme Lacan (238), consiste em afirmar que neste tempo não há acaso, arbítrio, ainda que tenhamos a intenção de assim fazê-lo. Naquilo que o sujeito profere ao acaso, como a aposta no par ou no ímpar em um jogo,

“reflete de certa maneira o automatismo da repetição, visto que está para além do princípio do prazer, para além das ligações, dos motivos racionais, dos sentimentos aos quais podemos ter acesso [...]. Este para além é o inconsciente, uma vez que não podemos atingi-lo, é a transferência, uma vez que ela é verdadeiramente o que modula os sentimentos de amor e ódio, os quais não são a transferência – a transferência é aquilo graças a que podemos interpretar esta linguagem composta por tudo o que o sujeito nos possa apresentar, linguagem que, fora da psicanálise, fica, em princípio, incompleta, incompreendida. É isso o para além do princípio do prazer. É o para além da significação (LACAN, 1954-55: 242)”.

Para finalmente apreender a questão do endereçamento da carta é preciso definir quais são os personagens que estão em jogo em cada uma das duas cenas do conto de Poe; sobretudo, o modo como os sujeitos se revezam em seu deslocamento no decorrer da repetição intersubjetiva (LACAN, 1966). Eles devem, assim, ser definidos a partir do sujeito, “mais exatamente a partir da relação que a aspiração do sujeito real, pela necessidade do encadeamento simbólico, determina (LACAN, 1954-55: 247)”.

Na primeira cena, há quatro personagens: o rei, a rainha, o ministro, e a carta. A carta é o personagem, e não seu remetente. Segundo Lacan, a carta/letra é aqui sinônimo de *sujeito inicial, radical*, um significante que se desloca em estado puro ([1957]; 1998), no qual não se pode tocar sem ficar, imediatamente, preso em seu jogo ([1954-55]; 1998). Veremos, então, que o deslocamento dos personagens “é determinado pelo lugar que vem a ocupar em seu trio esse significante puro que é a carta roubada. E é isso que para nós o confirmará como o automatismo da repetição (LACAN, 1966: 18)”.

Seja quem for, a cada etapa da transformação simbólica da carta, eles serão unicamente definidos por sua posição em relação a este sujeito radical (LACAN, 1954-55: 248). De acordo com Lacan, na medida em que os personagens entraram no

---

símbolos de mais ou de menos. Elemento de uma cadeia que, logo ao se desenrolar, organiza-se segundo leis: “assim, o sujeito está sempre em diversos planos, preso em redes que se entrecruzam (Lacan, 1954-55: 243)”.

movimento próprio à carta, cada qual se torna, no decurso das sucessivas cenas, funcionalmente diferente em relação à realidade essencial que a carta constitui. Em termos outros, “se considerarmos a carta em seu aspecto exemplar, a carta é, para cada um, seu inconsciente. É seu inconsciente com todas as conseqüências, ou seja, a cada momento do circuito simbólico, cada qual torna-se um outro homem (op.cit.)”. Deste modo, Lacan não deixa de nos indicar a possibilidade de transformação, de tornar-se outro homem quando inserido em uma circulação simbólica, ao ingressarmos no movimento da carta (inconsciente) endereçada. No mesmo seminário, refere que há algo de sobrepujante que ocorre quando os personagens, neste movimento, se apoderam da carta, algo que os arrasta e os leva consigo (op.cit.).

Mas *O que é afinal uma carta?*, pergunta Lacan. Como uma carta pode ser roubada? A quem ela pertence – ao remetente ou a seu destinatário? Mais ainda: de que modo, e em que momento, a carta chega ao seu destino? Carta, uma *lettre* que é também letra. Uma letra que falta; esta última, justamente o ponto de incidência do simbólico no corpo. Letra que, como instância, fundamenta o inconsciente por intermédio da primazia do significante. Como marca de uma escrita primordial que assinala o sujeito em sua singularidade, esse traço inscreve uma diferença a partir da qual o sujeito insere-se em uma série simbólica, inaugurando, no mesmo golpe, o processo de repetição característico do movimento inconsciente (RINALDI, 2007). Através deste conto, Lacan demonstra-nos que o automatismo de repetição traduz a insistência, ou instância, da letra, verdade que possibilita a própria existência da ficção (PORGE, 2009).

De acordo com Lacan, a carta é “uma fala que voa (1954-55, 249)”, polissemia que *la lettre volée* comporta. Visto ser uma fala, a carta ora trabalhada pode ter funções diversas: uma confidência, a armação de um complô, uma declaração de amor, ou uma banalidade. Contudo, tanto faz. O essencial aqui é perceber que esta carta não tem o mesmo sentido em todo o lugar que vem a ocupar, o que nos leva a questionar: a carta roubada era verdadeiramente endereçada à rainha? A rainha realmente estava de posse da carta; mas era o seu destino? Ora, perante a rainha, a carta somente adquire seu valor em relação a tudo o que ela ameaça, valor, enfim, de confidencial. Assim que ela passa para o bolso do ministro, ela já não é mais o que era antes. Ela se torna, no roubo, uma prova material, um meio de chantagem. Dupin, por seu turno, somente pôde capturar a carta com seu olhar de lince, diferentemente dos policiais, na medida em que, justamente, meditou a respeito do *que vem ser a ser uma*

*carta*, e assim percebido que ela se transforma no jogo de posições, significante que modifica seu sentido.

Vemos que o ministro, assim como a rainha, quando da posse da carta, não pôde em absoluto falar dela, visto que deste modo perderia sua arma (e a rainha, seu segredo). Deste modo, assume a exata mesma posição da rainha; no decurso da segunda cena, não poderá, assim, deixar de fazer com que igualmente a furem. O ministro indica, pois, a carta a Dupin, assim como a rainha a ele o fez. Nesta segunda cena, a estrutura segue com quatro personagens, porém em posições diferentes: no lugar do rei que nada sabe e nada vê, a polícia. No lugar da rainha, o ministro. O ministro tem seu lugar ocupado por Dupin.

E a carta/letra? A carta, na medida do seu deslocamento, revela seu caráter de significante e, neste movimento, assume diferentes sentidos relativos às distintas posições da cadeia. Todavia, é quando escondida que a carta faz desvelar que, na realidade, o que está camuflado não é ela, mas aquilo que é da ordem da verdade, seu conteúdo. De fato, ela estava à vista dos policiais, em completa evidência; eles a viram, porém não a reconheceram por estarem presos ao real da carta – a descrição que a rainha lhes fez do seu carimbo. Lembra-nos Lacan que “só pode haver algo escondido na dimensão da verdade (LACAN, 1954-55: 254)<sup>42</sup>”. Verdade que se revela em sua ordenança de ficção no próprio fato de ser buscada no conto de Poe (LACAN, 1966:19).

A carta ilustra que é essencialmente a ordem simbólica a constituinte para o sujeito, “demonstrando numa história a determinação fundamental que o sujeito recebe do percurso de um significante (op.cit.: 14)”. É essa verdade que possibilita, pois, a própria existência da ficção, sustentada na dimensão da linguagem. Na primeira cena, joga-se com a exatidão; na segunda (automatismo da repetição), “se passa do campo da exatidão para o registro da verdade [...] registro que situa-se ali onde o sujeito nada pode captar senão a própria subjetividade que constitui um Outro como absoluto (op.cit.: 22).

Ao resgatar o título original da obra (do inglês, *The Purloined Letter*), traduzida por Baudelaire como *La Lettre Volée*, Lacan tira conseqüências importantes da etimologia do verbo *to purloin*, palavra anglo-francesa que se desdobra em “dissimular”, “desviar”. Assim, ensina-nos Lacan,

---

<sup>42</sup> Aqui, podemos entrever a relação (diferença) entre verdade e exatidão. A verdade tem uma estrutura de ficção, conforme afirma Lacan, no seminário 7. Não se trata de exatidão, mas sim da estrutura do sujeito nesta posição de ficção.

“pois é justamente a carta desviada que nos ocupa, aquela cujo trajeto foi alongado, ou, para recorrer ao vocabulário postal, *la lettre em souffrance*, a carta não retirada. Eis aí [...] a singularidade da carta/letra, que, como indica o título, é o verdadeiro sujeito do conto: é por poder sofrer um desvio que ele tem um trajeto que lhe é próprio. Traço onde se afirma, aqui, sua incidência de significante. Pois aprendemos a conceber que o significante só se sustenta num deslocamento [...] e isso em razão de seu funcionamento, alternante por princípio, que exige que ele deixe seu lugar, nem que seja para retornar a este circularmente (LACAN, 1966: 33)”.

Eis o que, justamente, vem a ocorrer no automatismo da repetição. O sujeito “segue o veio do simbólico”, e não apenas o sujeito, mas os sujeitos, tomados em sua intersubjetividade, que se “alinham na fila”, modelando seu próprio ser de acordo com o momento da cadeia significante que os está percorrendo (op.cit.). Desta feita, será o deslocamento do significante que determinará o sujeito em seus atos, em seu destino, em suas cegueiras, em suas recusas. E se os sujeitos se revezam, é porque, conforme depreendemos do texto de Poe, é a carta/letra, e seu desvio, que verdadeiramente rege seu papel, e a assunção deste. Dupin, assim como a rainha, e assim como ministro, ficará calado na posse da carta. Somente falará dela quando do pagamento de honorários por parte do chefe de polícia. No desfecho da história, a carta retornará a seu endereço: *o rei*, a quem o conteúdo interessa de fato, a quem, pois, *a carta tem valor de verdade a ser desvelada*. E Lacan nos assevera: a cada instante, cada um está definido pelo fato de que uma carta sempre chega ao seu destino (258).

O automatismo do campo simbólico, no horizonte da compulsão à repetição, extrai seu princípio da insistência da cadeia significante, a qual é correlata à *existência* (lugar *êxtimo*) em que convém situar o sujeito do inconsciente (LACAN, [1966]; 1998: 16); sujeito sempre como precipitado deste campo simbólico. É o automatismo da repetição que está em causa no retorno da carta ao seu endereço. Assim, a carta que chega ao seu destino não é qualquer carta. O escrito que chega ao seu destino não é igualmente qualquer. *Vol de la lettre*<sup>43</sup>: a carta que chega é aquela que é roubada, aquela que se perde, se desvia, e passa pelo campo do Outro, chegando ao seu destino, pois, como retorno ao sujeito.

E se retorna, o faz na dimensão de outro tempo, num *só-depois*, onde no endereçamento da palavra, utilizando-se mais uma vez da metáfora de uma carta, “joga-se um jogo cujas cartas já teriam sido dadas num tempo anterior, que é o da estrutura. Todavia é o jogador que, ao escolher uma carta ao invés da outra, traça sua estratégia

---

<sup>43</sup> O termo indica, no francês, uma polissemia com a qual Lacan joga ao trabalhar o texto da Carta Roubada. *Vol de la lettre* traduz-se não apenas como ‘roubo da carta’, mas igualmente ‘vôo da letra’.

(2006, *Editorial*, op.cit.)” Num ato de narrar, somos o mestre do significante, desdobramento do eu que introduz uma distensão temporal e espacial na cadeia significante através da qual alguém se conta. A carta roubada não é mais que a verdade, quando habita a ficção. Na linguagem, finaliza Lacan, nossa própria mensagem nos vem do Outro, e de forma invertida (LACAN, 1966: 9); ou seja, a carta extraviada sempre chega ao seu destino, muito embora não retorne, depois de passar pelo campo do Outro, da mesma forma como foi enviada.

A escrita de uma análise pessoal que venha a operar função de testemunho igualmente se traveste de *carta que voa*, que se desvia, por meio da qual o sujeito se endereça ao campo do Outro, de onde – na dimensão de um *a posteriori* – lhe será devolvida, chegando ao destino, sob forma de autenticação e de inscrição simbólica. Disso, depreendemos que a produção de uma memória é sempre relativa a um lugar Outro, o qual se produz no justo retorno. O endereço de uma escrita precisa, enfim, incluir em seu percurso o campo da palavra, do Outro, dimensão que já respalda, desde a largada, que o sujeito possa tomar a palavra e se construir por meio de sua narrativa. Neste sentido, a escrita colocar-se-ia como a justa insistência da letra no simbólico.

Ao considerar o endereçamento de um tipo específico de memória – aquela que se dá somente em transmissão -, Ana Costa (2006), ao mesmo tempo em que questiona as condições de uma transmissão em nossos dias, situa nesta memória a questão da letra, própria ao endereçamento:

“a letra é o que está nas formações do inconsciente, ainda sem sujeito. Ou seja, não é suficiente a emergência das formações do inconsciente para que ali o sujeito se reconheça. Essa é a condição em que a letra se desloca incessantemente na produção das formações do inconsciente. Mas o que importa, o que interessa à psicanálise, é supor que ali há um sujeito, [...] no sentido de que seja possível que lá onde isso era – segundo a expressão freudiana – o trabalho de endereçamento constitua, então, este eu que fala (21)”.

É na articulação eu/Outro, e na relação com o outro que lhe faz mediação, que, numa transmissão, a experiência pode fazer memória na cultura, onde a construção e a inscrição *a posteriori* de um traço que suporte o sujeito com valor de verdade revelam-se numa particular inscrição do sujeito no campo do Outro, quando aquilo que lhe é mais singular faz interface com o ponto de toque do que nos é comum a todos. A experiência no campo da psicanálise desvela-se aqui, essencialmente, como algo da ordem de quando o eu não é o senhor de sua própria casa, onde a experiência se

confundirá com o automatismo de repetição. *Sujeito assujeitado*, enfim, a uma condição que lhe transcende. Embasados no ensino de Lacan, a escrita aqui se mostra como possibilidade de inscrição de um sujeito neste automatismo, o qual traduz a insistência da letra em desviar-se pelo campo do Outro e regressar ao seu destino como retorno ao sujeito.

## 5. SMILEY BLANTON: UM DIÁRIO OU MAIS ALÉM<sup>44</sup>.

“Novamente, fiquei impressionado com a capacidade de Freud para ficar distante e ao mesmo tempo ser delicado, afetuoso e amistoso. Sua expressão de acordo, através de uma exclamação indefinida, dá ao cliente a impressão de estar sendo ouvido com grande atenção (que é o que ocorre) e que aquilo que diz é importante está de acordo com as opiniões do Professor. Aprendeu a difícil arte da contratransferência. Dá de si mesmo – mas não indiscriminadamente ou de uma forma que sobrecarregue o paciente com a necessidade de pagar afeição com afeição, ou uma coisa pela outra...”.

Smiley Blanton, 1971.

A presente obra, *Diário de minha análise com Sigmund Freud*, foi escrita por Smiley Blanton, médico e psicanalista norte-americano, fruto de uma experiência de análise com Sigmund Freud, de quem acabará sendo discípulo. A estrutura desta obra é definitivamente diferenciada. Heterogêneo em relação aos demais relatos de análise, tem como uma primeira particularidade a escrita em formato de diário, escrito dia a dia após cada uma das sessões que Smiley Blanton fizera com Freud. Não há notas posteriores, nem reflexões distanciadas no tempo. Trata-se, de fato e literalmente, de um diário.

Uma segunda particularidade essencial desta obra é não ter sido publicada pelo próprio Smiley, mas por sua esposa, Margaret, que reuniu os textos posteriormente à morte do marido, ocorrida em outubro de 1966. Por esta razão, contamos com um prefácio e várias outras notas e comentários ao longo do diário, escritos por Margaret, para situar a perspectiva histórica e contextual em que Blanton escrevera. O diário continha aproximadamente 120 páginas datilografadas, escrita concernente a 4 períodos de análise que Smiley manteve com Freud. A formatação datilografada é uma transcrição posterior realizada pelo próprio Smiley daqueles originais escritos em caderno de capa dura.

Margaret se autorizou a publicar o diário partindo da convicção de que esta era, de fato, a intenção do esposo, cujo plano era acrescentar dados anteriores, notas explicativas, e, quando necessário, outros comentários psicanalíticos que

---

<sup>44</sup> Esta obra foi lida e seu relato redigido ao longo do mês de dezembro de 2008. A escrita do relato sofreu pequenas inclusões de parágrafos, quando de sua retomada um ano depois. Todavia, o relato original foi mantido intacto, ainda que a releitura desde outro momento mobilize sempre a re-criação do texto sob um renovado olhar.



transformariam o diário em um documento histórico completo, de interesse geral e científico (p.XXI – prefácio). Estes dados suplementares, contudo, nunca foram escritos. O manuscrito que Margaret encontrou refere-se, enfim, ao núcleo central de um trabalho ainda a ser desenvolvido, o que não tira, por certo, o valor e caráter singular da experiência que ali se transmite, bem como da obra em si, a qual nos permite visualizar, pela ótica de um analisando, o pai da psicanálise em ação. Interessante pensar que, no final das contas, Margaret de alguma forma faz a escrita do marido circular, operar efeitos na cultura, sustentando o endereço intentado por Blanton. Mais do que isso, Margaret agrega elementos à obra, os quais, por sua conta e risco, julgou necessários. Desta feita, de alguma forma o que se transmite é uma obra igualmente um pouco sua.

Justamente por tratar-se da ótica de um analisando de Freud é que a obra torna-se intrigante. Sabemos da conversa íntima entre a psicanálise e a escrita, sobretudo de casos clínicos, desde sua fundação com Freud, que utilizou-se da escrita como poderoso instrumento de transmissão e de produção teórica. Estas experiências de análise serviram, pois, de ingrediente principal para a produção freudiana; contudo é curioso ponderar que, do outro lado da relação transferencial, há um co-autor. A experiência da análise, poder-se-ia dizer, é desejada por ambos, construída por ambos, e, por isso, a ambos pertence.

Deste outro lado, tão menos conhecido que o lado de Freud, um analisando como Blanton nos dá a conhecer sua visão sobre o caso, e sobre o analista. Os objetivos desta escrita parecem muito claros nos argumentos de Margaret – não mais que uma contribuição teórica à ciência e à psicanálise ao tentar transmitir um ‘Freud em ação’. Blanton tinha um plano de redação: em primeiro lugar, uma descrição de sua primeira impressão do professor – modo como chamava Freud; a seguir, o que diziam e o que faziam quando se encontravam; em seguida, as discussões de didática da análise. Depois disso, o material de sonho e o trabalho analítico a respeito.

Mas por que razão Smiley julgou sua experiência tão preciosa para crer que sua transmissão contribuiria ao campo intelectual? Vale pontuar o comentário de Margaret relativo ao receio e hesitação por parte do marido quanto à inclusão, ainda que mínima, de sua história e suas intimidades no futuro livro. A princípio, podemos tratar a obra, pois, como um diário com objetivos teóricos e de contribuição no campo da cultura. Todavia, ponderemos: é de fato possível excluir, como almejava Blanton, de um relato de análise, as marcas e nuances, tão íntimas, da transferência? É possível

retirar da escrita a emergência e manifestação de um estilo próprio, que o singulariza e demarca sua subjetividade? Neste momento, faz-se lembrar Sousa (1999),

“quando pensamos no que transmite um texto, percebemos que fundamentalmente o essencial é a lógica de sua construção, ou seja, seu estilo. [...] Podemos então pensar no famoso adágio freudiano propondo uma pequena alteração: *Onde o Isso era, o estilo deve advir*. [...] O ato de escritura e o próprio escrito surgem justamente neste espaço produzido pela experiência de um certo descentramento do autor na sua relação com a linguagem”.

Neste sentido, cabe atrelar à questão a pergunta *a quem se endereçava esta escrita?* Como forma de traduzir na escrita o legado do mestre, a escrita de Blanton endereçar-se-ia à transferência? Em seu objetivo aparentemente tão teórico, Smiley parecia endereçá-la muito precisamente à cultura e à inscrição da psicanálise em solo americano. Talvez a própria tentativa de impessoalizar o máximo possível a escrita do diário (o que não deixa de ser curioso e paradoxal, visto que o diário costuma ser o que de mais íntimo construímos por meio da escrita), combatendo as nuances de sua subjetividade no texto, façam vitrine desta tentativa de transmitir a teoria e o método da psicanálise, como uma espécie de porta-voz impessoal do processo que ali se opera, e quiçá de sua própria época. Ademais, seria possível esta busca pela fala exclusivamente do eu, sobretudo ao tratar-se da psicanálise, paradigma segundo o qual o psicanalista somente se autoriza a transmitir a partir de sua própria experiência, vivida e íntima?

Smiley Blanton iniciou sua análise em setembro de 1929, permanecendo em Viena até junho de 1930, quando precisou deixar a cidade, e, conseqüentemente, sua análise. Depois disso, em outros três períodos posteriores, Blanton pôde encontrar-se com Freud, a saber, períodos de aproximadamente duas semanas cada um, nos verões de 1935, 1937 e 1938. Margaret nos diz que nesta época, já bastante envelhecido, Freud somente aceitava em análise aqueles que pretendiam tornar-se igualmente analistas. Portanto, nos diz Margaret, “desde o início o objetivo do diário não era fazer um registro minucioso de uma história de caso clínico. Ao contrário, as notas referiam-se a pontos escolhidos e incidentes notáveis de sessões de análise e pretendiam servir de base para uma monografia sobre o método que Freud empregava para análise (11)”.

De fato, pode-se constatar na leitura da obra que o enfoque de Blanton situava-se nos aspectos teóricos e da prática psicanalítica os quais discutia com o mestre, bem como uma evidente importantização do material dos sonhos. Talvez sua condição de médico psiquiatra lhe conferisse um distanciamento, quase uma posição de

terceiro, para escrever sobre o Freud terapeuta e a história prática do caso, e não apenas das impressões deixadas pelo mestre, o Freud pessoa. Freud tinha conhecimento destas anotações, e, sem tecer objeções quaisquer quanto ao uso delas, sustentava que todo indivíduo tinha completa liberdade para escrever o que desejasse de suas experiências pessoais.

Smiley queria tornar-se analista, e queria que fosse Freud a formá-lo. Antes de conhecê-lo e iniciar sua análise, havia lido avidamente a obra de Freud, e de fato acreditava que o pai da psicanálise sabia do que estava falando (p.XXII – prefácio). Smiley teve uma carreira muito promissora como médico e psiquiatra nos Estados Unidos, atuando igualmente como professor. Mas em 1929 decidira mudar o rumo de sua profissão e se tornar um psicanalista, cuja formação complementar, sonhava, seria com Freud. Um colega de trabalho e amigo foi quem abriu caminho para que Smiley chegasse até lá, colega este que se preparava para ir a Budapeste estudar com Sandor Ferenczi, um dos primeiros colegas – e íntimo amigo - de Freud. O contato foi feito, e finalmente Freud escreveu uma carta, aceitando a recomendação. Blanton conseguiu um ano de licença e, em 1929, ele e sua esposa rumaram à Europa, numa viagem de navio que durou dez dias. De lá, seguiram para Berchtesgaden, onde Freud passava o verão, para posteriormente retomar Blanton sua análise em Berlim, depois em Viena – seguindo os deslocamentos de Freud. Interessante notar que Margaret chama de “curso de instrução” aquilo que o marido estava realizando ao lado de Freud.

Blanton finalmente nos conta que havia criado bastante expectativa e angústia quanto ao início de sua análise. Narra-nos com convicção e clareza a respeito de suas ‘resistências’ – assim mesmo as chama -, como haver cortado o dedo naquela primeira manhã de análise, seguido de um ataque de indigestão, e, finalmente, exemplificando a resistência no fato de acabar chegando atrasado (ainda que por responsabilidade do taxista), razão pela qual acaba se culpando bastante. A impressão primeira de Freud, em sua primeira frase, foi de um leve desafio – ‘é com o Dr. Blanton que estou falando? Pensei que a entrevista estivesse marcada para as 15h’ – demarcando o atraso. Blanton nos descreve com minúcia o consultório da casa de Freud, mas de uma análise fria, quase um relatório.

A sensação de estar lendo um relatório se estende à descrição que nos faz de Freud, desde sua altura até a quantidade de cabelos. Além disso, nos diz de sua maneira suave e quase humilde, conduta que faz com que Blanton sintasse confortável e que, no entanto, se combina com um distanciamento que deixa a pessoa livre para exprimir-se à

vontade (3). Ademais, em vários momentos do relato Blanton irá demarcar a sensação de fragilidade do velho professor, parecendo sempre preocupado em perceber seu estado de saúde; e disso nos faz relato.

Freud questiona quanto ao que Smiley já sabe, *a priori*, de como funciona uma análise:

“respondi que o paciente se deita no divã, enquanto o analista se senta à sua cabeceira. O paciente diz livremente tudo o que lhe ocorre. Disse também que o paciente deve estar relaxado. Na realidade, no entanto, eu estava meio sentado, meio deitado no sofá, com bastante tensão. [Ao que Freud respondeu] Então porque é que o senhor não relaxa? (2)”.

Blanton fizera um pequeno relato de sua vida, anteriormente formulado. Diz-nos, igualmente, que Freud parece, em todos os momentos, estar próximo do que Blanton dizia, sentindo-o interessado. Ao ser informado que Freud iria para Berlim, por um mês, Blanton decide segui-lo, para fazer com Freud todo o trabalho possível de análise, que seguiria de forma diária, exceto aos domingos.

O relato segue estruturado pela data em que ocorreu cada sessão, dia após dia. Freud, ao perceber que Blanton preparava anteriormente tudo o que iria dizer, o relembra da regra de ouro do método clássico, de apresentar em sessão tudo o que ocorre à mente, livremente. No início, a impressão que fica é que, de fato, importantiza-se a transmissão de uma técnica, tendo como pano de fundo a análise. É curioso pensar, contudo, que Blanton, por mais que estivesse interessado no aprendizado da arte psicanalítica, em sua teoria e técnica, precisou passar pela experiência, para, posteriormente a isso, transmiti-la. Veja que o intuito de construir o diário já denota que a intenção de Blanton na análise ultrapassa a formação em psicanálise, mas há nele, desde o primeiro dia, o intuito de passar adiante, de contribuir, de construir um pedacinho desta arte em que tanto acreditava.

Na sessão subsequente a essa, Freud questiona, já de início, se Blanton preparara o que ia se dito, ao que a resposta foi não. Neste dia, Freud demarcou, pois, no final da sessão, o quanto Smiley mostrou-se mais livre. A esta altura, a esposa de Blanton, Margaret, iniciou também sua análise, com uma ex-analisanda de Ferenczi. Freud ficou satisfeito, e denotou muito interesse pelo que era dito a respeito de Margaret. Por sinal, esta será uma questão abordada na obra – o evidente carinho e admiração de Freud por Margaret, perceptível não apenas nas circunstâncias em que Smiley falava acerca dela, mas nas vezes poucas em que se encontraram. Em raras

ocasiões, o próprio Freud é quem pedia para que ela o fosse visitar junto ao marido. Curioso pensar que esta obra é, de fato, publicada por Margaret – é ela quem acaba por terminar o sonho do esposo. O quanto ela mesma estava implicada nesta análise, nesta relação, e nesta obra? O que há de Margaret, enfim, neste livro? Ao final da obra, para além da notas e do prefácio, Margaret escreve um longo texto como adendo ao livro, inclusões as quais fiquei inicialmente receosa de apreciar como sendo de fato parte do texto, mas que não poderia deixar de pensar, ao final da leitura do todo, que a obra, e o desejo de transmissão, também são dela.

Ao final do quarto encontro, no dia 4 de setembro de 1929, Freud aceita Blanton como paciente. Era o fim das primeiras entrevistas. “Iremos para os níveis mais profundos, e então, não ficarei tão quieto e darei mais de mim mesmo, disse Freud (7)”. Ao longo do livro, por diversas vezes Smiley nos dirá sobre uma forma especial que Freud tinha de provocar um certo som em sua garganta, uma espécie de resmungo ou reclamação, para indicar que concorda ou se identifica com a pessoa, sem falar muito para não prejudicar a corrente de pensamento. Este resmungo inevitavelmente me fez pensar no grunhido que Gérard Haddad<sup>45</sup> (em *O dia em que Lacan me adotou*) ouvia com tanta frequência do mestre Lacan; porém Haddad, por sua vez, tomando o grunhido pela via da raiva.

Blanton segue narrando, dia após dia, as sessões, algumas julgadas interessantes, e outras em que, por outro lado, com sua ‘tanta resistência’ chegava a aborrecer o professor. A maior parte das vezes é Blanton quem infere sua própria resistência; mas num dado dia é Freud, a respeito da análise de um sonho de Smiley, quem demarca: “o senhor sabe por que tem tanta resistência? Provavelmente está ligado à sua análise (10)”, ao que Blanton replica: “sugeri [a Freud] que a associação poderia significar que eu estava com medo de ser enganado em minha análise por não conseguir aquilo que vim buscar (10)”. Freud concorda com a possibilidade. E finaliza: “o senhor vê como é mais interessante quando o senhor associa os seus sonhos”. Blanton nos diz o quanto fica novamente impressionado com os gestos suaves e fáceis de Freud. “Não empurra a gente. Não faz, com frequência, uma observação enfática. Quando o faz, é de maneira pouco dominadora. Sinto-me à vontade com ele (op.cit.)”.

Ao longo dos dias, através da análise, Freud forma em Blanton, pouco a pouco, um analista. Ensina-lhe sobre a importância dos sonhos, e a igual relevância do

---

<sup>45</sup> Haddad, G. (2003). *O dia em que Lacan me adotou...* op.cit. Obra trabalhada, nesta dissertação, no capítulo 9 (Relato III), página 139.

material consciente. Fala da regra de não forçar no paciente a descoberta de um significado exato, mas de ajudá-lo a superar suas resistências, para assim encontrá-lo sozinho. Diz, igualmente, ser imprescindível não fazer juízos morais quanto ao material que emerge do inconsciente, para que aos poucos o paciente possa abandonar a autocrítica e deixar de se interessar pelo que o analista possa pensar a respeito dele – assim será capaz de chegar à profundidade do inconsciente.

Freud e Blanton acabam, por alguns momentos, debatendo tal como dois colegas de profissão, quanto às últimas publicações na área da psiquiatria e da Psicanálise, quanto à teoria, à ética e à técnica, chegando a trocar alguns materiais; ao leitor, soa como se ambos estivessem crescendo em conhecimento e experiência por meio destes momentos. Em algumas sessões, Freud tem um papel tão ativo que, segundo Blanton, praticamente apenas ele fala. Estas sessões são, invariavelmente, demarcadas por Smiley como interessantíssimas.

Em junho de 1930, Blanton precisou retornar aos Estados Unidos, para dar aulas. Apenas em 3 de agosto de 1935 irá encontrar Freud novamente; antes disso, Freud incentiva-o quanto ao seu preparo para a prática da psicanálise, dizendo-lhe que Smiley tem sim as bases para continuar (31). Em 1935, Smiley vai a Viena para encontrar-se com o professor. Freud perguntou como ele havia passado. Smiley respondeu que estava bem, apesar de cinco anos de trabalho exaustivo, e correu-se o seguinte diálogo: “estou muito feliz depois de minha análise [diz Blanton]”; “ajudou o senhor pessoalmente [Freud]?”; “penso que foi a coisa mais útil – para a compreensão pessoal – que já me aconteceu [Blanton]”; Impulsivamente [Freud] ergueu a mão, e apertei-a. Era uma demonstração autêntica de sentimento, pouco usual e espontânea. Eu lhe disse então: “muitas vezes penso no senhor com a maior afeição, embora não lhe escreva com frequência (33)”. Blanton se compadece da situação de saúde Freud, bem como da confusão que denota com algumas datas e informações. Ainda assim, impressiona-se com a vivacidade mental que ainda possui, bem como uma energia de espírito e agudo domínio da situação.

Blanton, já com prática clínica, divide alguns de seus casos com Freud, momentos que soam muito semelhantemente a uma supervisão. Neste ponto, um bonito excerto, da transmissão de Freud, chamou a atenção:

“perguntei se era boa técnica levar o paciente de volta para o sonho. ‘É [responde Freud], mas se o paciente não for adiante, o senhor não tem o que fazer. O senhor não pode empurrar as coisas. O senhor me dá a impressão de um excessivo esforço.

Talvez fosse melhor dirigir seus interesses para o método. Faça um trabalho tão completo quanto possível, e não se importe com os resultados. Não se perturbe muito'. Então citou uma expressão que está no tumulto de *Paré*, apresentando-as em francês. Pedi-lhe que traduzisse. 'O senhor não pode entender meu francês [pergunta Freud]'? 'É uma pena dizer isso, mas não posso entender o francês de ninguém [Blanton]'. Por isso, deu a tradução: tratei os meus pacientes – Deus os curou”.

Interessante perceber que Freud e Blanton não falavam a mesma língua-mãe, tecendo a análise no inglês de Blanton. É curioso perceber o quanto Freud se mostrava preocupado com a precisão das palavras, que, se já era dificultada pela diferença de idioma, ainda encontrava como barreiras a dificuldade auditiva que Freud estava apresentando. Freud ficava, enfim, explicitamente chateado quando percebia que alguma palavra usada por Blanton lhe era desconhecida.

Fico questionando-me, no caso de Blanton, quanto à – possivelmente – estranha sensação do paciente ao lidar com a perspectiva de morte iminente do analista. Freud já estava envelhecido, mas sobretudo debilitado pelo câncer na garganta, o que não era segredo para o grande público. Pergunto-me, pois, o que essa expectativa de breve perda tem que ver com a emergência – no sentido de emergir, mas também no de ser urgente – de uma transmissão do legado do mestre. Assim, poder questionar a razão de uma publicação que, de acordo com a intenção de Blanton, não tem que ver com sua própria experiência apenas, mas cujo intuito é especialmente escrever para deixar registrada a prática do professor Freud, enriquecendo e dando seguimento à sua teoria e prática.

No dia 17 de agosto de 1935, mais uma vez a análise de Blanton é encerrada, cuja perspectiva de retorno é incerta – mas sabemos que haverá ainda outras duas temporadas com Freud. A sessão é permeada por um sentimentalismo latente; Blanton pede a Freud um autógrafo no livro que está lendo, ao que Freud aceita com prazer. Sobre o fim da sessão, Blanton nos narra:

“levantei-me. Estendeu a mão, que peguei. ‘Adeus. Transmita minha estima à sua mulher [Freud]’. ‘Isso lhe dará muito prazer. Adeus [Blanton]’. Quando eu saí, voltou para sua escrivaninha. Saí pelo jardim dos fundos da casa e dei a volta para o portão da rua. Estava aberto, e por isso parei do lado de fora e me virei para trancá-lo. Para minha surpresa, vi Freud de pé numa das janelas do consultório que dão para a rua. Quando olhei para cima, deu-me adeus. Acenei para ele, e tirei meu chapéu. Fechei o portão e, quando olhei novamente, tinha ido embora. Em minha mente ficou indelevelmente gravada a imagem do homem frágil e franzino, com sua testa delicada e alta, a barba grisalha e os cabelos brancos – dizendo adeus. Preciso confessar que, por um breve momento, meus olhos ficaram molhados (47)”.

A esta altura do relato, é perceptível a suave mudança na narrativa de Blanton, que passa a falar das nuances do seu sentimento em relação ao professor, deixando transparecer elementos da transferência. Talvez possamos aqui, desde a posição de leitor, supor uma descontinuidade entre o que Blanton intenta produzir e a obra que realmente lhe resta produzida. Esta fenda por onde escapa um eu enunciativo atesta de uma experiência que, na escritura, indica categoricamente um intervalo, verdadeiro movimento de um ao outro, de onde se deduz um sujeito.

Em nota de Margaret, chamada ‘1937’, nos diz que a carreira de Blanton como analista estava consolidada, cuja clínica havia aumentado consideravelmente. Os planos de viagem do casal para aquele ano tinham por endereço a Europa, e Blanton conseguiu conciliar o roteiro da viagem à sua agenda e, principalmente, à de Freud, que poderia atendê-lo em Viena. Na realidade, em diversos momentos estes encontros serão chamados de ‘visitas’ por Smiley. Nesta época, Adolf Hitler já se expandia e assustava a Europa, e, sabemos, em especial os judeus, como Freud. No reencontro de Freud e Blanton, temos a impressão de que falam-se como colegas, de analista para analista; sentado no divã do professor, diz Blanton: “suponho que devo deitar-me e dizer o que me ocorrer”; ‘Sim, faça exatamente aquilo que o senhor gostaria que seus pacientes fizessem (49)’. Blanton conta-nos que Freud parece-lhe ainda mais ativo e alerta do que há dois anos atrás, apesar do aspecto de fragilidade e do problema de audição. Blanton analisa minuciosamente o aspecto e a roupa do professor – neste dia, um terno diferente do seu habitual traje cinza. Falam de política e religião. Ao longo das demais sessões desta temporada, muito será debatido a respeito de teoria, técnica e dos pacientes de Blanton.

Em 6 de agosto de 1937 nos dirá Blanton: “adquiri um sentimento maior de poder depois dessas visitas ao professor. Parecem provocar uma acentuação de minha atenção, trazer para a superfície relações e novas concepções que antes estavam adormecidas (56)”. Em 13 de agosto foi a última sessão deste verão. Blanton entristeceu-se ao chegar ao jardim de Freud, e descreve-nos o ar bucólico do local. Depois de falar a Freud desta tristeza, desatou a fazer perguntas técnicas. Quando se levantou para ir embora, Freud o levou até a porta pela mão, e disse-lhe, em alemão, que tivesse uma boa viagem. Blanton lhe disse do desejo de voltar, ao que Freud diz que ‘se ainda estiver aqui’ Smiley poderia fazê-lo. Ao sair pelo portão, mais uma vez Blanton olha para a janela do escritório, e lá está Freud, olhando-o em adeus. Blanton a ele tira o chapéu, neste rito que já lhes é por símbolo.



A nota ‘1938’ escrita por Margaret nos deixa a par do contexto de guerra pelo qual passa a Europa. A invasão da Áustria pelas tropas de Hitler em março de 1938 coloca Freud em perigo. Inicialmente recusando-se a deixar o país em que viveu e trabalhou por tantos anos, Freud convenceu-se da necessidade de pedir asilo na Inglaterra, mudando-se para Londres com sua família. Do outro lado do mundo, Blanton e sua esposa preocupavam-se profundamente com a segurança do professor. Assim que soube que Freud havia se estabelecido bem em Londres, escreveu-lhe pedindo para visitá-lo no verão. O estado de saúde de Freud deixou dúvida quanto a esta possibilidade, mas, num último momento, o professor mandara dizer que, sim, teria tempo para Smiley no começo de setembro. Assim, Smiley e Margaret rumaram novamente à Europa.

O primeiro encontro é marcado pela preocupação extrema de Smiley em saber sobre Freud, seu estado de saúde, as condições por que passara na circunstância da mudança de país, ao que Freud lhe diz que é dele, Blanton, que devem falar. Freud acabará, de forma desanimada, falando acerca da vigésima segunda cirurgia – em quinze anos – pela qual passaria, em breve. Ao longo da conversa, percebe-se com clareza a certeza de Freud quanto a sua morte iminente. Quando marcaram a sessão que seria a última, Freud pede que leve Margaret para vê-lo também. Neste último encontro, o tom foi de despedida para ambos. O relato de Blanton acerca desta data não deixa de conter aspectos técnicos, bem como sua conversa com Freud a respeito da Guerra que se desvelava. Ainda assim, o carinho e admiração de Blanton se fazem presentes nas linhas que escreveu em seu diário naquele dia.

“Quando finalmente comecei a sair, Freud colocou sua mão na minha e disse: ‘ficarei contente de vê-lo, se puder, a qualquer momento em que o senhor venha... Adeus!’ Como foi diferente essa cena de despedida no *Esplanade Hotel*, quando a comparo às duas despedidas anteriores, na velha vila de *Grinzing!* Depois que vi Freud no último ano, o mundo se transformou completamente (76)”.

