

PSICANÁLISE, ANTROPOLOGIA E ALTERIDADE: APONTAMENTOS PARA UM DEBATE^{1 2}

Mauricio Rodrigues Souza*

RESUMO. Este trabalho trata da temática da alteridade, tomando-a como mote para um diálogo entre a psicanálise e a antropologia. Neste sentido, a partir de uma incursão pela noção de estrangeiro na obra de Freud, enfatiza a ideia de que a diferença imposta pelo inconsciente é dona de uma narrativa e de uma temporalidade particulares que se recusam a obedecer aos ditames do pensamento representacional. Em decorrência disto, a estranheza e a negatividade do encontro analítico aparecem como lugares do possível, ampliando o conceito de alteridade e as capacidades da interpretação, agora um meio-termo entre a produção de sentido e a experiência do vazio. Eis a lição da não lição proposta por este inquietante outro do inconsciente à antropologia e, em maior escala, às ciências sociais: admitir a possibilidade do sentido, mas não necessariamente o seu encerramento, fornecendo assim uma expressão menos comprometida a um estrangeiro agora irredutível a códigos preestabelecidos.

Palavras-chave: Alteridade; psicanálise; antropologia.

PSYCHOANALYSIS, ANTHROPOLOGY AND ALTERITY: NOTES FOR A DEBATE

ABSTRACT. This work privileges the subject of otherness, taking it as a theme for a dialogue between psychoanalysis and anthropology. Therefore, after some considerations about the notion of strangeness in the work of Freud, it emphasizes the idea that the difference imposed by the unconscious owns a narrative and an individual temporality that refuse to obey the principles of representational thought. Because of that the strangeness and the negativeness of the analytic encounter become places of possibility, amplifying the concept of otherness and the capacities of interpretation, now placed in a mid-point between the production of sense and the experience of emptiness. That's the lesson of non-lesson proposed by this uncanny other of the unconscious to anthropology and, in a larger scale, to the social sciences: to admit the possibility of sense, but not necessarily its ending, offering a less compromised expression to a stranger that is now irreducible to pre-established set codes.

Key words: Alterity; psychoanalysis; anthropology.

PSICOANÁLISIS, ANTROPOLOGÍA Y ALTERIDAD: APUNTAMIENTOS PARA UN DEBATE

RESUMEN. El presente artículo privilegia la temática de la alteridad como fuente para un diálogo entre psicoanálisis y antropología. Por consiguiente, a partir de una incursión por la noción de extraño en la obra de Freud, enfatiza la idea de que la diferencia del inconsciente es dueña de una narrativa y de una temporalidad particulares que se recusan a obedecer a los ditames del pensamiento representacional. Así, la extrañeza y la negatividad del encuentro analítico aparecen como lugares del posible, ampliando el concepto de alteridad y las capacidades de la interpretación, ahora una intermediaria entre la producción de sentido y la experiencia del vacío. Esta es la lección de no-lección propuesta por esto inquietante otro de lo inconsciente a la antropología y, en escala mayor, a las ciencias sociales: admitir la posibilidad del sentido, pero no necesariamente su encerramiento, forneciendo una expresión menos comprometida a un extranjero ahora irreductible a códigos preestablecidos.

Palabras-clave: Alteridad; psicoanálisis; antropología.

¹ Apoio: CNPq.

² O presente artigo condensa algumas das discussões empreendidas em "Experiência do Outro, Estranhamento de Si: dimensões da alteridade em antropologia e psicanálise", tese de doutorado defendida junto ao Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo (Souza, 2007). Segue aqui um agradecimento particular ao colega Luís Cláudio Figueiredo pela orientação no trabalho em questão

* Pós-doutorado em Teoria Psicanalítica pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Doutor em Psicologia pela Universidade de São Paulo. Professor da Faculdade de Psicologia da Universidade Federal do Pará, Brasil. Coordenador do Grupo "Filosofia, Psicanálise e Cultura", vinculado ao Diretório de Grupos de Pesquisa do CNPq.

“Crise de paradigmas”, “pós-modernidade” e o amplo questionamento da razão - eis alguns dos com os quais se defronta a atividade científica contemporânea. Aqui um breve olhar histórico aponta o importante papel de duas áreas do saber que, a despeito de uma trajetória de contatos marcada pela ambiguidade do conflito e da mútua admiração, enfatizaram sempre a possibilidade - e mesmo a necessidade - da desconfiança quanto às possibilidades do sujeito cognoscente e do seu apelo por uma suposta neutralidade axiológica: a psicanálise e a antropologia, que, conforme Rinaldi, segundo Michel Foucault:

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

Além disso, ambas remetem à fundamental importância da alteridade na constituição do saber - seja na antropologia, onde o encontro com o diferente acaba por transportar o pesquisador de volta à sua própria cultura, seja na clínica psicanalítica, onde, como nos mostra Mezan, “O paciente acede à sua verdade mediante o Outro, isto é, o analista” (1982, p. 242). Com efeito, tal propalada crise hodierna de um ideal de razão e de neutralidade científicas, bem como a sua relação com o inconsciente e com a alteridade, constituem-se em pontos-chave para a discussão que permeia este trabalho. Nele nos propomos estabelecer alguns pontos de contato entre psicanálise e antropologia no terreno interpretativo e político da imposição/negociação de sentido³.

³ Vale dizer, porém, que não faz parte das nossas intenções aqui traçar um histórico do contato entre as duas áreas, contato este que, desde Totem e Tabu (Freud, 1912-13/1996), acompanhou o desenvolvimento tanto da psicanálise quanto de diversas escolas do pensamento antropológico. Isto porque, a despeito da sua inegável validade, tal histórico, assim como várias das suas

Cabe acrescentar que, além de implicações metodológicas, as inquietações que permeiam este estudo detêm, em última análise, um caráter epistemológico, pois apostam no valor da confrontação conceitual entre psicanálise e antropologia como um exercício útil ao redimensionamento do alcance das próprias ciências sociais no contexto do saber contemporâneo, cada vez mais ciente se não do fim da dicotomia sujeito-objeto, pelo menos das possíveis interferências do primeiro sobre o segundo.

