

UMA MELANCOLIZAÇÃO DO LAÇO SOCIAL?

Olivier Douville

Psicanalista,
professor de
psicologia clínica da
Université Paris X,
Nanterre; diretor de
publicação de
psicologia clínica.

Tradução de Simone
Perelson

RESUMO: Interrogando-se sobre as vizinhanças epistêmicas entre antropologia e psicanálise, o autor expõe em os procedimentos de instituição do Terceiro e do interdito estão em crise nas modernidades, com as conseqüências clínicas desta crise. O trabalho sobre o laço social, sua melancolização, permitiria reatar os fios do diálogo e dos encontros entre antropólogos e psicanalistas.

Palavras-chave: Psicanálise, antropologia, laço social.

ABSTRACT: The melancolization of the social bond? Questioning about the epistemic surroundings between anthropology and psychoanalysis, the author shows how the procedures of instituting the Third and the interdict are in crises in the modern time, as clinical consequences of this crises. The work on social bond, its melancolization, would allow us to regain the thread of dialogue and the gathering between anthropologists and psychoanalysts.

Keywords: Psychoanalysis, anthropology, social bond.

A hipótese de que o laço social contemporâneo podia se melancolizar no concreto da vida dos sujeitos foi vislumbrada por mim desde o verão de 1988, a partir de uma temporada de estudos sobre a “psiquiatria comunitária” na ilha da Reunião. Foi na ocasião do colóquio “A esperança transcultural”, quando fui convidado por seus dois principais organizadores¹ a refletir sobre a figura do estrangeiro em Freud e sobre as incidências subjetivas das situações de bilingüismo.

Na metrópole ou na ilha, estas duas temáticas estão articuladas, mas na ilha esta articulação é ainda mais forte. Os laços insulares da Reunião não têm nada de muito exótico. A sua tendência a serem bastante permeáveis à questão fundamental

¹ Jean-François Reverzy e Yolande Govindama.

da exclusão e da inclusão, os usos discriminantes das superfícies de projeção das legitimidades e dos poderes que desenham e definem os bilingüismos são também análogos às transformações culturais que se produzem hoje nas sociedades multiétnicas mais amplas. Esta ilha do oceano Índico foi para mim um “campo” rico em problemáticas² devido à sua relação violenta e possessiva — às vezes vergonhosa — com a língua crioula, língua “materna” da maioria, dado também a sua influência nas afasias devastadoras de um discurso colonial, e em razão, ainda, de seus laços apaixonados e intrincados com o passado e com os estratos de migrações que compõem a sua população.

O quadro pós-colonial de neutralização se funda em mecanismos pelos quais os sujeitos são privados de memória e de língua. O ponto de partida que este artigo propõe faz valer um paralelo que parecerá rude entre estas situações pós-coloniais e as incidências subjetivas das atuais globalizações em escala planetária. O discurso que autoriza tal provocação é sustentado pela minha posição de analista clínico. Com efeito, vários pacientes que não têm muito a ver com esta quimera do paciente padrão, que deseja conduzir de modo satisfatório um tratamento até o fim, vêm ao encontro de analistas para dizer, enredar e desenredar as relações entre melancolização da história e melancolização do sujeito, entre trauma histórico e acidente singular. A situação psicanalítica não é mais, então, o dispositivo que permite a emergência do elemento recalçado, mas também a ocasião na qual se dizem enfim as palavras banidas e os significantes da filiação que foram atacados pelas violências da história. Um trabalho prévio com certos sujeitos consiste em vencer este desespero singular com relação à palavra. A neutralidade aqui seria a neutralização, se o psicanalista se reduzisse a encarnar de modo obstinado a figura do Outro que nada poderia emocionar ou impressionar. Sujeitos em melancolização de laço foram, em sua história, vivida ou herdada, confrontados com esta figura da onipotência, figura que nenhum grito, nenhuma formulação de excesso poderia fazer reagir.

É justamente um programa de pesquisa e de trabalho submetido à sua urgência e ao mais preciso da sua articulação que poderia ser proposto: pensar o laço entre o estatuto da palavra em nossas modernidades e os modos segundo os quais alguns de nossos analisandos, freqüentemente de passagem, em errância ou em exclusão, utilizam a situação psicanalítica para reviver, ou mesmo inventar uma prova: a de retomar o gosto pelos poderes da palavra.

Há alguns anos, sou cada vez mais conduzido a dialogar com antropólogos e sociólogos. Devo isto, em primeiro lugar, àqueles, dentre meus pacientes, que vinham de horizontes culturais distintos da nossa ocidental modernidade — embora, provavelmente, não viessem de outros horizontes políticos. Tentei então

² As Atas deste encontro foram publicadas em Reverzy e Carpanin, 1990.

formalizar as condições que permitissem que a oferta da escuta e do cuidado psicanalíticos, oferta que, em vários aspectos, parece absolutamente localizada do ponto de vista cultural,³ possa entretanto abrigar migrantes, refugiados (e seus filhos). Estes pacientes desejavam, como vários de seus compatriotas, demandar e encontrar escuta e cuidado, para além dos dispositivos propostos pelos “tradiclínicos” (ou por seus imitadores etnopsiquiatras). Não foi então uma constatação de impotência da situação psicanalítica em escutar e ajudar pacientes vindos de outros horizontes culturais que não o de seu terapeuta que me conduziu a trabalhar com a antropologia.

Este artigo quer desenhar, destacar e discutir a noção de “melancolização do laço social”, noção talvez um tanto sedutora demais, admito, e que aqui designa, em um primeiro tempo, o que resulta de uma abrasão e de uma dispersão das ficções de troca e das referências terceiras. Esta noção pode ser situada na interface de ao menos duas disciplinas: psicanálise e antropologia. Esta interface é atual. Tais encontros se fazem em torno de uma interrogação clínica sobre as lógicas e os efeitos de subjetivação em nossa modernidade.

Esta interface pode — é melhor esclarecer logo — dar margem a confusões. Seria pouco legítimo colocar a teoria psicanalítica de Freud — ou ainda a de Lacan — na posição de um saber que confundiria as teorias do político e a teorias do social. De minha parte, nunca me convenci de que as duas formulações — “o inconsciente é o social” e “o inconsciente é o político” — de autoria, como sabemos, de Lacan, sejam completamente intercambiáveis. A política é do domínio sobretudo da organização social e do devir desta organização. A noção bastante plástica de laço social designa mais precisamente, em psicanálise, ao menos com Lacan, o modo como uma coletividade mascara uma falta estrutural na relação do sujeito com o Outro. A noção freudiana de recalçamento originário designa o fato de que uma dimensão fundamental ao discurso faz radicalmente falta à disposição de qualquer sujeito, visto que o recalçamento originário é insuperável. O laço social seria então uma lógica e um dispositivo apto a tratar do real: uma estrutura que escapa ao sujeito e que o marca em razão da sua inserção na linguagem.

³ A invenção da psicanálise só poderia se produzir no buraco deixado pela irrupção do discurso da ciência com o seu efeito de nada querer saber sobre a nova emergência do sujeito que ali se operava. Esta cesura foi, a partir de Hegel, referida à invenção do *cogito* cartesiano. A ciência torna-se uma escritura onde o lugar da causa, caso haja uma, não é posicionado senão por intermédio da hipótese. De modo mais amplo, o contexto que deslocaliza o Homem da sua imediata referência cosmogônica, mostra que o homem se produz como enigma e sujeito dividido do conhecimento no momento em que se separam as teoria da linguagem das filosofias que as suportam. Desde o Renascimento, a linguagem não esboça mais a figura de um mundo fundado pela transparência dos signos às coisas. A figura do Divino vê se destacar dela o registro do discurso Mestre (discurso da ciência).