Ao final da obra, encontramos as notas biográficas e os comentários de Margaret Blanton. Numa curiosa e evidente posição de defesa de seu marido, julgou necessário escrever algumas páginas para que não fosse formada uma imagem unilateral ou deformada de seu marido (77). Creio que se referia, ali, às tímidas – ou nem tão tímidas assim – aparições da intimidade de Blanton ao longo do diário, cuidado que Blanton pretendia tomar, mas que inevitavelmente fugiu ao total controle.

Margaret afirma que a idéia original de Blanton sempre fora a de escrever uma autobiografia em que narraria sua vida desde a infância. E é exatamente isso que pretende – e o faz – Margaret ao escrever estes comentários, incluindo ela própria estas notas biográficas ao diário do marido, visto que Blanton, como dissemos, não chegou jamais a escrevê-las. Intrigante pensar nestas inclusões insistentes. Julgaria, Margaret, incompletos os escritos do diário de Blanton, ao que seria necessário incluir tantas notas suas? Pensou ela que, da forma desarticulada como o texto de Smiley lhe parecia, não se transmitiria ali uma experiência de análise? O que torna, afinal, um acontecimento da clínica interessante a um leitor? Seria algo de um singular que seja generalizável, e, por isso, possível de ser transmitido? Escrever a respeito da própria análise seria, pois, uma forma de tentar apreender, circundar, apoderar-se de uma experiência individual no intuito de torná-la universal?

## 6. MEMÓRIA, TEMPO E SUAS RASGADURAS.

Estou à procura de um livro para ler. É um livro todo especial. Eu o imagino como a um rosto sem traços. Não lhe sei o nome nem o autor. Quem sabe, às vezes penso que estou à procura de um livro que eu mesma escreveria. Não sei. Mas faço tantas fantasias a respeito desse livro desconhecido e já tão profundamente amado. Uma das fantasias é assim. Eu o estaria lendo e de súbito, uma frase lida, com lágrimas nos olhos diria em êxtase de dor e de enfim libertação: Mas é que eu não sabia que se pode tudo!

Clarice Lispector, *A paixão segundo G. H.*

O que busca um sujeito quando decide escrever a respeito de suas memórias, das lembranças de uma análise? As memórias que já tem ou as que ainda podem ser despertadas por um detalhe qualquer? Procurar um pouco do que se foi, ou procurar ser algo de diferente? Escrever para algo construir, ou para, depois de escrito, poder esquecer e deixar tudo o que se viveu no passado?

Escrever e testemunhar. Buscar em suas memórias o resgate de uma história. O sujeito, não é ele próprio testemunha do que viveu? Isto é, não presta ele a si mesmo a função de testemunha de uma história? Por que revivê-la, revisitá-la, retomá-la? Resgatar uma história nos leva fundamentalmente a entender a memória tal como o testemunho de algo que se perdeu; e, se foi perdido, não é preciso recriá-lo sob novas palavras, necessariamente já diante de um novo enredo com o qual delineamos a ficção de nossas vidas?

Trabalhar a partir de um relato de ato biográfico concernente à experiência de análise é inevitavelmente deixar-se atravessar pela dimensão da memória, este jogo complexo entre imagens e palavras que nos constitui, não apenas no que tange ao processo de construção do aparelho psíquico (referindo-se precisamente ao recalque originário), todavia, especialmente naquilo que toca as experiências que sustentam nossa história singular. Aliás, falar a respeito da própria trajetória de uma análise é já estar diante de um trabalho que tem por âmago a memória, percorrendo caminhos de narrativa e elaboração que, num verdadeiro trabalho de corte e costura, permitem reconstruir e significar experiências, esquecidas ou não.

O trabalho de memória em uma análise, entretanto, não se parece em nada com a procura fidedigna do passado; o estatuto de ficção do sujeito confere à memória a condição de estar sempre sujeita a uma nova narrativa, a qual, em seu trabalho de idas e

vindas, jamais será definitiva. Findo o processo de análise, recontar-se no justo recontar desta experiência por meio da escrita está *sujeito* aos mesmos avatares: um *sujeito* com estatuto de ficção, e uma memória que se constrói e reconstrói no jogo criativo das novas narrativas.

Acerca disso, Simone Rickes nos traz importante passagem:

“parar para pensar e contar a vida, contar e se contar nela, é escolher caminhos – e ser por eles escolhidos – no percurso que a memória abre. O desenho que temos ao final deste trilhamento é de nossa autoria, muito embora não tenhamos em relação a ele o completo domínio – inelutavelmente, ele não sai como tínhamos antecipado. Isso porque somos também falados por nossa fala, por nosso conto contados; e nesse “entre” que se abre na distância que separa o lugar do narrador e o dos contornos de seus argumentos é que aparecemos como sujeitos de uma experiência. Como sujeitos responsáveis por uma experiência (RICKES, 2005)”.

O que está em jogo, enfim, quando o sujeito encontra na escrita uma nova forma de contar-se? Quais os efeitos de permitir enredar-se na dinâmica rede do lembrar e esquecer destas memórias que agora se escrevem? Diante destas interrogações, propomo-nos a pensar: se a (re)construção de uma memória resta como efeito de percurso de uma narrativa, na qual os significantes perpassam a cena com suas inscrições discretas, que no instante de escrever e se contar torne-se possível descobrir e criar novas coisas é a grande questão que nos leva a apostar.

Desde suas primeiras concepções, Sigmund Freud considerou o aparelho psíquico como um aparelho de memória articulado à estrutura da linguagem. No artigo chamado *Lembranças da infância e lembranças encobridoras* ([1901]; 1996), Freud nos leva a reflexões importantes acerca do estatuto desta memória. Inicialmente propõe, sobretudo com base naquela categoria de lembranças infantis em que é possível ver a si mesmo como criança na imagem, que “das primeiras lembranças da infância não possuímos o traço mnêmico verdadeiro, mas sim uma elaboração posterior dele, uma elaboração que talvez tenha sofrido a influência de uma diversidade de forças psíquicas posteriores (FREUD, 1901: 63)”. São as chamadas lembranças encobridoras, lembranças substitutivas que, elaboradas num *a posteriori*, atestam de um estatuto de rememorações que foram submetidas ao trabalho do inconsciente no ato mesmo de trazê-los ao presente da memória. Da substituição das memórias verdadeiras pelas lembranças encobridoras podemos tirar algumas conseqüências, junto a Freud.

Primeiramente, elas atestam que as lembranças que temos a respeito de nossas vivências sofrem efeitos de esquecimento, incompletude, distorção, e

deslocamentos no tempo e no espaço. Freud não atribui esses efeitos a uma memória traiçoeira, contudo aponta para forças psíquicas posteriores poderosas o bastante para modelar nossa capacidade de recordar. Disso, depreendemos que as memórias que nos constituem, aquilo que possuímos enquanto nossas vivências mais particulares, padecem dos efeitos transformadores de um estatuto de ficção – tal como de fato é ficcional o estatuto de nosso aparelho psíquico.

Além disso, Freud nos coloca sem rodeios frente à dimensão da temporalidade. Tal como mesmo nos coloca Simone Rickes (2005), “o tempo é o companheiro inseparável da memória”, e, de fato, o entrelaçamento entre essas duas dimensões tem ficado muito saliente ao longo deste trabalho de pesquisa. A perspectiva de um tempo *a posteriori* que nos é fundante alça a condição de conceito na obra freudiana, tal como se pode constatar em seu artigo *A negativa* (1925), em que o determinismo de um encadeamento cronológico dos acontecimentos em nossas memórias é colocado em cheque.

O texto trata de um momento inicial do desenvolvimento do sujeito, em que o primeiro registro de uma cisão entre o dentro e o fora, diferença entre o eu e o não-eu, se estabelece. É na condição de perda / ausência do objeto que se abre a margem para a construção do registro psíquico deste objeto, e, portanto, tornando possível, ao sujeito, se empenhar na tarefa de reencontrá-lo. Tal como nos lembra Rickes,

“este modo temporal de articular os acontecimentos, na sucessão que se supõe ser a que lhes ordena, é o operador não apenas do processo de inscrição psíquica do traço mnêmico, como também da estruturação do suporte psíquico onde esta inscrição se dará [...] Assim, a própria afirmação, enquanto inscrição do traço psíquico, é segunda em relação a uma perda que lhe antecedeu (2005: 44).

Depreendemos, assim, que a afirmação (dentro) se inscreve como primeira em relação à negação (fora) *somente por obra de um tempo a posteriori*, colocando de forma absolutamente paradoxal a estruturação do sujeito, a inscrição do traço psíquico, e as operações de retomada da memória. Lacan, a esse respeito, no texto da *Criação ex-nihilo*, aponta: “pois, esse objeto, não nos é dito que ele tenha sido realmente perdido. O objeto é, por sua natureza, um objeto reencontrado. Que ele tenha sido perdido é a consequência disso – mas *só-depois*” (LACAN, 1960: 145).

Jacques Lacan (1959-60: 67) irá, ao longo de sua discussão sobre a Ética, pontuar que “toda verdade tem uma estrutura de ficção” (22), onde o conceito de *Das Ding* (a Coisa) assume lugar central. Isso o levará inevitavelmente a discutir o estatuto

da realidade em Freud, retomando, para tanto, o trabalho sobre a memória desenvolvido no *Projeto para uma psicologia científica* (1895), articulando-o ao escrito acerca da *Negativa* (1925). *Das Ding*, espécie de vacúolo cujo centro é zona proibida, captura de um gozo ao mesmo tempo buscado e evitado. O que me é mais íntimo, mas que só posso reconhecer de fora: lugar êxtimo, conforme postulado por Lacan no *Seminário de um Outro ao outro* ([1968-69]; 2008: 219).

A *Coisa* presentifica para a psicanálise um objeto absoluto, inatingível, termo que, em Freud, deve ser identificado com a tendência a reencontrar, a qual funda a orientação do sujeito em direção ao objeto (LACAN, 1959-60: 74). Objeto que, em suma, nunca foi perdido, apesar de tratar-se essencialmente de reencontrá-lo. Segundo Simone Rickes (2005), todo o movimento de representação encontrará seu motor na busca por representá-la: “falamos (pensamos, escrevemos...) sem parar porque aquilo que queremos dizer nos escapa, mais uma vez, a cada palavra dita. Como efeito da procura por *Das Ding*, desenha-se a trama das representações através dos caminhos percorridos pela memória<sup>46</sup>”.

A respeito do lugar da realidade, ao questionar-se quanto à sua centralidade na experiência do sujeito, Freud, ao utilizar-se da conhecida metáfora do centro da cebola, explicita-nos que, se regredíssemos, descascando cada camada de nossa experiência psíquica, como a uma cebola, chegaríamos a um oco, a um centro onde nada está. Na releitura lacaniana, a *Coisa* vem abalizar a interrogação quanto a este cerne estranhamente excluído, topologia cujo centro é ao mesmo tempo um fora, tal como algo verdadeiramente excluído em seu interior (RICKES, 2005). Lacan desenvolverá esta questão, oferecendo-nos novos desdobramentos que, não por acaso, são elaborados num seminário dedicado a pensar a ética da psicanálise. A partir da leitura do *Das Ding* proposto por Freud, Jacques Lacan alçará a *Coisa* ao estatuto de conceito, estabelecendo-o exatamente como o centro da experiência, realidade, enfim, com a qual nos importa operar.

Lacan localiza, pois, a constituição do âmago do sujeito no justo ponto que nunca poderá ser acessado (em volta do qual o mundo subjetivo do inconsciente

---

<sup>46</sup> Embora implicadas na busca do reencontro, todas as representações são, ao mesmo tempo, a presença e a ausência do objeto, não podendo presentificá-lo e de igual modo ocupando o lugar do objeto que se perdeu. Algo de ausência, como condição mesma da instauração da ordem da representação; algo de presença, inaugurando o motor que coloca em marcha o movimento em busca da apreensão do objeto. Conforme a citação, nesta busca por representá-lo estão inextricavelmente entrelaçados nossos empreendimentos de construção de memórias, donde entrevemos o estatuto ficcional destas construções.

organiza-se em relações significantes [LACAN, 1959-60; 2008: 89]), fazendo-se presente justamente enquanto algo que lhe é externo. Elemento originalmente isolado da experiência do sujeito, a qual comporta “que é esse objeto, *das Ding*, enquanto o Outro absoluto do sujeito, que se trata de reencontrar (op. cit.: 68)”. A *Coisa*, enfim, enquanto o real do qual o significante padece, onde o centro sempre nos escapa, e no mesmo golpe nos impulsiona a seguir trilhando em sua busca. Isso implica a possibilidade de estabelecer trilhamentos os quais encerram a potência do novo.

Seja na dignidade de Coisa que subsiste quando apreendida em uma caixa de fósforos vazia (LACAN, 1959-60: 139), seja na distinção elementar de um vaso em sua função significativa (op.cit.: 147), compreendemos que é justamente este nada de particular, esse vazio que resta criado em seu interior que introduz a própria perspectiva de preenchê-lo. O vazio e o pleno introduzidos por um mesmo vaso, como um objeto construído pelo oleiro ao modelar em torno de um vazio; o vaso como significante que virá, pois, a representar a existência do vazio no centro do real que se chama Coisa, mais uma vez apontando no furo, na hiância, o modo por meio do qual se introduz a dimensão do real na experiência do sujeito.

Todavia, foi preciso o ato criador do oleiro, que com suas mãos deu forma ao vaso (enquanto contorno do vazio), tal como o colecionador deu função e elevou as caixas de fósforo à dignidade de Coisa<sup>47</sup>, no ato de transformar as pequenas caixas em arte. O real padece do significante; entretanto, ao mesmo tempo, afirma-nos Lacan no mesmo seminário sobre a ética: “o homem é o artesão de seus suportes” (146). O homem é quem desenhará a trama de suas representações como efeito da procura por *Das Ding*. Uma experiência, enfim, reconstruída nos caminhos percorridos pela memória, cujo estatuto é, assim, ficcional, precisamente como o é uma escrita com função de testemunho de uma análise pessoal.

Neste sentido, propomos pensar que uma escrita de ato biográfico, como a que colocamos em causa nesta pesquisa, justamente atesta, naquilo que nos passa de seu

---

<sup>47</sup> Lacan, no seminário sobre a Ética (1959-60), indica que a operação sublimatória eleva um objeto à dignidade da Coisa (*Das Ding*). Trata-se, portanto, de desprover o objeto de seus atributos imaginários, apresentando-o enquanto elemento mínimo, traço discreto que permite discernir, contornar um real (POLI, 2009b). Tal é a função exemplar do oleiro que, ao construir um vaso enquanto contorno do vazio, produz uma borda que cria um suporte para que esse vazio opere no lugar de objeto de gozo estético. No exemplo das caixas de fósforo vazias, é na perda de sua dimensão de objeto, na perda de sua utilidade (estão vazias), que elas permitem circunscrever este vazio o qual as eleva à dignidade de Coisa. A caixa de fósforos vazia não tem dimensão de utilidade, tal como, em bom exemplo, uma poesia, cuja ausência de utilidade está inscrita na própria ausência de sentido de suas palavras. O sentido está, pois, *no efeito que a poesia produz*. Na palavra tornada Coisa, despida de sentido *a priori*, a significação *se torna ali*, no justo ato de produzi-la.

testemunho, do caráter ficcional da realidade do sujeito. Há uma tensão aqui colocada entre a ficção como estatuto do aparelho psíquico, e a ficção atinente à retomada de uma memória escrita *a posteriori*. Valemo-nos da bonita citação de Eduardo Galeano (2000), ao interpenetrar o tecer da escrita com o tecido da ficção: “*quien escribe teje. Texto proviene del latín textum, que significa tejido. Com hilos de palabras vamos diciendo, com hilos de tiempo vamos viviendo. Los textos son, como nosotros, tejidos que andan*”. Se pudermos tomar de empréstimo sua analogia, com o tecido da ficção costumamos o enredo de nossas vidas. E no trabalho de corte e costura empreendido no recontar deste enredo por meio da escrita utilizamos um tecido muito parecido, cuja trama sofre das mesmas rasgaduras do tempo e da memória, cujas marcas lhe restam bordadas.

Portanto, recontar-se na criação de uma escrita demarca a escolha de um caminho (ainda que por ele tenhamos sido igualmente escolhidos), dentro do percurso que a memória abre. Conforme Lacan, é justamente quando passamos para o discurso que *Das Ding* resolve-se em uma série de efeitos (80), e encontramos a única forma de buscar, de re-achar este objeto perdido. Trata-se, pois, de palavras, as quais promovam estes reencontros na justa criação; no endereçamento ao campo do Outro, a escolha pela criação se opera e circula. Sendo assim, o *Das Ding* pode ser lido como um espaço inaugurado no ponto de encontro entre o simbólico e o real, cujo recorte que no real resta criado produz uma abertura no discurso, no justo encontro de uma palavra a qual produza as bordas de um vazio<sup>48</sup>.

Retornando às conseqüências depuradas quanto às lembranças encobridoras, encontramos no texto interessante exemplo no que concerne a este necessário trilhamento de percurso que encerra a potência do novo, o qual Freud irá colher nas próprias memórias para nos falar de como as lembranças de infância podem ganhar sentido através da elaboração analítica, quando antes parecia ter nenhum (FREUD, 1901: 64). Não é necessário abordar aqui a conhecida lembrança do autor à qual nos referimos, cuja cena envolve Freud quando criança, chorando diante de uma caixa/arca mantida aberta por seu irmão, e a memória quase desconexa de sua mãe chegando à cena. A conclusão de Freud, sim, nos interessa: o esforço analítico empreendido levou-o

---

<sup>48</sup> O real, aqui, se mostra como produzido pela linguagem, pelo trabalho do significante, de produzir recortes no vazio.



a uma concepção totalmente inesperada desta memória quando, ao narrar acerca dela, Freud a reorganiza, recria, e por ela até mesmo se deixa surpreender.

Ao falar de memória, Freud interessava-se pelo esquecimento, numa indefinição entre conservação e criação que parecia verdadeiramente equivaler memória e esquecimento. Neste caminho, Freud nos fala de uma memória que se coloca na dimensão de produção, de criação, enfim, memória com reconstrução e não como procura de um passado fiel aos acontecimentos. Todavia, mais do que isso, Freud testemunha de uma memória que se cria no efeito de um percurso, de um trilhamento operado através da narrativa, e por isso de um sujeito que, pela justa razão de sua memória estar sujeita (no mesmo sentido de assujeitamento que o sujeito carrega consigo) a uma narrativa, sua verdade será sempre efeito de ficção.

Memória e esquecimento entrelaçam-se de forma bela na escrita de Gérard Haddad: a título de citação, em uma de suas passagens comparará a retomada de suas memórias de análise a um romance policial, investigativo, testemunhando de sua escrita tal um “empreendimento memorialista de uma experiência vivida há trinta anos, com suas marcas temporais e cronológicas já misturadas, verdadeiro trabalho de historiador [...], *buscando com dificuldade preencher buracos de memória* já numerosos ([grifo nosso]: 13)”.

Se o saber, em psicanálise, somente se transmite onde há brechas, e o motor de nossa narrativa é a constante tentativa de preenchê-las; se aquilo a que buscamos apreender sempre nos escapa, e os novos buracos justamente darão potência à criação de novos enredos; se somos enfim responsáveis pela construção do trilhamento das memórias que compartilhamos, poderíamos propor que, na transmissão das memórias, no justo testemunho, aqui, por meio da escrita, a experiência do sujeito poderá ganhar contorno e significação? Em outras palavras, a experiência, no caso de uma escrita com função de testemunho, resta como efeito da escrita? A construção da experiência dar-se-ia ao longo do processo de escrita?

Ora, se a memória é inevitavelmente criação e reconstrução, sofrendo as decorrências da nova posição desde onde agora o sujeito se conta, o que dizer de uma narrativa que, por meio da escrita, findo o processo absolutamente transformador de uma análise, tece-se no justo empenho de transmitir memórias? Não se trata de, ao preencher as folhas de papel com sua narrativa, passar a limpo mais uma vez sua história, sob um enredo impossível de ser integralmente repetido? As transformações que uma psicanálise pode operar na vida do sujeito encontram relação com este desejo

ou necessidade de se recontar outra vez? Nestas condições, parece-nos de fato que a experiência, na sua transmissão, *é feito de uma escrita* que faz circular a palavra no campo do Outro. Assim sendo, no intuito de recontar a mesma história (na tentativa de, ao passá-la adiante, repeti-la), não poderíamos pensar que, no caso da narrativa do sujeito a respeito de sua vida, a repetição demanda inevitavelmente o novo? Uma história que, portanto, desde este ponto de vista, nunca é passado, já que estará sempre sujeita aos novos contornos e novas cores deste outro contexto desde onde falamos.

Jacques Lacan corrobora este entendimento ao apontar que “a cena primitiva é reconstruída a partir dos entrecruzamentos que se operam no prosseguimento da análise, ela não é revivida. Nada surge na memória do sujeito que possa levar a falar de uma ressurreição da cena (LACAN, 1954-55: 222)”. Desta dimensão de entrecruzamentos, Lacan tira conseqüências importantes, a começar pela retomada da proposição freudiana, de que *lá onde eu estava, o sujeito deve advir*, visto que, “para saber que se está lá, só há um método, que é de discriminar a rede [...], voltando, retornando, cruzando seu caminho, que ela se cruza sempre do mesmo modo [...] pois isso se entrecruza de tal modo que escapa ao acaso (LACAN, 1964: 48)”. O *Wo es war*, em sua dimensão de *terá-sido*, introduz o *soll ich werden*, de um recontar-me/reencontrar-me ali, neste momento fora do tempo de algo que está para ser realizado no desenrolar do encadeamento simbólico operado em uma análise.

O modelo freudiano do esquema do pente<sup>49</sup>, modalizado tal um espectro especial situado entre a percepção e a consciência, é lugar onde se joga a questão do sujeito do inconsciente, cujo intervalo que os separa é justamente lugar do Outro, onde o sujeito se constitui. Na carta 52 a Fliess, Freud fala da necessidade de separar absolutamente percepção e consciência, ao deduzir que os traços de percepção somente passarão à memória quando primeiramente apagados na percepção, e reciprocamente (LACAN, 1964: 48). Assim, há um tempo em que estes traços devem ser constituídos na simultaneidade da sincronia significante. Ao retornar a esse lugar na *traumdeutung*, Freud designa ainda outras camadas no esquema ótico do pente, em que agora os traços se constituem por analogia – onde se localizam as funções de contraste e semelhança essenciais na constituição da metáfora, a qual se introduz por uma diacronia.

---

<sup>49</sup> O esquema ótico (do pente) freudiano, tal como aqui trabalhado, é retomado por Lacan em A tópica do Imaginário (101). In: Seminário I, Os Escritos Técnicos de Freud (1953-54). Ver também: LACAN, J. (1954-55). Os embaraços da regressão. In: Seminário II. O eu na teoria de Freud e na técnica psicanalítica.

Assim, nesta sincronia não se trata apenas de uma rede formada de associações de acaso e contigüidade, mas, por outro lado, “os significantes somente puderam se constituir na simultaneidade em razão de uma estrutura muito definida de diacronia constituinte – diacronia orientada pela estrutura (LACAN, 1964: 49)”. Diante deste panorama, Lacan, enfim, conclui que “*Isso* tem que ter relações com a causalidade”. Ao ser chamado, o sujeito, de volta pra casa, por Freud, tal fundamento dá função verdadeira ao que chamamos, em análise, de rememoração.

É na perspectiva do encadeamento da ordem simbólica que Lacan trabalhará a dimensão da memória. Ao abordar o emprego confuso do vocábulo *memória*, situamos quanto àquela que nos importa operar: a rememoração, a qual é da ordem da história onde o sujeito do inconsciente se inscreve (LACAN, 1954-55: 234). Ao tecer uma analogia entre a sucessão simbólica da máquina da cibernética (jogo do par ou ímpar referido no capítulo 4) e a rememoração com a qual lidamos em uma análise, apontamos para uma memória como resultado de integrações, “agrupamento e sucessão de acontecimentos simbolicamente definidos, puro símbolo a engendrar por sua vez uma sucessão (op.cit.)”.

Lacan, no seminário 11 (1964), lembra-nos que a rememoração por certo não se trata do retorno de uma impressão ou uma forma, nem de uma reminiscência platônica, mas algo que nos vem das necessidades de estrutura (do significante). Aqui, a noção de entrecruzamento, de retorno (*wiederkehr*) é fundamental – retorno não apenas no sentido do que foi recalcado, mas igualmente no que concerne à constituição mesma do campo do inconsciente, garantida pelo *wiederkehr*. Por esta via, Freud pôde conceber a subversão do sujeito, ao identificá-lo àquilo que é originalmente subvertido pelo sistema do significante (op.cit.: 51). Lacan, assim, aponta a relação traçada entre a rememoração e a repetição, em que, “o sujeito em sua casa, a rememoralização da biografia, tudo isso só marcha até um certo limite, que se chama o real (op.cit.)”. O real, pois, como aquilo que retorna sempre ao mesmo lugar, a esse lugar onde o sujeito, na medida em que ele cogita, não o encontra.

Interessantemente, diz-nos Lacan a respeito da rememoração:

“enfim, nestes primeiros tempos da experiência em que a rememoração, pouco a pouco, se substitui a si mesma, e se aproxima cada vez mais de uma espécie de foco, de centro onde todo o acontecimento parece dever livrar-se – precisamente nesse momento vemos manifestar-se o que também chamarei [...] a resistência do sujeito, que se torna, nesse momento, repetição em ato (1964: 52)”.

Vale brevemente retomar que, no horizonte da rememoração, incorpora-se ao ato de recordar a dimensão da censura, onde memória e censura tecem uma relação dialética – não dicotômica. Se o inconsciente pode ser pensado como uma espécie de ‘aparelho de recordar’, a censura, por seu turno, faz obstáculo, trabalho de impedir que determinados conteúdos acessem a consciência. Assim, o trabalho de rememoração incorpora a censura à sua cena, de modo que as manifestações inconscientes se darão sempre de forma disfarçada, nos sintomas e formações do inconsciente, numa formação de compromisso entre essas duas forças.

É aqui que Lacan toma emprestados dois termos da *Física* de Aristóteles, acerca da função da causa, a saber, *Tiquê* e *Autômaton*, ao revisar a relação que o próprio Aristóteles estabelece entre *Autômaton*, que pode ser pensado como a rede de significantes, e o que ele designa de *Tiquê*, que é, em Lacan, o encontro com o real. Estes dois termos tornar-se-ão fundamentais a Lacan ao trabalhar o tema da repetição. Dirá Lacan, em *Tiquê e Autômaton* (1964), que nenhuma práxis, mais do que a análise, é orientada para aquilo que, no coração da experiência, é o núcleo do real. E esse real, onde será que o encontramos? “É, com efeito, de um encontro essencial que se trata no que a psicanálise descobriu – de um encontro marcado, ao qual somos sempre chamados, com um real que escapole (56)”. Por esta via, a *Tiquê* Lacan designa como encontro com o real, real que está para além do *Autômaton*, do retorno, da volta, da insistência dos signos, este que, de fato, “é o que vige por trás do *Autômaton* (56)”, e arrasta consigo o sujeito. É a relação da *Tiquê*, do real como encontro em essência faltoso, que se apresenta primeiramente na história da psicanálise, na forma do traumatismo – e, como questiona Lacan, “não é notável que, na origem da experiência analítica, o real seja apresentado na forma do que nele há de inassimilável, o trauma, determinando toda a sua seqüência e lhe impondo uma origem aparentemente acidental (57)?

O conceito de repetição mostra-se aqui de fundamental importância no mote da transmissão da experiência. Referimos anteriormente (capítulo 2) a transformação que Sigmund Freud opera na teoria e na clínica psicanalítica ao se deparar com a repetição de uma memória recalcada a qual se fazia entrever na relação de transferência. O suposto de que a clínica exclusivamente interpretativa, enquanto revelação pelo analista do conteúdo desta memória recalcada (formações do inconsciente), seria o suficiente para substituir uma forma de expressão sintomática por outra reconhecida, sucumbiu perante a repetição com a analista.

Segundo Ana Costa (2001), o percurso freudiano é absolutamente paradigmático deste princípio ético desde onde caracterizar a experiência, no qual a repetição nos aparece como exemplar deste ponto onde a assinalamos: a interpretação, como um saber exterior (colocado somente do lado do analista) mantém-se como um conhecimento estrangeiro ao sujeito, o qual, sem operar efeitos, produz a necessidade de repetição, como forma de apropriação da representação pela experiência (COSTA, 2001: 33)<sup>50</sup>. No que transmite Freud (1920): “O doente [...] pode não chegar a convencer-se da exatidão da construção [...] sendo obrigado a repetir o recalado como um acontecimento atual”<sup>51</sup>.

De acordo com a autora, todas as abordagens sobre a repetição deixam-nos uma idéia central: é nela que se funda uma memória inconsciente (op.cit.: 34). Na dialética mínima do *fort-da*<sup>52</sup> encontramos bom exemplo, permitindo-nos divisar a repetição como colocação em ato da memória da perda do Outro primordial. Todavia, a memória da perda somente poderá abalizar a repetição se no lugar do Outro primordial (mãe) houver a criança testemunhado uma ausência, podendo assim registrar uma perda que passou pelo corpo.

No desígnio de abordar a complexidade que reside em transmitir a experiência e o saber que ela constitui, Ana Costa (2001: 62) falará a respeito de duas funções específicas da memória. A primeira, uma memória inconsciente, que se inscreve no corpo a partir da intervenção do Outro, a qual dá consistência imaginária ao eu e lhe confere um lugar, permitindo que ele se reconheça – “saiba” quem é ao afirmar “este sou eu”.

A segunda, concernente à memória da rememoração e da transmissão da experiência, a partir da qual se constroem narrativas de vida e simbolização. Para explicá-la, a autora utiliza-se do enigma da morte, a respeito da qual incessantemente falamos e tentamos representar justamente por ser impossível o registro dela no inconsciente: da morte, só se vive a experiência da perda do outro. Mas como a experiência depende daquilo que passa pelo corpo, a simples constatação da morte do

---

<sup>50</sup> Numa relação transferencial, a repetição resta como alternativa possível ao sujeito em virtude da alienação constitutiva do sujeito ao Outro, representado na figura do analista. É nesta medida que podemos caracterizar a repetição como, a um só tempo, confirmação (a não-recusa desta figura e de suas intervenções, presença à qual o sujeito se vê ligado) e negação (parcialização que reside na apropriação pela experiência singular) do Outro (COSTA, 2001: 34).

<sup>51</sup> Citado por Costa (1998: 35).

<sup>52</sup> Ver: Freud, S. (1920). Além do princípio do prazer. In: Obras Completas, op.cit.

outro, mesmo aquela que vivemos sob dor profunda, não é suficiente para constituir uma experiência de morte. Acerca disso, explica a autora:

“Mas dela [morte], nossa experiência não produz registro, restando sempre como uma representação enigmática. É por que nisso se representa claramente o limite do que seja um registro, que pode ser apresentado como um princípio ético: o sujeito é aquilo que se faz reconhecer do registro de sua experiência (2001: 33).

Assim, o que falamos da morte não é exatamente um saber: só a experiência corporal – e por isso também inconsciente – é que produz saber, e igualmente produz sujeito, que se reconhece, pois, no registro de sua experiência. Assim, enquanto o conhecimento pode permanecer como uma representação exterior à experiência, o saber é justamente uma apropriação da representação pela experiência, apropriação que, segundo Ana Costa (2001: 48) traz sempre uma medida de criação. “Essa apropriação não diz respeito a que se entenda e signifique a representação, mas que ela se precipite como um representante de um laço com o semelhante [...]”. Nesta medida, o saber liga-se não propriamente a uma representação, mas a um representante (significante, no sentido lacaniano), que é sempre indicativo de uma atividade, índice do sujeito (op.cit.).

A partir disso, parecendo retomar os questionamentos benjaminianos quanto ao lugar de ‘elo em uma corrente’ ocupado pelo narrador na transmissão, a autora pergunta: “como é possível a transmissão da experiência e do saber que ela constitui se este saber passa pelo corpo e pelo inconsciente, pessoais e intransferíveis, de cada um?”.

Contribui Maria Rita Kehl:

“O que passa pelo corpo, na relação entre duas pessoas, é a constituição dos objetos pulsionais onde o corpo faz borda, abertura para o contato com o outro; é onde o corpo se abre que a pulsão circula, não no circuito fechado dos limites do eu/imagem, mas no circuito que se estabelece entre o sujeito e o Outro – primordialmente – e entre o sujeito e os outros. Se a pulsão circula onde há furo, do mesmo modo o saber se transmite onde há falha. O saber da experiência não garante que o sujeito “conheça” o que sua experiência representa, lembrando que o inconsciente é um saber que não se sabe e por isto se repete, se atualiza, na relação (2001: 15)”.

Ora, o que há de mais fundamental na afirmação de que não há registro da morte no inconsciente é justamente permitir precisar o que é uma experiência. A experiência, segundo Ana Costa, não pode ser reduzida exclusivamente a um símbolo abstrato, ou a uma imagem. Ela precisa passar pelo corpo, na sua relação com o outro e com o real. Somente ao conferir esta natureza à experiência é que poderemos pensar na

produção do registro de um saber – necessariamente corporal, e por isso também inconsciente.

Falamos aqui de uma memória que ultrapassa e transcende a pura evocação da lembrança. Uma memória, enfim, que somente é possível ter na experiência enquanto transmissão. Não se capturando em nenhum traço objetivo, “ela somente se dá na medida em que é passada a outro, em momentos em que tomamos a palavra numa certa condição de circulação” (COSTA, 2006). Por exemplo, no testemunho de uma análise pessoal, em que algo de uma transmissão é colocado muito fortemente em causa. E é justamente este tipo de memória que encerra uma estranha temporalidade (op.cit.).

## 6.2. O paradoxo da ação do tempo.

“[...] e todavia é o mesmo, que por essa ação destruidora nos dá também o que ele nos tira, e infinitamente mais, pois nos dá as coisas, os acontecimentos e o seres em uma presença irreal que os eleva a esse ponto em que eles nos comovem. Mas isso ainda é apenas a felicidade das lembranças espontâneas”.

Maurice Blanchot, *Le livre a venir*, 1959.

As obras de Marie Cardinal, Gérard Haddad e Smiley Blanton, trabalhadas na seqüência da dissertação, trazem notícias de um testemunho, uma escrita, que se opera e é construída em um tempo relativamente distante, posterior, com relação ao tempo do acontecimento do qual se narra. O tempo do relato é, efetivamente, a retomada da experiência num outro tempo. Todavia, constatar a passagem do tempo não é suficiente para inferir que algo possa ser acionado, que algo se opere no momento de um relato, quando do retorno às antigas lembranças.

É preciso que o tempo, valendo-se da magistral citação de Blanchot, nos comova com a ação destruidora e, no mesmo golpe, reconstrutora das coisas, dos acontecimentos e dos seres, devolvendo-nos as lembranças sob outro enredo, nova ficção, ofertando-nos infinitamente mais do que aquilo que o esquecimento imposto pelo tempo nos tira. *Infinitamente mais*, com o acento no infinito, visto que, conforme viemos apostando até aqui, as possibilidades de reconstrução verdadeiramente sempre

se renovam a partir de uma transmissão testemunhada, cuja nova narrativa encarrega-se de re-contar, não repetir, a história do sujeito. É preciso, pois, que o tempo opere uma função, esta que encontramos a partir do efeito proposto pelo pai da psicanálise, *nachträglichkeit*, efeito *a posteriori*, de (necessária) retomada num tempo outro e conseqüente (re)construção das memórias que ali se compartilham.

Assim, se almejarmos questionar em que momento o sujeito é capaz de transmitir – e assim se apropriar – da experiência que narra em um relato de ato biográfico, é imprescindível que nos atentemos ao mote da temporalidade e à noção de *après-coup*, ao bem demarcar a distinção entre vivência, o campo da experiência e o tempo do testemunho. Na teoria freudiana, com efeito, esta distinção aparece de forma muito evidente, desde a formulação do conceito de recalque<sup>53</sup> (cabe salientar, elaborado em 1895, e mantido praticamente inalterado ao longo de toda a obra freudiana). Alguns termos como ‘prematividade’, ‘posterioridade’, ‘retorno do recalçado’, avalizam a referência temporal da teoria do recalque, como bem podemos perceber na análise que Freud faz do caso Emma (FREUD, [1895]; 1996)<sup>54</sup>.

A partir deste caso, Freud fala-nos de um sentido sexual que aparece prematuramente ao sujeito, num tempo que aparentemente ainda não lhe diz respeito. Será a Emma já adulta que dará o sentido sexual à cena de sedução ocorrida com a Emma criança; ou seja, o desencadeamento sexual parte não da vivência, mas no segundo tempo da lembrança. Assim sendo, Freud perceberá no caso Emma que aquilo que traumatiza é efetivamente a lembrança, quando no *a posteriori* da puberdade uma sedução acontecida na infância adquire significação sexual, na emergência de um sujeito interpretante (COSTA, 1998: 21). Conforme propõe Ana Costa, o trauma aqui adquire o caráter de dois tempos: o tempo do ato e o tempo da significação (op.cit.), onde o ato seria a própria memória reconhecida *a posteriori*, cujo sentido encontra-se, pois, num tempo antecipado, quando ele está primeiro no lugar do Outro (lugar da significação)<sup>55</sup>.

---

<sup>53</sup> Igualmente, Freud legou à clínica psicanalítica outros termos específicos à referência da temporalidade. Estes dizem respeito tanto à alusão ao inconsciente como atemporal, por exemplo, “quanto à definição da experiência do inconsciente, quando ali neste atemporal se inscreve um sujeito, e que Freud representa como um *a posteriori* (COSTA, 2006)”.

<sup>54</sup> Ver: Freud, S. Projeto para uma psicologia científica ([1895]; 1996). In: Obras Completas, op.cit.

<sup>55</sup> O retorno do recalçado, sob esta lógica, não vem do passado, mas do futuro. O que se observa sob o retorno do recalçado é o sinal apagado de algo que vai ganhar seu valor apenas no futuro, por sua realização simbólica, sua integração na história do sujeito. Se *eu deve advir* é momento fora do tempo, o que está por vir (desejo) já foi (cena recalçada). Recalque, pois, de algo que estava ali, que era para ter acontecido, mas que não pôde acontecer.



Outra vertente interessante por onde acessar a referência à temporalidade na obra freudiana diz respeito ao conceito de repetição. É na clínica, na relação do paciente com a analista, que primeiramente Freud irá testemunhar sua aparição. Na transferência, Freud entreverá a repetição de conflitos recalçados como um acontecimento atual na relação com o analista, o que leva-o a estabelecer, em *Além do princípio do prazer* (1920), que repetir viria como uma estranha forma de recordar. Assim como o recordar se situa na dupla face entre o esquecimento e a reconstrução, igualmente podemos propor a repetição como uma dupla face entre o estranhamento e o familiar, ou melhor, algo estranhamente familiar, sentimento de *unheimlich*, tal como postulado por Freud, em *O Estranho* (1919). Assim, a repetição carregará consigo a demarcação de uma diferença em relação à cena perdida – o mesmo e o duplo -, em que o estrangeiro da cena se dará pela justa ação de um efeito *a posteriori*.