Em tal percurso privilegiaremos o referencial teórico de Freud, o qual, em seu caráter fundador, introduziu uma ética bastante peculiar: aquela que, ao tratar do outro, não aborda exatamente um estrangeiro, mas detecta a estranheza do inconsciente enquanto inominável de nós mesmos. Conforme esperamos tornar mais claro nas páginas seguintes, esta afirmação adquirirá aqui os contornos de importante apelo por um *intermezzo* entre a pressa de realizar uma completa tradução do discurso alheio e a tentação de se deixar influenciar demasiadamente por ele. Isto é, desde que percebamos neste terreno movediço do inconsciente uma lógica própria que, embora inquietante (ou precisamente por isto), pode conferir novos valores ao mal-estar, ao negativo e ao silêncio do irrepresentável.

É dessa forma - ou seja, pela via da corrosão de qualquer ordem representacional do tipo determinista - que, ao contrário da tradição que acabou por se impor ao longo da história do pensamento ocidental, o conhecimento obtido na clínica analítica extrapola a condição de estado ou ente acabado (uma metafísica da adequação ou correspondência entre representação e representado) para se tornar *acontecimento*. Por conseguinte, resgatando a sua forma grega de *alétheia*, a “verdade” adquire - ou melhor, readquire - uma qualidade original de *drama* ou *encenação*, conservando certa reserva que lhe permite manter a atividade interpretativa em constante movimento e, com ela, a vida na sua dimensão de potência criativa.

Eis as principais ideias que permearão as (in)conclusões deste trabalho, as quais residem no terreno da ética - mas não de uma ética qualquer, e

implicações, já foi, em maior ou menor escala, objeto de uma série de elucidativos trabalhos disponíveis no Brasil e no exterior. Dentre eles se destacam, além do pioneirismo de Bastide (1950/1974), os textos de Devereux (1972; 1977), Favret-Saada (1977; 1990), Lépine (1979), Backès-Clément (1988), Duarte (1989), Obeyesekere (1990), Heald e Deluz (1994), Augras (1995), Godelier e Hassoun (1996), Segato (2005) e, mais recentemente, Koltai (2010).

sim, daquela que, ao evitar reduzir o outro a códigos semânticos predefinidos, admite a íntima e, ao mesmo tempo, *inquietante* relação que se estabelece entre conhecimento e diferença. Assim, e somente assim, ela poderá nos servir de guia em um passeio rumo ao estrangeiro que não tem hora nem lugar para acabar.

FREUD E O PROBLEMA DO OUTRO: BREVE HISTÓRICO E ALGUMAS REFLEXÕES

O interesse de Freud pelas inter-relações entre subjetividade e alteridade aparece em diversos momentos do seu pensamento, seja nos textos mais notadamente clínicos, seja naqueles mais relativos às práticas socioculturais. Assim, seguindo as pistas de um percurso anteriormente proposto por Koltai (2000; 2002), partamos agora rumo a uma sucinta reconstituição histórica da noção de estrangeiro na obra freudiana. Importante asseverar desde já que tal movimento não detém qualquer pretensão de cunho exaustivo ou determinista, funcionando bem mais como pontapé inicial para a nossa discussão.

Diante disso, alcemos então nossas velas rumo aos *Estudos sobre a Histeria*, onde o adjetivo *estrangeiro* aparece pela primeira vez nos escritos de Freud, associado ao trauma psíquico e, posteriormente, à sua lembrança, os quais agiriam como uma espécie de “corpo estranho” (Freud & Breuer, 1893/1976). Este último, por seu turno, seria equivalente a um material patógeno que, conforme as orientações médico-anatômicas, deveria ser extirpado do corpo do paciente. No que se refere ao contexto psíquico, porém, tal tarefa ganharia novos contornos e estaria mesmo fadada ao fracasso, pois aqui a invasão do elemento estranho acabaria por se arraigar à própria estrutura do aparelho mental, e assim não permitiria uma clara separação entre o joio e o trigo, ou seja, entre o patológico e o não patológico⁴.

Já no *Projeto para uma Psicologia Científica* (Freud, 1895/1976) o *estrangeiro* se relaciona à descrição do primeiro encontro da criança com o outro, ser humano designado pelo espaço que ocupa de acordo com a equação entre proximidade e amparo.

Em outros termos, trata-se de uma ajuda exterior marcada pela ambiguidade entre as possibilidades de satisfação e hostilidade - logo, inauguradora de uma clivagem que diz respeito à chamada *das Ding*, algo entre um perto e um distante que remete “sua majestade o bebê” à própria imagem do seu eu. Temos aqui, portanto, a divisão do próximo fundando uma outra divisão que, relativa à subjetividade, configura-se no enigma do gozo alheio.

Duas décadas depois, em *As Pulsões e suas Vicissitudes*, o tema do estrangeiro se vincula ao mundo externo, tomado enquanto inimigo hostil ao eu em suas diversas fases de desenvolvimento. Com efeito, pensava Freud (1915/1976) à época, que o início da vida psíquica seria marcado por um narcisismo primário onde o investimento pulsional estaria focalizado no próprio sujeito, capaz de, pelo menos em parte, satisfazer a si mesmo autoeroticamente; logo, diante desta relação entre o eu e o prazer, não haveria necessidade de uma atenção particular ao exterior, considerado indiferente ou mesmo desprazível.

Não obstante, *Uma Dificuldade no Caminho da Psicanálise*, trabalho publicado dois anos depois, já parece inaugurar uma perspectiva diferente e menos radical quanto à oposição entre o eu e o outro. É que, ao apontar as ideias súbitas e impulsos involuntários como hóspedes alienígenas que mostravam não ser o ego o legítimo dono de sua própria casa, Freud (1917/1976) acabaria também por tornar mais claro o estatuto do estrangeiro como parte considerável do psiquismo que, mesmo alijada da consciência, promoveria um embate entre duas forças distintas dentro de um mesmo sujeito. Eis aí o sujeito da clivagem, o sujeito do inconsciente ou, se preferirmos, o próprio sujeito da psicanálise.