Este formalismo conceitual tem por conseqüência colocar o social em termos de laço. Ora, este termo “laço” deve ser esclarecido. Ele evoca uma estrutura precisa, mas bem pouco convincente para as disciplinas que representam alguns de nossos parceiros de trabalho e de intercâmbios. O laço dito “social” evoca entretanto momentos históricos bem diferentes. Assim, o “discurso do Mestre” servirá para pensar sucessivamente o nascimento da filosofia ocidental, o mundo capitalista, e mesmo o surgimento do monoteísmo. É verdade que Lacan, mais inclinado à prudência, exigiu que a sua teoria do discurso não servisse para figurar a emergência de momentos históricos (início do *Seminário XX*) e que fosse considerada pelo seu valor: permitir esclarecer o que é o discurso psicanalítico.

Uma outra modelização do laço social é dada pela antropologia estrutural.

O *corpus* da antropologia social permite estudar o que faz a coerência de uma sociedade, o que a estrutura segundo as regras da troca e da filiação.

Uma das características da nossa modernidade, e que motiva aqui a noção tão pouco satisfatória de laço social, é que a política se ausenta da cena moderna. Mais exatamente: ela se dilapida em discursos identitários que se apropriam de seu privilégio e de sua função, de modo que os espaços de troca e de acolhimento, os dispositivos de filiação, são atravessados por violências (MELMAN, 1996, p.185-201; CADORET, 1999, p.5-8) e também as reivindicações pulsionais são colocadas a serviço da tirania das construções infantis e, enfim, que figuras de mestre gozadores voltam à moda. É preocupante e significativo ver a política se fragilizar, se parcelar. Os psicanalistas não estão desprevenidos para formular deplorações apocalípticas e milenaristas. Ceder ao fantasma milenarista seria também uma facilidade, se não um absurdo. É evidente que se dirigir ao social provoca reivindicações.

Por outro lado, se queremos manter os olhos um pouco abertos, parece-me possível sustentar que a própria função do que é relativo ao terceiro parece estar submetida a um amortecimento e a uma abrasão bastante consideráveis. Nossas trocas são cada vez mais diretas, imediatas. Os cultos identitários, os confinamentos em torno do comércio do mesmo para o mesmo, valem como uma das soluções mais amáveis, mais complacentes, se privar do Outro, dispensá-lo, de uma vez por todas. Esta promoção de pequenos guetos generalizados coloca várias questões ao clínico. Por um lado, ela diz respeito ao laço que ele mantém com os seus colegas e, por outro, ninguém pode deixar de entrever que as teorias da identidade e do pertencimento sobre as quais ele precisa se pronunciar (trata-se aqui de palavras-chave de nossas disciplinas), são elas próprias, na maior parte das vezes, roupagens eruditas das paixões ideológicas atuais.

A promoção quase inesgotável do culturalismo seria aqui um excelente analisador desta deriva da antropologia cultural para a psicologia étnica, ainda chamada, por abuso de linguagem, de etnopsicanálise.

Em reação a estas correntes reducionistas que absolutizam como essenciais objetos criados inteiramente pela doença identitária bastante virulenta em nossos campos, seria possível que um encontro interdisciplinar nos poupasse, para falar dos mundos de hoje, das exaltações do apocalipse ou das armadilhas do culturalismo. As dispersões do político explodem no primeiro plano os novos modos de socialização, enquanto as lógicas do pertencimento e do acasalamento dual conduzem a dilapidações das referências e das formas de presença do terceiro. É justamente este contexto atual que torna tão possível que os olhares, as escutas cruzadas entre antropologia e psicanálise possam esclarecer como, no concreto das situações humanas, as novas ritualizações, os novos modos de historizações e de localização dos sujeitos podem também traçar os contornos de novas linhas de socialização e de subjetivações.⁴

A psicanálise se interessa pela passagem, ela é questão de passagem. O que importa é que a situação psicanalítica possa fazer dizer as passagens, as travessias da alteridade, os cruzamentos criativos de línguas. Que ela acolha, para aqueles que não encontram as figuras do excesso nas miragens das clausuras egóicas e nos credos da exclusão do sujeito.

Devo também esclarecer que à medida que a prática do psicanalista o conduz a encontrar uma viva e necessária solidão, ele só pode solidamente se apropriar das noções e considerações que elabora a partir da sua clínica, se as submete à confrontação, à *disputatio* com “alguns outros”: seus colegas psicanalistas e seus vizinhos “não psicanalistas”.

Se os psicanalistas trabalham situações de migrações e de exílio, ou mesmo de errância e de exclusão, encontram-se então frente a frente com uma outra dimensão para falar deste sujeito “moderno” em contato direto com os mal-estares do social, dimensão distinta daquela que prodigaliza os recursos à tentação do exotismo. Situados longe de qualquer redução do diverso e do *alter* a um estranho — considerado como tal em razão de suas pretensas especificidades — o pensamento e a prática clínica das situações de “instabilidade” tópicas e identitárias (exílio, errância, exclusão, etc.) encontram uma dimensão política. Como devemos ler a passagem entre o individual e o coletivo? Vários fenômenos psicopatológicos (toxicomanias, errâncias, *crack*, anorexias e bulimias massivas, violências adolescentes...) não devem mais ser considerados como sintomas neuróticos “clássicos”, nem tampouco como variações culturais de expressão dos conflitos subjetivos. A difusão deste gênero de dificuldades psíquicas, a dificuldade cada vez maior de fabricar conflito (e, portanto, de traduzir este conflito em sintoma) leva a designar uma certa forma de melancolização dos laços sociais

⁴ Ter-se-á aqui reconhecido um dos projetos da Associação Encontro Antropologia e Psicanálise sobre os processos de subjetivação (ARAPs, Paris).

e das formas da transmissão cultural de uma geração a outra. Dificuldade em situar o que se coloca como lei e, portanto, em se revoltar contra a lei. Esta dificuldade traduz e dá conta do estado atual do laço social questionado a partir do que lhe sobra de poder de assinação e de tradução dos pertencimentos, a partir de seu poder de abrir construções de alianças entre identidades e alteridades. Enfim, o interesse que os clínicos têm pela antropologia pode ser agora restabelecido, se é que se pode dizer assim. Este interesse parte de uma preocupação quanto a novas formas de dessubjetivação que vêm como respostas ao mal-estar nas relações sociais.

Justamente porque a modernidade alerta e a nostalgia de uma “era do ouro” de completa aculturação do sujeito na sua comunidade é uma quimera é que a troca com antropólogos pode ter sentido. Deve-se então apostar que o encontro será absolutamente atual quando psicanalistas e antropólogos se interrogarem sobre a violência que está no próprio princípio da cultura e do laço social, e tratarem dos efeitos da negação desta violência sobre os indivíduos e sobre os grupos sociais. Como fazer para não permanecer no impasse das falsas legitimações recíprocas? A questão comporta, logo de saída, certo número de obrigações. Em primeiro lugar, a de não adotar posições pendentes, a partir das quais cada uma das disciplinas explicaria a outra pela aplicação de uma à outra. Evidentemente, Freud não escreveu *Totem e tabu* para intimar seus leitores a extraírem de cada mito a temática própria a duas ou três tragédias de Sófocles. Um encontro transdisciplinar só tem chance de se produzir (e de produzir) se ele coloca cada uma das partes num estranho espanto. Assim, quando encontramos o outro, queremos saber com quem estamos, sem ter necessidade de lhe revelar do que são feitas as suas descobertas; mas devemos também, correndo o risco da “confusão das línguas”, afirmar em que o nosso terreno nos parece atravessável por outros olhares e outras redes que não aqueles que dão consistência e autoridade às nossas referências.

Se é possível se perguntar em que momento os recursos à psicanálise escolhidos por antropólogos se transformam em comodidades de um recurso ao universalismo e, reciprocamente, na outra direção das confrontações, devemos ainda estimar o que as noções agora cardeais da psicanálise devem à antropologia, como por exemplo, a noção tão lacaniana de *palavra plena* (LACAN, 1954, 1955, 1970-71) que provém da leitura feita pelo psicanalista do *Do Kamo*, dos Leenhardt. Deve-se, sobretudo, sublinhar que o psicanalista que trabalha com as palavras dos sujeitos, com as condições de formulações, de construção e de recepção desta palavra, seus efeitos, suas impotências e seus poderes, é afetado pelo modo segundo o qual um sujeito vive e se constrói como um ser de cultura, em devir.