Diante destes elementos, Freud irá se deparar com uma verdadeira subversão no conceito corriqueiro do tempo, na idéia de uma trama de tempo progressivo e linear. Legítima suspensão que produz, a um só tempo, passado, presente e futuro (COSTA, 1998), o *nachträglichkeit*, efeito *a posteriori*, é utilizado por Freud para propor o efeito do trauma *só-depois*, ou seja, da emergência de uma significação *a posteriori*, antes ausente (somente antecipada). Tal como a significação em que o sujeito encontra seu lugar na neurose (fundamento do mecanismo do recalque), Ana Costa propõe que o sujeito interpretante ultrapassa a produção da neurose, situando a significação *après-coup* igualmente na produção da historicidade (significação sexuada) do sujeito (op. cit.: 39). Segundo a autora, esta é, precisamente, a temporalidade daquilo que se efetiva como sujeito do inconsciente (COSTA, 1998: 52), termo que assinala, assim, aquilo que é relativo à experiência do inconsciente especificamente na clínica psicanalítica.

No ensino lacaniano, a primeira referência à temporalidade dirá respeito à antecipação, atrelada às elaborações do estádio do espelho, na qual Lacan teoriza a respeito da função do simbólico na organização da experiência humana a partir do conceito de identificação (LACAN, [1949]; 1998). Não é necessário, aqui, desdobrar esta teoria, porém dela depreender que a imagem matriz de constituição do *eu* é primeiramente antecipada, apreendida pela imagem especular do outro, precipitando uma unidade corporal não correspondente ao seu desenvolvimento fisiológico, a qual será apreendida como *eu*. Assim, para apropriar-se da própria imagem, o sujeito necessita, num primeiro tempo, da autenticação simbólica do Outro, cuja antecipação

introduz tanto a dimensão de lugar (a imagem do eu vem de fora, do outro do espelho), quanto a de tempo, quando uma imagem de unidade vem antes mesmo da experiência.

Podemos, pois, considerar esta imagem antecipada como a primeira ficção que se constrói, enquanto vivência individual de um corpo ficcional (COSTA, 1998: 63). Ana Costa nos auxilia a pensar nesta lógica entre tempo e construção da história do sujeito:

“entre o sujeito e o Outro existe uma tensão constante. Essa tensão é responsável por uma diferença de lugares, uma dissimetria, criando-se assim a necessidade de uma versão. O sujeito é construído por essa versão em que ele tematiza, sem saber, sua ligação com o lugar do Outro. Essa construção emerge a partir de uma referência temporal, desse sentido do Outro que está antecipado à condição de apropriação do sujeito (COSTA, 1998: 49)”.

Esta dimensão temporal do funcionamento psíquico, já postulada desde Freud (1921), no princípio do intervalo entre a tensão da necessidade e a espera de satisfação pelo Outro como marca fundamental da origem do sujeito psíquico, encontrará sua retomada no *Tempo Lógico* ([1945]; 1998) proposto por Lacan. Os desdobramentos possíveis do sofisma lacaniano são vários, contudo nos compete atentar para a relação entre tempo e sujeito, segundo a qual o sujeito da psicanálise não advém de um lugar, de uma relação com o espaço, mas de um intervalo, isto é, de uma lógica temporal (KEHL, 2009: 113). O sofisma proposto pelo psicanalista no referido ensaio esclarece, segundo Kehl, a natureza da relação necessária entre o saber possível do sujeito do inconsciente e a experiência subjetiva do tempo (op.cit.).

O jogo lógico proposto por Lacan se resume no seguinte: o diretor do presídio oferece a oportunidade a três prisioneiros de saírem livres, e, para tanto, os submete a um desafio de cuja solução depende a liberdade de apenas um deles. De cinco discos, dois pretos e três brancos, cada prisioneiro deverá adivinhar qual a cor daquele que fora colado às suas costas (onde não conseguem vê-lo, apenas enxergar o disco colado no outro). Os prisioneiros não podem se comunicar, e, nessas condições, o primeiro a deduzir qual a cor de seu próprio disco, apoiado em razões lógicas obtidas na observação da cor do disco dos outros, será liberto. Sabemos, por Lacan, que todos recebem discos brancos; porém, nesta conjuntura, “é impossível deduzir a resposta correta sem levar em conta, além das cores dos discos que cada um vê, as reações e hesitações dos outros dois (KEHL, op. cit.)<sup>56</sup>”.

---

<sup>56</sup> Das três soluções possíveis para o problema – combinatória das cores nas costas -, a dedução de que todos são brancos ocorre depois de um breve tempo entre duas hesitações, quando todos se precipitam

A conclusão correta do problema lógico proposto aos prisioneiros constrói-se em três tempos: o instante de ver<sup>57</sup>, o tempo para compreender e o momento de concluir. Ao vincular esta lógica do tempo com a asserção do eu em uma certeza antecipada, depreendemos que a partir deste modelo são enunciados três tempos que correspondem aos três modos de subjetivação dos personagens (três tempos de possibilidade enunciativa, sustentando três sujeitos de enunciações diferenciadas); três tempos, portanto, que constituem uma transformação subjetiva temporal, verificada no momento das escansões, das combinações espaciais das cores (PORGE, 1998). São três tempos que se supõem interligados, onde qual contém os outros dois (COSTA, 1998). Segundo Kehl (2009: 114), desses três intervalos, o primeiro e o terceiro são instantâneos; somente o segundo supõe um *tempo de meditação*, tempo de emergência do *eu*<sup>58</sup>, indispensável para precipitar o sujeito em direção ao terceiro momento, da conclusão.

Lacan não quantifica essa duração: “o tempo para compreender pode reduzir-se ao instante do olhar, mas esse olhar pode incluir todo o tempo necessário para compreender (LACAN, 1945: 195)”. Todavia, sabemos que ele precede a certeza do sujeito sobre si mesmo (a cor do seu disco), a qual ele somente é capaz de deduzir “ao se relacionar subjetivamente com as reações dos outros e refletir sobre elas [...]. O momento de concluir é uma rápida fulguração que precipita o sujeito em direção à liberdade, de posse de uma certeza *nunca inteiramente garantida* a respeito de si mesmo (KEHL, op.cit.)”. Neste tempo situa-se um ato de afirmação que evidencia uma posição do inconsciente (COSTA, 2009), quando o saber retorna ao impessoal (“se sabe” – tempo de estrutura, que, tal como no instante de ver, dispensa o *eu*).

A liberdade como prêmio prometido é significativa, segundo a autora: de fato, algo da ordem de uma independência em relação ao que o outro sabe sobre mim se

---

juntos para a porta. Acerca dessa dedução, assinala Lacan (1945): “sou um branco, e eis como sei disso. Dado que meus companheiros eram brancos, pensei que, se eu fosse negro, cada um deles teria podido inferir o seguinte: ‘se eu também fosse negro, o outro, posto que deveria reconhecer nisso imediatamente que é branco, teria saído em seguida; portanto, não sou negro’. E os dois teriam saído juntos, convencidos de serem brancos. Se não fizeram assim, é porque eu era um branco como eles. Assim, corri à porta para dar a conhecer minha conclusão”.

<sup>57</sup> O instante de ver trata-se de um primeiro tempo em que o saber é auto-evidente, o qual dispensa interpretações – um saber sem enganos (COSTA, 2009). A fórmula de sua evidência é sua formulação no impessoal – “se sabe” (neste caso, se sabe que se é branco). Portanto, não há *eu* em causa. Aqui, situa-se, pois, uma referência à antecipação (enquanto relação entre tempo e estrutura).

<sup>58</sup> Ana Costa propõe este tempo de compreender como ruptura, quebra da estrutura pela emergência do eu, considerando o eu como um acontecimento a partir do qual se reorienta a estrutura. Ou seja, um eu enquanto efeito disjuntivo, relativo à colocação lacaniana da divisão do eu em enunciado e enunciação. O tempo de compreender seria, pois, como um tempo de organização do lugar do *eu*.

produz no momento de concluir. Este, pois, como o momento do advento do sujeito propriamente dito, que se desprende do registro da identificação com seus companheiros de cela para afirmar, por sua conta e risco, quem ele é (op.cit.), onde o *ser* deste “afirmar quem ele é” é um efeito simbólico da certeza antecipada do sujeito desejante. Neste sentido, o saber da experiência não garante que o sujeito “conheça” o que esta experiência representa. O inconsciente é, em verdade, um saber que não se sabe, e por isso se repete, e se atualiza na relação de transferência. Com efeito, a precipitação não sustentada pela duração do tempo de meditação anterior, ou seja, um momento de concluir que prescindia do tempo para compreender, não produzirá as condições do saber inconsciente, que, no problema lógico proposto por Lacan, alça o sujeito à liberdade da dependência da relação especular com os outros prisioneiros.

Interessante apontamento faz Maria Rita Kehl (2009), ao interrogar qual a natureza deste saber, apontando no saber inconsciente a já referida qualidade da *Tiquê*, a fortuna de Aristóteles. Diz-nos que, na *Física* aristotélica, *Autômaton* designa o acidente que ocorre a um ser incapaz de tomar decisões, enquanto a *Tiquê*, ao contrário, é o acidente que ocorre a um ser capaz de escolhas. Em Lacan, retomemos, a *Tiquê* designa o encontro com o Real no coração da experiência. Segundo a autora,

“ser capaz de escolhas implica uma posição ativa do sujeito, de modo que ele se apresente no lugar e no momento oportuno para o encontro com algo que não se sabia estar lá, mas se desejava encontrar. Não se trata de um simples encontro ao acaso, e sim de um *reencontro* com o objeto capaz de remeter o sujeito à causa do seu desejo. Daí que a antecipação desse momento seja marcado pela angústia, afeto que ‘prepara’ o sujeito para o encontro com o desejo (KEHL, 2009: 115)”.

O que isso significa? Propomos pensar que o momento de compreender, de cuja duração não existe medida razoável, é uma condição necessária para a produção do “instante fulgurante do acontecimento”, esta descoberta criativa sem o qual o sujeito concluiria sem compreender. O tempo de compreender é como um tempo não-lógico no seio do tempo lógico, uma variável que nos impede de prever, por exemplo, o tempo necessário para a finalização de uma análise, parcela de tempo que deve durar o suficiente para a necessária historização da verdade do sujeito (o que se espera de uma análise), algo de liberdade. Tempo, pois, em que o sujeito é capaz de se desprender das identificações e apropriar-se do saber inconsciente por sua própria conta e risco, em uma criação aparentemente espontânea.

O momento de concluir depende, pois, de uma independência e de um saber adquiridos no tempo de compreender. Ora, sabemos que o tempo de uma análise não é

cronológico. Mas o que exatamente as rasgaduras deste tempo nos levam a entender? Faz bastante sentido que uma trajetória de análise implique os desdobramentos dos três tempos em diferentes momentos, nas mais diversas elaborações. Todavia, o findar do processo de psicanálise não poderia ser considerado tal um momento a ser sucedido por um novo tempo de compreender, a se dar num *só depois*, no pós-análise, tempo este em que o sujeito poderá elaborar muitas questões? A análise precisaria deste momento de compreender? Poderíamos pensar que este tempo de elaboração num *après-coup* esteja na escrita da experiência de análise? Ou que seria a escrita sua consequência, em um novo momento de concluir?

Conforme terminologia das elaborações anteriores, haveria um tempo de meditação indispensável para precipitar o sujeito ao momento de conclusão, de “certeza” sobre si mesmo? Esta conclusão, no caso de um processo de análise, absolutamente não poderia ocorrer no findar da última sessão, visto que a lógica de todo o processo transcende esta linearidade de tempo com a qual regemos a vida cotidiana. Sem este tempo de elaboração posterior, seria o fim da análise legada a uma precipitação não sustentada pela duração de um tempo de meditação categoricamente necessário ao advento do saber inconsciente? Deste momento de concluir do processo de análise, ainda que não respaldado por um novo tempo de elaborações, poderia haver uma transmissão por meio da escrita? Entre os dois casos, haveria diferença naquilo que a obra nos transmite? Melhor dizendo, o que nos passa de uma obra que ateste destas elaborações num *só-depois*, e, por outro lado, o que poderíamos ler em uma escrita que testemunhe de uma análise cuja compreensão ainda não se findou?

É-nos mote fundamental de reflexão ponderar o que se opera neste tempo *a posteriori* de escrita com função de testemunho. Se pudermos considerar o testemunho como um momento fundamental no processo de apropriação e apreensão da experiência pelo sujeito que a vivenciou, numa espécie de imperativo de transmissão, então talvez a escrita de um relato de análise pessoal possa respaldar a necessária autenticação do campo de experiência. Neste sentido, a vivência, o campo da experiência e o testemunho diretamente atravessados por uma lógica temporal que justamente desdobre a vivência em algo muito mais amplo e complexo, onde o compartilhamento no campo do Outro dê esteio à experiência, na justa apreensão de um saber que adjudica lugar à história do sujeito. No que diz respeito à transmissão, propor, pois, aqui, a possibilidade de “constituição de um lugar de espera, em que um sujeito está antecipado à

experiência, mas que precisa da apropriação da mesma para se constituir *lá onde isso era* (COSTA, 2006: 23)”.

A transmissão não como garantia de que o sujeito “conheça” sua experiência, mas que esta, como efeito da escrita num outro tempo, abalize o retorno do saber reflexivo<sup>59</sup>, este que cria o campo do terceiro elemento excluído/incluído, o qual “pode ser um traço que sustente o lugar do sujeito [...], como pode vir a ser um estilo na produção de uma obra (COSTA, 2001: 53)”. É nesse lugar de terceiro elemento que se precipita o objeto/traço resultante da ligação sujeito/Outro na operação do exercício pulsional (op.cit.).

Na proposta de Ana Costa, podemos compreender que o modelo de saída para o enigma do compartilhamento da experiência é, enfim, o do sofisma laciano do tempo lógico: “só é possível sair-se junto, num movimento enunciativo de um eu cujo saber reflexivo diz a um só tempo de si e do outro/ Outro. Terceiro excluído/incluído, que só pode ser dispensado no *a posteriori* do ato enunciativo (POLI, 2003)”. Aqui, a escrita, entre outros produtos da cultura, é exemplar desta condição enunciativa, em que a exclusão/inclusão do Outro se torna possível (op.cit.).

Neste caminho, poder aqui vislumbrar a fortuna aristotélica: uma escolha ativa por parte do sujeito, a qual o lança em direção ao reencontro com o objeto, escolha, portanto, capaz de remeter o sujeito à causa do seu desejo. Precisamente, na escolha pela escrita, ser capaz, o sujeito, de demarcar seu estilo na produção de uma obra que transmita e ateste deste momento de compreender, e procure autenticar a experiência de um modo totalmente singular. *Escrever a transmissão da experiência*. De acordo com Sousa (1999), quando ponderamos a respeito do que transmite um texto, percebemos que fundamentalmente o essencial é a lógica de sua construção, ou seja, seu estilo; “cabe ao leitor recuperar este esforço do escritor, no sentido de que leitura implica [...] dedução de um sujeito da enunciação (SOUSA, 1999)”. Estilo que faz atrelar, enfim, a transmissão por meio da escrita à construção, apreensão e autenticação de uma história única e legitimamente sua.

Por conseguinte, a partir do trabalho com cada uma das obras, poder pensar o que é compartilhado neste campo de experiência ali construído. Ademais, pensar se novas e outras descobertas, encontros e criações encontrariam baliza neste resgate e transmissão em um tempo segundo; *em outras palavras*, se a escrita com função de

---

<sup>59</sup> Abordado por Ana Costa (2001: 52), e anteriormente trabalhado, no capítulo 3.2.: 50.

testemunho traria consigo algum mínimo operador que tome parte na própria experiência. Afinal, o que cada um dos relatos que trabalho procura autenticar e transmitir, em sua especificidade? E se o artista e o literato sempre antecipam o psicanalista, tomemos a ilimitada e transcendente escrita de Clarice Lispector, em *A paixão segundo G. H.*, como espelhamento da potência transmissiva de uma escrita que toque no mais singular. *Minha liberdade é escrever. A palavra é o meu domínio sobre o mundo.*

## 7. MARIE CARDINAL: PALAVRAS POR DIZER, ou A DANÇA DOS TEMPOS<sup>60</sup>

“Para fazê-los compreender e para ajudar aqueles que viviam no mesmo inferno em que nasci, prometia a mim mesma escrever, um dia, a história da minha análise, fazer um romance onde contaria a cura de uma mulher que se parecia comigo como uma irmã, seu nascimento, sua entrada no mundo, sua chegada feliz no dia e na noite da terra, sua felicidade, o encantamento diante do universo do qual fazia parte. Porque é difícil descrever uma análise. Seriam milhares de páginas repetidas para exprimir interminavelmente o nada, o vazio, o vago, o lento, a morte, o essencial, o perfeitamente simples. E depois, nessa imensa monotonia, algumas linhas fulgurantes, os segundos luminosos onde a verdade integral aparecia, verdade de que não apreendemos senão uma parcela, pensando embora estar de posse de toda ela. De novo, em seguida, durante milhares de outras páginas, o plano, o indizível, a matéria em gestação, a gestação do pensamento, o informe, o inestimável. Novamente a centelha incandescente da verdade, e assim por diante. Enorme livro entremeado de páginas brancas, nas quais estaria justamente o nada de tudo. Fantástico volume feito de todo o papel existente no mundo, de toda tinta, de todos os nomes, todas as letras, todos os ideogramas. Mas, para fazer o meu romance, seria preciso primeiramente que eu acabasse a análise, que eu me sentisse capaz de viver inteiramente fora do beco”.

Marie Cardinal, 1976.

A obra *Palavras por Dizer (Les mots pour le dire)*, cuja sonoridade se aproxima de uma poesia e faz contraponto ao duro teor do relato, é mais do que um romance, mas escritura quase documental da experiência analítica da autora, Marie Cardinal. Escreve-nos a respeito de uma verdadeira transformação, operada a partir dos sete anos em que empreendeu um processo de psicanálise, uma cura pela palavra, posterior aos frustrados tratamentos – ginecológicos, psiquiátricos, medicamentosos – na tentativa de dar conta de seus severos sintomas psicossomáticos. Segundo sua própria leitura, de uma mulher cujas marcas de infância a imobilizavam, sobretudo no que se reporta à complexa relação com sua mãe, Cardinal se transformou em uma mãe, esposa e escritora saudável, feliz e cheia de vida. E nesta renovada vida, a escrita parece ter um ou vários lugares. Um deles, a transmissão e o compartilhamento de uma experiência ímpar como o trabalho de uma análise, em sua justa interface com este ato

---

<sup>60</sup> Esta obra foi lida entre os meses de junho e julho de 2009, e retomada em agosto do mesmo ano, para uma releitura e posterior elaboração de seu relato. A escrita do relato sofreu algumas mínimas inclusões posteriores, já em dezembro de 2009 e janeiro de 2010; todavia, não houve alterações no que já constava do texto, tendo em vista o intuito de manter intacta a transmissão que na leitura da obra se operou e passou a mim. Assim, respeitamos os tempos entre a leitura e a elaboração da escrita.



de escritura, e a crucial pergunta do que e de que modo a experiência pode ali se transmitir.

Marie Cardinal, autora e protagonista do romance, nasceu em 1929, na Argélia, e veio a falecer em 2001, depois de uma trajetória aparentemente bem-sucedida como escritora na França, escrevendo dez romances. *Palavras por Dizer*<sup>61</sup> foi escrito em 1975, e traz em sua dedicatória: “ao doutor que me ajudou a nascer”. Esta dedicatória acaba indicando, no mínimo, duas constatações: a do processo de análise como o potencial operador da metamorfose de Cardinal, e, não menos importante, concernente à magnitude da transformação operada, cujos reflexos dizem respeito ao (re)nascimento de uma pessoa outra. Este novo nascer é lindamente ilustrado por Cardinal com a literalidade do título de sua obra: ao encontrar palavras para dizer de seu primeiro e indesejado nascimento, bem como de todo o desenrolar de sua história subsequente, num golpe retroativo ser capaz, através da descoberta e da construção de certas palavras, de renascer para o passado, para o presente e para o futuro. Há regozijo e renascimento, pois, em encontrar as palavras por dizer.

Para além disso, é possível pensar a respeito deste *outro* encontro (Ou seria descoberta? Ou seria criação?), de *palavras por dizer* numa escrita posterior ao trabalho de análise, obra que conte-nos a respeito da experiência do *encontro primeiro* com as palavras. Na citação com que começamos este texto, Cardinal nos remete a um tempo de espera, na finalização primeira do percurso analítico para que posteriormente a escrita lhe pudesse advir. Em verdade, é-nos mote fundamental de reflexão ponderar o quê se opera neste tempo *a posteriori* de escrita com função de testemunho deste processo analítico.

Primeiramente, questionar qual a relação entre a escolha pelo relato, pelo ato de escrita testemunhal, e a transmissão e compartilhamento da experiência. Neste sentido, verdadeiramente interrogamos se o testemunho seria um momento fundamental no processo de apropriação e apreensão da experiência pelo sujeito que a vivenciou, numa espécie de imperativo de transmissão, o qual estaria diretamente atravessado pela dimensão do tempo. Assim, a escrita seria a retomada da experiência num tempo outro, uma elaboração num *só-depois*, diante da necessidade de autenticar este campo de experiência. Em segundo lugar, perguntar o que de novas e outras descobertas/encontros/criações encontrariam baliza neste resgate e transmissão em um

---

<sup>61</sup> Esta obra foi adaptada ao cinema, no filme francês *Volta a Viver*, de 1990, sob a direção de José Pinheiro, e roteiro de Marie Cardinal e Suso D'Amico.

tempo segundo; em outras palavras, se a escrita com função de testemunho traria consigo algum mínimo operador que tome parte na própria experiência, aqui, neste caso, na vivência de uma transformação de vida potencializada por um processo de análise, em que o compartilhamento estaria atrelado à própria possibilidade de assunção das conquistas de uma vida reconstruída.

Diante destes elementos, vale ressaltar que o propósito de, de alguma forma, contar a história narrada no livro é respaldar nosso questionamento acerca da transmissão da experiência, do que se compartilha em uma obra como esta, no contexto da atualidade. Talvez uma das maneiras de se questionar quanto à transmissibilidade da obra – do modo como se compartilha a experiência e o que dela se transmite por meio destas escritas –, é justamente deixar-se tocar pela leitura e, ao mesmo tempo, permitir de certa forma expor-se, mostrar-se, no sentido de, por meio da minha própria narrativa, entrever e de algum modo apreender as impressões que a obra me causou. O que da obra tocou a mim, o que da obra de mim se aproximou, quiçá dirá do que a obra é capaz de transmitir, passar adiante, e, sobretudo, promover algo de uma reflexão, de um repensar.

Com efeito, ponderar a respeito da finalidade do escrito de Cardinal leva a uma multiplicidade de caminhos, um deles exposto, aliás, no excerto inicial. Por mais que inicie a escrita da obra pelo instante em que está em frente à porta do consultório do psicanalista – o qual se situa num *beco*, nome que Marie acabará dando ao lugar onde se analisa –, e por mais que a dedicatória nos incline a pensar em um endereço determinado para estes escritos, o relato de Cardinal é absolutamente mais amplo do que a experiência de análise empreendida; sua escrita não parece limitar seu foco na experiência de análise, nem mesmo tomá-la por objeto central da narrativa. Soa-nos, por outra via, tratar-se de um relato de vida, uma história na qual a psicanálise seja talvez a tangente principal – e disso o excerto nos traz notícias. Nele, Marie nos permite entender que não se trata, no livro, de descrever seu tratamento – nem mesmo haveria páginas suficientes para tal *seqüência de vazios e linhas fulgurantes*, deste *tudo e nada* que a comporiam. Não; trata-se, antes, de uma história de cura, um relato de libertação, o qual parece premer por ser compartilhado, ao que tudo indica, não a um endereço específico, mas a um público que por ventura dele fizesse uso.

Em verdade, é preciso compartilhar que, da posição de leitora, a obra causou efeitos bastante interessantes, quiçá intensos; algumas emoções, como o nó na garganta, momentos de certa indignação, algumas lágrimas, e, no desfecho do livro, a sensação

compartilhada junto à autora de vitória e exultação, bem como a percepção de que, de certa forma, vinha tomando o seu partido desde o início. Igualmente, a obra causou efeitos de reflexão, em que, na leitura do livro, sentia-me tocada em minhas próprias questões, experiências ao mesmo tempo tão longe e tão perto das minhas, que me remetiam a lembranças, num mesmo lance, diferentes e semelhantes às de Marie. Sensação vívida, pois, ao longo da leitura, de que não se tratava de mero livro acerca de uma análise, todavia, muito mais profundamente, uma narrativa que de algum modo expunha cruamente o funcionamento do inconsciente, isto é, que deste inconsciente traz notícias e inevitavelmente nos confronta com nossa própria condição, humana, a qual todos partilhamos. Uma obra enfim, da qual senti um verdadeiro toque, nas duas significações que encontro para essa palavra: toque, no sentido de me sentir profundamente tocada pela leitura, de algo que parecia que compartilhávamos Marie e eu, mas, igualmente, toque na acepção de um toque que a obra dá, toque que atinge, que cutuca, que tece alguma espécie de mínimo rearranjo, de repensar. Não deixo de lembrar, enfim, do que tratamos na introdução desta dissertação, a saber, de que certas obras, por sua potência reflexiva, podem vir a causar alguma torção na ordem simbólica, o que talvez operasse uma espécie de acontecimento invisível que se passa entre as pessoas, e que ali passa, transmite, e compartilha.

No tecer deste compartilhamento, há um entrelaçamento entre a narrativa a respeito da reconstrução das memórias de sua história e o percurso de análise. Sua infância e a trajetória que a levou a adoecer, a relação intensa e tortuosa que traçadas com sua mãe, as ponderações a respeito de seu papel de filha, de esposa, de mãe, e, atravessando todas estas, o papel de mulher, são as cenas que vão sendo esquadrihadas e associadas à cadência das sessões. Parece haver, pois, uma tentativa de amarrar a narrativa por meio de um tempo mais ou menos cronológico e linear referente ao andamento das sessões ao longo destes sete anos, a uma outra dimensão de narrativa, absolutamente não-linear, em várias direções, a partir das associações que lhe vão surgindo no momento da escrita, a respeito de suas experiências de vida. Por vezes, de um episódio passado dentro do consultório do analista, das associações dali advindas, Marie transita inesperadamente para uma seqüência de memórias de sua história, constituindo-se ali duas trajetórias: a da análise e a de sua biografia, as quais intercalam-se – diferentes tempos que se entrelaçam, interpenetram, e por vezes se misturam.

No que tange a esta dança dos tempos, o próprio título da obra causa certa interrogação. Cardinal não nos oferece como título uma sentença que nos faça lembrar o

passado. O verbo no infinitivo dá idéia de continuidade, de um ‘dizer, e até quando?’, de um dizer disponível ao infinito das remodelações. Infinitivo que, em seu infinito, corta e atravessa passado, presente e futuro. Por sua vez, o todo, *Palavras por Dizer*, traz o tom de um imperativo que lembra o aqui e agora, de uma urgência/emergência de algo que precisa ser dito. Título que parece ter sido gestado lá mesmo, na promessa descrita na frase inicial, de um dia testemunhar de seu processo de cura, compromisso que naquele dado momento da narrativa parece ter exercido algum tipo de função. Talvez de prenúncio, conforme anteriormente abordado, de que a retomada da experiência em um segundo tempo, um momento outro, viesse a ser fundamental, ou no mínimo desejável, no processo de apropriação do tempo da própria experiência. O testemunho de uma análise é sem dúvida uma escrita bastante peculiar, já que se reporta à retomada de uma questão absolutamente fundamental da vida do narrador, processo analítico que, se percorrido, opera por certas transformações irreversíveis e capitais. Trajetória que, por sua própria singularidade, parece de difícil, ou impossível, representação. Através desta narrativa potente, parece-nos que de alguma forma Cardinal passou a conseguir nomear o que até então lhe era insuportável, impossível de ser simbolizado. Com efeito, na leitura sensível da obra podemos acompanhar a retomada que ali se opera, pouco a pouco, de ínfimos e frágeis fragmentos, a partir dos quais Marie foi capaz de começar a (re)escrever sua própria história.

Um lugar de mudanças. Foi ali, no consultório do psicanalista (a quem Marie chamará de médico; por vezes, de ‘homenzinho’), que pela primeira vez Marie – professora de filosofia, casada, mãe de três filhos –, encontrou um ouvido atento às suas palavras por dizer. Havia muito a ser dito, acerca da culpa, do medo, da constante penitência pelo fracasso e covardia diante da vida; de maneira especial e maior, a respeito da “coisa”, aquela que Marie denominava como o centro de sua doença, o núcleo de seu ser, indefinível sentimento contra o qual Marie vinha lutando a vida inteira. Seu maior sintoma, no entanto, encobertava a “coisa”, e exigia que Marie se ocupasse tão somente dele: uma espantosa perda quase contínua de sangue, equivalente a uma hemorragia, um aborto. Envolvida com o sintoma, não conseguia se questionar quanto às suas questões. Posteriormente, as associações que ganham lugar em sua narrativa pouco a pouco permitem que Marie nomeie a “coisa” simplesmente como *angústia*.

Ao longo do relato, as memórias de vida e as lembranças do momento e da forma em que elas apareceram em sua análise vão também entrelaçando-se e

amalgamando-se, de forma a construir uma complexa narrativa autobiográfica, que vai do belo ao trágico em poucas linhas, formosa no estilo de escrita, e capturante pela clareza das lembranças. A leitura do texto causa forte sensação de que, mais do que as impressões da análise em si, ou mesmo a respeito do próprio analista – ainda que se façam vigorosamente presentes –, tratar-se-ia ali de um *relato capaz de transmitir, justamente, as memórias que a análise veio a despertar*, quase que a descrição do caminho traçado na descoberta de suas questões inconscientes; escrita testemunhal de uma tomada de rédeas, de rumo, amarrada às percepções de Marie quanto ao decurso de sua doença, desde o primeiro sintoma até a cura. Uma biografia, enfim, que a análise tornou visível, consciente. E algo deste processo Marie parece insistir em compartilhar posteriormente.

Neste caminho, já que referimos a figura do analista, vale perceber a transformação no modo como Marie o percebe ao longo da trajetória construída por ambos. Inicialmente visto com desconfiança, Marie vai se deixando impressionar pelo intrigante modo como se lembrava de tudo o que ela dizia, e, especialmente, pelo modo como, somente por meio de palavras, conseguia colocar em movimento seu profundo mal-estar. Neste ritmo, alça à figura de uma espécie de ‘guardião de sua história’ e ‘testemunha de suas viagens ao inconsciente’ – “meu caminho agora era traçado com pistas que ele conhecia tão bem quanto eu. Já não era mais possível me perder (109)”.

Marie fala-nos a respeito do fluxo de sangue, o qual transformara sua vida em um constante estado de vigília. Em razão dos constantes sangramentos, fora submetida a grande sorte de procedimentos, levada a todo tipo de especialistas, momentos nos quais sentia-se não mais que violentada por todos aqueles métodos e utensílios de metal. Num dos exames, a solução simples e fria indicada pelo médico: ‘não se preocupe, nada mais que um *útero fibromatoso*, a ser-lhe arrancado o mais breve possível’. No entanto, com pouco menos de trinta anos, Marie naturalmente não queria perder seu útero. Mesmo que um útero ‘fibromatoso’, palavra que, como algumas outras para Marie, adquiria força, vida, dor. Apesar da força do termo, no entanto, este diagnóstico não parecia dizer-lhe muito a respeito de seu sofrimento. Ao contrário, nomear e reduzir a dor de Marie a esta palavra, rude vocábulo, parecia querer silenciar o sofrimento por detrás da “coisa”, assim como era violento e simples o ato de retirar seu útero para tornar mudo e estanque aquela hemorragia insuportável de assistir.

Em alguns momentos, Marie percebia que era preciso resgatar aquela outra mulher do passado, quase esquecida, a mulher que ela era. No entanto, cada dia com

mais temor de romper o dique da normalidade, de não deter o medo perante os outros, de cair em meio à rua e ser levada àquele local para onde vão os que não mais conseguem deter a loucura, Marie deixou de ir à cidade, e, pouco a pouco, reduzir seu espaço dentro de casa até somente poder habitar dentro do banheiro, entre o bidê e a banheira. Somente lá poderia sentir-se melhor, agachada, os braços apertando os joelhos contra o peito, cabeça balançando para frente, para o lado e para trás. Fugindo de seus inimigos invisíveis, escondia-se nos banheiros, corria ao sangrar pelas calçadas. As crises de angústia foram tornando-se presença constante na vida de Marie, e os anos que se seguiram à primeira crise foram gastos na lenta gestação de sua loucura. Marie perdia pouco a pouco o gosto pela vida.

“Quanto mais procurava meu próprio caminho, mais me desesperava de encontrá-lo onde meu nascimento me jogara. [...]. Casei-me, tornei-me professora. Tive três filhos. Queria dar-lhes uma felicidade, um calor, uma atenção que eu jamais tivera [...]. Em vez disso, a lentidão, a viscosidade, o absurdo de existir se convertiam a cada dia numa certeza maior, até que se transformaram na “coisa” (34)”.

Essa outra mulher, verdadeiramente, Marie consegue trazê-la de volta, após longo percurso de análise – *renascimento, em suas palavras!* -, percurso que em certo momento passou a ser permeado pelo exercício da escrita, em fugazes linhas traçadas tal meras divagações.

“Afora isso, à noite e de manhã bem cedinho, escrevia. Eu tinha um caderno e era nele que eu escrevia. Quando um acabava, eu pegava outro. Durante o dia, eu escondia os cadernos dentro do colchão. Assim que fechava a porta do meu quarto, à noite, retornava às anotações com tanta alegria como se tivesse arrumado um novo amante. Isso acontecia simplesmente, facilmente. Nem sentia que estava escrevendo. Tomava do lápis e do caderno, e me perdia em divagações. Não como no divã do beco. As divagações do caderno eram a respeito de fatos da minha vida, que eu anotava à minha maneira, seguindo os caminhos que eu queria, vivendo na imaginação os momentos não vividos: não estava bitolada pela coleira da verdade como diante do médico. Sentia-me livre como jamais eu fora. [...] o que seriam aquelas folhas que eu enchia [...]? eu não sabia, nem procurava saber. Experimentava, ao fazê-lo, uma satisfação que valia a pena, e isso era tudo” (132).

Ao ouvir do marido que tudo aquilo era sim muito bom, encontrou Marie um caminho a ser percorrido, e acabou por tornar-se escritora. Especificidade importante a ser pensada nesta obra, Marie não procura a psicanálise com o intuito de tornar-se analista, como no caso de Smiley Blanton, nem mesmo acaba por tornar-se uma após o fim do processo, tal como Gérard Haddad. Semelhante a Marie, ambos fazem uso da escrita para operar algum tipo de compartilhamento. Todavia, Cardinal, por seu turno, é uma ex-analisanda que, depois de descoberto o exercício de escrever ao longo do

processo de análise, torna-se, sim, uma escritora, ao mesmo tempo em que transmite sua experiência.

No início da obra, Cardinal fala a respeito de sua última internação, no ponto em que a “coisa” acabara por vencê-la; Marie, completamente imersa na tentativa de controlar o fluxo de sangue, que começou a correr-lhe sem parar, ocupava-se tão somente do medo da morte e da loucura, não encontrando mais condições nem mesmo de cuidar de seus filhos. Marie se tornara prisioneira da “coisa”: o medo lhe relegara ao mundo dos alienados (13). Sua doença, por outro lado, era inadmissível no contexto de uma família burguesa e rica como a dela, vergonhosa excentricidade que nasce com estranheza em meio ao conforto e à abundância. A loucura não fazia o gênero da família. Foi, finalmente, esta mesma família, a qual até então fizera pouco caso do sofrimento de Marie, que acaba por interná-la, alheios à sua opinião.

Entretanto, foi neste mesmo ápice da doença, momento de maior loucura, que Marie desenvolvera uma grande agilidade intelectual, cujos pensamentos agudos e claros a levavam a uma compreensão mais profunda daquilo que a rodeava. Num destes lampejos de lucidez, percebeu que, na verdade, nunca havia encontrado um ‘curado’ da psiquiatria, apenas aqueles que pareciam ‘empalhados’, inofensivos e precavidos contra eles mesmos – “Acho que a “coisa” não os fazia sofrer mais, mas que permanecia neles, viva. Ainda era ela que conduzia a carruagem (17)”. Marie decidira, pois, que não queria aquele destino, e que precisava fugir. Ao burlar o sistema de medicação, simulando tomá-los, e conseguindo permissão para passear no parque no dia seguinte, Marie tem a oportunidade que precisava para escapar.

No dia seguinte, Marie foi ao beco pela primeira vez, mediante indicação de uma amiga, ao encontro da psicanálise que lhe daria ouvidos:

“Não ousava olhar para ele [analista]. Eu me sentia bem ali, naquele pequeno espaço, falando de mim. Será que era uma armadilha? A última? Talvez eu não devesse ter confiança nele. Ele disse: “a senhora fez muito bem em não tomar estes comprimidos. Eles são muito perigosos”. Todo o meu corpo relaxou. Senti por aquele homenzinho um reconhecimento profundo. Era possível existir um caminho entre mim e outro ser humano. Se isso fosse verdade! Se eu pudesse falar com alguém que realmente me escutasse! (20)”. Ele continuou: “acho que vou poder ajudá-la [...]. Mas, no caso de a senhora aceitar, tenho o dever de adverti-la que uma psicanálise pode mudar totalmente a sua vida (op.cit.)”.

Ao explicar-lhe os termos do contrato, o analista orientou-a, também, a parar com qualquer tipo de medicamento, bem como explicitou que uma análise não é

imediate, e que não custa barato. Marie se maravilhava frente à forma como o médico lhe falava com seriedade, parecendo almejar que ela de fato lhe ouvisse e refletisse.

“Pela primeira vez em muito tempo, alguém falava comigo como a uma pessoa normal. E pela primeira vez em muito tempo, eu me comportava como uma pessoa capaz de assumir responsabilidades. E, [...] que mudança poderia se processar em minha vida? Talvez fosse me divorciar, porque foi depois do meu casamento que a “coisa” se instalou. Tanto pior, eu me divorciaria. Sem ser isso, não via o que poderia mudar na minha vida [...] (20)”.

Marie tudo aceitou, todavia advertiu ao médico quanto ao pagamento – como pagar-lhe, se não trabalhava e não tinha qualquer dinheiro? Ficou surpresa com a falta de comiseração ou atitude paternal por parte do analista, que permaneceu firme aos termos do contrato, e que aceitava ali acrescentar mais três horas em sua semana para ouvi-la – e disso tratava como um negociante. “A senhora o ganhará. [...], pagará as sessões com o dinheiro ganho por si mesma”. Marie, surpreendida e resignada, aceitou. Combinaram que começariam no dia seguinte. Mas foi no momento de ir embora que Marie salientou seu maior medo: “e se eu tiver uma hemorragia, Doutor?”. “Não faça nada. Espero a senhora amanhã (21)”, respondeu o doutor. Marie, por uma última vez, relutou: “mas doutor, o que é que eu tenho?”. Ele, com um gesto vago, como um dar de ombros, indicou, que, enfim, “para que servem os diagnósticos?”. E finalizou: “A senhora está cansada e confusa, acho que poderei ajudá-la”.