Alcançamos então *O Inquietante*, excursão de Freud (1919/1976) pelo terreno da estética literária que afirma a perturbadora estranheza da familiaridade, ou seja, enfatiza a presença do inusitado mesmo em terrenos aparentemente tão sólidos quanto o da consciência e, ao fazê-lo, incorpora alguns dos temas discutidos até aqui - por exemplo, a qualificação do inconsciente como um estrangeiro tão próximo em termos de vida mental. Mais ainda, o texto em questão nos remete de volta ao infantilismo psíquico para estabelecer uma ponte entre este e o contexto da chamada segunda tópica, ligada, por sua vez, aos temas da pulsão de morte e da compulsão à repetição. Acontece que, segundo o mesmo Freud (1919/1976), a angústia e o terror associados à desconfortável sensação do sinistro, do inominável e do incontrolável estariam intimamente vinculados a uma sensação de

⁴ Cabe aqui uma referência ao trabalho de Zygouris (1983), segundo o qual já então seria possível perceber a totalidade do problema do estrangeiro na obra de Freud. Em termos gerais, tratar-se-ia primeiramente da necessidade de uma assimilação que, uma vez impossível, provocaria um segundo movimento voltado à extração. Diante da inviabilidade também deste último, ocorreria então um obrigatório retorno daquele mesmo material patógeno.

indiferenciação entre o eu e o outro, entre o sujeito e o mundo externo.

Além de *O Inquietante*, outro trabalho que pode ser tomado como relevante nesse histórico acerca do tema do estrangeiro nos escritos de Freud é *A Negação* (Freud, 1925/1976). Aqui é retomada a questão das possibilidades da representação a partir dos conceitos de bom e ruim, ambos subordinados ao dualismo pulsional da segunda tópica (pulsões de vida e morte): enquanto o primeiro seria introjetado, o segundo, ao contrário, acabaria expulso do psiquismo, constituindo o “não eu”, o estrangeiro. Importante notar que tal relação entre o eu-estrangeiro e o estrangeiro ao eu aparece ligada à transição entre diferentes tipos de representação psíquica: de um lado, objetos percebidos em si mesmos ou somente de acordo com a sua qualidade mais ou menos agradável; de outro, a diferenciação entre tais objetos e os seres humanos enquanto figuras potencialmente identificatórias.

Nesses termos, *Inibição, Sintoma e Angústia* acabaria por revelar o seguinte trajeto: o estrangeiro se configuraria inicialmente enquanto algo incômodo ou desagradável e estaria vinculado às sensações corpóreas; mais adiante, alcançaria o *status* de objeto parcial e, finalmente, o de figura paterna, primeiro sinal de alteridade genuinamente humana. A esta última se seguiriam tipos outros, como os membros externos à família, o país, a etnia ou mesmo ideologias das mais diversas naturezas (Freud, 1926/1976).

Tal contato entre o indivíduo e os diferentes grupos sociais motiva um retorno aos anos de 1918 e 1921, quando Freud publicaria respectivamente *O Tabu da Virgindade* e *Psicologia de Massas e Análise do Eu*. Ambos os trabalhos aparecem unidos pelo tema do narcisismo das pequenas diferenças, a partir do qual poderiam ser pensados tanto o estrangeiro quanto a sempre recorrente hostilidade que o acompanha. Neste sentido, a repulsa ao outro é tomada como expressão de um amor de si, particularmente quando confrontada com a ameaça de uma reatualização do desamparo infantil. Este, por seu turno, seria motivado por um semelhante que não é idêntico ou imediatamente assimilável e que, por isso mesmo, apareceria como a projeção externa de algo interior e constituinte em termos de subjetividade: a própria cena do inconsciente (Freud, 1918/1976; 1921/1976).

Destarte, ainda que necessariamente circunscrito em suas pretensões por uma questão de espaço, destacamos desse breve histórico da temática do estrangeiro em Freud que, na especificidade do seu saber, a prática psicanalítica inevitavelmente põe em jogo os (dis)sabores do confronto com a alteridade, aqui percebida não somente enquanto presença ou

afirmação, mas também na qualidade de ausência e negatividade. Com efeito, ao caracterizar a lógica do processo primário e, junto com ela, o conflito pulsional como partes constitutivas do humano, alçando este último à cindida condição de estrangeiro para si mesmo, a reflexão freudiana, além de inovadora, reveste-se de grande importância ao alertar sobre os perigos de projetarmos o estrangeiro para alhures. Então, para além da reificação totalizante, da integração apressada e da perseguição irracional, torna-se possível pensar outro desfecho no trato costumeiramente oferecido a ele: o acolhimento advindo da consciência de que a sua aflitiva estranheza é também a nossa.

É o que sustenta Kristeva (1988), autora segundo a qual seria possível apostar na psicanálise como uma política cosmopolita de tipo novo, política esta cuja solidariedade apareceria fundada na consciência do inconsciente não como apelo à fraternidade, mas como reconhecimento do desamparo enquanto condição última do nosso ser conosco e do nosso ser com os outros. Nestes termos, podemos e devemos levar em conta o fato de que a diferença que nos é imposta pelo outro no contexto da clínica é inseparável da diferença representada por este mesmo inconsciente, dono de uma temporalidade e de uma narrativa bastante particulares. Estas se caracterizam pela recusa em se submeterem aos ditames de um pensamento do tipo representacional, aquele que presentifica qualquer noção de experiência em nome do *princípio da razão suficiente* (Leibniz, 1714/1987), onde nada é sem que esteja inserido em tramas de sentido previamente determinadas. Cabe então perguntar: quais os reflexos disto para a prática do analista?

Bem, uma primeira resposta à pergunta acima pode ser buscada na exigência de uma capacidade peculiar: aquela de colocar a si mesmo *em resposta*, o que significa nem se perder no caos em potencial embutido na fala do paciente nem se embebedar demasiadamente na ordenação previamente definida pela teoria. Temos aqui, portanto, o resgate da condição instituinte e original do *logos* grego não como verdade fechada ou última, mas como dizer amparado em uma escuta que permita o livre aparecimento do ente enquanto campo repleto de possibilidades.