Daí a tensão à qual todo clínico se vê confrontado à medida que deve sustentar este entrecruzamento e este hiato entre:

- a) a verdade subjetiva de cada um: a parte de verdade amordaçada que tece e mascara o sintoma,
- b) e o que este sujeito herdou em termos de estrutura de parentesco, de registros de história e de narração de memória coletiva.

Entrecruzamentos e apoios do sujeito do inconsciente e do sujeito do coletivo, da identidade sintomática e da identidade simbólica. Digo sujeito *do* coletivo, visto que a noção de sujeito coletivo não é senão uma aporia aninhada sob a aparência de transcendência.

O bom-senso e a deontologia remetem, por exemplo, ao discurso coletivo, ao imaginário e à simbólica grupal. Mas a loucura não é coletiva, nem tampouco a ética. A relação ao mal individualiza o sujeito em suspenso, mesmo se o tratamento da doença diz respeito também a uma exibição dos dispositivos de constringimento à troca. Trata-se da montagem do sujeito ao Terceiro. Esta expressão indica que a instituição da pessoa no social supõe montagens de representação da sua divisão. Como se produz esta divisão, ou seja, esta fabricação da alteridade? É a sanção jurídica que intervém para produzir em qualquer sociedade a alteridade no estado puro. A partir do que é possível constituir uma ordem das filiações e então, contar gerações. Por exemplo, toda a obra de P. Legendre (1983, 1985, 1988, 1992, 1994) visa destacar a relação lógica entre a construção subjetiva dos indivíduos e as montagens normativas da referência. Ele afirma mais de uma vez que esta relação lógica funda o universal humano em sua artificialidade simbólica, e que todas as culturas compreendem este mecanismo. Isto é uma invariante, uma estrutura universal. A questão que permanece é a do destino que a modernidade dá a esta invariante. A modernidade nos alerta. É preciso, entretanto, constatar que a divisão do sujeito (em outras palavras, “re-fenda” subjetiva) não corresponde ao que os antropólogos e um teórico do dogmatismo ocidental, como Pierre Legendre, articulam como a divisão da pessoa. É uma outra coisa: a adesão do sujeito social a uma ordem dogmática, que delibera sobre as referências do simbólico, é também o que sutura o narcisismo porque ela abre para um espaço comunitário ficcional de gestão plural das racionalidades. Esta expressão indica que a instituição da pessoa no social supõe montagens de representação da sua divisão que valem como ficções simbólicas. Podemos falar de “modernidade ocidental” nos distanciando das idealizações ou das condenações superficiais, colocando a questão do estatuto das ciências sociais, antropológicas e psicológicas em relação ao estatuto do jurídico. No clima cientificista dominante, as ditas ciências humanas aqui citadas ganham uma função caricatural de ciência jurídica, e transformam, degradando-a, a interpretação da relação do humano ao direito.

Várias considerações, completamente pessimistas, sobre a hegemonia do discurso da ciência como única “mitologia pós-moderna”, se fundamentam, para

além da astúcia da análise que elas demonstram, num grande desconhecimento da relação da razão ocidental e suas mitologias. Em particular, a mitologia jurídica. “Direito natural” ou “Direito da sociedade”? Este debate que se resolveu — e foi abortado — em menos de cinco anos, por vanglória de Boissy d’Anglas, não nos deixa inertes. Uma constância: a dupla institucionalização do sujeito e da língua passa, no Ocidente, pela dimensão fundadora do jurídico, ou seja, pela fundação jurídica da alteridade. Estado [État], instituição, é a mesma etimologia que vai aqui nos tocar: *in status, instatuere*: estar de pé, se preparar para [*se mettre en état*]. Como o homem pode habitar a separação, separação com o seu próprio narcisismo, mas também libertação da “vida nua”, da vida reduzida à sobrevivência, se o atual da cultura e do político não oferece senão ficções de autofundação? Esta questão atravessa o político e suas violências, mas vive também no coração da subjetividade, da subjetivação.

Da hipótese que pretende que a condição para que haja construção e montagem das “identidades-alteridades” é o estabelecimento do laço da pessoa com o registro do Terceiro, se deduz que o sujeito, em função deste procedimento genérico, não pode ser contido nos limites do seu perfil psicológico (sua dita personalidade de base) nem mesmo nos limites do seu corpo. Não há sujeito possível senão apreendido em articulações significantes. Este ponto que se situa no primeiro plano da pesquisa antropológica implica que as pulsões são marcadas pelo enredamento do biológico com o lugar da palavra. Da mesma forma, a retomada e a transcrição da pulsão para a demanda implica que um campo da palavra seja garantido ao sujeito. Só há palavra humana à medida que alguém colocado e afirmado como diferente do locutor acredita nela. Esta perspectiva é absolutamente coerente com o seu inverso mais exato e mais presente. A dilapidação daquilo que a demanda humana comporta de novo a cada vez que ela se exprime plenamente coloca, do mesmo modo, questões aos psicanalistas. Eis porque a atual “deriva do simbólico”, se ela pode ser interpretada, como propõe justamente Okba Natahi, como um esmagamento do imaginário sobre o real, pode ter por efeito uma forma de dilapidação da palavra e do corpo humano, o qual não seria então tratável senão por uma psicologia de massa, ou seja, gerenciado como um capital, reduzido a uma massa de órgãos e repertoriado como tal.

Entretanto, não é necessário, de modo algum, postular que antropólogos e psicanalistas dariam um estatuto absolutamente semelhante à noção de sujeito. O sujeito desejante é sujeito do social, mas o modo segundo o qual cada sujeito toma seu lugar na história grupal é uma questão singular bem apta a esclarecer o modo segundo o qual ele constrói o seu sintoma. A clínica psicanalítica permite se dar conta de que no lugar em que o sujeito era esperado, ele vem pelo sintoma, e que é pelo sintoma que ele se liberta dos determinismos identitários, não sem

angústia, na maior parte das vezes. O sintoma abre para o sujeito uma certa liberdade em relação ao lugar marcado que parecia lhe reservar o peso da história...

À psicanálise interessa, ao contrário da antropologia, o que “falta” ao homem; é isto que ela tenta formular e formalizar. Com esta disciplina, reencontramos o fato de que o homem não se encontra jamais totalmente realizado no homem.⁵ O laço social, ou seja, o discurso que organiza a configuração das relações sociais, é também o nome dos momentos em que podem circular ou não as palavras que dizem a origem, o lugar, a filiação, o mito, sem deixar de manter um hiato e uma equivocidade salutares. A posição do minoritário em exclusão retorna aqui ao primeiro plano da análise. Designa-se aqui o lugar daquele que não pode fazer reconhecer a sua fundação simbólica e o simbólico da sua identidade sexuada nos significantes chaves próprios ao discurso corrente da compacta maioria. Aquele que se sente desdido, negado pela língua dominante e que, para escapar da angústia da não-atribuição, se volta para falsos-selfs folclóricos ou fundamentalistas, se coloca em impasses da transmissão e da passagem, impasses também do retorno para si. Posição do sujeito “sem”, este sujeito desprovido da graça do conflito ou da faculdade de se fazer explorar como seus semelhantes, às vezes estigmatizado como “sem domicílio fixo”, “sem documentos”,⁶ estigmas que não asseguram (pode-se compreender) a menor identidade.