A noite que se seguiu foi difícil à Marie. Sentia fervilhar a “coisa” na ausência da maciça dose de remédios a que estava acostumada. Conseguiu adormecer, apesar de todo o medo; porém, ao acordar, constatou que o sangue lhe esvaia efusivamente. Lembrou-se das palavras do médico, de nada fazer, e esperar as seis horas que ainda faltavam até a hora da consulta. Ali permaneceu, na cama, imóvel, esperando pelo pior. Ao que finalmente chegou o momento da consulta, Marie tratou urgentemente de falar a respeito do seu sangue. Todavia, o médico, com doçura e calma desproporcionais, lhe respondeu: “isso são perturbações psicossomáticas, não me interessam. Fale de outra *coisa* [grifo nosso]”. Marie estava atônita, diante do divã em que não queria deitar, diante das palavras que não queria ouvir

“As palavras que o homem pronunciara haviam me esbofeteado em plena face, jamais nada me atingira tão violentamente. Meu sangue não lhe interessava. Então estava tudo perdido! Eu estava sufocada, fulminada. Ele não queria que eu lhe falasse do meu sangue! De que mais queria que eu lhe falasse? Do lado de fora do meu sangue não havia mais do que o medo, apenas isso, e eu não podia falar disso, não podia nem mesmo pensar nisso. Desmoronei e chorei. Não conseguia chorar há



muito tempo. [...] Há quanto tempo não experimentava a doce calma do sofrimento? Eu me sentia bem ali, como um bebê reconduzido ao berço, os lábios ainda cheios de leite, possuído pelo torpor da digestão, protegido pelo olhar da mãe. Deitei-me ao comprido, obediente, confiante, pus-me a falar de minha angústia, e percebi que já devia ter feito isso há muito tempo. Há anos. Senti no fundo de mim mesma que encontrara o caminho para matar a “coisa” (24).

Ao sair do consultório e lembrar-se do seu sangue, nossa narradora chegou a desconfiar do médico, talvez um charlatão. Contudo, ao chegar em casa, verificou: o sangue não mais corria. Marie não podia acreditar! A partir daquele dia o sangue não lhe voltaria nunca mais. Tomou banho e deitou-se nua na cama, saboreando-se da pureza, da limpeza, da lisura de seu corpo. Marie ali soube – relacionando os fatos com as palavras ditas na sessão – que o sangue lhe era por válvula de escape que mantinha a “coisa” disfarçada, mascarada, na dimensão do inexplicável; e que as palavras do médico, aquelas que lhe esbofetearam a face, não mais permitiriam que ao sangue ela se entregasse. A “coisa” teria enfim que ser encarada. Marie salienta que nunca nenhum ginecologista, psiquiatra ou neurologista, havia reconhecido que era o sangue que vinha da “coisa”. Ao contrário, diziam-lhe que a “coisa” é que vinha do sangue – uma mulher ‘nervosa’ porque seu equilíbrio ginecológico era ‘frágil’. Não. A “coisa” era o essencial. Mesmo que timidamente, Marie pela primeira enfrentava-a, isso que já não era tão vago, mesmo que ainda não soubesse defini-lo bem.

Nesta noite, Marie aceitou ‘a louca’ pela primeira vez. Admitiu que ela realmente existisse: “desejei assumir minha doença tal como era. Entendi que eu era a louca. Ela me metia medo porque carregava a “coisa” nela. [...] Adquiri uma certeza: a “coisa” estava dentro do meu espírito, não em outro lugar do meu corpo, não no exterior. Toda a minha vida não fora senão uma história entre ela e mim (26)”. Novos sentidos, outras significações e um sentimento de esperança e revivescência nascem juntamente com os questionamentos e associações que Marie passa a tecer a respeito de sua vida e de seus mais severos pensamentos e julgamentos acerca de si mesma. O sangue que não corre mais, o médico que lhe fala com normalidade; Marie interrogando-se de um modo outro, enxergando-se de forma diferente: que movimento o homenzinho tinha desencadeado (27)? Mais tardiamente perceberá que este movimento referia-se, de fato, à completa transformação da qual o médico a alertou, no gesto de buscar dentro de si o próprio saber, buscar a verdade do seu desejo por meio de palavras, as quais faziam as cenas de sua vida reviver. Deste modo, de alguma forma tomar as rédeas do seu destino. E já nesta época de tratamento, Marie deposita na escrita

alguma função, a qual toma parte neste processo de tomada de rédeas, escrita que virá a se expandir até o ponto do relato aqui em causa – narrativa que se reporta aos movimentos necessários para que o próprio ato da escritura tivesse a chance de nela brotar.

Ao adentrar mais profundamente na história de sua vida, o relato de Cardinal nos transporta para as mais diferentes angústias e incertezas de uma criança, cuja grande questão repousava sobre a busca pela ternura e olhar de sua mãe. Na realidade, este é um ponto central da narrativa de Cardinal, e, por isso, de seu testemunho. Em alguns momentos, compara seu relato a ‘um grito de solidão e dor’ quanto à vivência dura da falta de amor de sua mãe, tida sempre como severa, injusta e distante. Ao longo de muitas das páginas do livro, fala-nos da constante tentativa de se fazer amar por sua mãe, almejando tornar-se absolutamente irrepreensível em tudo o que fazia para não desagradá-la, e ofertando-lhe todos os seus tesouros para chamar sua atenção. No entanto, diz-nos que um mal-entendido fundamental e irreparável que as separava. O olhar da sua mãe estava voltado a lugares e cenas contra os quais Marie de fato não era capaz de competir: a morte da filha mais velha, perda que a deixou enlutada por toda a vida; a generosidade claramente desproporcional com que se devotava ao cuidado dos pobres e miseráveis, que, ironicamente, tornavam-se ricos da atenção e do amor que Marie não recebia dirigido a ela própria; a amargura constante em relação ao pai de Marie; o devotamento à religião; a conformação às normas da burguesia. Na impotência de agradar sua mãe, surgia a incapacidade em compreender o mundo dela, e a certeza cruel, diante de tudo isso, de que Marie não devia passar de um ser mau e feio.

Marie conta-nos acerca de sua primeira e importante crise de angústia, ainda na adolescência, da decorrente crise de pânico diante do medo da morte, dos gritos pela mãe ao chegar ofegante e desesperada em casa, e do olhar de pena que esta lhe dirigiu. O mesmo olhar de quando visitava os cemitérios, “tristemente enternecida, inconfessavelmente contente” (31). “Vou morrer”, dizia, sufocada, Marie; “É só uma crise de angústia, não é nada, é nervoso”, tentava sua mãe acalmá-la, em um atípico momento de afeição.

“Não gostava dessa cumplicidade entre nós. Tinha procurado tanto a sua ternura, sua atenção [...]. Não era isso que eu queria, não assim. Esse olhar sobre mim, quisera-o com todas as minhas forças quando caía, quando corria, quando trazia vitórias. Queria que ela se orgulhasse de mim. Minha força, eu a doava a ela, não meu mal-estar, meu medo. Na atenção calorosa, na intimidade que ela me deu essa noite, compreendi que no meu nascimento ela me legara a morte, que era a morte

que ela queria de volta, que o traço de união entre nós, esse traço que eu tinha procurado tanto, era a morte. Isso me causava horror (32)”.

O cheiro da morte, Marie o sentira antes. E esta questão, a da morte, virá a amarrar alguns dos principais enredos que Marie trará em sua análise, e servirá por significante fundamental em sua narrativa e processo de cura. Não por acaso a dedicatória de Marie endereça-se àquele que, na direção contrária ao morrer, ajudou-a a nascer. Valer-nos-emos aqui, pois, deste elemento da morte para enlaçar alguns dos episódios principais os quais nos narra a autora, tomando uma linha que, me parece, tornou-se um dos fios condutores do próprio testemunho de Marie. Primeiramente, a morte precoce de seu pai por tuberculose, quando Marie ainda era adolescente; forte cheiro exalava do túmulo de seu pai, já em estado de decomposição, o que a Marie lembrava um odor ao mesmo tempo íntimo e perturbador, e fazia nascer dentro dela uma ansiedade indefinível. Interessante notar que os pais de Marie eram há muito divorciados. Seu pai, ausente ao longo de sua infância, causava-lhe medo quando de sua presença. Nada sabia Marie do universo masculino. Na casa de seu pai, os objetos masculinos, como giletes e abotoaduras, a seduziam e perturbavam. O modo desajeitado com que procurava atraí-la, as nuances sexuais que podia perceber no comportamento dele, esse pai solteiro, chato e incômodo, causava-lhe mal-estar, e por isso mesmo a própria Marie tratava de mantê-lo à distância de seu universo. A palavra *pai* lhe era um nome abstrato e vazio de qualquer sentido.

No leito de morte do pai, agonizando pela mesma tuberculose que vitimou sua irmã mais velha, sua mãe, que tanto rancor lhe dirigia diuturnamente, ouvia ali, do inconseqüente e sedutor ex-marido, que ele a amava. Sua mãe repelia as palavras, mesmo parecendo amá-las. Marie, que a tudo assistia, foge do quarto, assustada pelo estranho laço que percebe entre eles. “Aquela discussão entre esse homem e essa mulher mudara tudo. Era a primeira vez que eu realmente via os dois juntos. Tinha acabado de descobrir que eu nascera dos dois, do seu desejo pobre, de sua pobre raiva. Envelheci em segundos. Subitamente, tudo ficara velho (37)”. O tom sofrido de sua mãe ao dar-lhe a notícia da morte do pai, referindo-se a ele tal como seu marido pela primeira vez, tornava-se novamente uma angústia indecifrável a Marie, que percebia ali a morte que os ligava, que os transformava em um verdadeiro casal.

Vale notar que, enquanto leitor, uma passagem como esta não deixa de colocar em questão o estatuto de uma descoberta como, aqui, a destes laços de morte que teciam as ligações da família; afinal, qual o tempo de elaboração de uma descoberta

como esta? Em verdade, o jogo de memórias e tempos com que Marie Cardinal nos defronta faz-nos tanto perder a noção dos tempos de suas descobertas, quanto, no mesmo golpe, põe em cena e faz desvelar essa dúvida, dúvida esta que se estende da seguinte forma: a descoberta de que se trata teria, enfim, se dado na circunstância do acontecimento da cena? Posteriormente, no trabalho de análise, ao narrar acerca disso? Ou ainda mais além, *na escrita posterior* (escrita tanto da circunstância do acontecimento, quanto do trabalho de análise)? Concernente a este último momento, o da escrita, poderíamos de fato tomá-lo tal um tempo operador de criações, tempo que processa descobertas, etapa importante no trabalho de assunção destas verdades, ou quiçá o tempo mesmo de ocorrência de uma elaboração como a que está em causa? Descobrir em que momento verdadeiramente operou-se a elaboração de Marie possivelmente nos importe muito pouco. Todavia, importa-nos, sim, aqui, pensar se neste outro tempo, da escrita, do testemunho compartilhado, seria de fato possível tecer descobertas outras, tal uma parte do processo de assunção das palavras já outrora ditas, num novo trabalho de rememoração.

Retornando, a morte do pai faz Cardinal compreender que, apesar do repúdio àquela figura, sua morte representava para ela a incontornável solidão dali para diante.

“Aquele homem, eu não o conhecia. Entretanto, era, sem que eu quisesse, meu único aliado. Jamais contara com ele e agora tinha que contar sem ele. Alguma “coisa” sutil tinha desaparecido para sempre. Hoje, sei a causa desse vazio: eu não tinha mais a certeza de agradar a quem quer que fosse em qualquer circunstância, estava privada de ternura. Mesmo quando ele me cobrava os deveres, usando sua voz grossa e seus grandes olhos, havia um beijo escondido no seu olhar. Beijo que eu recusava, mas que estava implícito (41)”.

Este beijo, porém, agora, silenciou-se.

O elemento de morte tem esteio, igualmente, na relação patológica da mãe de Marie com a morte, destacadamente a da filha mais velha (morta aos onze meses de vida, ou seja, na época, havia dezessete anos), mas que Marie era capaz de observar na relação com a morte em um sentido mais amplo. Se a mãe era capaz de reflexões muito amargas com relação aos vivos, os mortos, por sua vez, eram sempre objeto de uma atenção afetuosa. “havia uma cumplicidade entre ela e [...] um gosto de morte, que ela não procurava esconder. Seu quarto era coberto de fotografias de pessoas mortas, às vezes inclusive no leito da morte. Quando ela depositava suas flores nos túmulos, tinha um gesto amável, como quando levantava uma mecha de cabelo caída em meu rosto (119)”. No entanto, era ao túmulo da filha mais velha que ela se dirigia todos os dias.

Limpava devotamente o mármore branco, ajoelhava-se, passava a mão sobre a pedra, como se fizesse um carinho, e chorava, dizendo palavras de ternura e saudade. Marie assistia à cena do amor de sua mãe desviar-se da filha viva para a filha morta. Diante das palavras e lágrimas de sua mãe, dirigidas àquela criança a qual não passava de uma placa de mármore, Marie desejava com todo ardor ser aquela pedra e, portanto, estar morta. “Desse modo talvez ela me amasse tanto quanto àquela menininha. Eu me via deitada entre as flores, radiosa, inerte, morta, coberta de beijos por ela (120)”.

No ponto que considero talvez o mais relevante no que tange à questão da morte, está aquilo que a narradora nos intitula como ‘a safadeza de minha mãe’. Ao sair de uma consulta médica, em que o doutor insinuara a possível brevidade da menstruação de Marie, sua mãe, mesmo embaraçada, toma uma ‘linha moderna de educação’ e resolve conversar acerca deste acontecimento, do qual Marie ainda nada sabia. Explicou a respeito do sangue que lhe apareceria, algo que não fazia mal e do que não precisava ter medo; porém, um sangue o qual era sujo e que deveria ser escondido para que ninguém percebesse. Mais importante, explicou-lhe sobre as conseqüências da menstruação, conhecimento que, ‘se ela própria tivesse sabido mais cedo em sua vida, certamente teria evitado graves erros’. “Pois bem minha filha. Ter regras quer dizer que somos capazes de ter filhos (72)”. Marie ficou paralisada, e, mal compreendendo o que dissera a mãe, aterrorizou-se com a idéia de ainda ser uma criança e já ter que ganhar um filho tão depressa. O papel de mulher lhe causava medo.

Na continuação da conversa, a cena de uma revelação fundamental: ao ouvir acerca do seu nascimento, como forma de sua mãe ilustrar os ditos erros, Marie acaba por se descobrir fruto não somente de uma gravidez não desejada, mas fruto de um aborto mal-sucedido, de uma morte que resistiu, de um equívoco que teimou em se fazer presente. Conta-lhe sobre a origem pouco nobre de seu pai, homem que não era exatamente da mesma classe que eles, apesar das aparências e do bom nascimento. Era, sim, um aventureiro. Ainda assim, engenheiro rico e charmoso, causou alvoroço ao chegar à cidade, e envaideceu-a por ser a escolhida para com ele se casar.

A narrativa desta cena faz Marie engatilhar uma série de lembranças a respeito do pai e da infância, e das muitas vezes em que os pais brigaram em virtude da pensão a ser paga pelos filhos. Dada vez, interessantemente, a mãe de Marie telefona ao ex-marido por este motivo e, ao puxá-la para ouvir a conversa, diz: “quero que você sirva de testemunha. É preciso que alguém lhe conte o calvário em que vivo, *você testemunhará que eu me sangro sozinha* (78 [grifo nosso])”. Discutiam longamente em

tom amargo. Ele a acusava pelo divórcio, e pela distância da família. Ela, da tuberculose por ele escondida, razão da morte de sua filha. Discussão insuportável, permeada por farpas de amor e ódio. Vivências que serviram de estopim para os primeiros desejos de suicídio de Marie.

Prossegue sua mãe, afirmando que deveria ter pedido o divórcio assim que sua filha morreu, mas, jovem, não tivera coragem. Dois anos depois, nascera o irmão de Marie (o qual curiosamente não aparece em momento qualquer de sua narrativa). Quando o menino tinha quatro anos, finalmente sua mãe pedira o divórcio; porém descobrira, ali, que estava grávida de Marie. Marie chocava-se ao perceber que todas estas revelações e instruções sobre a condição das mulheres, sobre a família, a moral, o dinheiro, essa aproximação tão única com sua mãe, lhe eram transmitidas, ali, *na rua*. Mesma calçada sobre a qual, vinte anos mais tarde, Marie teria medo de cair, empurrada pela “coisa”, e da qual fugiria para encerrar-se no canto seguro do banheiro. E é com nitidez e rico detalhamento que Marie nos narra o momento em que sua mãe lhe inflige a ‘incurável ferida’: “Ali, na rua, em poucas frases ela cegou meus olhos, penetrou meus tímpanos, escapelou meu cérebro, mutilou minhas mãos, cortou meus joelhos, torturou meu ventre, aleijou meu sexo” (84). Segue sua mãe:

“Descobrir que estava grávida em pleno processo de divórcio! Você avalia o que isso representa? [...] é preciso que eu lhe fale, é preciso que você saiba o que temos que agüentar por causa de uma besteira feita impensadamente! Existem certas mulheres e certos médicos que podem tirar uma criança do ventre de uma mulher. É um pecado monstruoso [...], uma das piores ações que o ser humano pode cometer. É claro que se pode perder uma criança no ventre materno, sem se recorrer a tais recursos. Certos choques podem provocar isso, ou certas doenças, ou certos medicamentos, ou certos alimentos, às vezes até um susto. Aí não se trata mais de um pecado, é apenas um acidente. Mas isso não acontece tão facilmente quanto se crê! Eu, minha filha, fui buscar minha bicicleta enferrujada num canto e fui pedalar no campo. Nada. Andei a cavalo durante horas: os obstáculos, o trote, e não aconteceu nada de mais. Jogar tênis em pleno calor. Nada. Engoli tubos inteiros quinino e aspirina. Nada. Entenda bem: quando uma criança se agarra, nada se pode fazer para desgarrá-la. [...] depois de seis meses desse ‘tratamento’, fui obrigada a admitir que estava grávida. Isso já se percebia. Resignei-me. Finalmente você nasceu, pois era você que eu esperava. O Senhor certamente me puniu por ter querido ajudar um pouco a natureza [...] porque sofri o martírio, mais do que por seu irmão ou sua irmã”. (85).

Neste momento, ao se precipitar sobre Marie para, num gesto inabitual, tentar beijá-la, um movimento inconsciente de recuo evitou o beijo e a proximidade daquele “ventre sujo”.

“Se ela estivesse usando suas belas roupas, seu perfume bom, como usava em casa... Mas não, estávamos em plena algazarra da rua, vestidas com nossas roupas de todo dia. Sós, diante uma da outra, vivíamos nosso único encontro. Até aquele momento, minha vida não passava de uma sucessão de esforços no sentido de aproximar meu caminho do dela. Pensava que uma vez cruzados os caminhos, continuaria a andar a seu lado, no mesmo passo. Em vez disso, apenas cruzados, nossos caminhos se afastavam rapidamente. Nossas vidas formavam uma dessas cruces oblíquas que usamos para barrar, anular, suprimir (86)”.

Ao leitor, a cruz remete novamente ao inevitável laço de morte que as cruzava. Interessantemente, Marie nos conta que a menstruação lhe veio somente aos vinte anos, de forma muito irregular e em meio a sofrimentos severos. O corpo de Marie já dava mostras de que havia um sofrimento querendo ali falar.

O ódio de Marie por sua mãe não irrompeu de súbito. Foi depois de tornar-se mulher e descobrir-se grávida, “quando soube que era eu que carregava em meu ventre um pequeno ser [...] que comecei a odiar minha mãe, aquela suja (86)”. Os movimentos de seu bebê no ventre lhe faziam imaginar o quanto seus próprios movimentos de feto no útero de sua mãe jogavam-lhe na cara o fracasso do mal-sucedido plano de aborto. É realmente impressionante ler a respeito das imagens criadas por Marie quanto à cena das tentativas de aborto – a mistura de frases cruéis às doces palavras, ditas como que ironias suaves e sádicas – “espero que isso balance aí dentro, minha filha, meu peixinho, você vai ver como sua espinha acaba quebrando! Suma [...] Você sente os golpes em seu corpo repugnante? Minha bonequinha, [...] vá embora seu lixo [...]. Você ainda se mexe? Vamos acalmar você sem demora. Quinino, aspirina! Minha meiga criancinha, deixa que eu acalente você, beba minha bela, beba o bom elixir envenenado. Você vai ver como se divertir no meu tobogã quando tiver apodrecido de drogas, abatida como um rato de esgoto (87)”. E, enfim, o fracasso de sua mãe:

“Para terminar, impotente, resignada, derrotada, ela me deixou escorregar viva na vida [...] como iria chegar ao lugar onde fora tão pouco desejada? Diga, minha mãe, você sabia que estava me empurrando à loucura? [...] O que chamei de safadeza de minha mãe não foi ter querido abortar; sua safadeza, ao contrário, foi não ter ido até o fim de seu desejo profundo, não ter abortado. Foi continuar a projetar sua ira em mim desde o momento em que me mexi dentro dela, até o momento em que me contou seu triste crime, suas tentativas fracassadas, como se, tendo falhado em seu golpe, o tivesse retomado quatorze anos depois. Foi, portanto, graças à safadeza de minha mãe que pude, muito mais tarde, sobre o divã do beco, analisar mais facilmente o mal-estar de toda a minha vida interior [...] que acabou descambando na loucura. Sem a confissão de minha mãe, jamais teria conseguido remontar até seu ventre, retornar até o feto odioso, encurralado, que eu queria encontrar inconscientemente quando me dobrava sobre mim mesma entre o bidê e a banheira. Hoje não considero mais a ‘safadeza de minha mãe’ como uma safadeza. É um

importante fato da minha vida. Sei por que aquela mulher fez isso, e compreendo (88)”.

Como leitora, foi inevitável questionar-me quanto à firmeza e pujança das cenas que Marie faz questão de compartilhar, utilizando-se de palavras absurdamente fortes, devassando-nos mui agudamente sua intimidade. Mais do que um estilo de escrita rebuscado, Marie parece não se furtar a escrever absolutamente tudo o que descobriu e sentiu, tornando, conscientemente ou não, dolorosa e até certo ponto violenta a leitura de sua obra. Esta violência que seu compartilhamento passa a mim fez-me questionar quanto à transmissibilidade da obra, no sentido interrogar a relação entre o modo como se transmite e a própria experiência a ser transmitida, numa relação de inextricável inter-relação, a qual aqui se expressa na violência que pertence a ambas as facetas. De uma experiência tomada pela agudez, uma escrita que nos implique de forma igualmente enérgica, visto endereçar-se justamente a quem de igual forma o sinta agressivo e deixe-se tocar pela intensidade do relato.

Na seqüência da cena da confissão materna, Marie nos conta da primeira verdadeira incursão pelo inconsciente que fora capaz de empreender, a partir de uma palavra lançada pelo médico, *cano*, ao questioná-la em que a palavra a fazia pensar. Já havia um longo tempo de análise respaldando as descobertas de Marie, ao ritmo da confiança numa escuta realmente presente, e no compasso em que as experiências esquecidas podiam, assim, ser lembradas e significadas. Desta feita, o tempo de seu tratamento transcendia os três dias da semana em que ia ao beco, mas se compunha em uma cadência que se alargava, dando amplitude e continuidade àquilo que Marie chamou de movimento, o qual, precisamente, continuava operando, reverberando para além das quatro paredes da sala do médico. Tempos acionados pela análise, que não se regulam, pois, pelo relógio, mas pela transferência.

É incrível a clareza com que Marie nos narra a respeito de suas descobertas, tecendo uma verdadeira trama de tempos entre o acontecimento vivido, a narrativa em análise e a narrativa ao leitor. Naquele dia, o do cano, Marie corajosamente fala a respeito de sua ‘alucinação’, assunto até então velado, pelo temor de que o próprio psicanalista viesse a lhe internar. Mas havia ali agora, cada dia mais, a confiança no trabalho com a palavra. O poder da palavra como laço claro de confiança entre Marie e o testemunha de sua história:

“[...] compreendia que as palavras podiam ser minhas aliadas ou minhas inimigas, mas que, de qualquer forma, eram estrangeiras, ferramentas descobertas desde há



muito, e postas à minha disposição para que, através delas, me comunicasse com os outros. O médico e eu construímos um pequeno vocabulário composto de uma dezena de palavras que, para nós dois, englobam toda a minha vida. Os homens tinham inventado milhões de palavras tão importantes quanto aquelas que utilizamos no beco e que serviam para exprimir o universo em sua totalidade. Eu jamais pensara nisso, jamais percebera que toda troca de palavras era um fato precioso, representava uma escolha. As palavras eram estojos, encerravam toda uma matéria vital (145)”.

E, na escrita da obra aqui em causa, as palavras de fato parecem lhe servir de ferramenta, o que representa, sim, uma escolha: fazendo das palavras suas aliadas, opera por meio de uma preciosa troca de palavras a transmissão da vivência mesma desta descoberta, do poder das palavras na (re)escritura de uma história. Que matéria vital Marie descobriu e quis compartilhar?

Enfim, ao trazer à tona os acontecimentos de sua vida, ao tornar-se capaz de associá-los a partir de uma palavra como essa, *cano*, Marie vai desvelando e desamarrando os laços que ligam os elementos que lhe são fundantes, as palavras que lhe atravessam, os enredos de seu romance individual. Feridas descobertas que, levadas doloridamente até o fundo, faziam, num movimento paradoxal, o elemento doloroso desaparecer, e transportavam-na a significações e associações outras, cada vez mais audaciosas, tornando as feridas, pois, um tanto mais simples, um tanto mais leves. Os terrores vividos até então individualmente agora encontravam brecha para um compartilhamento. Talvez ali Marie tenha verdadeiramente descoberto a potência de uma narrativa, de um compartilhamento que encontre ouvidos em um terceiro. De fato, nas remontagens as quais vai empreendendo, o psicanalista ocupa papel fundamental e, na *remontagem destas remontagens* a qual compõe a escritura do livro, a presença de um sem número de referências a essa figura dá-nos notícia disso. Na retomada de uma experiência dentro do processo de análise, o trabalho de memorização e de criação tem estatuto de testemunho, o que implica necessariamente a dimensão de um apelo ao outro que, nas próprias palavras de Marie Cardinal, lhe sirva por “testemunha de suas viagens ao inconsciente”, dimensão de testemunha da justa apropriação da experiência no momento de sua passagem. Ora, a própria memória, não nos é difícil compreender, é necessariamente o testemunho de algo que se perdeu, que não mais ali está, que terminou. Ao rememorar, Marie no mesmo golpe torna-se também uma testemunha de sua história. E ao compor estas escritas, ao testemunhar, por que não, não se torna ela própria testemunha do que viveu?

Da palavra *cano*, interessadamente, desdobra-se toda uma seqüência de associações, relatadas ao longo de diversas páginas do livro, e que acaba por desmascarar a questão maior de Marie. Com bravura, desvenda a série de memórias que se escondiam por detrás desta palavra, vindo Marie a exorcizar por completo a alucinação. A demarcação desta palavra pelo psicanalista fez Marie ofertar-lhe o mérito de sua descoberta (não sem utilizar-se de uma analogia muito significativa quanto ao nascimento, não o do ventre de sua mãe, mas aquele que sai de seu próprio corpo e por suas próprias forças): “ele acabava de me ajudar a me parir a mim mesma. Eu acabava de nascer. Estava noval! (95)”.

Contudo, um grande obstáculo. A “coisa” voltou sinuosamente, por golfadas de medo (99). Marie sentiu repentinamente acabar-se a vida, como se o corpo lhe fosse tomado em decomposição, tempestade forte que se aproximou arrancando tudo que encontrava pelo caminho.

“A nova arma da “coisa” era mais terrível do que as anteriores. Mais terrível do que o sangue, mais terrível do que a morte [...]. A nova arma da “coisa” era a angústia pura, direta, seca, simples, sem parapeitos, sem escudos. [...] Eu não era mais uma doente. Era apenas uma mulher estúpida, envelhecendo, sem importância, cuja vida não tinha sentido algum. Eu não era ninguém. Um nada gritando à morte. [...] Não tinha desejos, não tinha vontade, não tinha gosto nem desgosto. [...] Dia após dia, desde o meu nascimento, me haviam fabricado: meus gestos, minhas atitudes, meu vocabulário. Tinham recalcado minhas necessidades; meus desejos, meus impulsos foram postos de lado, maquilados [...]. E depois do enxerto, deixaram-me viver livremente (100)”.

Em verdade, Marie sentia que de fato havia conseguido descortinar as minúcias de sua vida, fazer o inventário de seu fracasso, perceber cada detalhe da ‘meticulosa lavagem cerebral’ a que fora submetida na infância, desvendar sua alucinação; mas, no final, o que lhe restou? Ao desvendar seus mistérios, pensara encontrar a chave de tudo, pensara nascer ao exorcizar-se de si mesma. Mas, neste lugar, havia apenas vazio. Nada dela restou. O que Marie era estava destruído e, no seu lugar, somente “havia um zero, esse começo e esse fim [...], a zona da vida morta e da morte viva. Podia-se ao mesmo tempo ter zero dia e trinta e quatro anos? O mais apavorante não era ter chegado lá; era saber quem eu era sob a luz fria e direta da psicanálise (101)”. No beco, insultava o ‘doutorzinho’. Usava jargões e todo vocabulário que conhecia de psicanálise para lhe ofender (“guardava sempre a transferência o fim”). Fantoche de Freud! Padre às avessas! Marie acusava-o de não conhecer na pele o tormento sufocante da doença mental.

Neste momento, Marie passa a se questionar por que razão ainda vai até o beco. O deserto de sua adolescência, aquela mesma paisagem sempre, do que servia continuar andando nele? Não havia mais a dizer. Ficava muda. Certa feita, dormiu no divã. Trocou datas. Compareceu no dia errado. Interessantemente, comparou a decepção com o tratamento que o doutor lhe oferecia a um presente recebido pelo pai – o qual, a despeito da magnífica embalagem, continha um susto de muito mau gosto. Três vezes por semana em que se sentia, como na ocasião do presente, decepcionada e ridicularizada. E era tão caro... O preço das sessões engolia-lhe quase tudo o que ganhava; porém, não faltando às crianças seu essencial, o que faria com mais dinheiro se estava ela mesma perdida e vazia em sua inconsistência? Se antes o centro de sua vida era sua mãe, agora girava em torno de um centro indefinido. Não havia o que viver.

Marie, como que num estalo, dá-se conta da resistência que vem sentido, possivelmente diante de uma porta muito difícil de abrir.

“O esquecimento é a mais complicada das fechaduras, mas não passa de uma fechadura, não é uma borracha ou uma espada, não apaga, não mata, apenas trancafia [...]. Ao me aprofundar em mim mesma durante sete anos, para me curar através da investigação do meu inconsciente, compreendi primeiramente o sistema dos sinais, depois descobri o segredo da abertura da maior parte das portas, e finalmente descobri que havia portas que eu achava simplesmente impossível abrir e diante das quais ficava batendo desesperada. A angústia nascia, então, da minha certeza de não existir marcha-ré. A situação era irreversível: impossível abandonar ou esquecer uma porta difícil de abrir e atrás da qual estava o remédio para apaziguar meu espírito perturbado (104)”.

De forma poética, Marie nos conta como foi que as portas passaram a se abrir, uma a uma, a partir da primeira, na repetição de um sonho que lhe fora muito freqüente em sua juventude e revivido posteriormente no divã do beco. Marie tirou conseqüências importantes dessa época difícil de resistência, culminando na porta do sonho, do qual, ao narrar, passou a afastar alguns fantasmas. Percebeu a porta fundamental a qual então ultrapassara: durante a primeira parte da análise, conquistara a saúde e a liberdade de seu corpo. Agora, começava a descobrir a si mesma. Inicialmente fora penoso, e Marie levou ainda mais quatro anos, desde este momento até o final da análise, para enfim renascer. O tratamento somente terminou quando Marie, enfim, sentiu-se capaz de responder por seus atos e pensamentos, fossem quais fossem (107).

Marie brinca com os tempos em suas descobertas, e diz-nos que “a garota que ressuscitava lentamente sobre o divã do médico era diferente da garota de quem eu guardara as lembranças no curso de minha doença (120)”. De alguma forma, não apenas

Marie se transformava, mas era a garota quem renascia, tal um recorte do tempo passado transportado ao presente, espécie de aporia que faz um rasgo nos tempos e trás para o presente um passado já transformado; fotografia amarelada encontrada no fundo de uma gaveta, porém agora vista sob a luz de uma nova e bela lamparina recém adquirida. A primeira garota era obediente, constantemente à espreita de seus defeitos e faltas para repeli-los e corrigi-los, garota que, sem olhar para si, deixava que sua vida fosse sempre dirigida. A outra assustava-a sobremaneira, já que renascia por suas próprias pernas e que, por permitir lançar a si um olhar, agora com muito mais luz, passa a descobrir seus verdadeiros defeitos, cujos encontros, embora dolorosos, lhe proporcionavam segurança.

A descoberta desta violência e de seus reais defeitos, todavia, colocava em cena, no mesmo golpe, as qualidades de Marie, as quais na verdade lhe interessavam muito menos do que os defeitos. Os defeitos a levavam mais para frente. Eram dinâmicos e tornavam-se úteis à Marie na construção de si mesma. Não se tratava mais de suprimi-los, nem mesmo de envergonhar-se deles, mas de dominá-los e de servir-se deles quando dominados. Marie percebe que seus defeitos, pois, não deixavam de ser, de fato, verdadeiras qualidades. A partir de então, Marie nos diz que passa a ir ao beco com a mesma finalidade com que ia à faculdade: para aprender – tudo queria ela saber depois de vencidas tão fortes resistências. Não mais temia encontrar-se cara a cara com ela mesma.

Impressionantemente, a angústia e o medo desapareceram por completo – os sintomas físicos da angústia podia sentir, porém ela não vinha acompanhada pelo medo. Do sintoma físico, brotava-lhe somente a calma da reflexão sobre uma possível causa; tudo se transformava, pois, em pistas para suas novas descobertas. Queria agora, no beco, apenas se curar. A calma, a paciência, a liberdade. Sustentar os pontos de não-saber. Sustentar suas próprias limitações. Nas suas palavras, a partir dali o médico e ela parecem um só; agora “formávamos um público terrivelmente perspicaz e exigente, espécie de tribunal para o teatro das minhas mágoas. Nós nos sentávamos muito próximos um do outro e quando pensávamos ter apalpado alguma coisa, ela escorregava e mergulhava de novo no inconsciente de onde saía. *Minhas palavras nos traíam* [grifo nosso] (125)”. Interessante ressaltar que, na leitura do texto, fica-nos a dúvida: se Marie e o médico formam neste momento um mesmo público, talvez o endereço das narrativas de Marie tenha começado a tomar novo rumo. Mas qual?

A revelação destas características, sobretudo a violência de Marie, lhe proporcionou um novo enfoque por meio do qual olhar para si e para sua história, tornando tudo mais coerente, sob novos sentidos. Marie se maravilha ao perceber que a descoberta de cada uma dessas características, ou feições de sua história, surgiam nem antes nem depois do momento necessário, do momento em que seria possível suportar e assumir. “Meu inconsciente havia preparado caminho para que [...] eu conhecesse uma pessoa que era eu, não o anjo que eu construía. Tivera tempo, portanto, de me habituar a meu orgulho, a meu egocentrismo. Compreendera que essas características podiam ser tanto defeitos como qualidades. [...] A mim cabia governar a carruagem (130)”. Podia, pois, servir-se de sua violência, tanto para construir como para destruir. Com a conscientização disso que chama de *minha violência*, enfim, ao mesmo tempo Marie se apercebe de sua vitalidade, alegria e generosidade. E ali, diz-nos Marie, estava ela já quase construída.

Nos últimos capítulos do livro, Cardinal nos dá notícia dos reflexos deste equilíbrio recém construído no beco em sua vida exterior, a qual tomava cada dia mais sentido e forma. Antes mencionados de forma muito passageira, neste momento seu filhos aparecem na cena, na mesma proporção em que Marie agora nos é capaz de falar de seu próprio papel de mãe. Fica bastante nítida a sensação de que esta ordem de apropriação dos fatos e dos papéis de sua vida não é relativa apenas à configuração do livro, contudo refere-se a uma seqüência, como mesmo afirma Marie, de *momentos necessários*, um após o outro, para que as descobertas e assunção de papéis pudessem ir acontecendo. Neste sentido, quase se pode pensar que Marie ensaia, no livro, organizar seu relato de forma mais ou menos coerente com essa ordem de descobertas da análise, em que uma só é possível após a outra, e da qual Marie parece se aperceber mais ou menos claramente neste momento *a posteriori* de escrita.

Juntamente ao papel de mãe, enfim, passa a falar também a (ou *da*) Marie-esposa. Esposa de Jean-Pierre, que, em função do trabalho, vivia na América do Norte, razão pela qual passava muito tempo ausente da casa, longe de Marie e dos filhos. Quando retornava, a presença do pai em casa era momento de alegria ímpar às crianças. Porém, para eles dois, como casal, era diferente. Suas vindas constituíam momentos desconfortáveis. A doença de Marie havia criado entre eles uma barreira que acreditavam ser intransponível. Um mal-entendido profundo, em que ele sentia-se em parte culpado e derrotado pela doença da esposa e ela, sentindo-se incapaz de confessar seu sofrimento, corroborava suas suspeitas acusando-o pela vida ruim que levava. Sua

doença se agravara, de fato, a partir do casamento, na esteira do cansaço com o cotidiano de mulher com três filhos, trabalho, casa, marido. Mas, sem ser capaz de olhar para além da ponta do próprio nariz, concluía Marie, ao olhar para trás, que verdadeiramente adoecera a partir da vida em comum com Jean-Pierre. Foi na ocasião de um quase divórcio – pedido por ele, recusado por ela – que combinaram em aceitar um posto de trabalho para Pierre tão longe dali. A união do casal, enfim, estava em pedaços, embora os filhos representassem fonte suficientemente grande de amor e de interesses comuns para que permanecessem juntos e para que, durante os eventuais dias com a família toda reunida, parecessem um casal feliz.

No entanto, em uma vinda de Jean-Pierre para o Natal, teceram um diálogo diferente, o qual, de alguma forma, fez retomar a intimidade, confiança e simplicidade que pareciam perdidas. Ele sabia que Marie estava fazendo análise, e percebia seus progressos – o que o deixava muito satisfeito. “Sabe, à noite, há algum tempo eu escrevo”. Com essa frase, Marie começa a compartilhar essa faceta tão íntima, tão escondida até então. Pierre se interessa por ler seus textos, e Marie busca-os debaixo do colchão. Ao deitar para dormir, Jean-Pierre, recostado na cama, começou sua leitura... e não parou mais! Virava página por página. Marie, angustiada, tentava adormecer; não conseguia. Observava, e Pierre lia e lia e lia.

Após uma madrugada inteira de leitura, Marie percebe os olhos de seu marido marejados. Ele agora a olhava com intensidade; também com ternura, surpresa, e um certo estranhamento, pois mirava-a como se não mais a conhecesse.

“É surpreendente, é um livro. É mesmo um belo livro! Lágrimas rolaram no rosto do surpreso esposo. O momento mais singular! Marie crê novamente que a felicidade existe! A felicidade definida, simples, plena, bela, para a qual Marie reservara um grande lugar no centro de si mesma, e que agora vinha se instalar, depois de mais de trinta anos. Pierre a abraça com carinho: “como você está mudada. Você me intimida, quem é você? (p138) [...] Escuta, eu não sei o que se apossou de mim, estou apaixonado pela mulher que escreveu essas páginas [...]. Há frases que você escreveu que me transtornaram, porque são belas, e porque não conheço aquela que as escreveu. No entanto, é você (138)”.

Marie emocionava-se com as palavras e com o carinho. De minha parte, intrigava-me o que Marie havia enfim conseguido traduzir, por meio de palavras, ao marido. Marie nos diz que, ver Pierre deitado como que num divã, a ler seus escritos, fazia-a pensar naquelas páginas como nunca antes o fizera. Parece, de fato, se operar ali uma mudança no endereçamento da escrita, para alguém que agora deixa-se tocar pelas suas palavras.