Aliás, é ainda no contexto da Grécia Antiga que encontraremos outra noção que, corroborando essa linha de raciocínio, passa a interessar diretamente à nossa discussão. Referimo-nos àquela de *alétheia*, que, associada à poesia, à profecia e, portanto, à pré-história da verdade, toma-a não como certeza objetivada, mas como filosofia do *desvelamento*; ou

seja, não como encerramento de uma adequação entre o pensamento e a coisa, e sim enquanto jogo que inclui tanto o mostrar quanto o ocultar.

Com efeito, diferentemente da transparência que acabaria por se tornar sinônimo da verdade na tradição ocidental, a *alétheia* de que falava Parmênides aparecia como portadora de uma sombra que lhe era constitutiva - não por uma questão de imperfeição, mas, ao contrário, pela exigência de completude que a acompanhava, já que o filósofo não se contentava em ouvir a palavra, almejando também o próprio silêncio. Temos aí, portanto, o elemento mais importante da sua sabedoria: a plena consciência do desamparo, a qual assume que a trilha do conhecimento comporta também a ausência de luz.

É assim que, seguindo Garcia-Roza (2001), podemos aproximar o conceito de *alétheia* ao tipo de saber inaugurado por Freud, cujo mérito fundamental reside, entre outras coisas, na demonstração de que a subjetividade detém seu fundamento na opacidade, e não na transparência. Dito de outra maneira, ao invés da tentativa de suplantá-lo, cabe à psicanálise a importante tarefa de recuperar o lugar do desamparo como lugar do conhecimento - desta feita, refletido na verdade do desejo enquanto enigma que deverá ser decifrado e que não comporta a mútua exclusão entre acerto e engano, permanecendo balizado por uma irredutível aura de complementaridade.

Daí decorre que, assim como Parmênides, o filósofo grego acima mencionado, também o analista aparece como adepto da perspectiva de uma verdade no ocultamento da verdade - logo, naquilo que a ultrapassa: o indizível do silêncio (leia-se também: o silêncio do indizível) e a ruptura do discurso coerente. Neste sentido, podemos pensar no papel desempenhado por mecanismos psíquicos como aqueles da condensação (*Verdichtung*), do recalque (*Verdrängung*) e da denegação (*Verneinung*), fundamentais para qualquer discussão sobre o tema da verdade em psicanálise. Afinal, a despeito das suas especificidades, todos eles se referem a um mesmo traço essencial: a simultânea multiplicidade semântica com a qual o psicanalista convive diariamente em seus atendimentos clínicos.

Diante disso, considerando essas implicações que a alteridade do inconsciente adquire para o labor analítico, cabe agora, retomando o diálogo transdisciplinar que orienta o presente trabalho, fazermos-nos a seguinte pergunta: qual o interesse desta discussão para a antropologia? Afinal, se é certo que tanto ela quanto a psicanálise promovem descentramentos do homem, o que os aproxima? O que os afasta? Qual a possível relação entre eles? Ao

que parece, boas respostas para tais questionamentos podem ser buscadas no contraponto entre os tipos de “estranho” priorizados por estas áreas do saber e, por derivação, também no detalhamento dos diferentes contextos representados pela pesquisa de campo antropológica e pelo *setting* analítico. É o que abordaremos nos parágrafos seguintes.

Vale a pena fazer antes uma ponderação que adquire considerável importância, sob risco de incorreremos no mesmo problema ao qual fazemos ressalva aqui: aquele da imposição de valores. Com efeito, de maneira alguma pretendemos propor qualquer espécie de hierarquia entre o tipo de saber inaugurado por Freud e a antropologia, até mesmo porque, desde as origens da psicanálise, os psicanalistas mantêm consigo um diálogo que, embora nem sempre permeado por tonalidades lá muito amistosas, permanece próximo, importante e fecundo. Assim, ao nos posicionarmos radicalmente contra tal perspectiva, o que estamos sugerindo são apenas possíveis pontos de contato e reflexão.

ALTERIDADE, PSICANÁLISE E ANTROPOLOGIA: A POTÊNCIA DO ESTRANHAMENTE FAMILIAR

Um bom modo de iniciarmos essa nova etapa do presente artigo - voltada, como vimos há pouco, às possíveis implicações que o debate psicanalítico sobre a questão da alteridade pode adquirir para o saber antropológico - aparece na constatação de que, enquanto este último costumeiramente faz referência a um *estrangeiro ao eu* (um desterro *no outro*), a psicanálise aborda um *eu estrangeiro* (um desterro *em si*). Em uma palavra, falamos agora não de um forasteiro a ser conhecido, mas de uma íntima e, por isto mesmo, inquietante estranheza a ser *re-conhecida*.

As implicações disso são enormes e aparecem, por exemplo, no resgate promovido por Fédida (1996) da ideia lacaniana de que a fronteira psicanalítica é eminentemente topológica, e não topográfica (Lacan, 1949/1966; 1960/1966). Mas o que isto quer dizer? Bem, à medida que permanece orientada pelo olhar - ou seja, pelos ditames da empiria -, a análise topográfica não pode prescindir da *presença* e da positividade de entes previamente constituídos. A topologia, por seu turno, ao se referir não ao espaço físico, mas ao campo da linguagem, promove outro tipo de relação com o conhecimento, uma relação potencialmente acompanhada de um questionamento do presente como fundamento dos entes. Tal qual expusemos anteriormente, esta postura traz consigo a abertura para um pensamento que inclui a lacuna e o

imprevisível (em uma palavra, o negativo e o irrepresentável) e que, assim, pode se manifestar enquanto devir.