O humano, enquanto produção simbólica, necessita da fabricação ficcional da identidade e da alteridade. Esta fábrica da ficção que o torna humano não é um self-service. Ela nos institui muito antes do nosso nascimento, nas redes e razões de parentesco e de filiação. Não há, portanto, cenas íntimas que não tenham correspondência com o exterior, o que quer dizer que a fundação institucional do humano, o recalçamento originário, as invenções das regiões em totem e em tabu são cenas intra e trans-psíquicas. Sobre tudo, elas precedem o real de cada sujeito que, a cada nascimento, se apresenta ao mundo.

⁵ Retornemos à história da nossa disciplina. O campo socioantropológico torna-se, desde os anos 1920, mais do que para *Totem e tabu* (1913), um terreno de aplicação e também um dos lugares de “reserva” das novas teorias das montagens e das máquinas pulsionais. A antropologia tem para o pai da psicanálise este duplo estatuto. Por um lado, ela permite a Freud aplicar a sua teoria das neuroses à compreensão da cultura. Por outro lado, ela lhe oferece modelos que lhe permitem antecipar sobre as elaborações da sua metapsicologia – do mesmo modo que a consideração da literatura ou das artes plásticas pôde ter valor prodrômico para o Freud teórico da psique. Freud se recusa a assimilar a psicanálise a uma visão de mundo pois ela não tem por fim prodigalizar ainda mais consolos aos homens do que eles próprios se prodigalizam ou de tomar para si as promessas da religião. Por outro lado, seus ensinamentos sobre os processos inconscientes no laço social permitem arruinar toda ideologia totalitária (super ego, biosociologia, etc.) na filosofia e, sobretudo, nas ciências do homem.

⁶ As expressões traduzidas aqui literalmente, de modo a manter a preposição “sem”, referem-se respectivamente aos desabrigados e àqueles que vivem em situação irregular no território francês, sobretudo os imigrantes.

Entramos na ordem do humano com os seus ancestrais e seus mortos, incluindo-se aqui aqueles que são desprovidos de ancestralidade. Entramos no humano como fruto da geração, e se a melancolia não é demasiadamente terrificante como fonte possível de uma futura geração. Para se humanizar, é preciso então entrar na perda, consentir em dar corpo ao Outro.

O que estas situações-limites que são os exílios mostram claramente é a precariedade das aparelhagens simbólicas que sustentam a dignidade do corpo e da palavra do sujeito no campo e no jogo social. Esta questão está reservada ao mundo contemporâneo? Não, mas ela parece apresentar-se nele de modo mais patente.

A teoria psicanalítica contém uma teoria da cultura.⁷ Esta é muito pobre em descrições relativas aos “tipos de organizações culturais”. E sobre este ponto preciso, ela mal chega a ser convincente. A teoria psicanalítica possui um caráter umbilical e primeiro, quando toca na questão do laço. Não é então a oposição entre sujeito e coletividade que retém a atenção do psicanalista. A dimensão sintomática do laço social reside no fato de que o gancho ao semelhante vem no lugar de um gozo perdido auto-suficiente do corpo, encerrado. O semelhante não se compõe senão da nossa colocação na linguagem. É porque a ordem da demanda rompe com o auto-encerramento da satisfação pulsional que o próximo surge enquanto figura e como ponto de apelo. Para isso, então, uma condição: que o sujeito não possa ser privado de sua palavra e de sua demanda, mas que ele tampouco possa permanecer fechado em sua palavra e em sua demanda. Há algo para além do dizer, e todos, onde quer que estejam, tentam se ligar a um lugar de direção e de escuta suposto neste além. O laço social procede da comunhão destes modos de ligações do subjetivo a este lugar sempre aberto. A questão do outro permanece fundamentalmente como a questão da linguagem, como o que está em jogo na linguagem. A linguagem é ao mesmo tempo nossa morada e nossa alteridade; não é preciso limitar nossa inteligência da linguagem ao seu aspecto funcional. O drama seria se a alteridade fosse unicamente pensada em termos imaginários, em termos de outras culturas, outros hábitos, costumes, comportamentos, fenótipos, cor de pele, etc. E é por isso que o ideal da auto-fundação, ou seja, o ideal do sujeito na posição de se acreditar sujeitado a nada, mestre virtual das palavras e das coisas, só poderá levar aos mais cruéis efeitos de segregação.

A filosofia antropológica pensa freqüentemente a identidade do indivíduo humano como a realização de uma codificação cultural específica. O corolário desta perspectiva — o primado concedido à fabricação do indivíduo ou do gru-

⁷ Como poderíamos trocar com outros especialistas das “ciências humanas” se fosse de outra forma!

po — não basta para dar sentido ao qualificativo humano. Por sua vez, mas depois de alguns teólogos, é verdade, a psicanálise insiste na “incondição” do humano em seu corpo e em sua linguagem. Uma palavra não pode sozinho subsumir todo o sujeito. Esta impossibilidade lógica indica o fato de que todo sujeito é exilado de seu próprio ser e de seu primeiro gozo de ser desde o momento em que fala a alguém que o escuta. É na medida deste exílio que a sexualidade e o gozo podem permanecer para ele não escondidos mas ornados de seu lustro de enigma. De toda simbolização, um resto escapa ao que coloca o corpo no ritmo e no passo das redes significantes. O corpo dividido entre significante e significado, entre dentro e fora (AUGE, 1988), é também humanizado pelo fato de uma perda de puro gozo, perda inaugural à apreensão do sujeito nas suas simbólicas culturais. Em face disto, é possível retornarmos às ditas funções da psicanálise. A função da psicanálise decerto é uma função terapêutica, de caso a caso, de um a um, no relativo segredo do consultório, mas os psicanalistas devem também refletir sobre o fato de que eles são homens e mulheres de tal ou tal cultura, não especialistas em psiquismo ou em cultura ou em “loucura”.

Os recalamentos não são mecanismos inteiramente coletivos, semelhantes de um indivíduo para um outro. Os sistemas e os processos de repressão e de ficção são coletivos e coletivizáveis, em contrapartida. Eles estão presentes para mascarar, mesmo que imperfeitamente, este buraco deixado pela colocação em significância e em sexualidade genital de nosso corpo. Afirma-se aqui uma distância entre a instabilidade do cultural, a violência do social e o caráter inacabado do aparelho subjetivo, sua impotência em cobrir o mundo com um princípio de nomeação sem falhas. Tal distância torna obsoleto todo pressuposto etnopsiquiátrico. O que quer dizer que toda teoria que coloca em equivalência a psique e a cultura não é muito mais do que um violento arcaísmo.

A dimensão institucional é central para a psicanálise. Freud explica tanto a estrutura do sujeito em sua relação com o objeto faltante e com o significante tanto quanto coloca em cena um romance sobre a origem da instituição do interdito no mundo humano e no cerne do laço social humano. Esta leitura tornou-se objeto de polêmicas — mais ou menos contrárias, é verdade — com antropólogos, mas ela é atualmente negligenciada por vários psicanalistas.

Toda instituição se baseia em fundamentos não “razoáveis”, em um indeterminado que ela sutura. É o que faz com que subsista um real que retorna, de forma mais ou menos brutal, segundo o contexto social e histórico, sobre o coletivo. O que importa, e nos desaloja de uma fidelidade excessivamente viva ao estruturalismo de Claude Lévi-Strauss, é que os sistemas simbólicos não são totalmente homogêneos. Eles são heterogêneos e se fundamentam em uma parte furada, indeterminada. A antropologia do contemporâneo é sensível a estas configurações de retorno. Os psicanalistas, por sua vez, se interrogam sobre a queda

do sujeito em relação ao discurso corrente e aos efeitos mórbidos de retorno sobre a subjetividade de uma imagem do corpo enlouquecida, desprovida das palavras e dos gestos para se oferecer à metáfora e à reciprocidade.