Marie nos conta que, a partir daquele dia, tudo se modificou por completo. Pierre e ela iniciaram uma verdadeira fusão de duas existências: alimentavam-se de suas diferenças e partilhavam do melhor pedaço de suas vidas.

“Assim, minhas primeiras páginas tiveram ao menos o mérito de suscitar o primeiro diálogo entre nós, seguido de outros onde dizemos tudo: nossos desejos, nossos obstáculos, nossos sonhos. No começo, essas conversas eram alimentadas pelas descobertas que eu fazia na análise. Meus progressos eram tão gritantes que Jean-Pierre estava fascinado. Pouco a pouco ele mesmo começou a mudar. As conquistas que separadamente fazíamos não cessavam de alimentar nosso moinho, que é grande, sólido e roda sem cessar (139)”.

Quanto à escrita, Marie nos diz: “aquilo parecia milagre, conto de fadas, feitiçaria. Minha vida estava completamente transformada. Não só encontrara minha forma de expressão como também descobrira sozinha o caminho que me libertou de minha família, de meu meio, permitindo que eu plasmasse meu próprio universo (139)”. Marie estende os efeitos de transformação e libertação à escrita. É o ato de escrever que Marie intitula como o caminho que a libertou, este “conto de fadas” em seu duplo sentido: no que se reporta a um novo enredo para sua vida, tão maleável, mágico e belo, como o são os contos de fadas, bem como referente a um estilo, esta escolha por se contar a partir de um, por que não, verdadeiro conto de fadas que se faz ler em sua escrita. É da transformação de gata borralheira em cinderela que efetivamente Marie nos transmite, na justa *transmissão de um impossível de se transmitir*, tomada aqui ao pé da letra na analogia do conto de fadas. A escrita, enfim, como estilo, a forma de expressão que escolheu para chamar de sua, para transmitir nas entrelinhas da escritura a narração do indizível.

Mas as ponderações de Marie acerca deste exercício da escritura iniciaram ainda antes de toda essa transformação. Escrita que a intrigava. Escrita essa que começou tímida, pela manhã e à noite; pequenos fragmentos anotados com alegria, e que iam preenchendo os cadernos um a um. Escrita simples, que fluía fácil, divagações associadas à sua própria maneira, diferentemente do trabalho que realizava em análise. Marie nesta época já trabalhava como redatora de textos publicitários – trabalho que podia realizar sem sair de sua própria casa, e cujo ganho sustentava os filhos e a análise.

Assim, de gramática e boa escrita, por meio dos diplomas e da prática profissional, já sabia muito bem Marie. E até então a escrita era mesmo exatamente isso: transcrever corretamente em palavras, de acordo com as rígidas regras da gramática e do bom vocabulário, os ensinamentos e as informações que recebia. Marie respeitava de

forma grande demais os bons livros para um dia imaginar que poderia escrever um. Venerava os clássicos que tomaram sua adolescência e seus anos de estudo. E, diante de todos eles, o próprio fato de escrever parecia ser algo importante demais, acima de seu merecimento. Mas, então, o que seriam aquelas folhas que Marie, despreziosamente, enchia – não mais à mão, mas agora datilografadas em sua máquina? Marie não sabia e nem buscava saber. A satisfação da escrita valia a pena, e isso era tudo.

Foi quando um de seus textos publicitários fez grande sucesso e Marie veio a ser premiada que ela passou a dar forma a seus rascunhos. Detalhe: texto este que Marie havia antes mostrado a Pierre, quem dera seu aval ao achá-lo ótimo. Mas, sobretudo, texto construído após uma visita à fábrica solicitante, saída para a qual Marie teve de dominar o seu medo e que, no entusiasmo causado pelo domínio, tirou conseqüências maravilhosas da visita, culminando num texto muito interessante. Bela analogia, enfim, do processo analítico, do atravessar das duras portas de seus medos, mas que do outro lado delas se poderia inventar, criar, tomar as rédeas. Igualmente, ali se colocava mais uma vez o trabalho como elemento capital do seu equilíbrio, este que já ocupava posição de ser a fonte por meio da qual, sozinha, sustentar seus filhos e sua análise. Mas Marie ainda tinha dúvidas: “considerava-me uma escritora? Lógico que não, não era possível, não eu. Que idéia absurda!”. E sua explicação: mais uma vez a análise lhe subiu à cabeça – melhorara tanto que passara a se permitir tudo!

Marie publicou seu primeiro livro logo em seguida, sob elogios de um importante editor. Com muitas palavras por dizer, Marie, sentia-se transformada. Seu primeiro livro foi bem sucedido, e dele decorreram entrevistas, artigos, notícias. As pessoas com quem Marie trabalhava a consideravam sólida e capaz. “De fato, eu era sólida e capaz. Meu equilíbrio já independia de mim mesma. As fundações que a análise lhe dera eram perfeitas, convenientemente ajustadas. Sentia-me em paz comigo mesma, à vontade na vida. Tudo o que eu aprendera sobre meu caráter estava sob controle (141)”.

Numa das passagens que, em nossa leitura, expressou de forma mais vívida a felicidade de Marie, parece trazer encerrado um resumo de sua cura:

“Eu reencontrara o riso. Zombava de mim mesma, o que era delicioso. [...] a felicidade de rir! A beleza do riso de meus filhos, as gargalhadas de Jean-Pierre: ‘quanto menos louca você fica mais louca você fica!’. Risos na rua, meu riso! O que isso representa de paz, de bem-estar, de confiança, de ternura. Como acontecia cada vez que, com a análise, eu dava um passo à frente, fiquei muitas semanas a manipular e admirar minhas descobertas. Media a imensidão do terreno percorrido.



Era vertiginoso. Será que eu tinha realmente rido antes? Teria algum dia suspeitado do peso das palavras, suspeitado de sua importância? Eu tinha escrito livros com palavras que eram objetos, dispunha-os numa ordem que achava coerente, conveniente, estética. Não tinha percebido que continham uma matéria viva (146)”.

Marie nos diz que, no fim das contas, aqueles que conheceram ‘a louca’, esqueceram-na. Jean-Pierre também a esqueceu. “O livro varrerá a pobre mulher como se fosse tão leve quanto uma folha de outono (141)”.

Nossa protagonista já não ia mais do que duas vezes por semana ao beco. E uma série de sonhos – e os deslizamentos por eles operado – começou a precipitar o fim de sua análise; algum tempo depois, as sessões se distanciaram mais e mais. Tornou-se forte e responsável, uma mulher em quem os outros podiam se apoiar. Na idade em que as mulheres crêem que sua vida começa a acabar, Marie vivia a chance de começá-la.

Entusiasmo, paixão, vitalidade, grande capacidade de trabalhar. A história de Marie, em verdade, é bastante singular, experiência diferente, que poderíamos dizer marginal, e que traz consigo uma mensagem de vida. Por seu entusiasmo diante das novas possibilidades de viver, podemos pensar em uma função quase social de sua obra. Mas, muito maior que isso, esta obra fala de um processo analítico; sua escrita articula de forma muito especial clínica e cultura, produzindo de certa forma uma leitura da clínica, a qual se escreve, e se inscreve, na e para a cultura. Numa operação de mão dupla, escrita de um estritamente singular que venha a situar o lugar que a psicanálise ocupa na cultura e, ao mesmo tempo, a psicanálise operando como um guardião da singularidade de sua experiência.

Podemos considerar sua obra como uma produção escrita da psicanálise? Em minha experiência de leitura, a função que este escrito opera não parece dizer de uma obra do campo teórico da psicanálise, todavia um relato de onde a psicanálise pode tirar preciosas conseqüências, a começar pelas articulações entre verdade e exatidão, memória e esquecimento, tempo e suas subversões. Sobretudo, apostamos que uma obra que trate tão profundamente dos efeitos operados por uma psicanálise pode, sim, nos ensinar muito sobre a transmissão neste campo, ainda que não se refira a uma obra teórica. Um bom romance faz mais pela transmissão da clínica do que muitas vinhetas pretensamente realistas, dirá Porge (2009: 35), sustentando o valor tanto clínico como científico da literatura. Isso, na condição de que se saiba lê-la: a obra “pode confirmar o caráter científico da psicanálise, mais precisamente uma verdade do saber da psicanálise (PORGE, 2009: 44)”;

a obra deve, pois, transmitir o saber dessa verdade.

Marie passa a amar ainda mais o universo dos livros, sobretudo depois de refletir acerca do poder que se encerra no ato de colocar imagens e sensações em palavras.

“As palavras! No âmago de minha doença, tropeçava nelas. Agora, quase curada, conseguia pronunciá-las. Lembrava-me de *fibromatoso*... [...] Durante muitas semanas, empenhei-me em analisar as palavras, a descobrir sua importância e sua multiplicidade. [...] Descobrir que toda troca de palavras era um fato precioso, representava uma escolha. [...] E que cada palavra que eu tinha dificuldade em pronunciar, mascarava, na verdade, um reino que eu não queria pisar. Cada palavra que eu tinha prazer em pronunciar era, ao contrário, um reino com cujo domínio me comprazia (146)”.

Depois de tantos achados acerca das palavras, Marie nos conta, enfim, que inevitavelmente deixara de escrever da mesma forma que antes. Agora era preciso aprender a dispor as palavras, essa pequena galáxia perfeitamente harmoniosa, estojos repletos de vida e de estilo. Para nós, é sobremodo interessante pensar quais as conseqüências desse novo posicionamento frente à dimensão das palavras em uma obra tão vertiginosa e singular – tal como soa na forma em que nos transmite sua análise; pensar, enfim, o que verdadeiramente se comunica em uma obra que fale tão intimamente do eu, tendo em vista o olhar que a própria autora lança ao universo poderoso do compartilhamento de palavras, e do poder que elas encerram em moldar, fundar, produzir, criar e recriar o sujeito.

Aqui, retomamos de alguma forma o excerto inicial, no qual Cardinal afirma que “para fazê-los compreender [...], prometia a mim mesma escrever, um dia, a história da minha análise [...], romance onde contaria a cura de uma mulher [...] sua felicidade, o encantamento diante do universo do qual fazia parte [...] (151)”. Todavia, Marie faz sua ressalva: “Mas, para fazer o meu romance, seria preciso primeiramente que eu acabasse a análise, que eu me sentisse capaz de viver inteiramente fora do beco” (151). Que tempo de libertação é este, em que, finda a análise, é preciso algo operar para que se possa “viver inteiramente fora do beco”, e enfim a escrita advir? Seria um momento de compreender? O romance que Marie almeja construir diz respeito ao enredo de sua própria vida ou às linhas fulgurantes de sua escrita? Uma não está contida na outra? Ademais, a escrita aqui se mostra diretamente endereçada a um “fazê-los compreender”; mas, o que isso quer dizer? Qual seria de fato este endereçamento? Afinal, não é a própria Marie que, a partir da escrita, passa a compreender (de outra forma, e num tempo outro)?

Com efeito, Marie de fato deixará a análise, justamente após abrir a última grande porta e pensar no papel que a todos os demais englobava. No divã, Marie começou a ponderar, como jamais o fizera, no que de fato significava ser uma mulher. Seus corpos, seus medos, seu papel na sociedade, e as transmissões que se operam entre elas e somente entre elas. Foi na esteira deste questionamento, igualmente marcado por incríveis achados (os quais embaralhavam os tempos das várias gerações das mulheres de sua vida), que Marie percebeu, finalmente, que aquelas descobertas já não pertenciam ao tratamento psicanalítico: não era ali no consultório do médico que elas lhes serviriam. E não mais ao analista se endereçariam a partir de então. Havia já sete anos ali passados, sete anos para existir, sete anos para se encontrar. Mas “estava certa de que seria fora do beco que eu conheceria o verdadeiro sentido de minha descoberta. nesse dia, me despedi do médico, sabendo que muito breve deixaria de voltar. Foi, com efeito, lá fora na rua, nas lojas, no trabalho, em casa, que compreendi [...] o que era ser uma mulher (158)”.

Por fim, Marie virá nos contar dos últimos tempos de sua análise, período entrelaçado à morte de sua mãe, de quem sentia, em seus últimos tempos, mais pena do que vontade de estar perto. Durante este último ano de análise, a mãe de Marie vivia ‘sua agonia’. Pela sua narrativa, nos dá a entender que a amargura diante da vida e a percepção de que Marie estava conseguindo libertar-se da “coisa” – único laço real que as unia -, colocaram sua mãe numa posição ainda mais acentuada de expiação diante da sobrevivida.

“Que minha mãe vivia sua agonia, disso não tinha a menor dúvida. Num dos meus manuscritos tive um lapso, escrevi ‘minha mãe vivia sua análise’, em lugar de dizer ‘minha mãe vivia sua agonia’, não por acaso, evidentemente. Pois acho que uma análise bem conduzida deve levar à morte e ao nascimento, outorgar a cada ser humano sua liberdade, sua própria verdade. Entre aquela que eu fui e essa em que eu me tornei, existe uma distância inestimável. [...] E essa distância cresce cada vez mais, *porque uma análise não termina nunca, passa a ser uma forma de viver* ([grifo nosso]:163)”.

Quando sua mãe faleceu, Marie não foi ao enterro. À perplexidade dos primeiros momentos, instalou-se aos poucos um sentimento de alívio e liberdade. Como se tudo estivesse em ordem, agora que ambas estavam livres, mesmo que de diferentes formas. Entretanto, passado mais algum tempo, Marie não se sentia tão livre como pensara; impressão vaga e estranha de que deveria ir ao cemitério. Desta feita, foi num dia de tempo lindo e primaveril que, passados os primeiro momentos de estranhamento,

em que se sentia um pouco ridícula, Marie passa a conversar com sua mãe, da mesma forma que ela fazia com a filha morta. Memórias de suas pequenas cumplicidades, seus breves ou não tão breves momentos de encontro, lembrança do quanto sua mãe era bonita e a deixava maravilhada quando sorria. “Eu amo você, sim é isso, eu amo você. Vim cá para lhe declarar isso de uma vez por todas. Eu não tenho vergonha de confessar. Faz-me bem dizer isso a você (174)”.

Reflete Marie acerca destas três pequenas palavras reprimidas tantas vezes durante a vida toda. Diz-nos que fora preciso estar diante da traumática morte para vencer a última resistência; foi preciso, igualmente, estar longe do beco, e encontrar-se em um lugar tão parecido com aquele que Marie remontava no divã, para que estas três palavras pudessem ser pronunciadas enfim. Foi preciso ler no “eu” a louca e a não louca, a criança e a mulher, no “te”, a mãe amada e a mãe demente, e no “amo” a fixação, mas também a ainda possível união, o desejado calor, e a felicidade ainda almejada, para perceber que havia sim um ponto de encontro possível entre elas. No momento da morte, sim, mas não mais uma união pelo traço da morte. “Como era bom amá-la, finalmente na luz, na primavera, abertamente, depois da terrível batalha travada entre nós: duas cegas, armadas até os dentes, lutando nas areias de nossa classe! Que selvageria, que massacre (175)”! Mas, inegável, uma diferença crucial fica em cena: “se eu não tivesse ficado louca, jamais teria me curado. Ao passo que ela repeliu a loucura até o fim (175)”.

Interessante notar que Marie demarca o distanciamento necessário a ser tomado do divã do beco para que este momento final (inicial?) de liberdade acontecesse. No penúltimo parágrafo, o qual constitui um capítulo à parte (precisamente, o penúltimo), o derradeiro retorno ao beco. Não iria mais voltar. Sentia-se suficientemente forte. A mãe lhe transmitira a “coisa”. O doutor, a análise; dos dois termos, uma equação perfeita. Ao agradecê-lo, eis que o doutor lhe responde: “não tem o que agradecer, foi a senhora que veio procurar, foi a senhora que encontrou. Nada poderia fazer sem a senhora”. Bendito homenzinho, pensa Marie. Mascarado até o fim!

Marie deixa a casa. “A porta fechada às minhas costas. Diante de mim o beco, a rua, a cidade, o país, a terra, e um gosto de viver e construir carregado de seiva como a própria terra (177)”. No último capítulo, finalmente, a solitária frase: *alguns dias depois era maio de 1968*. Só. Há quem possa pensar em uma implicação política que contextualize a escrita do livro, ou qualquer outra explicação para o destaque a essa frase, aparentemente tão deslocada. Uma frase que se reporta não mais estritamente a

ela, mas diz de algo que toca a todos. A mim, ficou a sensação de que, para além da ponta do próprio nariz, Marie agora tinha os olhos voltados para o mundo; e que, daquilo que toca a todos, Marie parecia convencida de ter palavras por dizer. Igualmente, é inevitável que a obra acabe por se inscrever dentro de um contexto cultural, aqui bem específico, bem demarcado na data que Marie situou. Uma obra que está atravessada por sua época, tal um texto que se produz por muitos autores, tal os atravessamentos que marcaram o escritor; por certo, a cultura de nosso tempo opera como co-autor da produção que a ela mesma dirigimos.

De qualquer forma, a frase acaba por indicar nitidamente uma data, situar uma época, e, com isso, demarcar um tempo, a saber, o tempo que se levou desde o fim da análise até a escritura do livro. Foi em 1975 que Marie publicara o presente livro, com as memórias de seu percurso de sete anos pela psicanálise; e não percamos de vista que é lá, neste ano de 1975, que Cardinal escreve a frase a qual demarca o fim do processo em 1968. Outros sete anos. Será que Marie lança-nos, leitores, num jogo que brinca com o tempo para transmitir-nos a respeito de um novo ciclo que no final da análise se inicia, e que, metaforicamente ou não, leva os mesmos sete anos para operar efeitos de elaboração, que culminariam na escrita? Poderíamos considerar estes sete anos pós-análise como um novo tempo de compreender? Ou o intervalo que o antecede, caso em que na justa escrita é que este tempo de compreender se operaria?

## 8. TRANSFERÊNCIA, TEMPO E TRANSMISSÃO.

Quando na introdução desta dissertação referimos a problemática que o termo “relato autobiográfico” apresentava – o que nos levou a desdobrá-lo nas conseqüências da caracterização como *ato biográfico* -, propúnhamos pensar que uma autobiografia denota a idéia de uma construção referente ao eu (*moi*). Ora, ponderávamos que numa análise tratar-se-ia precisamente de desconstruí-lo, o que nos levou a questionar do que se trata, de fato, fazer uma escrita na primeira pessoa acerca de um processo analítico quando precisamente este eu (*moi*) deve deixar de ser o senhor de sua própria casa. A tensão que tomamos como interrogante neste trabalho situa-se, assim, exatamente no giro que uma transmissão escrita pode operar quando se trata, no ato analítico (objeto da narrativa), de transmitir algo do *isso*, sujeito da enunciação, não atinente ao eu identitário que está em causa em uma autobiografia.

A psicanálise justamente interroga de forma radical esta “ilusão de autonomia do eu, esta aparente certeza de sua identidade, para mostrar as determinações constitutivas de um sujeito a partir de uma exterioridade (SOUSA, 1998)”, sujeito que, na verdade, é efeito do significante. Trata-se, pois, numa análise, muito mais de desfazer-se de um eu para se apropriar de um outro sujeito, e isso somente pode se dar em uma relação de transferência.

Assim, na dimensão dual é que se situará este que fala numa autobiografia – em relação ao outro -, quando a transferência inclui, ao mesmo tempo, a dimensão de um lugar pleno, Outro; a segunda, a dimensão que está em causa numa escrita, conforme proposto, de ato biográfico, escrita cujo âmago volta-se para o desvelamento, para “o cair das máscaras”, na expressão de Maria Cristina Poli (2009a). A posição de narrador/personagem, neste ínterim, misturar-se-ia a de autor, amalgamando-se, confundindo-se. A fronteira entre ficção e realidade, por sua vez, se desfaz, no desenrolar de uma história que se constrói como efeito de escrita.

Na relação de transferência, a posição do analista de escuta do inconsciente, dos significantes, demarca esta ética, de não operar a partir de uma posição identitária do eu. É desde uma posição terceira que o analista poderá, pois, deslocar a posição do sujeito em análise. Deste modo, na relação com este Outro a quem endereçar-se, o sujeito da enunciação se deduzirá na travessia da narrativa a este que escuta. Assim, de alguma forma, metodologicamente, almejamos justificar que nas narrativas em causa

abre-se *campo possível* para uma abertura, uma descontinuidade, uma ruptura onde este sujeito que fala acaba por deslocar-se do eu-autor; isto é, neste sujeito que fala já não está apenas o eu do autor, mas algo que dele escapa e se coloca como excêntrico – este eu descentrado que, na experiência de leitura, por vezes passou a mim.

Jacques Lacan, no seminário 11 ([1964]; 1998), abordará a transferência à luz da experiência do sujeito em análise. A transferência abaliza e sustenta a experiência, sempre no tempo de um *vir-a-ser*. Por seu turno, a experiência, enquanto atividade pulsional, ou seja, inscrita na compulsão à repetição, é tomada como um saber que não se sabe, mas que busca um Outro que o interprete (COSTA, 2000b). Neste sentido, Lacan aborda o conceito de inconsciente como sendo inevitavelmente inseparável da presença do analista, condição *si ne qua non* de endereçamento para que o inconsciente e suas manifestações possam não apenas advir, mas existir. É preciso, pois, “ver no inconsciente os efeitos da fala sobre o sujeito [...], na medida em que esses efeitos são tão radicalmente primários que são propriamente o que determina o estatuto do sujeito como sujeito (LACAN, 1964: 121)”. Esta proposição restitui-nos exatamente o lugar do inconsciente freudiano, cujo estatuto é “a soma dos efeitos da fala sobre um sujeito, nesse nível em que o sujeito se constitui pelos efeitos do significante (LACAN, op.cit.: 122)”.

É justamente a posição primária do inconsciente, sua indeterminação, que nos leva, segundo Lacan, à função da transferência, ou seja, o inconsciente colocado em ato é ao que a transferência nos dá acesso de maneira tão enigmática. Neste lugar de fala, “há ali um momento muito significativo da passagem de poderes do sujeito ao Outro (LACAN, op.cit.: 124)”, lugar da fala tornado virtualmente o lugar da verdade, onde o Outro *já está lá* em toda a abertura, por mais fugidia que seja, do inconsciente.

Em *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano* ([1960]; 1998: 817), Lacan postula que *o desejo do homem é o desejo do Outro*. É enquanto Outro que ele deseja. A pergunta do Outro que retorna para o sujeito, segundo explicita Ana Costa (2006), do lugar de onde ele esperaria uma espécie de oráculo determinista (na posição do analista), é formulada como um *Che Vuoi?, que quieres?*. Confrontar-se com esta pergunta, a qual melhor conduz ao caminho do próprio desejo, deve contar com um sujeito disposto a retomá-la, bem como com o *savoir-faire* de um parceiro chamado psicanalista (COSTA, 2006). A partir da relação de transferência, recolocar em causa a responsabilidade do sujeito, no jogo da procura de novas

possibilidades de construir sua história a partir de suas próprias cartas. E com elas, se contar.

Assim, é na transferência que se produz um sujeito do discurso, donde uma *teoria da experiência* possa ser pensada como *possibilidade de enunciação do isso* ao Outro, função do analista, a quem o sujeito pode, pois, contar e recontar sua história. Neste sentido, a tensão entre a experiência de análise e a experiência posterior de/na escrita torna-se um interessante ponto de apoio para questionar o lugar da transferência nesta escrita acerca do processo por parte do analisante.

O relato de análise inevitavelmente inclui o analista de forma crucial, não somente no que tange ao “enredo”, mas a um processo de escrita desencadeado a partir dos efeitos de uma trajetória sustentada por esta relação. A partir disso, cabe interrogar não apenas a quem se destina a escrita posterior de um processo de análise (o qual somente o é dentro de uma relação transferencial), mas questionar o que da transferência se transmite nesta escrita, o que dela subsiste e o que a partir dela ainda se opera para que a escrita possa advir. Ademais, o que desta posição de responsabilidade do sujeito perante suas próprias cartas está em causa numa escrita sobremodo íntima e transparente (e, por que não, enigmática).

São perguntas complexas, que não almejamos desvendar de todo. Porém, ao nos depararmos com a obra de Gérard Haddad, de já instigante título *O dia em que Lacan me adotou*, vislumbramos, em nossa leitura, uma diferença radical em relação aos demais relatos, algo de gritante que se fazia entrever no texto e que nos remetia inevitavelmente à relação transferencial<sup>62</sup>. Em outras palavras, de alguma forma a leitura de Haddad nos soava como uma escrita, veja só, autobiográfica, centrada em um eu-narrador expandido, autônomo e controlado, cujo enredo organizava-se por uma narratividade, donde seu narrador/personagem tornava-se capaz de se engajar numa escrita repleta de “causas”: na causa da defesa do mestre; na causa de convencer o leitor quanto à sua relevância e estima perante o analista; na causa de uma filiação, como mesmo o título da obra assinala (ainda que, a nós, tenha demorado o tempo da leitura de todas as 303 páginas para compreender a razão do título – não apenas por sê-lo explicado na frase final, mas sobretudo pela forma como a escrita de Haddad nos faz

---

<sup>62</sup> É curioso notar que a obra de Gérard Haddad foi a primeira a ser lida dentre as três. É nítida a percepção de que este “algo de gritante” que diferenciava o relato de Haddad dos demais operou-se em um segundo tempo, num dado efeito retroativo, donde somente pôde se diferenciar e fazer sentido a partir do que as duas outras obras transmitiram em minha leitura. Essas impressões, pois, colocam-se como secundárias em relação a uma experiência primeira de grande encantamento pelo texto e pelas verdades de Haddad.



ficar tomados em “argumentos” a seu favor, de certa forma enseguecidos em meio a tantas causas).

A pergunta fundamental que a transmissão de Haddad coloca em cena é: o que é isso que resiste nesta posição de sujeito em Haddad? Por que razão Lacan, em nossa leitura, parece permanecer no lugar de mestre, mágico, o arqueiro que sempre acerta seu alvo, lugar idealizado em uma transferência que, parece, cristalizou o analista no lugar Outro? Sobretudo, o que desta relação transferencial diz da escolha pela escrita no caso de Haddad? De que forma a relação de transferência lhe serve, pois, por motor? Na posição de quem lê, a transmissão mais vigorosa que ali se opera é o fascínio intenso e incondicional de Haddad por seu mestre Lacan.

Propõe-nos pensar Marta D’Agord (2009)<sup>63</sup> na hipótese de que Haddad não teria conseguido deslocar-se desta relação de transferência, restando “preso a uma idealização do mestre para o resto da vida”. Todo o contexto de dissolução da Escola de Lacan, da guerra de interesses ali travada entre os psicanalistas, permeia a trajetória de Haddad, quem nos narra que, ao contrário da maioria, “ficou até o fim” ao lado do mestre. “Minha fidelidade a Lacan era eterna”, “estava além de qualquer questão (256)”; “para mim, ele eterno”. Eis apenas três dos muitos excertos possíveis que nos balizam a pensar na relação entre a transferência, o contexto institucional da época e a transmissão em Haddad.

No título deste capítulo, referimos a questão do tempo. O que significa ficar ao lado de Lacan até o fim? Se o esperado é que, no término de uma análise, a transferência possa finalizar-se com a queda deste lugar de saber do analista – tal como se espera que um tempo outro de elaborações, conforme viemos trabalhando, possa justamente, nestas condições, operar função -, em que etapa deste processo Haddad “ficou até o fim?”. Haddad permaneceu preso no tempo de compreender, sem alçar um momento de concluir? Haddad chega como precipitado ao momento de concluir, sem encontrar baliza num tempo de meditação anterior (condição esta que impediria o sujeito de assumir sua verdade, como responsável, por sua própria conta e risco, de seu recontar-se)?

Já abordamos brevemente a elaboração dos três tempos no sofisma lacaniano do Tempo Lógico (capítulo 6.2.), o que nos respalda a ponderar algumas questões. Ana Costa (1998) explicita que, no momento de concluir, haveria um retorno da referência à

---

<sup>63</sup> Contribuição instigante tecida na banca de qualificação desta dissertação pela Profa. Marta D’Agord, em abril de 2009.

estrutura, retorno, pois, de um sujeito indeterminado, de um saber sem eu. Diferentemente do instante de ver, no entanto, este é um tempo de atividade, em que o eu está no lugar do ato, havendo um encontro (e não mais disjunção, como no momento de compreender) entre o ato e o eu (COSTA, 1998: 14). Por essa razão, a autora sugere denominar este tempo de *atividade interpretante*. Disso depreendemos que a referência à estrutura somente é pensável “desde que ligada ao suposto da construção do lugar do eu”, ou seja, o eu como um acontecimento que reorienta a estrutura.

É desta maneira que Costa irá abordar a proposição de Lacan acerca da fórmula freudiana: *wo es war, soll ich werden*, onde o eu encontraria a estrutura, o lugar da atividade pulsional. Desta feita, conclui a autora que, como o eu se suporta invariavelmente da relação ao Outro, o tempo de compreender poderia ser pensado como o tempo em que propriamente acontece a transferência em análise (op. cit.)<sup>64</sup>. Este tempo, de construção do lugar de um eu que, em sua condição de divisão, torna necessário o constante suporte no Outro da transferência, nos faz questionar quanto ao tempo em que a escrita de Haddad se dá e se transmite. Num tempo mais lógico do que cronológico, Haddad teria seguido em frente em sua transmissão e a um só golpe “permanecido preso” no tempo em que ocorre a transferência (atrelado, pois, a este suporte no Outro)? O que se transmite, ou melhor, no caso deste autor, *de qual ficção se trata* de inserir na ordem simbólica?

Ademais, outro questionamento parece relevante, concernente à formação em psicanálise intentada tanto por Haddad quanto por Blanton. Haveria já *a priori* uma diferença demarcada em relação ao escrito destes autores, visto produzirem suas obras desde o olhar de um psicanalista, dentro de um contexto em que a produção intelectual é

---

<sup>64</sup> Interessante contribuição nos faz Le Poulichet (1996), em suas elaborações acerca do Trabalho do Tempo em uma análise. Assevera-nos que, além da dimensão linear de um quadro analítico – a duração e o número das sessões, ou mesmo a duração da própria análise-, cada experiência analítica, no encontro entre um analista e um analisando, desenvolve um estilo singular de devir. Este possui o seu ritmo próprio, e não pode se reduzir a uma progressão de tempo linear, nem a uma única forma de tempo lógico. A autora aponta que devemos distinguir a dimensão de duração da análise da dimensão de um *tempo instaurador de passagens*, presentes e futuras (e, por isso, absolutamente não-linear), visto que a duração instaurada pelo quadro analítico não garante de modo algum que haja uma experiência analítica: ela é uma condição necessária, porém não suficiente. É preciso que se abra esse *tempo instaurador de passagens*, o qual não se coloca em termos de duração, muito menos em termos espaciais: “ele é antes um ritmo que dá lugar a um conjunto de laços e passagens” (LE POULICHET, 1996: 8). Assim, os tempos acionados por uma análise não se regulam, pois, pelo relógio, mas pela transferência, os quais são tempos de transposição e efetiva transformação, nos quais a repetição dá lugar à perlaboração, que faz redesenhar o futuro e reconstruir o passado. No que tange a Haddad, este tempo acionado pela transferência realmente teria dado lugar a um tempo de transposição efetiva? É fato que Haddad nos narra acerca de inúmeras mudanças capitais de vida pelas quais passou; todavia, sua análise teria, por assim dizer, inaugurado este tempo que abaliza o sujeito a seguir redesenhando o futuro no pós-análise, numa tomada de responsabilidade frente ao seu desejo, suas escolhas, e por isso, quanto à construção de sua ficção?

desejável? Haveria neste caso uma relação diferenciada com o “mestre”, quando da intenção de tornar-se parte do sistema? As respostas possivelmente deverão ser buscadas na singularidade de cada uma das escritas, visto que é a justa pluralidade destes testemunhos que, a um só golpe, dificulta, mas por outro lado enriquece e mobiliza nossa pesquisa. Como uma constatação possível que aproxima os dois relatos, de Haddad e Blanton, referimos o enredo da obra, estruturado em torno da travessia de sua formação como analistas, donde os outros aspectos escapam como tangentes desta linha principal.

O relato de Marie Cardinal, neste aspecto, diferencia-se em nossa leitura. Parece transmitir-nos, pois, por meio de sua escrita, um testemunho de transformação, testemunho de um renascer. Esse compartilhamento, soa-nos, se constrói no próprio ato de escrita, numa posição enunciativa que parece emaranhar narrador e autor. Duas ficções, pois, que se misturam numa escrita, a de vida e a da escrita, na qual se rompem as fronteiras entre autor e personagem, entre ficção e realidade. A letra, aqui, em sua dimensão *litoral*, faz escrita cujo estilo é da ordem da *lituraterra*.

Por seu turno, Smiley Blanton igualmente ecoa, daquilo que da obra nos passa, de um modo diferenciado, quando, alheio à sua vontade, parece capturado e surpreendido por algo que, em seu tão linear e controlado testemunho, simplesmente lhe escapa. Gérard Haddad, em nossa leitura, como relataremos na seqüência do texto, soa-nos como o senhor de seu próprio texto, em que o que escapa são as brechas de uma relação transferencial que não se findou.

## 9. GÉRARD HADDAD: OS TEMPOS DA TRAVESSIA<sup>65</sup>.

“O tempo breve e infinito de minha sessão, momento fora do tempo [...]”.

Gérard Haddad, 2002.

*O dia em que Lacan me adotou: minha análise com Lacan* foi escrito em 2002, obra que relata a experiência de uma análise pela ótica do próprio analisante, que também veio a se tornar analista, numa espécie de relato autobiográfico. Se costumemente observamos obras de analistas ao relatarem seus casos clínicos, torna-se no mínimo complexo situar em qual lugar o autor se coloca nesta obra. A leitura da intensa obra de Gérard Haddad causou-me estranhos e diferentes efeitos. Bastante tocada pela história de vida do autor, por muitas vezes sentia quase sem perceber que lia um bonito romance, cuja verve e retórica envolvente do autor me levavam a crer em sua verdade.

A forma como o autor estrutura a história da transformação que se operou em sua vida a partir do encontro com Jacques Lacan, em 1969, claramente enlaçando o enredo de sua vida ao redor de sua experiência com a psicanálise, leva a entender a obra como estruturada tal um relato autobiográfico cujo enfoque é, pois, a experiência de análise. Por outro lado, não sem frequência tomava a obra como uma contribuição teórica, tocada pela narrativa da singularíssima prática clínica de Lacan, em toda sua teatralidade, nos olhares e ruídos lançados, nas curtas sessões em que apenas um significativo pontuado fazia a análise funcionar por todo o restante do dia porta afora do consultório da *Rua de Lille, nº 5*. Não perdi de vista que Haddad, por ser um psicanalista, escrevera desde um lugar de saber que demarca uma diferença quanto a outros relatos de análise. Esta posição diferenciada lhe confere um discurso bastante familiar à questão teórica. Todavia, diante do todo da obra, se devesse eu dizer algo sobre Gérard Haddad – e, por que não, sobre a trajetória que construiu – chamá-lo-ia prontamente de *um homem intenso*, honesto consigo mesmo a ponto de beirar a

---

<sup>65</sup> Esta obra foi lida e seu relato redigido ao longo dos meses de outubro e novembro de 2008. Primeira obra a ser lida, permaneceu intocada no que tange à escrita primeira do relato, cujas únicas inclusões posteriores referem-se aos três últimos parágrafos do texto (e o último parágrafo da página 163). Posteriormente à leitura das demais obras, algumas elaborações/ponderações quanto à escrita de Haddad foram inevitáveis; contudo, mais uma vez, sustentamos a importância de manter relatadas as impressões primeiras que a obra nos transmite, e que de alguma forma nos tocou de forma sensível. As costuras e rasgos que, ao longo da pesquisa, a trama dos diferentes tempos entre leituras e relatos tece, não tratamos de esconder, pois tornam, quiçá, nosso trabalho mais rico.

inocência, alguém que mergulhava por completo, com a alma, em seus ideais, sem olhar para trás.

Gérard Haddad, psiquiatra e psicanalista, nasceu em 1940, em uma família judia praticante. A questão judaica, por sinal, irá atravessar de forma indelével os rumos de sua trajetória, passando do fervor religioso adolescente ao ateísmo total atrelado ao comunismo, e retornando a uma conversão sob condições interessantíssimas. Nascido na Tunísia, à época da independência do país em relação à França, viverá o autor em meio à modernização que desencadeará uma efervescência cultural a qual trará efeitos enormes na então adolescência de Haddad, em termos intelectuais e de militância socialista. Formou-se engenheiro agrônomo, porém a obra *O dia em que Lacan me adotou* dará conta de traçar o painel da fascinante história de sua transformação: de um adolescente a quem a família reservou, desde o nascimento, o lugar de médico, passando pela experiência entre os arrozais de países subdesenvolvidos como um engenheiro cuja carreira expandia-se em bem sucedidos resultados e reconhecimento, o encontro com Lacan no momento em que a neurose obsessiva tirava-lhe a última gota de paz, a dificultosa entrada e caminhada na medicina, e sua formação em psicanálise.

Uma primeira pergunta acentuou-se: a quem se dirige esta obra? Ao leitor, que receberia o generoso legado de uma experiência que, aos olhos do autor, seria extraordinária? Haddad conta-nos, a esse respeito, de sua fracassada experiência de *passé* que, não sendo ouvido, fará do leitor, vinte anos mais tarde, o depositário dessa confissão. Mas não poderíamos pensar que se dirige a Lacan, na concretização de um tributo ao mestre? De fato, nos diz Haddad que, acima de tudo, este relato é uma homenagem prestada ao psicanalista que foi Jacques Lacan, relato que visa dar de sua arte e estilo um testemunho vivo. Para além disso, Haddad conta-nos em diversos pontos da obra sua visão do cenário da psicanálise francesa, sobretudo da nevrálgica época em que Lacan adoece, tecendo clara divisão entre o vaidoso círculo de psicanalistas da Escola Freudiana de Paris (EFP) afoitos por poder, e os poucos que foram fiéis ao mestre até o fim – dentre os quais Haddad se situa. É em defesa do nome e da arte de Lacan que Haddad escreve, em meio à boataria e calúnia em que a imagem de Lacan, segundo Haddad, parecia afundar-se?

Sem jamais haver tomado uma única nota ao longo de sua análise com Lacan, Haddad chamará tais escrituras de

“empreendimento memorialista de uma experiência vivida há trinta anos, com suas marcas temporais e cronológicas já misturadas, verdadeiro trabalho de historiador sobre documentos de arquivos, aqui papéis pessoais, fichas de pagamentos, recibo de aluguel, datas de inscrição em faculdade, buscando com dificuldade preencher buracos de memória já numerosos (13)”.

Por fim, nos dirá Haddad que o relato de uma análise, e o resumo de seus efeitos, constituiria um gênero literário em si, algo que guarda um certo perfume de investigação policial, ou de romance. Propondo-se, enfim, a um testemunho marcado pela confissão sincera, ainda que “numa época obscena em que o exibicionismo parece sem limites” (14), Gerard Haddad empreenderá a tentativa de desvelar a intimidade do singular processo de sua análise diária, que durou 12 anos, tentativa que, diz-nos, pareceu-lhe desejável e útil, através da qual saberemos concretamente que existiu uma estranha e eficiente prática capaz de mudar radicalmente um destino.