Nesses termos, a despeito de privilegiar a linguagem como um dos seus principais instrumentos de trabalho, a pesquisa antropológica busca com bastante frequência a complementação fornecida pelo olhar empírico-positivista, o qual pressupõe uma espacialidade e uma temporalidade específicas que se vinculam ao *princípio da razão suficiente* (Leibniz, 1714/1987) e, por conseguinte, àquilo que primeiro Heidegger (1927/1988; 1957/1986) e, mais tarde, Derrida (1967/1973; 1967/2000) e Lévinas (1974; 1982) qualificaram como *metafísica da presença*⁵. Ocorre que, a partir desta ética, temos uma técnica que sugere ao pesquisador um papel atuante no sentido de que os pressupostos da pesquisa são seus. É ele quem define de maneira mais ou menos prévia os objetos, as linhas teóricas do trabalho e o que é relevante saber tendo-se em vista estes pontos. Isto, por sua vez, irá se refletir na qualidade das relações intersubjetivas que vier a estabelecer com os seus informantes (privilegiando uns em detrimento de outros, por exemplo).

Já a psicanálise, ao se ocupar das artimanhas do desejo, considera - e muito - a validade do invisível do espaço. Nele, embora o paciente possa vir a se expressar de acordo com a lógica do processo secundário (aquele relativo à consciência e, portanto, a uma sequência concatenada de argumentos), o

psicanalista procurará vislumbrar outra (des)razão. Trata-se daquela que, subjacente à aparente coerência da fala, diz respeito ao processo primário, característico das formações do inconsciente: simultâneas, fragmentárias e extemporâneas em sua natureza.

Para obter acesso a essa “outra cena”, a clínica inaugurada por Freud institui uma quebra na vivência do cotidiano que se dá marcadamente em termos discursivos. Afinal, exige do analista uma escuta que não espere nada de antemão das falas do analisando. Assim, apesar de orientado por uma teoria específica (a “bruxa” da metapsicologia), o encontro analítico evita - ou deve evitar - o papel de portador de uma intencionalidade predefinida, seja ela relativa a uma cura, a uma medida educacional ou à busca de relações do tipo causa e efeito, concedendo sempre *ao paciente* o papel de sujeito, já que todo o trabalho parte da sua dor e do questionamento que a acompanha: “por que sofro?” (Freud, 1912/1976). Por si só esta característica torna a psicanálise bastante diferente da prática científica.

Não obstante, tal ruptura com a fala e com a lógica cotidianas somente se torna possível mediante outro rompimento: aquele que ocorre no campo das chamadas relações intersubjetivas. Para que possamos compreendê-lo, torna-se imperativo que nos remetamos ao fato de que, para além da dimensão cognitiva do contato com o outro - mais enfatizada pela razão instrumental -, temos na cena analítica um destaque particular ao campo dos afetos, com a transferência de sentimentos entre paciente e analista sendo utilizada como verdadeira força propulsora do tratamento.

Quanto a esse aspecto, cabe aqui uma observação importante: não é que a transferência em análise seja qualitativamente distinta das outras transferências fora do *setting*; porém ocorre que neste último o uso desta “potência explosiva” se dá de forma mais controlada, estabelecendo o vínculo terapêutico, mas, simultaneamente, mantendo a justa distância da linguagem e, com ela, a condição para a emergência de um ou mais terceiros ausentes que, manifestando-se *por intermédio* do analista, confrontarão o paciente com o estranho de si.

Dito de outro modo, ainda que o analisando alcance a sua verdade mediante um outro, esta alteridade não se encerra em si mesma, remetendo-se - ou melhor, remetendo aquele que pergunta - a uma série de figuras transferenciais. Com efeito, alcançamos mais uma diferença bastante relevante entre, por exemplo, a experiência etnográfica e a experiência analítica. Trata-se do fato de que no tipo

⁵ Infelizmente uma apreciação mais detalhada e que faça jus ao lugar ocupado pela questão da *metafísica da presença* na filosofia contemporânea não é possível no reduzido espaço de um artigo. Neste sentido, indicamos os trabalhos de Figueiredo (1994; 2002a). De qualquer forma, visando apenas circunscrevê-la em seus termos mais gerais, digamos que a *metafísica da presença* se caracteriza pelo privilégio do tempo presente como fundamento do *ser*, associando-se ao *princípio da identidade* por conferir à unidade do ente para consigo mesmo um valor supremo. Em outros termos, a *metafísica da presença* afirma que o *ser* do ente é ele mesmo enquanto *presença*. Tal postulado é originalmente criticado por Heidegger (1927/1988; 1957/1986) a partir da sua associação com a modernidade e, neste contexto, com o progressivo privilégio conferido pelo Ocidente à Ciência. Para o filósofo alemão, esta última (a Ciência), ao pretender haver abandonado completamente qualquer metafísica, incorreu em outra metafísica, a qual se revelaria na aproximação entre o ser e o ente enquanto objetos plenamente delimitados e assimilados à razão do pensamento representacional. Torna-se bastante relevante notar em tal processo - e na ressalva heideggeriana a ele correspondente - o papel central ocupado pela linguagem, a qual, além de não ser problematizada pelo discurso científico, é costumeiramente tomada por ele como intermediária de uma plena correspondência entre o que “é” e o que “não é”.

de clínica inaugurado por Freud não se exerce uma estrita intersubjetividade - aqui tomada como simetria e/ou implicação entre as *peças* do analista e do paciente; afinal, isto inviabilizaria o emprego de uma das mais genuínas ferramentas da psicanálise em seu trato com o inconsciente: o poder evocativo da transferência.

A partir de tais assertivas se impõem algumas instigantes perguntas. Por exemplo, estaríamos nós afirmando o inconsciente como mais um “imponderável” a ser levado em conta pelos estudiosos da cultura? Se é este o caso, como admitilo e dar testemunho do outro de si na pesquisa antropológica? Certamente temos aí questionamentos pouco ou nada simples de responder. Ao mesmo tempo, considerando a temática com a qual nos propusemos trabalhar aqui, trata-se de discussões que nos parecem inevitáveis. Assim, observemo-nas mais de perto a seguir, na derradeira etapa deste artigo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

“Inconclusões” talvez fosse a designação mais apropriada para as considerações com as quais, de agora em diante, encerraremos este trabalho, uma vez que o título acima aparece muito mais como exigência formal para a apresentação de um escrito acadêmico do que como reflexo das ideias expostas aqui. O que pretendemos dizer com isto? Para tentarmos responder a esta pergunta devemos retornar ao nosso objeto de pesquisa: trata-se das dimensões da alteridade em psicanálise e, por derivação, das suas possíveis implicações para a antropologia enquanto área do saber que, tradicional e reconhecidamente, ocupa-se das diferenças enquanto foco privilegiado de interesse e investigação.