Em que sentido seríamos, em nossa modernidade, em mais alto grau, sujeitos apreendidos nos momentos da história? A isto, um elemento de resposta, bastante rude. Somos sujeitos da e na história no sentido em que, com os crimes contra a humanidade, interveio uma vontade de abandono do princípio genealógico para o conjunto da humanidade. G. Bensoussan escreve: “A universalidade dos crimes cometidos (contra o próprio estatuto de ser humano) faz de nós, ainda que os tenhamos cometido, sujeitos na história” (BENSOUSSAN, 1988, p.118). A partir daqui pode-se traçar para nós um percurso que estuda o modo segundo o qual nossas culturas fazem trabalhar as figuras da origem e da alteridade, do estranho e do familiar, seus efeitos sobre as realidades das trocas das determinações identitárias, mas também a ressonância destes tratamentos da “identidade-alteridade” sobre o real dos corpos.

Trata-se de indicar uma reviravolta? Trata-se em todo caso de situar a questão dos encontros antropologia-psicanálise em uma questão de objeto, de situá-la em torno de um objeto. O objeto seria aquele de uma clínica da vida das operações que estão em jogo na fundação subjetiva própria à nossa modernidade, a questão epistêmica é a de um deslocamento e de uma abertura dos objetos e das noções próprias aos dois campos considerados.

Não são nem a psicanálise nem a antropologia que se encontram, mas homens e mulheres especialistas destes dois campos disciplinares que chegam a dialogar entre si, por causa e em razão de uma preocupação comum a propósito do destino do terceiro em nossas modernidades.

Desde que as especulações freudianas sobre a obra e as destruições da pulsão de morte encontraram na história suas mais trágicas confirmações, deve-se dizer que, em psicanálise e em antropologia, o pensamento do simbólico sofreu uma mutação, e isto ao mesmo tempo que mudaram as leis da linguagem próprias à vida da cidade. O trabalho de simbolização supõe a afirmação de uma diferença entre a vida e a morte. A palavra edifica e enlaça universos heterogêneos, e a palavra confiscada, mas não destruída, do sintoma neurótico faz o mesmo em sua latência. A viabilidade do corpo sexuado e mortal está ligada a pelo menos três condições de possibilidade do social em resistir:

1. à mixórdia das seduções infantis (resistir ao culto do retorno à origem, abrir a distância entre o maternal e o feminino);
2. à ideologia da segregação (resistir à guerra fratricida, a esta propensão do imaginário em tensão em que a alteridade não seria jamais adquirida da parte dos filhos eternamente heróis do culto originário);
3. à “fetichização” da mercadoria.

Isto coloca a questão de sabermos se podemos observar hoje modificações da instituição do aparelho psíquico no momento em que se quebram em ficções instáveis as construções genealógicas e em que, sobre o vazio deixado a partir da quebra da montagem das alteridades, proliferam as religiões identitárias e o consumo desenfreado dos signos de afiliação identitários.

“A miséria psicológica da massa”, escrevia Freud em 1929, é este “perigo (que) se torna cada vez mais ameaçador quando o laço social é criado principalmente pela identificação dos membros de uma sociedade uns com os outros”, anunciando assim um outro modelo do mal-estar inerente ao processo de civilização distinto daquele que provém das prescrições de recalçamento e da injunção do amor ao próximo. Neste novo aspecto do mal-estar entrevisto pelo fundador da psicanálise, o próximo torna-se inapreensível, a complexidade das operações que fazia dele uma figura da alteridade regride e reflui à promoção do semelhante. Esta “miséria psicológica da massa” se constata e vive, em nossos dias, no que se designa como etnicidade urbana. Acrescentemos a isso que as formações de “guetos” ou “tribos” (termo caro a uma sociologia decorativa) não são de modo algum o ressurgimento da Origem reencontrada. Celebra-se e repete-se ali uma Origem quimérica e captadora. Hoje, proliferam os cultos comemorativos e os simulacros de retorno do tradicional (ou do religioso). O que é então um simulacro? Nada mais senão do que este pobre detentor do lugar de conhecimento que prodigaliza o culto comemorativo que funciona não por fidelidade a alguma herança, mas antes por moderna afiliação narcísica.

Hoje é com os efeitos psíquicos e culturais desta fragilização extrema das ficções e dos semblantes que antropólogos e clínicos tem de haver-se. Acrescentando-se a isto que, precisamente sobre as ruínas das modelizações estruturalistas, o corpo, suas emoções e suas pulsões tornam-se objetos centrais das investigações antropológicas.

Um retorno a antigos textos se mostra fecundo, e, antes de qualquer leitura e análise da estrutura contemporânea da dívida, se impõe uma releitura de M. Mauss (1923-24). Ele nos ensina que o dom não pode de modo algum se reduzir à troca, pois ele coloca a troca a serviço de uma obrigação de se deixar endividar face ao mundo dos ancestrais e das leis sublunares, matriz das leis da comunidade, matriz primeira e imperiosa, dada como eterna – ao menos enquanto o homem lhe dá atenção.⁸

É ao se interrogar sobre o lugar e a função da incompletude e ao levar em conta a deficiência de assunção simbólica essencial à condição humana que psicanalistas e antropólogos podem hoje estudar, a partir de suas culturas teóricas e de seus campos, o destino que a modernidade reserva a essas possíveis inscrições

⁸ Reporto-me aqui ao trabalho de seminário de M. Drach (M. S. H. 1997/1998).

dos indivíduos em suas ficções comuns. O ideal de comunicação e de transparência, o ideal da tecnociência, o sucesso do pensamento único, o economismo, e mesmo o ideal sectário ou fundamentalista, levam a acreditar que, na nova ordem social, o Outro se reduziria àquele da moderna e invasora estratégia dos jogos. Um Outro artificial que intima o prazer e sobre o qual o fato de se “conectar” e lhe corresponder não garante densidade subjetiva alguma.

Os modos de produção da identidade da linguagem, os modos de confecção da uniformidade dos corpos são o próprio objeto das novas superposições dos objetos e das situações que interrogam antropólogos e psicanalistas. O pensamento da identidade encontra hoje também a extrema violência das reivindicações ou dos conflitos identitários que têm em comum a defesa ou a apropriação de um bem exclusivo, a partir do qual os modos de relação do homem com a vida e com a morte ficam rigorosamente trancados e prescritos. Paralelamente a esta idealização monolítica da referência comunitária, as guerras de cultura ocupam o lugar de assassinar a identidade do outro, formas de assassinato nas quais se trata de recusar toda possibilidade ao outro de contribuir com a nossa alteridade. Trata-se então de uma virulência destruidora contra a “alterização” de toda origem, forma militante e fatalmente armada de uma crença irreprimível que comanda a expulsão de toda a estranheza das cenas fundadoras. A humanidade de si se mostraria então como a narração retificada e manifesta de um laço unívoco a seu lugar originário, os fundamentos éticos da humanidade não diriam mais respeito senão à região da qual o majoritário procedeu.

Hoje, a antropologia dos mundos contemporâneos observa mutações e derivas dos fatores antropológicos e sociológicos de laços. As estruturas antropológicas das genealogias foram subvertidas, as leis da troca parecem cada vez mais se abstraírem – o dom, quando se autonomiza em relação à troca, toma uma forma sacrificial, enfim, o valor imediato que tem o ato estabelecido ou a palavra afirmada é cada vez mais vago para os sujeitos e/ou seus coletivos. Todas as questões da “construção de seu mundo pelo humano” são assim reexaminadas. De certa forma, o próprio pensamento da genealogia se deslocou na modernidade. É que a genealogia é menos busca da origem do que diálogo com a origem. Ela se dirige não tanto à origem como ponto de partida, ponto absoluto do começo e da geração quanto à origem como ficção e projeto, equívocidade salutar. Em função do recalçamento do originário e do ato originário (por exemplo, no “mito científico” freudiano;⁹ o parricídio do Pai da horda), o ponto de início da identidade é um lugar vazio de representações, o sujeito sendo levado a relançar uma certeza sobre aquilo com o que se assemelha o seu ser produzindo traços, atos de pensamento. É, em outras palavras, a relação com o desconhecido da origem que é o

⁹ Assim Freud chamava o seu mito “pré-histórico” de *Totem e tabu* (FREUD, 1947).

progresso da obra da civilização na vida do espírito. As narrativas identitárias causais são os traços, os traços escritos sobre esse desconhecido. Está perdida a coincidência de si consigo, coincidência que jamais existiu. No mundo contemporâneo, a fabricação assim como a transmissão destas narrativas tornou-se tributária das violências e dos choques de cultura.