Foi por meio de uma obra de Freud que, ainda adolescente, Gerard Haddad demarcou que fazer uma psicanálise ser-lhe-ia por sonho, no alívio de quem encontra uma esperança, terra prometida de poder um dia confiar seu sofrimento a alguém (18). Tornou-se um projeto, igualmente, ser um psicanalista, ou, unindo seu sonho ao do pai, um psiquiatra, um ‘médico de loucos’. A relação com o pai, por sinal, é constantemente tema que Haddad traz à tona, esta marcada por um ardente conflito e incompreensão mútua. “Queixava-me uma vez mais de meu pai, de sua eterna incompreensão a meu respeito, sua desatenção em face de minhas dificuldades, qualquer que fosse a natureza, acompanhada de incessantes cóleras que foram o calvário de minha juventude (89)”. Haddad nos fala de uma relação em que suas duas existências – do pai e do filho – foram sem cessar inoportunas uma à outra:

“ele havia renunciado à prática religiosa na idade em que um grande fervor religioso me habitava. Quando se tornou devoto, caí no ateísmo. Ele se interessou pelo Estado de Israel quando eu militava no PC (partido comunista), depois tornou-se anti-sionista quando eu mesmo não via outra salvação a não ser instalar-me em Jerusalém, e o resto do mesmo jeito. Esse pai que não entendia nada do percurso errático desse filho bizarro por seus gostos, seu amor pelos livros e pela música, sua curiosidade fatigante, pai irascível, tirânico doméstico, generoso, avaro, inculto, inteligente (160)”.

Esse vínculo tão complexo com o pai alimentará, enfim, a relação de transferência com Lacan:

“Era precisamente essa questão do pai, de seu desaparecimento desejado e insuportável, que formava o osso duro de minha relação com Lacan, de minha transferência quase delirante. Se gostei tanto de Lacan, foi porque no centro de sua

teoria e de sua prática encontrava-se o enigma da paternidade e da filiação, minha cruz pessoal, paixão e ressurreição incluídas. Minha dramática relação com meu pai, do qual anos-luz de incompreensão radical me separavam, embora em mim queimasse um ardente amor, foi o fio condutor de minha análise (135)”.

O autor nos introduz, logo no primeiro capítulo, à sua avassaladora dor psíquica, a qual experimentará oscilações profundas, da depressão ao brilhantismo escolar e produtividade profissional. Fala-nos, pois, de sua neurose obsessiva, citando por vezes a *Síndrome de Solal*, denominação que o próprio Haddad cria a partir da leitura de um romance, a qual descreveria perfeitamente o sofrimento que sente, algo como um irresistível desejo de morte. Todavia, já sobre isso nos alerta: “hoje sei que sem esta dor, sem o combate travado palmo a palmo contra ela, eu nunca teria feito esse pedaço de caminho que justifica minha existência. Lacan poderá a justo título repetir-me este adágio que ele havia forjado: o que pode acontecer de melhor a um ser humano são os estragos de sua existência (38)”.

Através de uma namorada juvenil foi que Haddad deparou-se pela primeira vez com a loucura: os planos de viajarem juntos no verão foram interrompidos pela internação da moça em um hospital psiquiátrico, cuja cena lhe apavora e deixa convicto de não possuir forças necessárias para a profissão. Assim, Haddad renuncia à medicina, em nome de sua saúde mental (23), optando pela carreira voltada à agricultura, atração nova, movida pelo discurso da militância jovem sionista de que a agricultura seria doravante o novo ideal do judeu, sua via de redenção. Em um processo, enfim, que envolveu momentos de altos e baixos, em que se alternavam períodos de prodigiosa energia e de abatimento, finalmente, depois de alguns meses de estudos, Haddad fora aceito, em 1958, na *Escola de Agronomia de Grignon*, em Paris. Na realidade, fica bastante explícita a escolha de Haddad por uma profissão que, aparentemente, pela paz causada pelo contato com a natureza, lhe traria calma aos dilaceramentos que o sofrimento psíquico lhe submetia. Infelizmente, sua neurose não tardou a retomar seu poder sob forma de uma cruel insatisfação e falta afetiva.

Interessantemente, neste ponto da narrativa Haddad pontua:

“vinha há anos explorando outra via de salvação. Uma segunda vocação, a da escrita – que também germinou na infância e que não me deixará jamais -, fazia-me companhia. Eu primeiramente tentara alguns poemas antes de me lançar num grande projeto: contar minha adolescência, seus tormentos, suas peripécias. Na falta de já ter encontrado o ouvido atento do analista que me teria ajudado a desembaraçar o novelo de meus sofrimentos, confiava-os ao papel, a um romance cuja essência era autobiográfica (30)”.

O relato da escrita de suas memórias é surpreendente, cuja trajetória passa pelo encontro com Sartre e Simone de Beauvoir, que de alguma forma o ajudarão na formulação do livro – o qual demorará cinco anos para ser escrito – passando também pela perda do manuscrito definitivo da obra, que será inteiramente reescrita. Todavia, com a finalização do livro, Haddad descobrirá que a escrita tem seus limites: “o relato mais sincero não é uma terapia e a literatura não alivia duravelmente nenhum sofrimento. Ela permite, no máximo, a sobrevivência. Ela está num outro registro. Em outros termos, minha neurose retomara sua torturante ação. Eu tinha que imaginar outras estratégias (36)”. Uma destas estratégias, pareceu-lhe, talvez fosse o matrimônio. Não tardou, pois, a conhecer sua futura esposa, A., em Paris.

Atribulada época, em que alguns infelizes incidentes, somados à dificuldade de publicar seu livro de memórias, levaram Haddad a uma tristeza inconsolável, dor que o moveu, no entanto, a reencontrar o caminho da psicanálise, perdido há tantos anos. Contudo, inicialmente acaba se deparando com uma psicoterapia de orientação analítica que lhe soa mais como entrevistas enfadonhas. Sentia Haddad falta de uma outra escuta. Nesta mesma época, sua companheira anuncia, atordoada, que está grávida. Decidem casar-se, enfim. Neste ínterim, porém, a mais maravilhosa das notícias aliviaria o peso dessa avalanche de acontecimentos (42). Por entre elogios, uma boa editora aceita publicar seu livro, e Haddad nomeia o momento como a felicidade mais indizível que se possa imaginar, uma das alegrias mais puras, mais belas. Enquanto seus estudos se desenrolavam em Grignon, nascerá seu segundo filho. A militância comunista ativa também se exacerba em meio ao clima político que permeou sua formação universitária.

Depois de formar-se engenheiro agrônomo, Haddad vive por cerca de dez meses na África, cujo trabalho com arrozais prosperava segundo suas brilhantes observações e estratégias. Na época, decide Haddad retomar suas aspirações intelectuais, de leitura e aprofundamento em temas das ciências humanas: Althusser, Foucault, Lacan... Por acaso ou não, a extrema solidão da África tornar-se-á, neste momento, esgotante demais, e o desejo de retornar a Paris, seu ponto de referência, lhe surgia, dando fim a este ‘parêntese africano’. “O surdo desejo de uma verdadeira vida intelectual me torturava (60)”. Conseguiu ser transferido para Paris, com a condição de viajar por vezes à África. Quanto a esta experiência profissional, Haddad finaliza: “a prática do paradoxo à qual minhas pesquisas sobre o arroz de sequeiro me haviam obrigado, tinham profundamente marcado minha mente, meus processos de pensamento, minha relação com o impossível. Continuei sendo, de certa maneira, um



agrônomo, com as botas na turfa dos arrozais e a mente fascinada pelas abstrações (64)”.  
 (64)”.  
 De volta à Paris, Haddad está aparentemente bem estabelecido: ocupando um posto importante da direção de uma firma dinâmica, exercia uma profissão apaixonante;

“em outras palavras, tudo ia bem comigo. Mas, por trás de uma máscara jovial, conquistadora, as pinças do caranguejo da neurose não haviam parado de me apertar. A Síndrome de Solal continuava ali, subjacente, como a sombra da feiúra que duplicava a minha existência. Por isso, esses primeiros sucessos, ainda frágeis, talvez até ilusórios, provocavam em mim uma estranha vertigem (67)”.

Haddad questiona o insuportável peso que tem suportado até então, ao que as palavras de um antigo médico lhe voltaram, pois, à mente: *‘quando você tiver meios, faça uma análise’*. Pois bem, o momento chegara. O nome de Lacan lhe vem à cabeça, lembrando-se um artigo de Althusser dedicado a Lacan.

Ao procurar o contato de Lacan, o interessante e equivocado encontro com a palavra clínica, cujo sentido psicanalítico do termo é desconhecido à Haddad. Parecia-lhe, pois, tratar-se de uma clínica psiquiátrica. Ao telefonar, surpreende-se por poder ser atendido já no dia seguinte. Na hora marcada, ao virar a esquina da Rua de Lille, uma estranha memória lhe retorna:

“de repente, uma idéia estranha, das mais inesperadas, me invadiu. Uma representação que por vezes me visitara durante minha adolescência, em meus anos de fervor religioso: Fico de pé, imóvel e silencioso. Sou todo olhar e esse olhar está virado para o véu que esconde o Santo dos Santos do Templo de Jerusalém. Essa representação é pura, não existe nem antes, nem depois. Nenhum afeto perceptível a acompanha. Reina o silêncio absoluto. Ela dura alguns segundos, depois se esvaece. Nesse dia, na esquina da Rua de Lille, ela me perturba, eu, o ateu, o militante comunista, que há anos rejeitava totalmente a “coisa” judia, sua cultura e seus textos, dos quais eu, de resto, só tinha um conhecimento muito superficial (69)”.

Ao chegar ao endereço, que nada se parece com uma clínica psiquiátrica, o equívoco começa a ser desfeito, e a sensação de ‘ter enfim chegado à boa margem’, onde de fato faz-se psicanálise, tranquiliza Haddad.

Lacan surpreende Haddad em sua recepção calorosa, convidando-o a entrar. A descrição do consultório de Lacan é minuciosa, detalhada, apaixonada. Quando consegue organizar seu discurso, fala-lhe

“do grande sofrimento que arrasto comigo há tantos anos [...]. Ele me escuta, dali por diante sem me olhar, e esse silêncio possui o estranho efeito de aspirar vertiginosamente a minha fala, que se torna cada vez mais segura, cada vez mais

verdadeira. Só uma pergunta às vezes, depois enfim Lacan resume o monólogo que acabo de fazer perguntando-me se foi fiel às minhas palavras. Sinto neste momento a necessidade de acrescentar algumas palavras, sem relação com a queixa que acabo de exprimir. ‘Há pouco, ao me aproximar daqui, uma visão incongruente apresentou-se à minha mente. Estou de pé, num imenso respeito, reduzido a meu olhar diante do véu do Santuário do Templo de Jerusalém, *há-parokhet*, e, sem exprimi-lo, meu desejo de contemplar seu além, o conteúdo da Arca (71)’.

Haddad nos conta que Lacan parece empalidecer, ao que Haddad se constringe e desculpa-se por haver dito algo tão espontâneo. Lacan responde: “sei, e, como pode constatar, acuso o golpe. Você vai curiosamente começar a sua análise pelo ponto em que, no melhor dos casos, ela acaba (71)”. Tratava-se, pois, da emergência da fantasia fundamental de Haddad que Lacan ali apontava.

A partir deste encontro, pois, o relato visivelmente concentrar-se-á no estilo clínico de Lacan e nas manobras empreendidas para a cura de Haddad. Lacan falará, inicialmente, do desejo necessário para empreender uma análise, dos atos falhos, dos sonhos, dos momentos penosos e de lassidão, tão dolorosos quanto necessários. Falará igualmente da regra de ouro da psicanálise, qual seja, a de dizer tudo o que passa pela mente durante a sessão, seja qual for o caráter, fútil, obsceno, aparentemente fora do assunto. Haddad está encantado, parece admirar e confiar em Lacan como se o conhecesse há muitos anos. Toma-o como mestre, ali, naquele momento, e lhe será fiel até o fim de sua vida. Haddad impressiona-se com o vigor e desejo do mestre, “velhinho maravilhoso, com sua cabeleira branca que sua energia e sensibilidade desmentiam (83)”. Reações intensas, como suspiros de angústia, emoção ou irritação, jogo teatral, em que Lacan fará “uma série de pequenas satisfações e privações, tão importantes na relação de transferência intensa que ele suscitava, vinham assim dinamizar a cura” (83). Sim, Lacan mostrar-se-á, na leitura de Haddad, irritado por muitíssimas vezes, narrando-nos Haddad acerca de um Lacan aborrecido, grosseiro, que o desrespeita sobretudo no que tange às curtíssimas sessões, algumas que não durarão mais do que uma frase.

A primeira impressão de Haddad é a de que ali, dentro daquelas quatro paredes, encontrara um lugar em que enfim eram ditas falas verdadeiras – “como uma mola por muito tempo comprimida, minha fala reprimida brotou, impetuosa, livre” (77) – falas de uma coerência que lhe escapava no justo momento em que as enunciava, tendo a impressão de que elas diziam outra coisa. Complementará algumas sessões depois:

“descobri, após cada sessão, que a confusão das poucas frases lançadas precipitadamente na brevidade do tempo partilhado, frases quase sempre sem vínculo aparente, assumiam, uma vez cruzada a porta, uma coerência inesperada, às vezes chegando até a me cegar pelo clarão, uma significação totalmente imprevista que voltava e me surpreendia. Manifestava-se assim, com certeza, uma outra fala, um outro sujeito que o de minha pobre consciência. Lacan me interrompia, assim que minhas palavras descreviam um círculo fechado, deixando em seu oco uma significação misteriosa (84)”.

É assim, cercado de uma sensação de mistério, que Haddad sentir-se-á seguro nas mãos de Lacan, com a certeza de que o trabalho que ali era feito surtiria resultados.

Inicialmente, são combinadas três sessões por semana, a primeira sessão a 200 francos, seguido por 100 francos a sessão dali por diante, pagamento considerado desumano, por Haddad, tendo em vista seu salário de 3000 francos. Um terço da renda de Haddad será destinada à psicanálise, mas, ainda assim, não hesitará, e ao longo dos anos irá Haddad destinar parte realmente considerável do orçamento familiar para sua preciosa psicanálise. Já na primeira sessão, Haddad é submetido ao ‘ritmo infernal das sessões breves’, técnica esta que será motivo de angústias, revolta e desentendimentos no futuro, contudo inegavelmente constituindo-se como mola propulsora de uma análise que prosseguia para além dos limites do consultório, em que, demarcado um significante e cortada a sessão, fazia Haddad pensar a respeito pelo dia todo.

O partido [comunista] desaconselhou-o vivamente a analisar-se com um burguês, esbanjando tão grande quantia de dinheiro. O partido comunista, nesta época de sua vida, significa muito para Haddad, os ‘companheiros’ eram a sua comunidade, a *grande família antiimperialista*, algo que parece estar colocado no exato lugar das esquecidas raízes judias. Mas Haddad, surpreendentemente, não se aterá às objeções, visto ser violento demais seu desejo de prosseguir. A esposa de Haddad também denotava suas reservas, possivelmente pelo emprego de tão grande quantia em algo que não era possível saber onde levaria. Mas Haddad nos diz que, neste momento, sobrepujando a tristeza das contraposições, sentiu ali uma inesperada e inexplicável emoção que o leva às lágrimas: estava Haddad iniciando o luto de sua própria existência (78).

O encontro com Lacan teve efeitos imediatos. “Uma profunda certeza me habitava, a de ter sido, pela primeira vez em minha existência, ouvido em minha singular verdade, certeza que mergulhava em uma doce euforia” (79), algo que Haddad nomeará de *lua-de-mel analítica*, em que a surda angústia parecia afinal ter-lhe deixado.

No trabalho, apresentava ‘a melhor forma moral e física’. Ainda assim, as sessões curtíssimas infligiam a Haddad um sofrimento insuportável, cujo corte do analista em suas breves falas desarticulava o discurso tão bem preparado com que chegava à sessão – rupturas, pois que lhe faziam perder as referências e assim entrar em um discurso inesperado, de ritmo sincopado, o qual acabava por lhe abrir novos horizontes. Além disso, muito embora as sessões fossem curtas, o ruído da análise continuava como pano de fundo pelo restante do seu dia (88).

Ao longo do processo, Haddad verá seu interesse pela teoria e pela prática da psicanálise brotar novamente. Em dado dia, após uma intervenção precisa de Lacan, Haddad conseguirá trabalhar a idéia do quanto a loucura o aterroriza, e foi a partir de então que a imagem de sua vocação para a psicanálise – e para o manejo da loucura – consegue fazer-se ver novamente. Foi com ousadia que, quando esta idéia se impôs de forma tirânica em sua cabeça – uma pretensão que lhe parecia inconfessável – Haddad anunciou que a verdadeira razão de seu pedido de análise talvez fosse seu desejo de tornar-se ele próprio analista. Haddad recebe com surpresa a reação de Lacan, que não fora nem de desprezo, nem de indiferença, porém apenas demarcando a seriedade da questão. Contudo, Lacan o adverte que o momento era ainda de empreender sua própria análise. Haddad tomará, enfim, como efeito de permissão, a fala de Lacan: “você saberá que não estabeleço nenhuma diferença entre análise didática e terapêutica. É da própria experiência que o candidato vai tirar seu saber de clínico (91)”.

Neste ano de 1970, Lacan começava o seminário *O avesso da Psicanálise*, e a expectativa de Haddad era começar a se engajar neste novo caminho. Ao invés de tão somente comparecer ao seminário, Haddad pede a autorização de Lacan para isso, a qual é recusada, por julgar, Lacan, ser ainda cedo demais. Haddad respeitou a decisão do mestre, porém resolveu procurar outras vias para sua formação, inscrevendo-se em um curso universitário de Psicologia. O relato das manobras de Lacan para fazê-lo desistir do curso beira o hilário. Sem claramente dizer qualquer palavra a respeito, Lacan marca sessões no exato horário das aulas de Haddad, semana após semana. Quando Haddad, desanimado, finalmente desiste das aulas, as sessões daquele horário são interrompidas. As sessões, porém, não perdem o ritmo: ao contrário, passam a ser diárias, às vezes duas no mesmo dia. Este ritmo frenético de sessões custava altas somas a Haddad.

A narrativa de Haddad quanto ao árduo percurso de formação para tornar-se psicanalista passa a tomar o enredo da obra. As viagens à África não mais estimulavam

a Haddad, cujo desejo estava voltado à psicanálise, e o comunismo perdia pouco a pouco o sentido para nosso autor. Seu coração não estava mais ali. Os companheiros de partido não perdiam de censurá-lo por haver se lançado em uma aventura individualista e burguesa como a psicanálise. A Haddad sobrevém um pensamento que lhe pareceu blasfematório: não sentia mais nenhuma solidariedade, nenhuma identificação com aqueles jovens turbulentos, com sua violência destruidora, com a Revolução, até então o sonho de sua vida (96). A fascinação pelo totalitarismo que o alienava estava enfim o deixando. Por estes pensamentos, sentia terrível culpa. Sua esposa, de igual forma, não se agradava desta evolução, desgastando ainda mais a relação entre os dois. Ao leitor, fica aparente a sensação de que esta entrega ao totalitarismo comunista encontrará pouco a pouco um substituto, no retorno à crença judaica.

Foi em uma viagem extremamente frustrante à África – que a princípio seria urgente, mas que se descobriu sem razão ao que Haddad chegou ao destino, somado à frieza e à hostilidade dos que o receberam – que a sensação de desperdício total de tempo e energia faz Haddad lembrar do versículo bíblico “não espalharás em vão a tua semente”. Segue a narrativa:

“Eu chorava de raiva. Aquele desperdício encontrava o desperdício de minha vida amorosa, conjugal, de minhas núpcias impossíveis e fracassadas, fonte de tormentos que me trituravam a alma por inteiro. Imaginei encontrar um derivativo em minha dor ao escrever uma espécie de poema. De repente, do fundo desse desespero, uma idéia poderosa, luminosa, invadiu-me. À questão ‘o que é que eu vim fazer neste barco’, uma resposta fulgurante se impôs. Eu tinha que parar aquilo tudo, a agronomia tropical, as viagens incessantes, e tornar-me psicanalista. Pela porta principal desta vez, a da medicina, da psiquiatria, volta impetuosa do velho projeto de minha adolescência, volta do recalcado. Era preciso, então, retomar meus estudos, os de medicina (100)”.

O projeto de estudar medicina lhe surgiu sob um planejamento extremamente bem amarrado, que fez cambiar o desespero por uma alegria luminosa, sentimento de urgência que o deixara em um *estado febril irreprimível*. Haddad abrirá mão, enfim, de sua promissora carreira de engenheiro agrônomo e voltará à academia, como um estudante. Interessante pensar que esta ‘porta principal’ pela qual decide entrar não é mais do que aquela profissão aprovada por seu pai, formação a qual também seu irmão escolhera.

Ao contar o projeto a Lacan, que o escutava em um profundo silêncio e com a respiração forte que lhe era própria nos momentos de emoção ou angústia (105) este apenas encerra a sessão, ao que, já no porta do consultório, Haddad interroga, inquieto:

“o senhor acha que isso é possível? ‘E por que não?’, resmungou [Lacan], com aquela mistura de irritação e calor de que tinha o segredo. Aquele ‘por que não?’ soou em meus ouvidos como o mais poderoso incentivo que eu podia receber (105)”. Para tanto, Haddad passará por grandes dificuldades, sobretudo financeiras, chegando ao ponto de vender o próprio apartamento para pagar os estudos, além de suportar a resignada inquietude da esposa, que era submetida mais uma vez a privações. Por outro lado, o grande êxito de Haddad será conseguir convencer seu chefe, de maneira magistral, a trabalhar tão somente meio turno durante a época escolar, e turno integral nas férias, podendo ser mandado, neste período, para as missões na África. Plano maluco que, num imenso reconhecimento, foi enfim aceito.

Em novembro seguinte, Lacan retomou seu seminário, *De um discurso que não fosse semblante*. Diante do novo pedido de autorização para assisti-lo, Lacan finalmente aquiesceu, no exato momento em que estavam parados, de pé na porta. Este, aliás, é um dos códigos com que se compreendiam, dentro da genuína transferência que ali se estabeleceu. Haddad alcunhou de ‘o momento das decisões’, lugar onde as palavras mais decisivas e importantes eram ditas, ali, na porta, na hora de despedir-se, sendo que o aperto de mão denota ainda mais solenidade e emoção – ou concordância – àquilo que estava sendo dito. A sensação de cumplicidade causada por um destes momentos é ilustrado por Haddad:

“Mas é isso!”, lançou ele levantando-se para marcar o fim da sessão. Sorria-me, e dessa vez tive o direito ao amigável aperto de mão dos dias importantes. O grande arqueiro havia acertado seu alvo. Os meios que ele empregava para desvelar a um sujeito o que este deseja secretamente sem conseguir confessar a si mesmo para mim permanecerão para sempre misteriosos. Grande arte. (209)”.

Para além disso, os infinitos grunhidos de raiva e discordância que são relatados por Haddad, bem como os olhares enérgicos que o mestre lhe lançava, são tão numerosos quanto os ‘*excelente!*’ que Lacan dizia quando concordava plenamente com Haddad. Sintonia de um entendimento que extravasava as palavras. Ilustração perfeita destes ‘momentos das decisões’, Haddad, quando já aluno de medicina – cujo ritmo de estudos, por sinal, lhe parecia brutal – enfrenta sua primeira aula de anatomia, ao que descreve com muita precisão os dois cadáveres que ali estão, no anfiteatro. Angústia, terror. Haddad suporta observar, mas, depois de alguns instantes, o exercício de dissecar lhe era demasiado ainda. Vai, pois, embora, em direção à sua psicanálise. O interessantíssimo relato pontua a cena:

“tinha eu deixado antes entender que esse encontro com a morte me esperava? Ou então Lacan desfrutava de um sexto sentido? Mal me deitei no divã, ele veio plantar seu olhar no constrangimento do meu: ‘então [pergunta Lacan]? Tudo bem, agüentei [responde Haddad]. Excelente! [replica Lacan]’. Foi naquele dia toda a sessão e foi bem suficiente. Um longo e caloroso aperto de mão prolongou-a por alguns segundos ainda, como a cada vez que, sem o saber, eu atravessava uma porta. Assim, então, Lacan me esperava nesse ponto e toda a sua estratégia, suas frustrantes interrupções visavam a isso, a olhar a morte sem afeto excessivo e a assumir por aí mesmo seu próprio mortal destino. As sessões ultra-curtas que pontuavam essas passagens pareciam como pontos de sutura que logo aprenderei a fazer, juntando os dois lábios afastados de uma ferida profunda (119)”.

Dado dia, ao ouvir Lacan criticar a gravidade das práticas psiquiátricas soviéticas, crítica que naturalmente se estende ao regime comunista, Haddad fica petrificado, e numa clara dúvida entre seguir o Partido ou a Lacan. Ao começar a falar disso na sessão seguinte, o corte sobremaneira breve de Lacan o fez entender que chegara o momento de tratar a ferro e fogo sua cegueira (121). Dias duros se seguiram, em que uma escolha decisiva precisava ser tomada: Lacan apenas estava empurrando uma porta já antes entreaberta, e então, finalmente e com muita dor, decide Haddad deixar o partido – não seria mais cúmplice de torturadores -, partido este que fora durante anos a sua razão de viver, desde a ruptura, ainda adolescente, com a fé judia. O campo agora estava aberto para o retorno da fé recalçada:

“no imediato, me sentia enlutado, mas também aliviado pela queda desse ersatz de sentimento religioso que meu engajamento no Partido representava. Minha afirmação de ‘ser de esquerda’, para além das proclamações de ateísmo, era isso. O desenraizável sentimento religioso se refugia onde pode, se for o caso nas instituições analíticas. Eu ignorava que o palco estava dali por diante livre para a entrada em cena de um poderoso recalçado que ia tudo carregar (123)”.

Sua mulher, igualmente do Partido, e igualmente atéia, naturalmente desaprovou.

As sessões tornaram-se de uma insuportável brevidade, até o dia em que, mal pronunciadas as primeiras palavras, Lacan suspendeu a sessão.

“Senti um acabrunhamento infinito. Uma vez cruzada a porta do consultório, decidi parar tudo. Entrei numa cafeteria, comprei papel de carta e envelope e, tomando um café, escrevi algumas linhas. Meu casamento está à beira do divórcio, meus estudos médicos são uma catástrofe e não tenho mais um vintém no banco. Era tempo de parar. Eu estava pensando em retomar a profissão de agrônomo e em voltar para a África. Fechei o envelope e entreguei-o ao porteiro do nº5 da rua de Lille. No meu abatimento interior, essa reação de sobrevivência me aliviou. Faltei, assim, à minha sessão do dia seguinte (127)”.

Nessa mesma noite, já passava da meia-noite quando o toque do telefone acordou Haddad. Angustiado, possivelmente prevendo quem estaria do outro lado da linha, atende a ligação e escuta a voz raivosa de Lacan: “Haddad, por que você não veio hoje [Lacan]? Porque o senhor não me deixa falar [Haddad]. Faço isso precisamente para que mais tarde você tenha a palavra [Lacan]”, Tal frase abalara Haddad, ao que Lacan prosseguiu: “Venha amanhã, vou explicar-lhe isso tudo [Lacan]”. ‘Sim senhor [Haddad]’. ‘É isso que você quer, que eu o chame [Lacan]’, acrescentou ele desligando, de novo insociável.

Na sessão do dia seguinte, Lacan desculpou-se, alegando que o dia em questão (no qual Haddad decidira abandonar a análise) estava muito atribulado. Aproveitou para dizer que “para reconstruir é preciso de fato passar por uma fase de destruição. Saiba que até aqui a sua análise esta indo muito bem, não a estrague (128)”. Mas este bonança durou pouco tempo para Haddad, já que Lacan logo retornou aos seus maus-tratos, à indiferença fingida ou verdadeira, às sessões de alguns segundos, “às chicotadas simbólicas pelas quais Lacan mantinha meu galope” (132), provocando sempre novas crises que talvez ele desejasse (129). Interessantemente, Haddad nos diz: “em todo o caso, são esses momentos de crise que permanecem de modo mais claro impressos em minha memória, pontuação de minha cura, portadores cada um de uma singular diferença (130)”.

Em dado momento do relato, Haddad nos conta acerca de outro momento em que decidira interromper o tratamento:

“Não, decididamente”, disse-lhe outra vez, alguns anos mais tarde, quando já praticava a profissão de analista, ‘não é mais possível. Vou parar por aqui, parar minha cura’. Eu estava, dessa vez ainda, após dias de dolorosa reflexão, perfeitamente decidido. Não estava blefando. Lacan suspirou. ‘meu caro amigo, lamento não ter podido ajudá-lo mais que isso. Vocês sabe que é livre para parar. Eu, no seu lugar, não o faria’. Depois, deixando a mesa, veio sentar-se na poltrona, a alguns centímetros de meu rosto. Acrescentou então: ‘em todo caso, quero que saiba que gosto muito de você, porque você é um dos raros a sacar o que eu digo’. – Foram exatamente as suas palavras. *Podia eu deixá-lo depois disso?* [grifo nosso]”.

Neste ponto, Haddad igualmente nos falará a respeito do profundo temor que sentira ao perceber uma marca vermelha no rosto de Lacan, o que interpretara como um câncer. Haddad nos diz que a energia empregada por Lacan em sua extensa carga horária de consultas, e nos seminários, produzira nele a ilusão de que Lacan seria, enfim, eterno. Ele vivia a velhice com uma tal dignidade que eu o imaginava imortal (134). Não se tratava de um câncer, esclareceu-lhe Lacan, mas o episódio servira para



Haddad perceber que “Lacan não era imortal. Para além, é claro, perfilava-se a representação mais horrível que um homem tem de enfrentar, a do voto edipiano da morte do pai, esse voto de que nada quero saber a ponto de a ele preferir o meu próprio desaparecimento (135)”. Aqui, Haddad, fala de uma transferência transpassada pela questão paterna, cujo enigma servia de motor à sua análise.

Haddad fora se aproximando cada vez mais do mundo dos psicanalistas, por meio dos seminários de Lacan, através das obras, e, num passo à frente, candidatando-se à Escola Freudiana, escola de Lacan. Lacan aceitara. Prova de seu imenso desejo por este caminho reside na proposta que Haddad recebera de seu chefe, num ato de reconhecimento, de um cargo e respectivo salário tentador, mas que, contudo, demandariam o abandono da medicina. Haddad vacilou, pediu para pensar. Ao levar o assunto a Lacan, ouvira por resposta uma dessas frases, de aparência tão anódina, mas que sempre tiveram o maior efeito sobre as minhas decisões (145): “é preciso saber assumir riscos calculados”, disse-lhe Lacan, sorrindo. Para decidir, Haddad ponderou quanto à sua profunda ligação com Bour, o chefe, por havê-lo distinguido entre os demais colegas de trabalho, e sua ligação, ainda mais profunda, com Lacan. Não se tratava, portanto, de uma análise fria da situação, mas do triunfo de uma ligação sobre a outra (145).

A ligação com Lacan rapidamente mostrou ser mais poderosa, nos diz Haddad. Lacan, que se mostrou de total neutralidade ao longo do processo de decisão de Haddad, viu-o definir sua posição em apenas cinco dias – quando tinha um mês para fazê-lo: anunciei a Lacan que minha decisão estava tomada: eu escolhia a psicanálise. Ele me apertou a mão, sem dizer palavra (145). O desfecho desta história é que, num outro ato de reconhecimento quase impensável, Haddad conseguirá convencer o chefe a demiti-lo, implicando uma indenização que lhe garantiria mais algum tempo de estudos. Haddad conseguira, mais uma vez, impressionantemente, persuadir o imponente chefe. Para fechar com chave de outro a época de tantas modificações, Haddad, que empreendera um imenso esforço para ‘incorporar o modo de pensamento tão particular do ensino médico’, o que lhe permitiria obter êxito nos estudos, acabara por tirar a melhor nota do ano dentre a turma, depois de tantos resultados ruins. Passava Haddad para o terceiro ano de medicina, enquanto sua carreira de agrônomo parava ali para sempre.

Bonita passagem nos falará do dia em que Haddad questiona Lacan sobre quando poderia começar a atender pacientes. Segundo ele, Lacan agitou-se, emocionou-

se, e permitiu que Haddad começasse a prática, por mais que não pudesse ainda se considerar um analista. Lacan lhe abria a porta ao mesmo tempo em que piscava-lhe o sinal amarelo da prudência. Indica-lhe, pois, o passe, gargalo que conduz o analisando a abandonar sua queixa para ocupar o lugar de analista (148). Algo de um pressentimento, porém, acometia Haddad, de que, a partir deste momento, conheceria as mais violentas tempestades de sua existência. A começar pelas dificuldades conjugais, que estavam no auge, sobretudo por questões financeiras, por estar, pois, o casal submetido e praticamente engolido pelo alto custo da análise de Haddad. Isso não impedirá, todavia, que Haddad viaje até Viena para descansar e, também, visitar o Museu de Freud, “lugar mítico onde a psicanálise viu o dia, onde viveu o homem cuja doutrina havia organizado minha vida e meu pensamento (149)”. Depois de observar atentamente a casa de Freud, a viagem a Viena passou a soar inútil.

“Eu ainda não sabia que, proximamente, tomaria de fato a decisão de ocupar esse lugar de analista que Freud havia instituído. Decididamente eu não viera aqui por alguma razão fútil, mas para um ato fundamental: anunciar ao espírito de Freud que eu estava retomando a sua mensagem. De certa maneira, eu acabava de realizar como sonâmbulo meu voto de peregrinação. Para além de minha consciência míope, eu descobriria uma vez mais a existência de uma instância bem mais lúcida, a que Lacan designa como sujeito do inconsciente, que sabe aonde quer ir, contanto que queiram bem escutá-la ou deixá-la, se for o caso, ir de rédeas soltas (149)”.

Um episódio bastante curioso invade a cena neste ponto da narrativa: Haddad troca de esposas, em um capítulo ao qual ele chamou Uma e Outra. Foi para ajudá-lo com o passe que Haddad convidou Anne C., psicanalista reconhecida e admirada por ele, sua colega de grupo de estudos, para almoçar. Durante a conversa, ao que Haddad falou de seu amor pela psicanálise e de seu percurso até ali, Anne C. incentivara enormemente Haddad na prática psicanalítica, atenuando a angústia do colega. Dois dias depois, Anne o chama para conversar, visivelmente perturbada, declarando seu amor. Haddad narra de forma demasiadamente breve o fato, relatando o que pensou: “sob a luz pálida de um poste, entrevi a solução para todos os meus problemas. Eu pensava ter encontrado *o grande Outro* lacaniano em pessoa. Seria o fim do pesadelo conjugal, uma vida digna e confortável de trabalho partilhado (153)”. Anne C., casada, mãe de dois filhos, pede o divórcio. Haddad, embalado pela impetuosidade de Anne, faz o mesmo. A reação de sua esposa, A., o surpreendeu: imaginando-a cansada dos incessantes conflitos, acreditava que A. não mais se importasse com ele. Entretanto, Haddad descobriu que infligia nela, e em seus filhos, um golpe terrível, um cruel sofrimento. A. ficou desamparada, e saiu à procura de um analista, que veio a ser

Charles Melman. Em uma semana, Haddad e Anne C. já moravam juntos em um apartamento que logo alugaram.

Numa sessão em que, inseguro e angustiado, Haddad esboçou se esquivar da entrada em exercício como analista, Lacan cortou-lhe a palavra, com seu habitual grunhido, ao que Haddad não teve tempo de dizer mais qualquer palavra, supondo-o decepcionado e encolerizado. Decidiu, depois de sair do consultório, que começaria a prática. “Lacan me ensinou a arte de encurtar, de escolher o caminho mais curto (156)”. Na próxima sessão, retomou Haddad: “enganei-me, com certeza o tempo chegou”. Lacan soltou um suspiro de lassidão e aquiesceu. “Teria desejado ver-me mais valoroso, que eu tomasse minha decisão sem aquele peteleco suplementar. Não retirei dessa decisão nenhuma euforia, mas uma gravidade nova. Dali por diante era jogo aberto (156)”.

A reserva e a distância que Anne C. mantinha quanto à doutrina lacaniana irritava profundamente a Haddad. No seminário de novembro de 1972, ao qual assistiram juntos, Anne pareceu zombar das palavras aparentemente sem sentido de Lacan, as quais para Haddad pareciam ser-lhe diretamente dirigidas. Haddad estava convencido de que Anne C. ocupava para ele este lugar de Outro onde se encontravam depositadas as chaves de seu desejo. Por esse encontro, como nos diz Haddad, havia ele substituído uma, sua esposa, pela Outra, Anne C. Sentindo a necessidade de falar isso em sessão a Lacan, as palavras o traíram, e acabou brotando-lhe, deitado no divã, um incrível ato-falho: “*coloquei uma no lugar da Outra*”. Lacan respondeu: “*é exatamente isso*”. Lacan pulara da poltrona. Haddad percebeu que as palavras que acabara de formular significavam o exato contrário do que ele havia mentalmente se preparado para dizer na sessão. Na estrutura da frase que disse, contudo, *uma* só podia remeter a Anne, e a *Outra*, à sua esposa. Haddad tentou voltar atrás. Em vão. “Até amanhã”, prontamente finalizou Lacan.

Haddad nos conta que ali, seu pseudo-amor por Anne desabou instantaneamente. A fala de Lacan de alguns anos atrás, “*sua mulher é a causa de tudo*”, dita em um contexto em que a interpretação mais provável seria de que sua esposa supostamente atrapalhava sua trajetória, sua vida (havia Haddad sugerido, na ocasião, que as sessões voltassem a ocorrer três vezes por semana, e não diariamente, pela redução de gastos que precisavam efetuar), tomava ali um sentido completamente novo, completamente diferente. Saído do consultório, telefonou Haddad a Anne C. e

anunciou sua decisão de romper, implacável às suas súplicas de que refletisse por algum tempo. Haddad estava decidido: pediu perdão a A. e retornou para casa.

Foi num ato de impulso que aproveitou uma oportunidade e comprou uma sala para montar seu próprio consultório. A angústia de não saber como os pacientes chegariam até ele cresceu sobremaneira quando as obras da sala chegaram ao fim. Ouviu o conselho: Faça-se conhecer. Decidiu tomar o conselho ao pé da letra, telefonando a uma dezena de psicanalistas, os de maior visibilidade da Escola, para anunciar-lhes sua entrada em exercício. Numa de suas ligações, recebera pronta e milagrosamente um encaminhamento. Nesse período, uma outra candidata a análise marcara consulta, depois uma terceira, na mesma semana. Colegas que Haddad mal conhecia encaminhavam-lhe pacientes, demonstrando confiança no novato que era. O ritmo era bom, porém as coisas estacionariam por aí durante alguns meses, anos. A crise financeira, deste modo, não tardou a voltar. Assim, Haddad prosseguia com o angustiante início de prática como analista, seus estudos de medicina, sua própria cura com sessões diárias (em incessantes queixas de alguns segundos), a frequência ao seminário de Lacan.

Uma jovem analista, como Haddad, colega da Escola, propôs-lhe certa feita que juntos alugassem um apartamento para montar um consultório em comum (o que implicaria, para Haddad, a venda de seu próprio consultório). Haddad desconfiara da discreta intervenção de Lacan, no papel de silencioso ‘anjo guardião’ que velava pelos jovens brotos em formação (169). Sua situação financeira, de fato, era catastrófica. Ao levar a questão a Lacan, o mestre lançou-lhe: ‘venda!’. Alugaram, pois, um apartamento na *Rua Mayet*, ao que passaram a integrar a grande corte dos psicanalistas da *Rive Gauche*.