Pois bem, recapitulando o nosso percurso até aqui, não nos parece difícil afirmar que, no tocante a elementos de ordem técnica - em termos, por exemplo, de métodos ou instrumentos para a coleta e avaliação de dados -, a psicanálise pouco ou nada tem a “ensinar” à antropologia. Primeiramente porque, a despeito do “ruído” pós-moderno, esta parece caminhar muito bem com o arsenal que lhe é próprio, e em segundo lugar, pelo fato de a psicanálise não se confundir com uma pedagogia, uma vez que, a partir do seu *métier*, pretende que o analisando alcance a verdade do seu próprio desejo, e não visões de mundo previamente definidas e/ou impostas à força. Com efeito, é mesmo no terreno da ética que um diálogo, digamos assim, mais interessante pode se dar entre psicanalistas e antropólogos, desde que seja incluído

nesta conversa um espaço para o estrangeiro que nos habita: aquele *unheimlich*, próprio ao inconsciente.

Nesses termos, como apontamos algumas páginas atrás, se o outro em psicanálise nos remete a um lugar de cisão, a um ser do “não ser”, a “verdade” inaugurada por Freud somente pode vir à tona na qualidade de *alétheia*, um desvelamento que necessariamente pressupõe um oculto, uma sombra que lhe é constitutiva e (importante) teima em retornar e se fazer ouvir. A adoção de uma lógica como esta, a qual admite a possibilidade da simultaneidade entre o sim e o não (e, com ela, o valor daquilo que se imprime pela ausência) traz consigo consequências deveras importantes - por exemplo, a necessidade de uma escuta afinada também para o que aparentemente escapa às malhas do sentido. Isto, por sua vez, torna premente a transmutação do caráter da interpretação, que passa a ser pensada enquanto processo, revelando-se *na oscilação* entre os polos da familiaridade e da diferença para pôr em movimento a própria relação sujeito-objeto.

Tal linha de raciocínio, aliás, orienta a afirmação de Laplanche (1999) de que a aproximação entre psicanálise e hermenêutica estaria perfeita se não fosse a ameaça de uma psicossíntese, a qual tende a obliterar o movimento do processo primário. Em uma palavra, temos aí o problema da redução do projeto freudiano a um ou mais códigos teórico-interpretativos, o que leva o mesmo Laplanche (1999) a sustentar ainda que a psicanálise deve se livrar do estatuto de mito estruturante a que a hermenêutica tende a reduzi-la, ocultando assim a alteridade radical do inconsciente. Afinal, para este autor a relação analítica aparece como uma relação de *demanda*, e não de oferta de sentido.

Eis aí uma concepção da psicanálise como *de-tradução*, de forma que favoreça uma simbolização mais aberta e menos direcionada do que aquela proposta pela hermenêutica. Com isto, o estranho e o negativo da experiência analítica aparecem como lugares do *possível*, ampliando o conceito de alteridade e, com ele, as capacidades da interpretação, agora um meio-termo entre a produção de sentido e a experiência do vazio. Em tal contexto - vale acrescentar - a mera multiplicidade de modelos não garante a abertura da escuta. Então o que a garante? Curiosamente, o *des-entendimento*, diretamente associado à manutenção do outro no/do analista (a sua “inquietante estranheza”) como defesa contra a tentação de qualquer interpretação narcisicamente centrada. Trata-se, portanto, da busca de um apoio nas teorias precisamente para que se possa saltar *para fora delas*.

É o que nos diz Figueiredo (2002b), para o qual as “garantias” fornecidas pelas metapsicologias e seus derivados (a teoria clínica e a vida institucional) podem se converter em grandes obstáculos caso optemos por nos refugiar definitivamente em tais lugares previamente configurados, perdendo assim a essência da *experiência do inconsciente* – ou seja, o seu caráter de vir-a-ser. Destarte, o *know-how* do analista deve mediar os extremos entre a distância infinita (alteridade irreduzível) e a proximidade absoluta (aquela que o desejo de conhecer, a pesquisa e a *posição teórica* tentam garantir), mas jamais anular a dinâmica ou potencial pendular que se estabelece *entre* estas duas instâncias.

Com efeito, uma escuta que se pretenda genuinamente psicanalítica – aquela que, próxima à *poiesis*, revele a si mesma enquanto criativa abertura para um horizonte de possibilidades – depende da manutenção, por parte do analista, de um bordejar dialético entre *implicação* (presença) e *reserva* (ausência), o que inclui a capacidade de suportar as idas e vindas, bem como as vicissitudes do processo de cura. Tal postura adquire especial importância se levarmos em conta o enorme impacto e as perigosas demandas transferenciais que se estabelecem na clínica.

Então, já que se deve oferecer um espaço, um tempo e um suporte para que os conteúdos psíquicos possam emergir, a técnica em psicanálise, longe de qualquer estrita submissão a um caráter superegoico e formalista, deve, sim, vincular-se a uma ética particular. Qual seja, aquela regida por um acolhimento e, ao mesmo tempo, por um desconhecimento absolutamente necessários ao estabelecimento da *posição do analista*, lugar este ambíguo e precário, por conjugar a solicitude e a indiferença para com aquele que sofre, transformando-as em disponibilidade para decisões a cada nova sessão.

Os reflexos diretos dessa reorientação se fazem notar à medida que a atividade de pesquisa do analista procura efetuar recortes menos arbitrários, já que solicitados e também transformados *pelo andamento da própria análise*. Daí a importante observação de que, a despeito de seu potencial interpretativo se estender a qualquer campo do nosso universo simbólico, o “método” psicanalítico – ou melhor, as *estratégias de investigação* em psicanálise (Minerbo, 2000; Figueiredo & Minerbo, 2006) – não se presta, por exemplo, ao estabelecimento de relações de causa e efeito, à transposição de conclusões de um campo

para outro e, ainda, ao tratamento estatístico⁶; afinal – e isto é muito importante –, trata-se aqui de uma verdade interpretativa inseparável do processo analítico (transferencial) que a produziu, processo este marcado pela absoluta singularidade.