Em que sentido a transmissão de um simbólico interessa hoje a esta “ficcionalização” da origem, em que sentido as guerras das identidades valem in fine como guerras de ficção? (BENSLAMA, 1994). Nós assistimos a toda uma psicologização da antropologia, a qual se torna manifestamente mais ausente da vida dos homens. Os pontos intermediários e de ênfase entre a história individual e a história do grupo são esparsos e voláteis. Quando o sujeito não tem mais outra possibilidade senão a de se identificar com o limite, com a barreira, para não se abolir como quantidade negligenciável, ele se torna fora-da-troca e forado-discurso. Neste sentido, a neurotização ordinária do laço social (e seu corolário, a obra sintomática da civilização em cada um) é o que permite ao psiquismo não “desmoronar”, não se deixar fascinar nos comércios da sua abolição, não se reduzir à propensão pulsional de sua abolição. O sintoma neurótico permite ao sujeito se deixar ainda levar pela confiança que ele tem na idéia de que a sua palavra pode afetar o outro. Ele se aceita então como hipótese para o outro, não focalizando a direção da sua existência no fato de que ele encarnaria uma tese necessária à sua inscrição comunitária.

O “Indivíduo” se revirou para substituir o deus que o Iluminismo aparentemente assassinou. As ideologias ocuparam o vazio da transcendência vazia. Elas puderam ter o nome de “ser para a morte”. Esta transcendência filosófica do homem começa a virar metafísica de botequim. Hoje, o que escutam os psicanalistas no que flui nas palavras de seus pacientes? Certamente menos romances familiares e “mitos individuais do neurótico” já constituídos, do que dificuldades em construir ainda estes romances e estes mitos (DOUVILLE, 1988, p.21-44). A clínica psicanalítica alerta quanto a estes momentos de decomposição/recomposição das montagens identitárias.

Os abalos que conhecem os protocolos usuais de fabricação e montagem das identidades são consideráveis. Eles destroem, em usos parodísticos, destruidores ou autofundadores, em inflações sacrificais e em errâncias, a relação dogmática da verdade e da identidade.

Onde quer que seja, desde que o homem quer se apreender enquanto homem da coletividade, ele define o seu grupo ou a sua cultura como o lugar que detém a verdade sobre o que é a condição humana. Os imaginários entram em guerra. A origem não se dá mais como um devir em potência mas como a ocasião na qual o início e o fim se encerram um no outro. Nenhuma singularidade se encontra, portanto, em exata coincidência, nem em exata adesão ao projeto

que ela define ou destina para si. A identidade viável supõe um hiato, um descolamento. Há uma origem pensável, eventualmente partilhável, no momento em que todo ponto fixo desmorona para todo o sempre, se dispersa no que não pode mais ser atingido.

Podemos então compreender que a identidade é um lugar em tensão e não uma adição de traços específicos e dados *ab initio* para uma temporalidade sem limite. Quando a identidade se fecha e se repete, os humanos não podem mais se identificar com o que eles não são, ou ainda não são. A excessiva fraternidade de todo comércio do mesmo ao mesmo impede qualquer solidariedade. No plano das confrontações interculturais, depois transculturais, vê-se bem nascer e se desenvolver os movimentos que criam laços. Da mesma forma que vemos estas constituições de laços serem recusadas numa violência massiva.

Repetindo: originariamente, não há identidade, não há saber apto a separar o eu do não-eu; originariamente, o sujeito é destinado à exterioridade. Este sujeito destinado à exterioridade se constrói incessantemente sobre fundo de alteridade, e incessantemente é dividido pela língua que carrega.

Apenas uma clínica do instável e da passagem traz algo novo. Do ponto de vista transcultural, a clínica de certas patologias do exílio pode fazer avançar a leitura das fragilidades da montagem da identidade ao corpo. Várias vinhetas clínicas, cobrindo quadros diversos de pseudoneurose traumática dos “sinistróticos”, atestam este dado. Encontramo-nos precisamente neste ponto com este registro de melancolizações freqüentes em exilados, enlouquecidos, caindo no abismo desta impossibilidade de enlaçar o eu ao corpo. Na relação do imigrante com o seu corpo, está em jogo o risco de que o sujeito não se liberte mais da sua cronologia pessoal, da sua nostalgia. A identificação aqui não é do registro da destituição e ela se situa mais precisamente no nível de um sujeito que não seria mais do que um ser em condição de *sursis*, de ameaça de ter sido sacrificado ou de desaparecer sem a garantia de um ritual e de um novo entrançamento das dimensões comunitárias do laço. Clínica da depressão e da violência, quando a perda do originário desperta os sentimentos de perda da propriedade corporal.

A seguinte história poderia testemunhar o que foi antes formulado: Eis um paciente, Areski B. Kabyle, de pouco mais de 50 anos, que encontramos após um breve episódio de errância excludente. Faz alguns dias que ele não retorna ao abrigo dos trabalhadores. Além disso, começa a beber. Evidentemente, a banalidade seria dizer que ele transgride a sua cultura! — com este tipo de asserção vamos muito longe! Ele começa então a beber e a insultar os representantes da “paz”.¹⁰ Rapidamente é encaminhado ao hospital psiquiátrico, e quando fala-

¹⁰ Os agentes de polícia são também chamados em francês de *gardiens de la paix* (guardiões da paz).

mos com os seus colegas de trabalho que vêm visitá-lo, eles nos surpreendem, pois dizem que se sentiram aliviados e contentes que seu colega tenha deixado o abrigo e ido para a rua, pois isso queria dizer que ele estava melhor. Assim, enquanto morava em seu abrigo, ele vivia um isolamento absolutamente preocupante: se fechava enraivecido, recusava-se a comer, deixava sua urina e seus excrementos sobre si. Então, houve uma injunção de um imame a seus colegas, intimando-os a cuidar deste homem, a cuidar de sua higiene, a acompanhá-lo à mesquita, e de modo geral a acompanhá-lo regularmente nas saídas. E este homem, que vive num abrigo onde é absolutamente conduzido pela solidariedade imediata de seus colegas, apresenta este quadro (designado em 1908 por Brissaud, de *sinistrose* — uma forma de neurose traumática depois de um acidente de trabalho). Ele vai repetir o caminho entre o trabalho, a previdência social, a medicina do trabalho... Vai acabar por nos dizer que antes do seu acidente, passava o tempo (ele era um operário da construção pública) construindo e pintando a casa dos outros. Já há muito tempo que o dinheiro que havia enviado ao seu país para construir uma casa não servia para nada... Ele devia ter, em algum lugar em Cabília, o primeiro andar e as fundações de uma casa invadida pela vegetação.