A inquietação de Haddad com o término do ano universitário – e seus conseqüentes exames finais – encontrava eco no divã. A angústia do fracasso novamente o oprimia. Na véspera de uma prova importante, quando ‘seu moral começava a murchar’ (169), Lacan lhe disse, com sorriso benevolente, estas palavras: “veja as coisas com simplicidade. Você vai passar nesta prova”. Haddad nos diz:

“era a outra face da medalha de sua arte. Depois de ‘você está ferrado (131)’, eis que me prometia sucesso no exame. O que ele sabia daquilo afinal? Mas eu me convencera de que o velho dispunha de um dom de vidência [...]. Dessa estranha vidência Lacan vai mais tarde dar-me outras provas, mais espetaculares ainda. Eu as interpreto como posso, como efeitos da *intensa relação transferencial* que nos ligava ([grifo nosso]: 170)”.

Na hora da prova, contudo, um vertiginoso esquecimento lhe tomou e o fracasso se tornava iminente. De repente, as palavras de Lacan, ‘veja as coisas com simplicidade, você vai passar nesta prova’, voltaram-lhe à memória, e, junto delas, os pedaços de aula vieram-lhe à mente, feito um riachinho cada vez mais cheio (170). Tomado de coragem e vontade lutar, triunfou e passou para o quarto ano.

Ao ritmo das sessões diárias de análise, Haddad mostra ao leitor a metamorfose por que passa, a evolução de sua caminhada, dando a impressão de uma contínua retomada das rédeas de suas decisões, de sua vida, na segurança que por vezes denotava, na resistência ao horror e à idéia da morte, um equilíbrio e flexibilidade novas, conquistas a todo o vapor movidas pelo motor da transferência com Lacan. O estilo de escrita de Haddad se faz cada vez mais notável ao longo do texto, em uma retórica envolvente, quase poética, a qual não parece secundária em relação ao conteúdo do texto: seu estilo é capaz de nos dizer muito, talvez tanto quanto a substância em si do relato.

Um acontecimento importante marcará, em 1973, o retorno de Haddad ao judaísmo: a *Guerra do Kippur*, em que Israel é invadido pelos egípcios e sírios. Embora não fosse mais membro do Partido [comunista], continuava Haddad considerando-se antiimperialista e pró-palestina. Isto, é claro, enquanto a existência de Israel parecesse assegurada. Mas, tão logo os combates não pareciam favoráveis a Israel, Haddad explodiu em um grito de ‘basta’. Sua esposa A., que partilhava de suas posições antiimperialistas, ficou estupefata com a reação de Haddad quando ele explodiu em defesa de seu povo: “os judeus estão de novo ameaçados de extermínio e eu estaria do lado dos inimigos deles? Não, realmente chega! Eu sentia uma imensa e dolorosa liberdade. Eu era judeu, tal era a minha verdade profunda, e essa guerra me abalava com a violência de um vendaval (176)”. No dia em que contara a Lacan que se apresentaria como voluntário em Israel, sentiu no mestre uma séria emoção, julgando que Lacan o conhecia suficientemente para saber que não hesitaria em adequar seus atos às suas palavras. Mas, neste mesmo dia, Israel derrotou os egípcios, e os sírios recuaram. Israel ganhava a guerra, e tornava sem razão o louco projeto de Haddad. Diz-nos Haddad que este foi o início de seu degelo, sua volta a um certo judaísmo (176), embora, futuramente, venha a se desligar da ideologia sionista por conformar-se à posição freudiana de que um psicanalista não pode aderir a nenhuma posição nacionalista.

O ponto nevrálgico de sua existência, conta-nos Haddad, continuava sendo seu problema conjugal, chateação de cada dia e às vezes dor insustentável. O discurso entre os mais eminentes analistas da época dava conta do preceito de que um psicanalista somente poderia ser solteiro. Haddad passou a pensar que o divórcio lhe permitiria resolver definitivamente o nó neurótico que o estrangulava, e cria que Lacan desejava e concordava com esta separação.

“Disse-lhe um dia: o senhor deseja que eu me divorcie, não é [Haddad]? Eu? Você não entendeu nada. É só você quem quer esse divórcio. Você! [respondeu Lacan]. A réplica cortante de Lacan colocava-me dolorosamente contra a parede. A perspectiva de passar o resto dos meus dias ao lado de A. pareceu-me claramente insuportável. Naquele dia mesmo decidi, ao sair da sessão, deixar o apartamento familiar e ir morar sozinho no novo consultório. ‘Preciso’, disse a A. ‘ver de longe’. Com a infinita indulgência que sempre foi a sua em relação às minhas loucuras e às minhas mudanças de humor, ela aceitou sem dizer palavra (178)”.

Este episódio faz Haddad compreender um traço fundamental da clínica de Lacan (179), acerca de sua estratégia na condução de cura (ao menos da sua...), traduzido num modo de intervenção paradoxal: num primeiro momento, Haddad acreditava que Lacan tinha uma opinião, como, por exemplo, quanto aos seus estudos de medicina, em que Lacan teve papel decisivo na entrada de Haddad na universidade. Num segundo tempo, todavia, Haddad percebia uma mudança de atitude que o fazia crer que Lacan mudara de opinião. Quanto ao exemplo dos estudos, esta idéia que passou a lhe ocorrer, de que fazer medicina fosse algo inútil, motivado apenas por uma necessidade de segurança, idéia até mesmo contrária ao ideal analítico, era reforçada pelos colegas da Escola.

Haddad passou a considerar seriamente o abandono dos estudos, mas eis que, num final de sessão, ao falar sobre esta intenção, bem como sobre a sensação de que Lacan assim o queria, sente novo revés na opinião do mestre: “acredito que de modo algum procuro criar obstáculos a seus projetos”, lhe respondeu Lacan. “Porque então me ter feito crer o contrário durante meses? Com certeza, para compensar a alienação que sua implicação decisiva em minha escolha dos estudos médicos pudera criar. Essa escolha era minha ou dele? Esse equívoco não era a causa das dificuldades que eu sentia em levá-los adiante? Era preciso desatar este ponto. Esse mesmo modo de intervenção paradoxal foi utilizado para esvaziar meu casal de sua carga destruidora: fazer-me crer que ele sugeria o divórcio quando acabou ficando claro que pra mim não havia salvação fora do contexto deste casal. Conseguir aceitar e superar o mal-entendido

fundamental e irreparável que separa um homem e uma mulher (o que significa sua famosa fórmula ‘não há relação sexual’) era esta a visada final da análise com o luto que ela implica, o da ilusão de uma possível harmonia idílica (179)”.

É impossível não hesitar e ponderar diante destas frases, para além do emocionante enredo. Se destaco tantos pontos do relato, com a escrita *ipsis literis* de Haddad, é porque enxergo nelas uma bifurcação interessantíssima: ao mesmo tempo em que Haddad parece mergulhar fundo no resgate de suas memórias, e tentar transmitir ao leitor uma experiência de natureza fundamental, há um elemento teórico gritante, que permeia todo o texto. Além disso, um terceiro objetivo parece se apontar o tempo todo, qual seja, o de assegurar que existia em Lacan uma prática genuína, vigorosa e eficiente de cura. Não se pode discutir que em cada uma das linhas escritas por Gérard Haddad há uma gratidão desmedida por aquele que fora seu verdadeiro mestre. Mas a pergunta, até aqui sem resposta, que me envolve neste ponto é: o que Gerard de fato nos transmite com sua escrita?

A vida celibatária não trouxe a Haddad nenhum dos efeitos esperados. Não somente seu humor ficara sobremaneira sombrio, mas, de fato, sentia falta de A., bem como da algazarra cheia de vida de seus filhos. Assim, decidira voltar a viver com eles. Alguns dias depois, sobreveio o golpe de misericórdia no anti-sionismo de Haddad: seu filho mais velho, inimaginavelmente, lembrou ao pai que estava na idade de sua *bar mitzva*: “quando é que o senhor pretende prepará-la [disse-lhe o filho]? De onde saiu esta história? Somos ateus, marxistas, não praticamos nenhuma religião [Haddad]. Pois bem, meu avô me disse que ele mesmo iria cuidar disso [replicou seu filho]” (187). Encolerizado, Haddad sentia o golpe que vinha de seu pai, ao intervir em sua vida familiar, já tão complicada. Haddad ferveu de raiva contra o pai, que, segundo ele, ‘não perdia a oportunidade de minar sua autoridade vacilante em relação a seus filhos’ (188). Haddad telefonou ao pai e enfrentou-o, algo que ninguém jamais havia ousado fazer em sua família – enfrentar aquele perfeito tirano doméstico. Preferiam, todos eles, a ruptura ao confronto.

Todavia, desta vez Haddad agüentou firme. Pouco depois disso, relata o episódio em sua sessão de análise, sessão decisiva em que seu destino girou (188), e Lacan o felicitou – “você está totalmente certo!”. “Enfrentar o pai tirânico, não a sua lei, mas seu perpétuo capricho narcísico, aliviava o grilhão que eu arrastava (188)”, nos diz Haddad. Conta-nos o autor que naquele momento se viu invadido por uma decisão imperiosa: essa *bar mitzva* de seus filhos cabia a ele e a mais ninguém, e Haddad iria,

enfim, categoricamente fazê-la. “O que se passara no mais profundo do meu ser nesses poucos segundos? Algo como o assassinato do pai imaginário, animal, e sobre os despojos ainda quentes o surgimento imediato da instância da Lei (188)”.

O que Lacan achou da decisão de Haddad de realizar a consagração religiosa dos filhos? “É formidável! (189)”, e apertou-lhe longamente a mão para sublinhar a importância do momento.

“A partir desse dia, o judaísmo deixará de ser para mim uma longínqua referência para se tornar um dado concreto da minha existência, de conseqüências determinantes. O que começava a surgir ali era a paixão que foi a minha, na infância, pelo judaísmo, por seus escritos. Lacan, *o góí*, foi quem soube acolher e deixar brotar esse amor de juventude furiosamente recalcado, a questão paterna em todo o seu enigma, minha fascinação pelo véu do santuário (189)”.

Sua esposa, A., atéia, entretanto, se opôs radicalmente à cerimônia de consagração, e essa convicção de Haddad tornará a relação entre eles ainda um pouco mais insustentável.

Em uma época de intensa penúria financeira, o irmão psiquiatra de Haddad, com quem as relações foram sempre bastante complexas – ‘elas participavam ativamente do núcleo de nossas duas neuroses’ (198) -, o convidou para integrar seu centro médico, sem custos. Haddad violentamente recusara, não apenas porque o centro ficava na periferia de Paris, mas num claro ato envolto em ciúme fraterno. Ainda por cima, brigaram novamente. Dias depois, almoçando na casa dos pais, conheceu melhor os arredores de que se tratava a periferia. Não era de sobremodo ruim; ao contrário, Haddad ficara seduzido pelo lugar, principalmente quando visitou um apartamento grande e bonito, pronto para ser habitado. Poderia lá morar e trabalhar na clínica do irmão, sem o custo do aluguel. Rapidamente, Haddad compreendeu todas as vantagens da situação e do lugar.

Diz-nos Haddad, contudo, que seu inconsciente calculara ainda muito além do que ele inicialmente poderia imaginar: a proximidade dos pais, o apoio deles, fornecia o ambiente necessário para a preparação da *bar mitzva* de seus filhos, projeto que a estas alturas já assumira dimensões metafísicas e no qual Haddad estava totalmente engajado (196). Com a concordância de A, assinou imediatamente o contrato de locação do apartamento. Seu pai morria de alegria.

“Eu não só moraria ali, como minha briga com meu irmão apareceu-me de repente em toda a sua puerilidade. Decidi aceitar a proposta: eu transferiria meu consultório parisiense para o seu centro. Esse reviramento como sempre se fez na travessia de



uma crise, uma violenta recusa desfazendo-se na alegria de uma aceitação, o alívio do fim de uma mordida (196)”.

Renúncia explícita de ‘um narcisismo estéril’ e de ‘enorme ciúme fraterno’ acontecia naquele momento, possibilidade que se abria de superar a rivalidade com o irmão. Ao aceitar trabalhar na clínica do irmão, Haddad (o irmão mais velho), aceitava colocar-se em uma posição pouco gloriosa em relação ao mais novo, o que fez Lacan pular da poltrona, num ímpeto de emoção. Haddad nos diz que jamais o vira em tal estado: “formidável!”, repetia [Lacan], segurando a minha mão, estou realmente muito contente (196)”. Haddad finalizou, acerca disso: “nesse dia, algo da feia face deformada da neurose obsessiva, até mesmo de minhas tendências à paranóia, tinha definitivamente caído (196)”.

Era época de finalização dos estudos médicos, e Haddad se preparava para escrever sua tese. O judaísmo lhe brotava vulcânico neste momento, e a escolha do tema da tese inevitavelmente atravessaria a religiosidade, que voltava fervorosa, não somente em termos de um retorno à teoria – sobretudo ao Talmude (em tempo: registro das discussões rabínicas que pertencem à lei, ética, costumes e história do judaísmo, revelando-se num texto central para os judeus) – mas uma religiosidade na prática, traduzida em sua conversão. Para suas pesquisas sobre o Talmude, contara com a preciosa ajuda de um rabino do local. Interessantemente, Haddad traça aqui uma importante compreensão posterior de sua experiência de análise em relação a este momento de sua vida:

“como, após ter vivido tais experiências, ter sido a testemunha e o cego agente de incríveis golpes de jogo de xadrez, de estratégias tão refinadas, duvidar da existência dessa misteriosa instância chamada por Freud de inconsciente? Com a distância, descubro o quanto minha provisória instalação em *Sarcelles* [periferia] procedia de uma complexa estratégia a que se misturaram os processos de conversão e a elaboração de minha tese que se tornará a obra ‘*O Filho Ilegítimo: Fontes Talmúdicas da Psicanálise*’, pedra angular de meu destino de analista. Alcançados estes objetivos, essa ingrata periferia vai se tornar insuportável, e nela não vou ficar um mês mais (209)”.

Depois de muita paciência com a recusa obstinada de A. em ceder à realização da *bar mitzva*, para a qual seria necessário que ela mesma igualmente se convertesse, o inesperado aconteceu: A., depois de um argumento irrefutável do filho caçula – a saber: “você não é lógica! Você se casou com um judeu, seus filhos querem ser judeus. Como a nossa família pode se manter se cada um viver à sua maneira? (215)” -, pediu a conversão; e a obteve. Para tanto, seria necessário também um novo

casamento, oficial, de A. e Haddad. Passado o primeiro momento de surpresa, a idéia agradou bastante a Haddad, que logo sentiu uma genuína alegria, inesperada, cada vez mais intensa. Lacan, diz-nos o autor, considerou esta alegria inteiramente legítima!

Para completar o bom momento, Haddad fora convidado a trabalhar como interno em um hospital psiquiátrico, o que re-equilibraria o orçamento. Depois de dois anos morando em *Sarcelles*, finalizadas as pesquisas necessárias sobre o Talmude, e realizada a cerimônia de casamento, Haddad decidira deixar o lugar – ‘o inconsciente, este prodigioso calculador, empurrava-me agora para outros horizontes’ (217). Instalaram-se em um novo e belo apartamento em Paris, que seria a um só tempo sua casa e seu consultório, o que o levava a deixar, igualmente, a clínica do irmão. Os estudos médicos, por sua vez, rumavam à última prova, a de ‘Clínicas’. Haddad já era quase um médico.

O penúltimo dos doze capítulos inicia com a seguinte reflexão:

“como alguém se torna psicanalista? Por que vem a alguém a idéia de ocupar esse lugar? Foi esta a grande questão que Lacan colocou àqueles que declaravam seguir seu ensino. Estava esperando deles um testemunho sobre este momento pivô, que ele chamou o ‘passe’, testemunho que enriqueceria e renovaria a teoria analítica (219)”.

Haddad tece sua crítica a esta miragem que se revelou o passe, conceito de uma impossível experiência que, com ele, fracassara grandemente – Haddad não fora aprovado, meses mais tarde, pelos passadores, e teve de suportar que sua avaliação virasse boato na Escola. O próprio Lacan virá a dizer, segundo Haddad, que, até a data da dissolução de sua Escola, não havia recebido nenhum impetrante testemunho que valesse. Haddad nos diz: “a formação que se podia adquirir com Lacan, pelo menos tal como a vivi, era de uma complexidade e de uma riqueza inconcebíveis hoje (219)”. Neste ponto do relato, capitulei, questionando-me quanto ao que de fato Haddad vem a nos dizer aqui. Se o passe é de impossível experiência, quer ele dizer que a experiência de análise é de uma transmissão que toca o impossível? Mas, e no que de fato essa obra, *O dia em que Lacan me adotou*, vem apostar? Trata-se de uma segunda tentativa de um passe fracassado? Ou estaria Haddad nos mostrando que por uma outra via, que não o passe, a transmissão de uma experiência é capaz de operar? Seria a escrita uma dessas vias?

Haddad nos dirá dos três níveis em que se operou sua formação: em primeiro lugar, houve a experiência sem a qual nada mais teria acontecido: sua própria análise.

“Com sua infernal escansão diária, ela operou uma transformação radical tanto em minha subjetividade quanto em minha existência mais concreta (219)”. Haddad não tem qualquer dúvida de que esta experiência o transformou. Confessou a Lacan certo dia: “não há agora nenhum elemento da minha existência, do meu pensamento, que não tenha sido elaborado com o senhor, que não encontre raiz em nosso diálogo. O senhor foi para mim, na transferência, meu pai e minha mãe a um só tempo (220)”, ao que Lacan aquiesceu. Para além das longas e pesadas queixas que lá despejava, uma outra vontade também procurava sua via, uma ambição essencialmente intelectual.

“Eu queria que a descoberta fundamental de Freud, a saber, o Complexo de Édipo, não fosse para mim um ouvir-dizer cultural, um saber livresco, mas uma experiência vivida. Eu estava, em suma, na posição de *Jó* que não podia mais se contentar com uma fé em Deus transmitida pela tradição, e que desejava uma radical e direta redescoberta de Deus (220)”.

No segundo nível de sua experiência, estava o seminário de Lacan, tomando forma de poderoso estimulante intelectual. Num terceiro nível, a supervisão, cujas sessões com *Conté* lhe ensinaram concretamente o ofício do analista, aprendizado que implicou o fim de sua fascinação pelas sessões curtíssimas de Lacan (223). A participação em cartéis de estudos também é lembrada por Haddad como importante em sua formação de analista.

Para a finalização dos estudos médicos, restava a última e temida prova, recaptulativa de todo o conteúdo da medicina, as ‘Clínicas’, e o peso deste exame angustiava terrivelmente a Haddad. Na prova, um doente era confiado ao estudante pela manhã para que o examinasse, ao que deveria ser escrito um dossiê contendo as hipóteses terapêuticas e diagnósticas pertinentes ao caso. À tarde, era preciso submeter-se a um júri de professores para defender sua posição. Estava em jogo a aprovação, o diploma, a defesa da tese tão duramente construída, e esta expectativa paralisante inibia Haddad ao ponto de não conseguir engajar-se a fundo nas revisões.

Aqui, nos é relatado um dos episódios mais extraordinários do livro, numa ilustração viva da transferência que ali se estabelecia, a qual levou Haddad a confiar nas palavras do mestre, por mais enigmáticas que fossem. Uma homofonia da língua francesa levara, aparentemente, Lacan a cometer um lapso de escuta. Haddad havia, dada noite, brigado com sua esposa, e não havia conseguido dormir. No dia seguinte, suas primeiras palavras em sessão foram: *j’ai passe une de ces nuits!* [*passei uma*

*dessas noites!*<sup>66</sup>], ao que Lacan, parecendo despertar da desatenção, respondeu: *quoi? Comment? Vous avez la leucémie? [O quê? Como? Você está com leucemia?]*. Haddad não entendeu nada, e protestou – *eu nunca falara em leucemia!* Lacan decide finalizar a sessão.

Haddad poderia ter levado o lapso como uma mera falha de escuta, porém, calcado na transferência que tinham, de alguma forma compreendeu que se tratava de uma interpretação, que Lacan havia lido um significante em sua fala, e por isso havia despertado de sua escuta flutuante. Uma idéia insinuou-se, antes de se colocar como certeza: “Tenho leucemia” (225)... A leucemia teria a ver com o exame das clínicas. Estudou, pois, obstinadamente a hematologia, e tão somente a hematologia. No dia do exame, *pegou a leucemia*. O júri ficara impressionado com o conhecimento e a segurança de Haddad a respeito do assunto – estava aprovado! Depois de seis anos de provas e sofrimento, pegava a leucemia e se tornava médico! Ao contar o feito a Lacan, a quem não ousara falar de sua intuição depois da sessão em que o lapso ocorreu, diz-lhe que de fato pegou a leucemia nas provas – “*é magia!* (228)”, encanta-se Haddad. Lacan retruca, explicando que não se trata de magia, mas de pura lógica. A lógica do significante.

Quando aponta na lógica do significante a explicação para a “magia da leucemia” de Haddad, Lacan (na leitura de Haddad), ao mesmo tempo em que retira de sua própria figura a adivinhação quanto ao tema do exame, assinala que é do inconsciente que se trata naquilo que aparentemente se pronuncia ao acaso, como o suposto lapso de Lacan. Conforme antes abordado (capítulo 4), ao atentar-se para o caminho da linguagem, percebemos que, naquilo que o sujeito profere de forma aparentemente arbitrária, reflete de certa forma o automatismo da repetição, o qual está para além dos motivos racionais, das ligações e dos sentimentos aos quais podemos ter acesso. “Este para além é o inconsciente, uma vez que não podemos atingi-lo; é a transferência [...]. A transferência é aquilo graças a que podemos interpretar esta linguagem composta por tudo o que o sujeito nos possa apresentar, linguagem que, fora da psicanálise, fica, em princípio, incompleta, incompreendida. (LACAN, 1954-55: 242)”. É isso, pois, o para além da significação que está em causa na *magia da leucemia*. Todavia, em nossa leitura, fica evidente que Haddad não é capaz de articular

---

<sup>66</sup> A tradução do excerto é mantida fiel à obra; todavia, parece facilitar a compreensão do leitor se traduzido por “passei uma noite daquelas...”, tal como a expressão coloquial.

essa questão, não atribuindo esta magia ao movimento do inconsciente operado em um processo de análise. Atribui-o, pois, ao mestre Lacan.

Finalmente, próximo dos quarenta anos, deixava Haddad a humilhante condição de estudante (segundo suas próprias palavras) para enfim tornar-se médico e iniciar sua especialização em psiquiatria. Porém, agora era preciso engajar-se em outro projeto, qual seja, o do passe, que lhe conferiria o título de analista pela Escola. Seria, pois, necessário desencadear um mecanismo de análise de sua própria análise, relato feito a dois passadores a respeito dos momentos nodais de sua cura. Enquanto isso, inserido na Escola, Haddad estava isolado na questão do judaísmo e sua relação com a psicanálise, tabu no meio psicanalítico, sendo objeto de sarcasmo de alguns. Ainda assim, os estudos psicanalíticos de Haddad desencadeavam por vezes alguns achados interessantes, motivo de elogio e interesse de outros, inclusive Lacan. Foi nesta época que Haddad começou a compreender que, antes cego em sua ingenuidade, o interesse majoritário dentro da Escola não era necessariamente a psicanálise, mas que estava ela tomada por jogos de poder, já sob a formação de equipes em vista da tomada de postos-chave da Escola assim que Lacan morresse. De fato, Lacan já estava envelhecido, e era com grande tristeza que Haddad percebia o cansaço do caro mestre, embora ele achasse que Lacan duraria para sempre. Sua voz se tornava mais grave, e ele já não deixava a poltrona com tanta frequência.

Em maio de 1978, Haddad defende sua tese, *A loucura no Talmude*. Foi bem avaliado. Neste dia, seu pai parecia-lhe sombrio. Não aceitou almoçar para comemorar a ocasião, preferiu ir para casa, o que Haddad interpretou como o afeto que o pai sente quando seus filhos o superam socialmente. Sentia-se, pois, decididamente, como o único a saborear o acontecimento, numa relativa solidão, mas com a sensação do trabalho bem feito. Aliás, reconheceu que duas outras pessoas partilhavam sinceramente de sua alegria e orgulho. Sua esposa, A., primeiramente, e Lacan, talvez pela mesma sensação de tarefa cumprida. Diz-nos Haddad, ao olhar estes acontecimentos de longe:

“Hoje ainda, o cumprimento deste longo percurso continua a me espantar. Como pude suportar tantas privações, financiar, sem fortuna nem recursos particulares, essa total mudança de percurso? O apoio de Lacan no caso foi decisivo, apoio, ó quanto paradoxal, sem jamais perdoar-me pagamento algum, maldade alguma, sem jamais relaxar o ritmo infernal que ele me impunha. Consegui, assim, dar têmpera a uma personalidade pronta para as lágrimas e o desânimo, para todas as espécies de culpadas e estéreis fraquezas. Sua maldade preferida consistia em infligir-me longas horas de espera em sua biblioteca. Ora, foram benditas horas que me permitiram consultar muitas obras (243)”.

Em uma época, Haddad passou a perceber que as sessões ficaram ainda mais curtas, e as falas de Lacan ainda mais violentas. Compreendeu tratar-se de um fim, fim de sua análise, cujas machadadas que vinha levando tinham por objetivo desfazer com brutalidade o intenso vínculo transferencial que os unia. Marcaram, pois, uma data, para o encerramento desta longa aventura. Haddad era ainda interno no *Hospital de Meaux*, sua tese estava em vias de ser publicada, seu diploma de psiquiatria estava se encaminhando. A perspectiva do fim próximo à cura proporcionava a Haddad um “delicioso sentimento de leveza (254)” – seus recursos ficariam consideravelmente aumentados! Durante os quatro meses anteriores ao fim, a análise de Haddad pareceu-lhe avançar a passos largos: o peso da neurose lhe ficara mais leve, não encontrava mais aqueles buracos depressivos que tanto o acompanharam, sua vida conhecia, enfim, uma primavera tão tardia quanto inesperada. Haddad prosperava na vida familiar, no trabalho, nos estudos, no interesse real pelo judaísmo. Nos últimos meses, seu humor havia definitivamente mudado, tornando-se alegre, até mesmo capaz de causar riso e animar um ambiente.

Durante as férias, certa vez, Lacan telefona a Haddad, pedindo que fosse lhe ver. Haddad assim o fez, confuso, mas imediatamente. “Minha fidelidade a Lacan estava além de qualquer questão (256)”. Conta-nos o autor que, nos últimos meses, algo havia mudado profundamente na relação entre eles, mas também o próprio Lacan mudara, não sendo mais o homem flamejante que Haddad conhecera no início de sua análise; a idade o pegara. Esse envelhecimento emocionava a Haddad, e com certeza metamorfoseou sua dependência em relação a Lacan num sentimento filial por um pai em declínio. Haddad nos conta que a razão desta volta inopinada das férias teria, decerto, relação com sua descoberta de um câncer de cólon, que ele havia decidido não tratar, câncer que irá levá-lo, algum tempo mais tarde. Saberá posteriormente, por J.-A. Miller, genro de Lacan, que, quando interrogado sobre a razão da recusa em realizar a intervenção cirúrgica, respondia ele, com o insuportável sorriso irônico: “É esse o meu capricho (158)”. Todavia Lacan tinha que acabar a tarefa empreendida, e, dentre outras, sua análise era uma delas. Esta é a interpretação que Haddad dá, hoje, para este estranho episódio de verão.

Haddad nos narra com pesar, e aparente revolta, o declínio da ‘moda Lacan’, cujo público aos seminários e apresentações de pacientes tornava-se raro. “Eu achava curioso abandonarem o velho depois de terem-lhe declarado tanto amor (268)”. Boatos quanto à sua saúde e condição mental corriam, e deturpavam a imagem de Lacan. Sua

própria clientela ia se tornando menos numerosa. Os alunos decidiam pôr fim às suas curas ao invés de assistir à decrepitude do antigo ídolo (268). Quanto a Haddad, já havia há tempos tomado sua decisão, inspirado pelos textos de Platão que Lacan tanto gostava: acompanharia seu mestre até o fim.

Em dezembro de 1979, Lacan anuncia que deixará a Escola, sua própria Escola, declaração que repercutiu em toda a França, repercussão, pois, que manifestava o lugar eminente que a psicanálise ocupava então na vida cultural do país. Lacan objetivava, por meio da carta escrita por Miller – e por ele ditada – dissolver a Escola; possivelmente não quisesse permitir que nenhuma instituição lhe fosse por herdeira, já prevendo, quiçá, que instituições de poder desmedido, perversas, iriam se proliferar utilizando-se de seu nome. Haddad vivia a dissolução como uma libertação – uma instituição irrespirável, onde não encontrava perspectiva alguma. Mas esta dissolução encontrou em seu caminho uma luta jurídica, visto que a dissolução, por regra, deveria ser votada em uma assembléia geral. Um grupo importante, liderado por *Françoise Dolto*, entrou com um mandado de segurança e a dissolução da Escola foi suspensa. Uma nova Escola, a *Causa Freudiana*, foi sugerida. Formaram-se clãs, verdadeira guerra de interesses. Haddad, por sua vez, não compreendia a razão de se continuar com a Escola – perpetuar uma escola lacaniana sem o próprio Lacan? Não fazia sentido.

Feita a tal assembléia, a dissolução foi votada por maioria esmagadora. Ao encher-se de coragem, Haddad fora em direção a Lacan, planejando felicitá-lo. Todavia, ao se aproximar,

“ele me olhou longamente. Em seu olhar não havia nenhuma alegria, antes um trágico infinito, uma tristeza de além-túmulo. Como tinha eu imaginado por um único instante ter participado de um acontecimento feliz quando ele vinha enterrar a sua obra com as próprias mãos antes de desaparecer? Com que eu me alegrava? Aquela dissolução que representava o desastre de uma vida e de uma obra naquele instante era vivida como tal por Lacan. Eu poderia também ter lido naquele rosto esgotado, naquele olhar apagado, os sinais de uma morte bem próxima. Mas eu não queria ver nada além do seu cansaço (278)”.

Haddad vivia, neste momento, no campo profissional, uma lua-de-mel inesperada: médico psiquiatra, psicanalista, escritor, cuja publicação do livro era recente, convidado ao cargo de professor em Paris VIII, passando também a integrar o comitê editorial de uma importante revista, a *L’Ane*, colaborando, igualmente, para a revista *Ornicar?*. A sensação que fica ao leitor é que Lacan acompanha todo este percurso de perto, das formas mais enigmáticas às mais diretas, por vezes guiando-lhe

como um discípulo. Haddad tributa a ele os acontecimentos mais importantes de sua vida:

“sem sua intervenção, teria eu empreendido estes estudos de medicina, que, entre outros, me puseram ao abrigo da dependência das redes de clientela e ao mesmo tempo asseguraram minha liberdade de pensamento? Meu interesse pelos textos hebraicos teria despertado? Sem falar de um divórcio felizmente evitado, cuja necessidade parecia inscrita nos astros. Essas intervenções sabiamente instiladas durante anos iam produzir um estilo que me foi próprio. Sempre tive gosto pela expressão clara, pela sintaxe clássica, a frase curta, sujeito, verbo, complemento; em suma, o oposto do ‘estilo Lacan’. [...] Na Escola, todos lacanizavam, faziam confuso, absconso, desenvolviam idéias em frases pseudo-*mallarmeanas*. Eu mesmo andei seguindo esses desvios, acreditando assim fazer psicanalítico e agradar a Lacan, torcendo a minha sintaxe e enfatizando as minhas orações. Foi o próprio Lacan quem, bem rápido, pôs de um golpe, com seus famosos grunhidos de urso com raiva, um termo a essas macaquices. Simplista sou, simplista continuo (261)”.

Cada qual com seu estilo único de falar, narrar, transmitir: Lacan, bem, *lacanizava*, e transmitia a maior parte de sua teoria pela fala nos seminários. E Haddad? Que estilo tão ligado à escrita desenvolvera! Escrita de estilo que beira o poético, e que atravessou sua vida, muitas vezes como forma de aliviar a angústia que o tomava, ou como resultado de uma febre de inspiração. Este livro que ora analisamos tem que ver com este estilo de transmissão que Haddad desenvolveu junto a Lacan, mas que já deixava mostras desde a adolescência.

Haddad e Lacan separaram-se para as férias. O encontro marcado para a primeira semana de setembro não aconteceu. Jacques-Alain Miller telefonou-lhe para anunciar a morte de Jacques Lacan, ocorrida em 9 de setembro de 1981, a morte do analista, do mestre. Tristeza terrível, sofrimento terebrante. Assim nos descreve Haddad, comparando esta dor à que sentiu na morte de seu próprio pai. Perdia ali, Haddad, aquele que lhe foi, na transferência, pai e mãe substitutos, *um mestre amado* que lhe permitira alcançar *regiões* da mente que, sem ele, jamais teria conhecido (293). A morte de Lacan foi um acontecimento nacional. Diversos textos foram escritos a respeito dele, inclusive um de Haddad, no jornal *Libération*. O de Haddad, contudo, fora o único a tratar sem reservas, críticas ou ambigüidades o mestre que tanto dera.

Vinte anos mais tarde, ao escrever esta obra, Haddad nos diz que não sente outra coisa por Lacan senão, fundamentalmente, gratidão, sentimento este que ficou explícita ao leitor ao longo de toda a obra, até mesmo nos pontos em que Haddad nos narrou acerca dos mais penosos momentos das sessões curtíssimas de análise. Alguns dias após a morte de Lacan, uma homenagem especial ao mestre foi realizada, em que



uma das três intervenções foi de Haddad. Sua intervenção simples falou de *Lacan, o clínico*, testemunho emocionado de sua própria experiência, foi particularmente apreciada pelo auditório (301). Segundo o próprio autor, somente Haddad fora capaz de evocar o homem real, em sua prática cotidiana, cabendo a ele, pois, a honra insigne de ter pronunciado o elogio fúnebre de Lacan nessa atividade que para ele importava mais que tudo, que o ocupou até a beira da morte, para além dos sofrimentos de seu câncer, sua *clínica* (301). Este significante, *clínica*, por sinal, é muito caro a Haddad, pois o levou diretamente ao mestre.

Haddad finaliza seu livro com o mesmo excerto do qual me utilizo para encerrar este relato:

“coisa estranha a Psicanálise! Em cada uma das crises que me acontecerá mais tarde conhecer, Lacan me aparecerá em sonho, e esse chamado nostálgico à sua lembrança me ajudará a superá-las. Tive, assim, nesta noite, um sonho estranho: Lacan estava sentado na beira do grande sofá-cama, um móvel impressionante, alto, estilo Luis XV, que nos servia de leito conjugal. Ele parecia muito velho e seus pés não tocavam o chão. Grossas lágrimas rolavam-lhe pelas faces. Perguntei-lhe a causa da tristeza. “É que não consegui resolver todos os seus problemas”, disse; Tranqüilizei-o, reafirmei-lhe a minha afeição e a minha gratidão. “Ah! O senhor resolveu muitos!”. Ele então disse a última frase perturbadora: você é meu filho adotivo” (303).

Como não poderia deixar de ser, enigmático foi Lacan até na última frase do livro com o qual Haddad o homenageia. Ou é a leitura da cena, empreendida por Haddad, que o faz enigmático. Quanto a mim, posso compreender, enfim, no último momento, a razão do título da obra.

O que em suspenso fica, e não permite a total compreensão, diz respeito à idealização de um mestre que, do alto de seu trono régio, servirá de guia a Haddad pelo restante de sua vida, cuja lembrança nostálgica lhe ajudará a superar suas crises. Talvez do final de uma análise espere-se como uma das conseqüências mais fundamentais a tomada de responsabilidade de um sujeito por seus próprios atos, desejos, erros e acertos. No final deste processo, pois, possivelmente não esperamos uma “adoção” (mesmo que metaforicamente, trata-se de receber, na adoção, um responsável legal), que pode ser tomada como o exato contrário de um “tomar as rédeas” de sua própria vida.

A adoção vira título da obra, e o livro parece-nos, na leitura retroativa que agora é possível tecer, sustentar cada detalhe desta idéia, de uma filiação, laço que, por sua própria condição, é eterna, “fica até o fim”; até o fim como Haddad ficou. Um

questionamento quanto ao desenlace transferencial é inevitável, queda da posição de saber do analista que é operada em um tempo no qual possivelmente Haddad parou, permaneceu, e disso fez questão de sustentar, ao transmitir-nos sua experiência em tão bela obra. Transmissão de uma cumplicidade infinita, da intimidade com que se entendiam num simples aperto de mão; transmissão da grande arte do arqueiro que sempre acerta o alvo, e de seu misterioso dom de vidência, dom cujas provas espetaculares Haddad “interpreta como pode”, “como efeito da intensa relação transferencial que os ligava (170)”.

Transmissão, enfim, como um filho faria por um pai, de sustentar o valor deste mestre até mesmo quando todos os demais o abandonam; fidelidade a uma posição que se faz ler nesta escrita inspirada (inspiradora?) e cheia de vida. Ora, vir a tornar-se “cheio de vida” como efeito/resultado do processo de análise parece plausível pensar. Todavia, na leitura da obra, em nenhum momento fomos tocados a pensar que seria desta transformação de vida que Haddad almejava nos transmitir. Aqui, a transformação de sua história de vida é que se lê como uma tangente de um enredo principal. Este último, como uma densa e enigmática trama a qual soava-nos tal uma bem desenvolvida tese a ser sustentada: a tese de defender suas próprias verdades. Quem fala nesta obra quando Haddad toma a palavra? Seria esta uma escrita da ordem da *lituraterra*? Seria, por outro lado, uma escrita da ordem da autobiografia, cuja narrativa parte de um eu pragmático e autônomo? A quem se endereça?

## 9. CONSIDERAÇÕES FINAIS.

### 9.1. Relatos de análise e transmissão da experiência: nas entrelinhas da escritura, a narração do indizível.

“É curioso como não sei dizer quem sou. Quer dizer, sei-o bem, mas não posso dizer. Sobretudo tenho medo de dizer porque no momento em que tento falar não só não exprimo o que sinto como o que sinto se transforma lentamente no que eu digo”.

Clarice Lispector, *Perto do coração selvagem*.

Em comunicação oral a um psicanalista que procurava supervisão para seu trabalho de escrita, teria dito Jacques Lacan que o efeito mais perceptível da passagem por um processo de análise seria um efeito de estilo, comparável à passagem do romance ao conto (KEHL, 2007: 261). Esta referência é mais ou menos recursiva na produção em psicanálise, porém não nos furtemos de servir-nos desta brilhante e sediciosa metáfora para o enlace final de nosso trabalho. Teria dito o psicanalista:

“todos acabam sempre se tornando um personagem do romance que é a sua própria vida. Para isto não é necessário fazer uma psicanálise. O que esta realiza é comparável à relação entre o conto e o romance. A contração do tempo, que o conto possibilita, produz efeitos de estilo. A psicanálise lhe possibilitará perceber efeitos de estilo que poderão ser úteis a você (KEHL, 2001)”.

Lacan reportar-se-ia, com sua metáfora, à escuta da narrativa neurótica, empenhada em sustentar o lugar imaginário do sujeito na trama de sua novela familiar, escuta a partir da qual poder-se-ia perceber que a passagem pelo processo de análise daria lugar a um modo de dizer de si, digamos, mais conciso, “mais elíptico, menos comprometido com a pretensão de controle do *eu* sobre ‘a verdade’ dos acontecimentos (KEHL, 2007)”. Segundo a autora, o romance explica; o conto surpreende.