Descortina-se, portanto, diante de nós o caminho que vai do reconhecimento de uma alteridade que nos é constitutiva à inviabilidade de, em psicanálise, operarmos com discursos ou modelos teóricos de natureza hermética que, no seu afã explicativo, refreiem os movimentos de palavra e silêncio, implicação e reserva, vida e morte, característicos da *experiência analítica* – aquela pintada pelas cores do devir. Pois bem, é precisamente daí que advém a ideia de inconclusão e, com ela, a lição da “não lição” proposta pelo *inquietante* outro do inconsciente não somente à antropologia, mas também às ciências sociais mais amplas. Ela reside em admitir a possibilidade do sentido, mas não necessariamente o seu encerramento, fornecendo assim uma expressão menos comprometida a um estrangeiro agora irreduzível a códigos preestabelecidos.

Em última análise, trata-se de buscarmos um ideal interpretativo que se localize *entre* a ilusão das certezas narcísicas e a armadilha hermenêutica de um

⁶ Dado o teor da presente discussão, delineemos um pouco mais essa proposta de que a psicanálise não se constitui exatamente como um método de pesquisa, mas como uma matriz de *estratégias de investigação*. Qual a diferença entre ambos? O fato de que a noção de método está, pelo menos desde o cartesianismo, comprometida com o ideal moderno de um pleno controle cognitivo e volitivo. Enquanto isso, as *estratégias*: “...vão se formando e transformando, engendrando *táticas* e propiciando ‘sacadas’ em função das condições atuais em que são efetivadas; estratégias deixam uma larga margem para o improviso e para os processos primários, para as descobertas e para as invenções” (Figueiredo & Minerbo, 2006, p. 7). Outro possível desdobramento desta tomada da psicanálise como uma matriz de *estratégias de investigação* se apresenta a partir da observação de que não cabe confundir a sessão analítica com um campo de pesquisa – independentemente da quantidade de ressalvas quanto à singularidade de tal campo. Afinal, em seus atendimentos o analista não “produz” nada (muito menos “dados científicos”). Como afirmamos em um parágrafo anterior – aliás, a partir do próprio Freud (1912/1976) –, quem compõe o saber inconsciente, o mesmo que pode fornecer contornos aos impasses da sua existência, é o *próprio sujeito do sofrimento*, cabendo ao analista, por intermédio da transferência, o papel de auxiliar na condução e na estruturação da emergência deste saber. Assim, no que se refere à psicanálise, a práxis da produção de conhecimento propriamente dita se dá necessariamente *a posteriori* (leia-se: fora ou a partir do término das sessões), ainda que o analista se remeta aos acontecimentos que, vinculados aos atendimentos, evidentemente o incluam.

niilismo do tipo passivo. Para tanto, mais do que as condutas pautadas pela rigidez e pelo pragmatismo, cabe-nos aprender a valorizar também (e sobremaneira) a arte da espera e do adiamento, transformando-nos e aos próprios instrumentos da pesquisa se a relação com o “objeto” o demandar. Isto significa perceber que o conhecimento reside *na alteridade*, na abertura de espaços para o novo e mesmo para o desconcertante, incluindo-se aí tudo aquilo que escapa à procura racional: os afetos, as surpresas e, com eles, uma - por vezes angustiante, mas também potencialmente criativa - sensação de incompletude.