O que ele diz? Bem, ele nos conta que se sentiu caído, que se viu como que morrendo. Antes do seu acidente de trabalho, ele trabalhava numa obra perto da capital, onde tinha adquirido alguns hábitos e amizades fiéis. Tinha saído para trabalhar numa outra obra a cerca de 100km dali, a leste de Paris. No momento em que retorna, uma carta o espera. Logo que é informado desta, não pode mais ler. Ele não poderá mais ler as cartas, embora seja alfabetizado em árabe, em cabila e em francês. Esta carta lhe informa que o seu tio, aquele que substituíra a autoridade e a bondade simplória paterna, havia morrido, e estava escrita esta frase “agora, você, que não faz mais nada, que não dá mais sinal de vida, faça ao menos alguma coisa!” Ora, esta carta havia chegado enquanto ele estava fora de Paris; no seu retorno, ele se sente incapaz de fazer o que quer que seja. Três dias depois, como uma espécie de ruído sonoro, que não é um automatismo mental, uma forma de voz, mais resignada do que ameaçadora ou imprecatória, lhe diz (numa mistura de cabila e de francês, precisa ele): “Agora, você está na França!” Não que ele não soubesse antes o nome do país no qual residia, mas sobretudo porque esta voz que lhe dizia “Agora você está na França” lhe designava a sua queda de um país como uma ausência radical do país. A sua queda do andaime, longe de ser o ponto desencadeador de uma neurose traumática, nos pareceu ser um ponto de cicatrização possível, cujo preço foi muito alto, de uma melancolização. Através e na rotina das reparações, pareceres e contrapareceres, através e na possível instauração de uma cena traumática que é efetivamente uma cena furada, este acidente e a recuperação que é feita dele podem dar ficção de ponto

de origem. A este ponto, considerado por ele como causal, Areski B. vai engajar e sacrificar a sua existência. Contudo, foi possível um trabalho com ele, integrando a presença obsidante do sonho, em particular dos sonhos incessantes de sacrifícios. Houve várias consultas nas quais, por pedido seu, eu atendia também, na sua presença, seus colegas de trabalho, seus “egos” que, felizmente, ele não abandonava. Este homem viveu e apresentou uma clara ruptura. Imaginemos agora a situação psíquica de um sujeito para quem a relação com a linguagem seria desertada em razão da convicção por ele sustentada de que nenhuma de suas palavras pode afetar o outro ou criar traços. As palavras então não são nem mesmo coisas, as palavras não têm o poder de mover as coisas. Esta forma de anestesia extremamente dolorosa da palavra tem efeitos sobre o corpo. Por exemplo, efeitos de indeterminação e de desqualificação dos orifícios que podem se traduzir e se apresentar diretamente como distúrbios alimentares. Isto acontece com Areski B., que foi levado para o hospital como alguém que ia muito mal, e ali tratam e cuidam dele. Ora, o que ele faz? Recusa a refeição da tarde e a da noite (estávamos ainda no verão, a refeição da noite acontecia à luz do dia). Por outro lado, na madrugada e no crepúsculo, tem condutas de bulimia. A indulgência hospitalar é afetada. Chega-se mesmo a pensar que ele desafia. Então, alguns tentarão encontrar em artigos etnopsiquiátricos mais ou menos fantasiosos algo sobre os ritos alimentares magrebinos da madrugada e do crepúsculo. Como se pode encontrar qualquer coisa na literatura, acaba-se por encontrar algo, mas quando se fala a este respeito ao paciente, ele se descompõe conosco: “Escutem, pare com isso, eu era um militante comunista, não me aborreçam com a tradição!” Então, o que ele está fazendo senão tentando inscrever o significante no ritmo do seu corpo? Efetivamente, se pensamos que o significante não é senão uma palavra abstrata, desligada de qualquer ancoragem corporal, nadamos num estruturalismo muito bonito, e absolutamente irreal, mas não estamos de modo algum ancorados na clínica. Come-se e cospe-se o significante e, para este paciente, fabricar a bulimia no momento intersticial entre o dia e a noite quer dizer, provavelmente, neste caso, dar um ponto de ancoragem corporal e ritmado à bateria de significante primordial que nos sustenta: a do “dia” e da “noite”. De modo algum está excluído que este episódio de bulimia era para ele uma tentativa rigorosa de vencer certas confusões dos orifícios, que conduziam a equivalências mortíferas e atordoadoras entre ver e ser comido, entre comer e defecar, confusões dos orifícios que, como sabemos, sobretudo depois dos trabalhos de M. Czermak (1986), são como que eternizadas nos delírios psicóticos. Mas Areski B. não era psicótico.

Os processos de exclusão fazem aparecer patologias, se não novas, ao menos muito pouco conhecidas, a respeito das quais não convém dar uma versão mais ou menos épica, gravitando em torno das noções ultrapassadas de personalidade,

ou mesmo de conflito, ou ainda de renúncia. Vamos partir aqui pelo mais inesperado e entretanto mais irrecusável dos fatos que observamos. Estas patologias da (e na) exclusão combinam mais vivências afetivas quase anestesiadas e desordens da economia corporal do que dores morais vivas. O termo exclusão é, aliás, bastante incômodo, bem pouco compreensível. Com efeito, ele reúne de modo bastante confuso efeitos de exclusão social e econômica com este momento crucial, báscula lógica e psicológica na qual o sujeito se coloca em situação de exclusão, renuncia a se fazer reconhecer no mundo interpretado e interpretável. A renúncia, compreendida desta forma, deve ser distinguida do momento desta batalha em que, em nome da liberdade, tal como ele acredita, o excluído encara a compacta e hostil sociedade. A renúncia camufla, mas muito mal e por muito pouco tempo, um outro tempo deste deslizamento, que vai sempre muito rápido da exclusão objetiva à exclusão subjetiva. Atualmente, o Real das incidências psicocorporais das exclusões está bem presente em alguns daqueles a quem chamamos de excluídos, e este Real alerta e alarma. O hiato entre os lugares e os significantes nos quais se formalizam os discursos e as práticas que fazem funcionar o laço social e o que, na existência de um número considerável de sujeitos, não é retomado pela eficácia de um discurso comum, faz com que assim se introduzam, ao lado das sintomatologias já reconhecidas, novos modos de participação no comunitário. E na franja destas novas instituições de laço, outras maneiras, às vezes extremamente dolorosas ou arriscadas de lidar com a categoria do Real. A exclusão é também a irrupção de uma certeza preocupante: se o corpo social não se sustenta mais pelo mito, ele se reforça e se preconiza sob o aspecto de uma execução de prestações de serviços e de lógicas de inclusão em espaços econômicos e jurídicos que agrupam e abrigam um número considerável, mas absolutamente triado, de homens e mulheres. O excluído é então também um sujeito que encontrou a outra face dos imaginários da inclusão: o real da crueldade social, correndo o risco de a sua estrutura subjetiva vacilar numa disjunção do seu corpo e da sua palavra com o imaginário pendor do bom senso. É doloroso, mas não raro, constatar a que ponto aquele que vive como que cortado, indigno, de toda reciprocidade, desliza com pavorosa rapidez para um estado de “não-linguagem” e de “analfabetização” do seu corpo. A ponto de a própria certeza de ter um corpo (como propriedade e como responsabilidade) vacila. A exigência de ter um corpo para não ser mais um corpo vacila e, no sentido inverso, se o corpo não é mais suficientemente constituído como outro e se o pudor abandona absolutamente um sujeito arruinado em suas montagens e suas buscas de alteridade, produzem então, como havíamos dito, perturbações orgânicas em torno das funções ligadas aos orifícios, à capacidade de sentir dor e de dirigir esta dor a alguém. O retorno de patologias orgânicas graves (tuberculose, saturnismo) (QUESEMAND-ZUCCA, 1976; CZERMAK, 1986) está verdadeira-

mente presente, mas também estão presentes modos de desagregação na relação com o corpo que evocam uma queda deste corpo fora da sua verticalidade e de sua “orificalidade” simbólica. Não funcionando mais algo da estrutura social na escolha de um sintoma neurótico, a exclusão se especifica como momento de estigmatização do sujeito, de despersonalização, atingindo às vezes até mesmo o nó entre real do corpo e o imaginário da identidade. E é verdade que esses pacientes, presos no real da exclusão, operam sobre nós suspensões de recalçamento. Eles tornam nossa própria relação com o nosso próprio corpo desconfortável, incômoda, impossível, insuportável; eles contrariam enormemente o nosso narcisismo.