Se na escrita ou leitura de um romance busca-se a crença na soberania do eu, organizado a partir de uma perspectiva linear da passagem do tempo, o conto se opõe a isso: a falta de sentido, ou de explicação, para os atos humanos está entre os elementos constitutivos do gênero (op.cit.: 262). Segundo Kehl, o conto superpõe camadas temporais de modo a produzir um efeito de simultaneidade, e não de causalidade. “Há

um não-saber no conto, elipses de sentido, ou sentidos misteriosos que se revelam sem se explicar. Um conto pode terminar com uma suspensão de sentido. Um romance busca encerrar o sentido da vida do protagonista no parágrafo final, ainda que isso aconteça através de um fracasso (2007: 262)”.

Além disso, o romance é linear, rememorativo e, como forma literária por excelência da modernidade, inclui o tempo entre seus princípios constitutivos. O conto, por seu turno, trabalha freqüentemente com o princípio da sincronicidade: “uma narrativa secreta pode estar embutida na história principal, como o conteúdo latente em relação ao conteúdo manifesto dos sonhos. Ao final, a história secreta se revela, transformando retroativamente a experiência do leitor no conto (PIGLIA, 2004, referido por KEHL, 2007).

O estilo do conto verdadeiramente nos interroga. A contração, as elipses, a manutenção de um certo enigma, eis a bela analogia da modificação de estilo operada por um processo analítico, a qual produziria no sujeito a possibilidade de narrar-se de outra forma, “mais aparentada à elegância do conto” (KEHL, 2007). Tomados por esta analogia, enxergamos com mais clareza quão interessantemente os relatos que aqui construímos se diferenciam entre si – distinções preciosas que encontramos na riqueza de suas particularidades, mediante as quais pudemos justamente refletir acerca do que se transmite no singular de uma obra.

Vale referir que não entendemos “a passagem do romance ao conto”, sugerida por Lacan, como referente a um encurtamento da temporalidade, ou a uma ode àquilo que possa ser abreviado. Segundo Maria Rita Kehl, “o conto não se define, como parece, por ser uma forma breve de narrativa, *mas por ser uma forma aberta, inconclusiva*. Por isso, dentro de um conto curto *cabe um tempo sem fim* (2007, [grifo nosso])”.

Efeitos de estilo. A contração do tempo do conto, dentro do qual paradoxalmente cabe um tempo sem fim. Em verdade, este estilo de contar-se que escapa ao total controle do eu, que sofre efeitos de rasgadura na trama do tempo e que claudica perante a exatidão dos fatos, nos interessa sobremodo. Será que esta metáfora afina-se à distinção que viemos sustentando, no que tange a uma escrita que surge como efeito de estilo posterior a um processo de análise, escrita que, ao contrário de um narrador autônomo e pragmático (referente ao romance), leva escritor e leitor a uma experiência de descentramento (relativa ao conto), no justo ponto em que a experiência

pode ser transmitida (ao tocar o outro) e apreendida (retornando ao sujeito, sob forma de autenticação)?

Este efeito de estilo “útil ao sujeito” teria como um dos caminhos possíveis a escolha posterior por uma escrita testemunhal, ao promover uma espécie de abertura criativa do recontar-se, sujeita, pois, agora, ao infinito das remodelações (efeito, pois, de um estilo marcado pela forma *aberta e inconclusiva*, que comporte um tempo sem fim)? Dito de outro modo, o que de um descentramento do eu – descontinuidade a qual reside no limite comum à experiência de análise e ao ato de escrita da ordem da *lituraterra* -, o que disso, enfim, faz marcas de estilo, e nos diz a respeito do motor que leva o sujeito a inventar / escrever, contar-se / recontar de sua história?

Ou ainda, de forma precisa, no que tange à transmissão: o que mobiliza um sujeito, no *après-coup* de uma experiência eminentemente singular, a escrever? Seriam as elaborações as quais teriam se operado num tempo outro, posterior, e que o levariam à necessidade de registrá-las e passá-las adiante, já sob o aval de um novo estilo (estilo este que se deixa surpreender com suas elipses de sentido)? Ou seria, numa certa inversão, o imperativo de uma escrita a mobilizá-lo, para que, justamente por meio dela, estas elaborações possam advir, num efeito retroativo de significação (própria ao conto)?

Diante de uma narrativa a respeito de um processo analítico a qual quicá alcança e toca no cerne daquilo que é comum a todos nós – o inconsciente, a condição de sujeito desejante, o estatuto de ficção de nossa verdade, a divisão e o desamparo que nos são constituintes -, nos vemos incitados por um questionamento específico, que permanece nos mobilizando: por que transmiti-lo? Por que fazê-lo nos dias de hoje, diante de um panorama de embotamento da circulação da palavra do sujeito no campo da cultura? Por que fazê-lo, se o cenário social que nos ampara é de constante urgência a qual verdadeiramente parece engolir o tempo de meditação, o momento de compreender<sup>67</sup>? Por que razão compartilhar a vivência de um processo que justa e

---

<sup>67</sup> Maria Rita Kehl, em sua obra *O tempo e o cão* (2009), problematiza a relação entre as expressões da cultura, especialmente a urgência do tempo pós-moderno, e os ecos do sofrimento do sujeito, como a depressão. Ajuda-nos, por meio de suas interrogações, a pensar que, na atualidade, a marcação do tempo seria dada pela pressa do tempo de trabalho, e regulada pela urgência das demandas da vida prática. Sofrer-se-ia, segundo Kehl, a falta de um momento de compreender. No mundo contemporâneo, a atenção consciente tornou-se a mais solicitada, como prontidão e antecipação constante do próximo momento. A memória, por exemplo, não estaria dentro das exigências da realidade, numa super-estimulação em que sentimo-nos empobrecidos, e não enriquecidos. A temporalidade contemporânea, assim, freqüentemente vivida como pura pressa, atropelaria a duração necessária que caracteriza o momento de compreender, o qual não se define pela marcação abstrata dos relógios. O momento de compreender não pode ser submetido à demanda (e pressa) do Outro. Nos dias de hoje, seriam, enfim,

contrariamente subverte estas expressões tão assinaladas de nossa cultura pós-moderna, no que tange a uma trajetória (analítica) a qual é marcada pelo exato avesso da pressa? Por falar em avesso, qual a finalidade de transmitir um processo que, igualmente, se constitui na direção oposta do centramento neste eu inflado da modernidade? Se nos dias de hoje o eu se pretende auto-suficiente e pragmático, a psicanálise toma a via contrária: habita o reino do significante, da palavra com fundo falso, do desejo inconsciente, ao qual somente acessamos se deixarmos castrar a pretensa soberania do eu. Sendo assim, qual o propósito de narrar acerca deste percurso lento e sofrido, em que de forma tão singular sou levado a admitir a falta que me constitui, acolher meus limites, tomar minhas responsabilidades, este eu, enfim, tão pouco senhor de sua própria casa, que se desvela na experiência de uma psicanálise? Por que razão a transmissão ainda assim se faz imperativa?

De igual forma, ao ponderar acerca deste campo de compartilhamento aberto pela escrita com função de testemunho, continuamos tomados pela mesma interrogação: por que minha singular trajetória interessaria ao outro, algo tão meu, algo que vivi com tanta intensidade, em uma experiência por meio da qual marquei no corpo cicatrizes, tão particulares quanto irreversíveis? Seria este “algo tão meu” não somente meu? Tocar o outro e compartilhar algo que nos é comum transforma e confere autenticação à minha experiência? Se neste campo de compartilhamento em verdade vemos desvelar-se o campo em que se passa a própria experiência, poderíamos pensar que a transmissão deste indizível e a autenticação de minha singular experiência não dizem respeito somente a mim, mas reverberam efeitos no laço cultural que compartilho com o outro? A experiência somente o é quando compartilhada; e neste trânsito entrecruzado entre o que é do meu e o que é do outro, entre o que diz de mim e toca o outro em um ponto que é da dimensão do nosso, neste tempo *só-depois* de testemunho e compartilhamento, seria de fato possível tecer novas descobertas, numa espécie de novo trabalho de rememoração que se dá como efeito da transmissão?

Vimos sustentando que sim. Que existe um campo possível de criação e compartilhamento, campo, enfim, que aposta numa transmissão da experiência a qual

---

escassas as ocasiões que nos permitem vivenciar outros ritmos que não o das sensações fugazes e das percepções instantâneas; sofrer-se-ia, pois, a falta de um tempo de compreender, a partir do qual o sujeito do desejo pudesse emergir como sujeito de um saber sobre si mesmo (KEHL, 2009: 123). Por isso a psicanálise, de tempo vagaroso, mostra-se possivelmente anacrônica em relação à modernidade. O dispositivo psicanalítico ofereceria, pois, àqueles que o procuram, uma possibilidade de experimentar outra temporalidade, uma temporalidade mais próxima da pulsação do sujeito do inconsciente (op.cit.)

não sucumbiu ao desaparecimento da fundamentação simbólica coletiva, nem mesmo ao contínuo embotamento da circulação da palavra do sujeito no campo da cultura. Verdadeiramente apostamos que a escrita testemunhal de uma experiência de análise, sob o olhar e a ética com que a psicanálise lhe dá esteio, resiste como narração possível de uma memória, num tempo *a posteriori*, a partir da qual novos arranjos simbólicos são viabilizados, permitindo ao sujeito a criação e transformação.

De fato, é a criação do novo que nos mobiliza. Que os efeitos de uma análise possam continuar reverberando é o que captura nosso olhar neste tempo posterior de escrita. Sabemos que a singularidade do sujeito somente é possível numa inscrição simbólica cultural. A experiência de leitura a que nos propomos com estas três obras situava-se exatamente na interface entre este recontar de uma mesma história (as memórias de uma trajetória de análise) e a possibilidade da emergência de novas versões da história do sujeito, outras descobertas, marcada talvez por um novo estilo, do qual a proposta de Lacan nos faz vitrine. Seria a transmissão ao outro por meio da escrita campo possível para descoberta / criação de uma nova versão de si? Nossa trajetória de pesquisa tem nos levado a descobrir que sim.

Da união entre o “ser personagem do romance de sua própria vida” e os “efeitos de estilo” que um processo de psicanálise pode fazer advir, vimos nosso instigamento localizar-se justamente perante uma escrita que se mostra absolutamente ímpar em relação a qualquer gênero literário; uma escrita que convoca o leitor a um testemunho marcado pelas rasgaduras tão aparentes das dimensões do tempo e da memória, da ficção e da realidade, e da pergunta quanto a este sujeito que escreve, e que por vezes parece deixar apagar o eu que fala, e deixar emergir o eu que enuncia. Se nos referenciamos à metáfora que Lacan nos empresta quanto aos efeitos de estilo exemplificados na estrutura do conto, é justamente para ponderar acerca de uma escrita que se deixaria interrogar pelas elipses de sentido e enigmas que o próprio ato de escritura faz emergir. Sobretudo, uma escrita em que o sujeito da enunciação encontra brechas para se fazer ouvir pelo outro, quando da transmissão ao campo da palavra. Neste compartilhamento, a possibilidade de transmitir uma falta, a qual engaje o sujeito na verdade do seu desejo.

Variações de uma mesma e fundamental pergunta, a qual mobilizou esta pesquisa em cada uma das vias que cruzamos e em cada uma das esquinas com que nos deparamos. Não as respondemos. Aproximamo-nos delas, as mapeamos, e creio que chegamos a tocá-las. Por meio da leitura e posterior escrita do relato de cada uma das

obras, ou seja, ao realizar uma experiência do texto, pudemos vislumbrar aproximações e diferenciações, já abordadas, que nos serviram de baliza para pensar as questões que nos são caras. Estas concernem à articulação entre a escrita e o compartilhamento da experiência, na proposição de que uma escrita de ato biográfico abriria um campo privilegiado de passagem de uma vivência a uma experiência compartilhada. Uma escrita com potência criativa e transformadora, cuja função de testemunho é capaz de transmitir de mim ao outro.

O que está em causa na transmissão de uma experiência de análise pessoal? Ora se de fato pensarmos, com base nos testemunhos de análise aqui trabalhados, que esta escrita pode estabelecer-se como um tempo efetivamente operador de efeitos de elaboração, no suposto de que a análise demandaria este tempo de meditação, talvez possamos localizar no ato da escrita da experiência um novo tempo de compreender. Talvez esta escrita aqui em causa aproxime-se do estilo do conto, este que igualmente nos faz deparar com uma inextricável relação com o tempo, ou melhor, entre a escrita e as rasgaduras do tempo. Se no romance temos a extensão, a dilatação, a insistência exaustiva na recuperação da memória e na explicação causal dos incidentes da vida (próprias também da neurose [KEHL, 2009]), o conto nos desconcerta com sua contração, suas elipses, a manutenção da dimensão de um enigma (própria ao sujeito do inconsciente), numa escrita que, conforme referido, por colocar-se aberta e inconclusiva, abre margens a um tempo de elaborações sem fim.

Marie Cardinal parece, na transmissão que nos tocou, aproximar-se efetivamente de uma escrita desta ordem, donde a autonomia sobre a escrita e a explicação causal dos elementos de sua história se esvaece, ao abrir espaço a uma escrita aberta aos enigmas que lhe surgem na própria *tecitura* do texto. Marie parece efetivamente reconstruir-se no justo ato de narrar-se; o que nos passa é a tentativa de tão somente transmitir, compartilhar algo talvez impossível de calar. Não explicar, transmitir. Não procurar, encontrar.

Smiley Blanton efetivamente tentou calar-se. Almejou silenciar as nuances de sua singularidade, de sua intimidade, mas não sabia que o ato de escritura poderia traí-lo precisamente naquilo que escapa, e que somente se formula por que é passado adiante, na dimensão da cultura. Apesar da tentativa de construir um diário linear, cujas memórias estariam sob sua mestria, Blanton se deixa surpreender por uma mudança em sua posição enunciativa, donde adveio, segundo nossa leitura, um sujeito que parecia finalmente deixar-se entrever na transmissão. Um sujeito que fala dando lugar a um



sujeito da enunciação. Experiência, pois, de um eu que se desvela como efeito da escrita.

A experiência como leitora da obra de Gérard Haddad, por seu turno, leva a questionar quanto à escrita de um verdadeiro romance, donde um eu soberano organizaria a narrativa dentro de uma linearidade de tempo e de memórias; desde este lugar de leitura, a escrita linear de Haddad não abriria margem para deixar-se atravessar pela dimensão de enigma, da falta de sentido ou de explicação, própria ao sujeito do inconsciente.

Vale referir que não é exatamente simples encontrar o ângulo desde onde se possa abordar as obras aqui trabalhadas, em especial a de Haddad. A leitura impõe certos limites, possivelmente porque tais obras, embora testemunhem de uma história de vida, flertam com o ficcional e o literário o tempo todo. Em relação ao que Haddad nos propõe em sua escrita, sentimo-nos numa espécie de “saia justa”, em que o cuidado para não tecer interpretações do texto ou do autor teve de ser redobrado. O estofo que permite falar com certa propriedade da obra é o olhar lançado à sua estrutura, ou seja, a forma como a proposta do texto soou a mim. A partir de seu universo de funcionamento, fui capaz de me localizar enquanto leitora, e de alguma forma vislumbrar na obra de Haddad uma estrutura que anunciava um relato a respeito de uma relação de transferência; transmissão, enfim, de um relato que sustentaria esta relação com Lacan, o que se diferencia de uma experiência que se transmite quando o personagem claudica em sua fala, e faz desvelar um autor que enuncia sua verdade; neste segundo caso, o sujeito da enunciação surgiria como efeito da escrita.

Desde o lugar de leitora, e dos efeitos causados nesta experiência de leitura das obras, é possível entrever a absoluta singularidade com que cada obra se estrutura, e, por isso, unicidade com a qual deve ser abordada. Possivelmente as três obras não se assemelhem no que tange a uma escrita da ordem da *lituraterra*, de ato biográfico. Disso pudemos trazer impressões, ao longo dos relatos. Todavia, não poderíamos dizer que todas elas prestam sua função de testemunho, ao abalizar uma transmissão? Acaso Haddad não nos transmite uma experiência importante, cuja relevância reside, no mínimo, no próprio fato de servir de baliza às nossas interrogações? Acaso não poderíamos propor a escrita de Haddad como uma produção específica do campo da própria psicanálise? Ou tratar-se-iam as três obras, cada qual a seu modo, de produções deste campo de saber? Neste caso, de que forma peculiar o seriam? É possível aproximá-los a uma espécie de caso clínico?

Por certo, pensar estas escritas tal um caso clínico não soa absurdo. O caso é aquele que, inicialmente, dá mostras de uma reconstrução de memórias, num tempo posterior, que se opera no ato próprio da escrita. Outrossim, o caso permite interrogar a função de testemunho de uma experiência na produção do discurso e do saber psicanalítico. Igualmente, por meio dele entrevemos a estrutura de articulação entre singular e coletivo. O estilo da escrita do caso do mesmo modo nos captura, visto que, não sendo literatura, se apóia na ficção literária como modo privilegiado de transmissão de uma verdade. Por fim, o caso clínico é aquele que permite vislumbrar as condições de renovação – e inscrição – da psicanálise na cultura. Tocando na questão da cultura, é interessante perceber que as três obras efetivamente são similares no enlace que tecem com as questões culturais do seu tempo, verdadeiramente soando-nos tal testemunhos das questões do seu tempo. Mais do que isso, podemos de fato depreender que esta é uma preocupação específica dos três autores, cada qual a seu tempo, em seu rico e interessantíssimo contexto histórico. Talvez seja este justamente o ponto que faz com que estas obras sejam de um interesse para além da psicanálise, e se tornem obras a serem lidas por um público mais amplo.

Ademais, de alguma forma todas elas inevitavelmente trazem notícias da psicanálise enquanto saber e prática, bem como do processo que ali se opera; neste sentido, de certa maneira referem-se muito especialmente ao lugar que a psicanálise tem ocupado na cultura e à forma como vem sendo, também por este tipo de escrita, transmitida; desta feita, abre margem para interrogarmos a forma como a psicanálise tem reverberado na cultura em nossos dias. Cada obra, a seu singular modo, trata de inscrever a psicanálise na cultura, de alguma forma transmitindo a clínica e permitindo que também nós, que a tomamos por paradigma, possamos ter acesso ao testemunho quiçá mais fundamental, qual seja, precisamente na voz de quem passou pela experiência singular da análise e dela, no corpo, marcou cicatriz.

Em sua escrita, a transmissão de um indizível que nos é tão caro, um impossível de se transmitir que paradoxalmente torna-se precioso em sua justa impossibilidade. Se para Porge (2009: 15), “o intransmissível está no coração do desejo de transmitir”, este intransmissível não se encontra como “inefável perdido nas areias de um deserto”, mas exatamente como soleira para a criação; impossível que nos leva a inventar, testemunhar e, a partir de uma escrita, transmitir uma experiência que talvez opere efeitos daquilo que hoje parece o mais improvável: o compartilhamento de algo

que nos toque e afete, num ponto que nos é comum a todos, e que precisamente por isso nos convoque a acolhê-lo.

## 9.2. Acerca da caminhada.

"Sempre que se começa a ter amor a alguém, no ramerrão, o amor pega e cresce é porque, de certo jeito, a gente quer que isso seja, e vai, na idéia, querendo e ajudando, mas quando é destino dado, maior que o miúdo, a gente ama inteiriço fatal, carecendo de querer, e é um só facear com as surpresas. Amor desse, cresce primeiro; brota é depois".

João Guimarães Rosa.

Guimarães Rosa tratou de subverter o tempo para mim. Esta pesquisa primeiramente cresceu; depois, *só-depois*, brotou. Temporalidade esquisita de um trabalho que começou pelo amor, pelo fascínio com que me deparava perante o campo da escrita. Hipóteses? Quase nenhuma. Método? Qual deles usar quando é amor maior que o miúdo, que transcende o ramerrão, e, carecendo de querer, é um só facear com as surpresas? Há sim um método: tal como nos diz Lacan (1964), "o termo pesquisa, eu desconfio dele. Para mim, jamais me considere um pesquisador. Como disse uma vez Picasso, para maior escândalo das pessoas que o rodeavam – eu não procuro, *acho* (14)". Resolvi, enfim, trabalhar no domínio da pesquisa que se propõe a achar, não procurar. Facear com as surpresas que no próprio trilhar da pesquisa encontrei.

Assim, descobri que meu campo de pesquisa não era mais que o campo da própria experiência – sim, experiência como pergunta que guia a pesquisa, mas aqui referindo-se muito especialmente à experiência que diz da minha própria e singular afetação, do trilhar mesmo da pesquisa, na qual as perguntas levam-me mais a novas e outras perguntas do que propriamente a respostas; pesquisa, enfim, sustentada no caráter surpreendente, inesperado de seus achados, aos quais o pesquisador deve estar aberto e desejoso, e assim, poder fazer descobertas acidentalmente desejáveis (CAON, 1997).

A escrita desta dissertação encontra-se igualmente subvertida na trama do tempo, embaralhada entre o que é do antes, do durante e do agora – ainda sem depois. Construções de um trabalho que se tece no tempo, mas que não se põe linear a ele. Ainda assim, por meio desta mesma escrita acerco-me de produzir conexões mais ou

menos [crono]lógicas dos acontecimentos e achados da pesquisa, trabalho de contar e me contar que acabe por produzir algo de significativo, quem sabe novo, quem sabe importante.

Se uma escrita é necessária perante meus pares nesta comunidade acadêmica para demarcar *um* tempo de fechamento da pesquisa, o faço, pois, calcada na perspectiva da narrativa de minha própria experiência, na métrica dos caminhos que trilhei – cadência a qual não tratei de esconder, mas, ao contrário, achei prudente deixar as costuras aparecendo -, o que, diante da posição ética sustentada ao longo da travessia da pesquisa, bem como da escolha teórica que nos ampara, é mais significativo do que a simples disseminação de conceitos e informações.

Walter Benjamin ilustra belamente o trabalho de costura de uma pesquisa, que se tece pelo direito e pelo avesso, pelas idas e voltas, pelo encontro de algo que já estava lá, mas só se fez ver depois, num segundo ou terceiro tempo. Na analogia com o trabalho das crianças que, fascinadas pela caixa de costura da mãe, teciam à própria revelia os contornos de seus desenhos feitos em papel com o bordado da linha de uma agulha, diz-nos o filósofo: “e à medida que o papel abria caminho à agulha com um leve estalo, eu cedia à tentação de me apaixonar pelo reticulado avesso que ia ficando mais confuso a cada ponto dado, com o qual, no direito, me aproximava da meta” (BENJAMIN, In: *Infância em Berlim* [...], 1996:129).

Li este excerto pela primeira vez em um artigo de Simone Rickes, no qual a autora justamente nos lembra da paixão pelo avesso de que nosso paradigma psicanalítico nos torna íntimo. Avesso que diz de um trabalho de memória, a qual está implicada, aqui, não somente na escrita da dissertação, mas é cara ao tema escolhido para ela. Transmite-nos a autora:

“O trabalho da memória se faz sustentado por seu avesso, o esquecimento. Como num bordado delicado, cada vez que trilhamos os caminhos de volta ao traço mnêmico inscrito, deixamos um rastro visível no direito de nosso tecido psíquico que, em linguagem psicanalítica, chamaríamos de consciência. A trilha deixada pela procura, tal qual as marcas das pegadas na areia, configurará o contexto onde o traço (re)encontrado será produzido enquanto um traço capaz de engendrar um sentido. Porém, não nos esqueçamos do avesso, pois sabemos que se revirmos o tecido encontraremos um traçado menos regular, menos linear, mais emaranhado, não obstante igualmente imprescindível no que concerne à produção daquele trilhamento – o inconsciente (RICKES, 2005: 41)”.

A memória que pesquisei, a encontrei aqui, no trabalho de escrita. No avesso desta escrita, as emendas e os fios soltos abrem margem para que as perguntas

sigam tecendo seu bordado. Digo com firmeza que encontrei a resposta almejada nesta pesquisa: a de que vale a pena apostar neste tema que só se inicia, pois me prova, a cada retorno que faço no texto, no olhar lançado às pegadas deixadas na trilha, que a sede de incluir, modificar e tomar novos rumos é real, não mera frase de efeito que certa feita li na teoria. Por alguma razão as perguntas que desde antes trouxe em mim marcadas, continuam reverberado, e pedindo seguimento. *Inachèvement*, disse Ricoeur. Inacabamento. Sei que isso é o que se espera de um mestrado. Agora também sei que isso é efeito de uma escrita.

## 10. REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio (2005). **Infância e história: destruição da experiência e origem da história**. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- ARENDT, Hannah ([1954]; 2003). **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Editora Perspectiva.
- BARTHES, Roland ([2000]; 2004). **O grau zero da escrita**. Tradução: Mário Laranjeira. São Paulo: Martins Fontes.
- BENJAMIN, Walter (1992). O narrador. In: **Sobre arte, técnica, linguagem e política**. Lisboa, Portugal: Relógio D'Água Editores.
- BENJAMIN, Walter (1987). Experiência e pobreza. In: Obras escolhidas. Vol. 1: **Magia e técnica, arte e política**. 3ª Edição. São Paulo: Editora brasiliense.
- BENJAMIN, Walter (1996). Infância em Berlim por volta de 1900. In: Obras escolhidas Vol. II: **Rua de mão única**. São Paulo: Editora Brasiliense.
- BIRMAN, Joel (2007). **Mal-estar na atualidade: a psicanálise e as novas formas de subjetivação**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira.
- BLANTON, Smiley (1971). **Diário de minha análise com Sigmund Freud**. Notas biográficas e comentários de Margaret Gray Blanton. Tradução de Dante Moreira Leite. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- CAON, José Luiz (1997). **Serendipidade e situação psicanalítica de pesquisa no contexto da apresentação psicanalítica de pacientes**. Psicologia Reflexão e Crítica, v.10, n.1. Versão impressa. Porto Alegre.
- CARDINAL, Marie (1976). **Palavras por dizer** (*Les mots pour le dire*). Tradução Rachel Jardim. Rio de Janeiro: Imago.

- COSTA, Ana (2009). Do saber do psicanalista. In: LEITE, Nina Virgínia de Araújo & VORCARO, Ângela (orgs), 2009. **Giros da transmissão em psicanálise: instituição, clínica e arte**. Campinas, SP: Mercado das Letras.
- COSTA, Ana & RINALDI, Dóris (Orgs). (2007). **Escrita e Psicanálise**. Editora Companhia de Freud.
- COSTA, Ana (2006). Antecipação e destino: atualidades no espelho. In: **Narrar, construir, interpretar**. Revista da Associação Psicanalítica de Porto Alegre, nº30, jun / 2006. APPOA, Porto Alegre.
- COSTA, Ana (2001). **Corpo e escrita: relações entre memória, transmissão e escrita**. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- COSTA, Ana (2000a) Autoridade e legitimidade. In: Kehl, Maria Rita (2000). **Função Fraternal**. Rio de Janeiro: Editora Relume Dumará.
- COSTA, Ana (2000b). **Memórias: personalidade e impessoalidade na representação do sujeito**. Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica, Rio de Janeiro, jul - dez / 2000, vol.3, nº2. ISSN 15161498.
- COSTA, Ana (1998). **A ficção do si mesmo**. Rio de Janeiro: Editora Companhia de Freud.
- COSTA, Ana & SERRANO, Lúcia Pereira (2004). A experiência do inconsciente, transferência e transmissão da psicanálise. In: **A diferença sexual**. Revista da Associação Psicanalítica de Porto Alegre, nº27, set / 2004. APPOA, Porto Alegre.
- EDITORIAL (2006). In: **Narrar, construir, interpretar**. Revista da Associação Psicanalítica de Porto Alegre, nº30, jun / 2006. APPOA, Porto Alegre.
- FREUD, Sigmund ([1895]; 1996) Projeto para uma psicologia científica. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Volume I. Rio de Janeiro: Editora Imago.
- FREUD, Sigmund ([1900]; 1996) O método da interpretação dos sonhos: análise de um sonho modelo. In: A interpretação dos sonhos. Vol. I. In: **Obras Completas**. Volume IV. Rio de Janeiro: Editora Imago.

- FREUD, Sigmund ([1901]; 1996). Lembranças de infância e lembranças encobridoras. In: **Obras Completas**. Volume VI. Rio de Janeiro: Editora Imago.
- FREUD, Sigmund ([1919]; 1996). O estranho. In: **Obras Completas**. Volume XVIII. Rio de Janeiro: Editora Imago.
- FREUD, Sigmund ([1920]; 1996). Além do princípio do prazer. In: **Obras Completas**. Volume XVIII. Rio de Janeiro: Editora Imago.
- FREUD, Sigmund ([1921]; 1996). Psicologia das massas e análise do eu. In: **Obras Completas**. Volume XVIII. Rio de Janeiro: Editora Imago.
- FREUD, Sigmund ([1925]; 1996). A negativa. In: **Obras Completas**. Volume XIX. Rio de Janeiro: Editora Imago.
- FREUD, Sigmund ([1927]; 1996). O futuro de uma ilusão. In: **Obras Completas**. Volume XXI. Rio de Janeiro: Editora Imago.
- FREUD, Sigmund ([1929]; 1996) O mal-estar na cultura. In: **Obras Completas**. Volume XXI. Rio de Janeiro: Editora Imago.
- FUCKS, Betty Bernardo ([2003]; 2007). **Freud e a cultura**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie (2008). **Walter Benjamin: memória, história e narrativa**. Revista Mente, Cérebro e Filosofia nº7. O homem no caos do capitalismo moderno. São Paulo: Editora Dueto.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie (2006). **Lembrar escrever esquecer**. São Paulo: Editora 34.
- GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo ([1994]; 2008). **Freud e o inconsciente**. 23º ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- HADDAD, Gérard (2003). **O dia em que Lacan me adotou: minha análise com Lacan** (*Le jour ou Lacan m'a adopté*). Tradução: Procópio Abreu. Rio de Janeiro: Companhia de Freud.
- KEHL, Maria Rita (2009). **O tempo e o cão**. São Paulo: Boitempo Editora.



- KEHL, Maria Rita (2007). Tempo e narrativas. In: COSTA, Ana & RINALDI, Doris (Orgs), 2007. **Escrita e Psicanálise**. São Paulo: Editora Companhia de Freud.
- KEHL, Maria Rita (2002). **Sobre ética e psicanálise**. São Paulo: Editora Companhia das Letras.
- KEHL, Maria Rita (2001a). Minha vida daria um romance. In: Bartucci, Giovanna (2001). **Psicanálise, literatura e estéticas de subjetivação**. Rio de Janeiro: Imago.
- KEHL, Maria Rita (2001b). Prefácio. In: Costa, Ana (2001). **Corpo e Escrita**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
- LACAN, Jacques ([1945]; 1998). O tempo lógico e a asserção de certeza antecipada. In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- LACAN, Jacques ([1953-54]; 2009). **O Seminário: Livro 1 – Os escritos técnicos de Freud**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- LACAN, Jacques ([1954-55]; 1985). Uma definição materialista do fenômeno da consciência. In: **O Seminário: Livro 2 – O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- LACAN, Jacques ([1954-55]; 1985). O universo simbólico. In: **O Seminário: Livro 2 – O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- LACAN, Jacques ([1954-55]; 1985). O sonho da injeção de Irma. In: **O Seminário: Livro 2 – O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- LACAN, Jacques ([1954-55]; 1985). O sonho da injeção de Irma (fim). In: **O Seminário: Livro 2 – O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- LACAN, Jacques ([1954-55]; 1985). Par ou ímpar? Para além da intersubjetividade. In: **O Seminário: Livro 2 – O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

LACAN, Jacques ([1954-55]; 1985). A carta Roubada. In: **O Seminário: Livro 2 – O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

LACAN, Jacques ([1955-56]; 2002). Secretários do alienado. In: **O Seminário: Livro 3 – As psicoses**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

LACAN, Jacques ([1957]; 1998). A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud. In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

LACAN, Jacques ([1957-58]; 1999). O fátuo-milionário. In: **O Seminário: Livro 5 – As formações do inconsciente**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

LACAN, Jacques ([1959-60]; 2008). Das Ding. In: **O Seminário: Livro 7 – A ética da Psicanálise**. 2º ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

LACAN, Jacques ([1959-60]; 2008). Das Ding II. In: **O Seminário: Livro 7 – A ética da Psicanálise**. 2º ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

LACAN, Jacques ([1959-60]; 2008). Da lei moral. In: **O Seminário: Livro 7 – A ética da Psicanálise**. 2º ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

LACAN, Jacques ([1959-60]; 1998). Da criação ex-nihilo. In: **O Seminário: Livro 7 – A ética da Psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

LACAN, Jacques ([1964]; 1998). A excomunhão. **O Seminário: Livro 11 – Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

LACAN, Jacques ([1964]; 1998). Do sujeito da certeza. In: **O Seminário: Livro 11 – Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

LACAN, Jacques ([1964]; 1998). Tiquê e Autômaton, In: **O Seminário: Livro 11 – Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

LACAN, Jacques ([1964]; 1998). Da rede de significantes. In: **O Seminário: Livro 11 – Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

LACAN, Jacques ([1964]; 1998). Presença do analista. In: **O Seminário: Livro 11 – Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

- LACAN, Jacques ([1964]; 1998). O sujeito e o Outro (I): a alienação. In: **O Seminário: Livro 11 – Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- LACAN, Jacques ([1965]; 1998). A ciência e a verdade. In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- LACAN, Jacques ([1966]; 1998). O seminário sobre A Carta Roubada. In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- LACAN, Jacques ([1966]; 2003). Pequeno discurso no ORTF. In: **Outros Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- LACAN, Jacques ([1971a]; 2003). Lituraterra In: **Outros Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- LACAN, Jacques ([1971b]; 2003). Lição sobre lituraterra In: **O seminário: livro 18 – De um discurso que não fosse semblante**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- LE POULICHET, Sylvie (1996). **O tempo na psicanálise**. Coleção Transmissão da Psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- LEITE, Nina Virgínia de Araújo & VORCARO, Ângela (orgs), 2009. **Giros da transmissão em psicanálise: instituição, clínica e arte**. Campinas, SP: Mercado das Letras.
- LEITE, Nina Virgínia de Araújo (2009). **Transmissão da experiência: o estranho na narrativa**. Texto não publicado.
- LEVI, Primo (1988). **É isto um homem?** Rio de Janeiro: Editora Rocco.
- MONTAIGNE, Michel de (1962). **Ensaaios**. Porto Alegre: Editora Globo.
- PEDRUZZI-REIS, Marcia Giovana (2009). Transmissão da catástrofe: transcender em palavras as fronteiras do homem. In: **Escritas da experiência**. Correio da Associação Psicanalítica de Porto Alegre, nº 176, jan / 2009. Ano XVI. APPOA, Porto Alegre.

- PEREIRA, Lúcia Serrano & PEREIRA, Robson de Freitas (2008). **Transferência e transmissão da experiência**. Revista Textura, nº.6.
- PEREIRA, Lúcia Serrano (2005). **Notas de Leitura – O narrador – de W. Benjamin: por que isso interessaria a um psicanalista?** In: Revista da Associação Psicanalítica de Porto Alegre (APPOA). Publicação Interna. (40): 09-13, out / 2005.
- POE, Edgar Allan (2007). **A carta roubada**. Porto Alegre: Editora L&PM.
- POLI, Maria Cristina (2009a). Uma carta perdida. In: **Clínica da angústia**. Revista da Associação Psicanalítica de Porto Alegre, nº. 36, jan - jun / 2009. APPOA, Porto Alegre.
- POLI, Maria Cristina. (2009b). Leituras da clínica, escritas da cultura. In: LEITE, Nina Virgínia de Araújo & VORCARO, Ângela (orgs), 2009. **Giros da transmissão em psicanálise: instituição, clínica e arte**. Campinas, SP: Mercado das Letras.
- POLI, Maria Cristina (2005a). Pesquisa em psicanálise. In: **Onde fala um analista**. Revista da Associação Psicanalítica de Porto Alegre, nº29, dez / 2005. APPOA, Porto Alegre.
- POLI, Maria Cristina (2005b). **Clínica da exclusão: a construção do fantasma e o sujeito adolescente**. São Paulo: Casa do Psicólogo.
- POLI, Maria Cristina (2003). **O corpo da experiência**. Revista Ágora, Rio de Janeiro, jun / 2003, vol.6, nº1.
- PORGE, Érik (2009). **Transmitir a clínica psicanalítica**. Tradução: Viviane Veras e Paulo Souza. Campinas, SP: Editora da Unicamp.
- PORGE, Érik (1998). **Psicanálise e tempo: o tempo lógico de Lacan**. Tradução Dulce Duque Estrada. Rio de Janeiro: Companhia de Freud.
- RAMALHO, Rosane Monteiro (2006). Reescrever ou inventar uma história? In: **Narrar, construir, interpretar**. Revista da Associação Psicanalítica de Porto Alegre, nº30, jun / 2006. APPOA, Porto Alegre.

- RASSIAL, Jean-Jacques (2008). **Cultura como conceito psicanalítico**. Revista Textura, n°6.
- RICKES, Simone. Moschen & MADEIRA, Manuel (2006). Escrita a pena. In: **Narrar, construir, interpretar**. Revista da Associação Psicanalítica de Porto Alegre, n°30, jun / 2006. APPOA, Porto Alegre.
- RICKES, Simone Moschen (2005). **A construção da memória e a condição da perda**. Revista Horizontes de Linguística Aplicada, UNB, vol. 23, n°1, p. 39-46, jan - jun / 2005. Brasília, DF.
- RICKES, Simone Moschen (1996). **Um ensaio sobre a escrita ou navegando por um mar de letras**. Revista Questão. Revista da Clínica de Atendimento Psicológico da UFRGS, 1996, vol.1.
- RINALDI, Dóris (2007). Escrita e invenção. In: **Escrita e Psicanálise**. Rio de Janeiro: Editora Companhia de Freud.
- RIVERA, Tânia (2008). **O outro e a violência da cultura**. Revista Ide – Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo, Psicanálise e Cultura, São Paulo, 31(47), 75-78.
- RODULFO, Ricardo (1990). **O brincar e o significante: um estudo psicanalítico sobre a constituição precoce**. Porto Alegre: Artmed.
- SAURET, Marie-Jean (2003). **A pesquisa clínica em psicanálise**. Revista de Psicologia da USP, vol. 14, n°. 3, São Paulo.
- SARLO, Beatriz (2007). **Tempo passado: cultura da memória e guinada subjetiva**. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- SELIGMANN-SILVA, Márcio (2000). A história como trauma. In: NESTROVSKI, A. & SELIGMANN-SILVA, M. (orgs.). **Catástrofe e Representação**. São Paulo: Editora Escuta.
- SELIGMANN-SILVA, Márcio (2003). **História, memória, literatura: o testemunho na era das catástrofes**. Campinas: Editora da Unicamp.

SOUSA, Edson Luiz André de (1998). **O inconsciente entre escrito e escritor**. Revista da Associação Psicanalítica de Porto Alegre – APPOA. Publicação Interna. VIII(15): 28-35, nov /1998, Porto Alegre.

## REFERÊNCIAS EM FORMATO DE DOCUMENTO ELETRÔNICO.

ALVES, Márcia Barcellos & SOUSA, Edson Luiz André de (2008). **Testemunho: metáforas do lembrar**. Revista *Psyche* (São Paulo), dez / 2008, vol.12, n°.23. Último acesso: 25 de Fevereiro 2010. Disponível em:

[http://pepsic.bvs.psi.org.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1415-11382008000200014&lng=pt&nrm=iso](http://pepsic.bvs.psi.org.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1415-11382008000200014&lng=pt&nrm=iso). ISSN 1415-1138.

KEHL, Maria Rita (2009). **Sintomas no mercado**. Último acesso: 01 de março de 2010. Disponível em: <http://www.mariaritakehl.psc.br/resultado.php?id=256>.