REFERÊNCIAS

- Augras, M. (1995). As fontes explícitas da obra antropológica de Freud. In *Psicologia e cultura* (pp. 27-46). Rio de Janeiro: Nau Editora.
- Backlès-Clement, C. (1988). Antropologia e psicanálise. In J. Copans, S. Tornay, M. Godelier & C. Backlès-Clement (Org.), *Antropologia: ciência das sociedades primitivas?* (J. Pinto de Andrade, Trad.) (pp. 211-238). Lisboa: Edições 70.
- Bastide, R. (1950). *Sociologia e psicanálise*. São Paulo: Melhoramentos, 1974.
- Derrida, J. (1967). *Gramatologia* (M. Schnaiderman; R. Ribeiro, Trad.). São Paulo: Perspectiva, 1973.
- Derrida, J. (2000). *A escritura e a diferença* (P. de Carvalho, M., Silva, & P. Lopes, Trad.). São Paulo: Perspectiva (Original publicado em 1967).
- Devereux, G. (1972). *Ethnopsychanalyse complémentariste*. Paris: Flammarion.
- Devereux, G. (1977). *Essais d'ethnopsychiatrie générale*. Paris: Gallimard.
- Duarte, L. F. (1989). Freud e a imaginação sociológica moderna. In J. Birman (Org.), *Freud 50 anos depois* (pp. 199-218). Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- Favret-Saada, J. (1977). *Les mots, la mort, les sorts*. Paris: Gallimard.
- Favret-Saada, J. (1990). Être affecté. *Gradhiva: Revue d'Histoire et d'Archives de l'Anthropologie*, 8, 3-9.
- Fédida, P. (1996). *O sítio do estrangeiro: a situação psicanalítica* (E. Leite, M. Gambini, & M. Seincman, Trad.). (pp. 99-174). São Paulo: Escuta.
- Figueiredo, L. C. (1994). *Escutar, recordar, dizer: encontros heideggerianos com a clínica psicanalítica*. São Paulo: Escuta/EDUC.
- Figueiredo, L. C. (2002a). O tempo na pesquisa dos processos de singularização. *Psicologia Clínica*, 14(2), 15-33.
- Figueiredo, L. C. (2002b). A ética da pesquisa acadêmica e a ética da clínica em psicanálise: o encontro possível na pesquisa psicanalítica. In E. F. Queiroz, & A. R. Silva (Org.), *Pesquisa em psicopatologia fundamental* (pp. 129-142). São Paulo: Escuta.
- Figueiredo, L. C., & Minerbo, M. (2006). Pesquisa em psicanálise: algumas ideias e um exemplo. *Jornal de Psicanálise*, 39(70), 257-278.
- Freud, S. (1976). Consejos al médico sobre el tratamiento psicoanalítico. In J. Etcheverry (Ed. e Trad.), *Obras completas* (Vol. 12, pp. 107-119). Buenos Aires: Amorrortu. (Original publicado em 1912).
- Freud, S. (1976). El tabú de la virginidad. In J. Etcheverry (Ed. e Trad.), *Obras completas* (Vol. 11, pp. 185-203). Buenos Aires: Amorrortu. (Original publicado em 1918).
- Freud, S. (1976). Inhibición, síntoma y angustia. In J. Etcheverry (Ed. e Trad.), *Obras completas* (Vol. 20, pp. 71-164). (Original publicado em 1926).
- Freud, S. (1976). La negación. In J. Etcheverry (Ed. e Trad.), *Obras completas* (Vol. 19, pp. 248-257). Buenos Aires: Amorrortu. (Original publicado em 1925).
- Freud, S. (1976). *Lo ominoso*. In J. Etcheverry (Ed. e Trad.), *Obras completas* (Vol. 17, pp. 215-251). Buenos Aires: Amorrortu. (Original publicado em 1919).
- Freud, S. (1976). Proyecto de psicología. In J. Etcheverry (Ed. e Trad.), *Obras completas* (Vol. 1, pp. 323-436). Buenos Aires: Amorrortu. (Original publicado em 1895).
- Freud, S. (1976). Psicología de las masas y análisis del yo. In J. Etcheverry (Ed. e Trad.), *Obras completas* (Vol. 18, pp. 63-136). Buenos Aires: Amorrortu. (Original publicado em 1921).
- Freud, S. (1976). Pulsiones y destinos de pulsión. In J. Etcheverry (Ed. e Trad.), *Obras completas* (Vol. 14, pp. 105-134). Buenos Aires: Amorrortu. (Original publicado em 1915).
- Freud, S. (1976). Tótem y tabú. In J. Etcheverry (Ed. e Trad.), *Obras completas* (Vol. 13, pp. 1-162). Buenos Aires: Amorrortu. (Original publicado em 1912-13).
- Freud, S. (1976). Una dificultad del psicoanálisis. In J. Etcheverry (Ed. e Trad.), *Obras completas* (Vol. 17, pp. 125-135). Buenos Aires: Amorrortu. (Original publicado em 1917).
- Freud, S., & Breuer, J. (1976). Estudios sobre la histeria. In J. Etcheverry (Ed. e Trad.), *Obras completas* (Vol. 2, pp. 1-313). (Original publicado em 1893).
- Garcia-Roza, L. A. (2001). *Palavra e verdade: na filosofia antiga e na psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Godelier, M., & Hassoun, J. (1996). *Meurtre du père, sacrifice de la sexualité: approches anthropologiques et psychanalytiques*. Paris: Éditions Arcanes.
- Heald, S., & Deluz, A. (Org.), (1994). *Anthropology and psychoanalysis: an encounter through culture*. London: Routledge.
- Heidegger, M. (1986). *The principle of reason* (R. Lilly, Trad.). Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press (Original publicado em 1957).
- Heidegger, M. (1988). *Ser e tempo* (M. Cavalcanti, Trad.). Petrópolis: Vozes (Original publicado em 1927).
- Koltai, C. (2000). *Política e psicanálise: o estrangeiro*. São Paulo: Escuta.
- Koltai, C. (2002). Curso e percurso do estrangeiro. In T. Carignato, M. Rosa, & R. Pacheco Filho (Org.), *Psicanálise, cultura e migração* (pp. 67-77). São Paulo: YM.
- Koltai, C. (2010). *Totem e tabu: um mito freudiano*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Kristeva, J. (1988). *Étrangers à nous-mêmes*. Paris: Éditions Fayard.

- Lacan, J. (1966). Le stade du miroir comme formateur de la fonction du je. In *Écrits* (pp. 93-100). Paris: Seuil. (Original publicado em 1949).
- Lacan, J. (1966). Remarque sur le rapport de Daniel Lagache. In *Écrits* (pp. 647-684). Paris: Seuil. (Original publicado em 1960).
- Laplanche, J. (1999). La psychanalyse comme anti-herméneutique. In *Entre séduction et inspiration: l'homme* (pp. 243-261). Paris: Quadrige/Presses Universitaires de France.
- Leibniz, G. W. (1987). *Princípios de filosofia ou monadologia* (L. Martins, Trad). Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda (Original publicado em 1714).
- Lépine, C. (1979). *O inconsciente na antropologia de Lévi-Strauss*. São Paulo: Ática.
- Lévinas, E. (1974). *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris: Kluwer Academic, 1990.
- Lévinas, E. (1982). *Éthique et infini*. Paris: Fayard, 1990.
- Mezan, R. (1982). *Freud: a trama dos conceitos*. São Paulo: Perspectiva.
- Mínerbo, M. (2000). *Estratégias de investigação em psicanálise*. São Paulo: Casa do Psicólogo.
- Obeyesekere, G. (1990). *The work of culture: symbolic transformation in psychoanalysis and anthropology*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Rinaldi, D. (1996). *A ética da diferença*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Segato, R. L. (2005). Antropología y psicoanálisis: posibilidades y límites de un diálogo. In J. Jiménez (Org.), *Cultura, identidades y saberes fronterizos* (pp. 101-122). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Souza, M. R. (2007). *Experiência do outro, estranhamento de si: dimensões da alteridade em antropologia e psicanálise*. Tese de Doutorado Não-Publicada, Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Zygouris, R. (1983). L'amour de l'étranger. *Imparfait, 1*, 215-227.

Recebido em 01/11/2011
Aceito em 12/04/2012

Endereço para correspondência: Mauricio Rodrigues Souza. Faculdade de Psicologia da Universidade, Federal do Pará, Rua Augusto Corrêa, 01, Bairro do Guamá, CEP 66075-110, Belém-Pará, Brasil. E-mail: mrsouza@ufpa.br.