Mais uma vez, o que a clínica nos permite encontrar e formular no que diz respeito aos imigrantes pode abrigar todo e qualquer tratamento, visto que a necessidade de ritualização do corpo não se reduz a um privilégio ou a uma obrigação exótica. Os efeitos destes exílios melancólicos na geração alertam. O pai entre segredo e questão, entre corpo e narrativa, não transmitindo às vezes aos filhos um possível apoio, não porque ele seria sistematicamente desvalorizado, mas antes porque os adolescentes não sabem que traço identificatório extrair destes pais sobre os quais refluíu toda a nostalgia da origem. “O adolescente entra num momento em que espera do pai que este se torne visível e presente [...] para transmitir a operação viva da sua relação, não mais ao mito do retorno, como se costuma acreditar, mas ao mito do exílio como abertura a novas ficções relativas à origem”, escreve O. Natahi (1997, p.79). Junto com O. Natahi, dizemos que os sofrimentos do exílio não podem se explicar unicamente como sofrimentos psíquicos devido ao fato de se ter tratado mal os ancestrais. Rituais de compensação ou de substituição se instituem com frequência em comunidades em imigração, e vários imigrantes encontram-se numa relação com o político, visto que o universo do mágico-religioso não poderia constituir o único estoque de sua reserva de simbolização dos conflitos, digamos assim.

Generalizações. A posição do sujeito em uma sociedade histórica depende de que se abre para ele em termos de um acesso à culpabilidade subjetiva.¹¹ E são os impedimentos a esta subjetivação e os impasses subjetivos que proliferam (ódio em excesso, conformismo do “bom senso”, neutralização do pensamento, desafeição do erógeno do corpo) quando reina a recusa (*désaveu*) e o desmentido desta culpabilidade. Daí um olhar clínico e antropológico sobre a questão da melancolização e/ou da perversão do laço social. Não há prescrição de gozo sem que a questão do destino reservado ao outro — e ao hóspede — venha se colocar.

Para simplificar, é possível propor a definição seguinte e dizer que a melancolização do laço é este estado, este pendor pelo qual se satisfaz uma forma

¹¹ É também o que pode ser destacado da leitura de uma sociologia crítica, a de Bellaing, 1997.

de neutralização do pensamento da distância e da diferença no culto de uma origem que retorna para o sujeito até o ponto da mascarada e do pesadelo da autofundação. Não haveria mais diferença que valesse. Reina a indiferença generalizada em relação às escolhas éticas e à segregação selvagem do que se coloca para o estrangeiro como uma outra montagem do sexual, da língua e da morte. Estaríamos em face de uma economia psíquica impotente para se ligar a representações do futuro e inapta para desejar uma figuração do que é num além da borda, dos limites e das fronteiras. Esta economia psíquica é desesperada. O psiquismo parece um luxo, um “a mais”. O psiquismo serve ainda ao que quer que seja quando a relação ao outro não serve para mais nada? São justamente condições de aquisição da alteridade que estão aqui em questão. Esta proposição leva a algumas conseqüências.

Quando o eu é considerado como um dado de base, de origem biológica e ética confundida, então este eu sem trajeto, impedido de ficção e de viagem, sem distância com a origem, vive uma língua morta mal apta a deslocar um corpo reduzido ao triste fetiche de seus emblemas. Deificação da origem. Um certo culto da mulher colaborando com esta deificação das hordas fraternas devido à raiva das alteridades.

Eis porque, no plano da relação do sujeito com o seu corpo, com a sua língua e com a sua origem, a melancolização do laço social pode se conceber como um diagnóstico do laço. Pode escrever que ela deveria ser relacionada a um fantasma de continuidade integral entre a vida e a morte, de uma abolição generalizada dos limites e das descontinuidades entre as gerações e os sexos. Fantasma derivado que objetiva a morte e a diferença sexual para negar a sua dimensão de radical desconhecido... E, entretanto, entre o nascimento e a morte, uma vida... um “meio tempo”.

De uma sociedade organizada a partir da incompletude e da consistência, teríamos passado a uma sociedade organizada a partir da completude e da inconsistência? A grande confusão que deriva disto poderia muito bem condicionar novas dificuldades subjetivas. Um tal sujeito tomado pela melancolização pode radicalmente deslizar para uma posição de objeto em um social que não transmite mais o vazio necessário à inscrição? *Que transferência pode resistir a isso?*

Mas não há nada de fatal nisto. Não podemos usar a teoria psicanalítica para dizer que uma ruína da cultura humana está se produzindo sob os nossos olhos. O que nos reduziria a apenas esperar e profetizar a catástrofe. Não podemos dizer isso, pois seria nos afirmarmos também na inumanidade. Em cada um de nós, fazem-se e se desfazem os laços à nossa humanidade simbólica, cada um é “réfém” antes de ser autor da troca, se é que ele chega a sê-lo.

A partir daí, esta necessidade de se pensar, a várias vozes, a modernidade como um tempo coletivo de remanejamento identitário, exposto a conflitos de

representações e de soberania absolutamente intensos, e como um patamar de subjetivação para cada um, travessia heterogênea dos modos de sintomas e de sublimação.

Recebido em 24/5/2004. Aprovado em 24/8/2004.

REFERÊNCIAS

- AUGE, M. (1988) *Le Dieu objet*. Paris: Flammarion.
- BELLAING, L. M. de. (1997) *La légitimation, Approche psychanalytique, sociologique et anthropologique*. Paris: Harmattan.
- BENSLAMA, F. (1994) *Une fiction troublante. L'origine en partage*. Paris: Aube.
- BENSOUSSAN, G. (1988) "Histoire, mémoire et citoyenneté. Jalons d'une crise", in *Le sujet aux prises avec l'histoire. Cahier de la Villa Gillet n.6*, março. Lyon.
- CADORET, Michelle. (1999) "Détours du politique", in *Ptah (9/10)*.
- CZERMAK, M. (1986) *Passions de l'objet*. s/l: Clims.
- DOUVILLE, O. (1998) "L'identité/alterité, fractures et montages, essai d'anthropologie clinique", in KAËS, R. (org). *Différence culturelle et souffrances de l'identité*. Paris: Dunod.
- FREUD, S. (1947) *Totem et tabou*. Paris: Payot.
- LACAN, J. (1954/1975) *Séminaire 1, Les écrits techniques de Freud, sessões de 3 de fevereiro e de 17 de março*. Paris: Seuil.
- _____. (1955/1975) *Séminaire 3, Les psychoses, sessão de 9 de março*. Paris: Seuil.
- _____. (1970-1971) *Séminaire 18, "D'un discours qui ne serait pas du semblant" sessão de 10 de março, inédito*.
- LEGENDRE, P. (1983) *Leçons II - L'empire de la vérité. Introduction aux espaces dogmatiques industriels*. Paris: Fayard.
- _____. (1994) *Leçons III - Dieu au miroir. Etude sur l'institution des images*. Paris: Fayard.
- _____. (1985) *Leçons IV - L'inestimable objet de la transmission. Etude sur le principe généalogique en Occident*. Paris: Fayard.
- _____. (1988) *Leçons IV, suite- Le dossier occidental de la parenté. Textes juridiques indésirables sur la généalogie*. Paris: Fayard.
- _____. (1992) *Leçons VI - Les enfants du texte. Etude sur la fonction parentale des Etats*. Paris: Fayard.
- MAUSS, M. (1923-24) "Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques", in *L'année sociologique, seconde série, t.1*.
- MELMAN, Charles. (1996) "Le social de plus en plus sciant", in *Le trimestre psychanalytique*.

- NATAHI, O. (1997/1) "Exil et adolescence: Entre exil du Père et récit de l'exil", in *Psychologie Clinique*, "Les sites de l'exil". Paris: Harmattan.
- QUESEMAND-ZUCCA, S. (1976) "Les médecins et les travailleurs face à la maladie professionnelle (à propôs du saturnisme)". Tese de doutorado em medicina, Université Paris Val-de-Marne.
- REVERZY, J.-F.; CARPANIN, M. J.-C. (1990) *L'Espoir transculturel. Ils et Fables. Psychanalyse, langues et littérature*. Paris: Inserm, Harmattan. Collection Indianocéaniques.

Olivier Douville
douvilleolivier@noos.fr