O rio, a ponte e o outro lado do rio: alguns pensamentos sobre estrangeiros, fronteiras e psicanálise

Renato Trachtenberg¹

Resumo: O autor propõe a noção de estrangeiro/estranho como uma forma de pensar o encontro com o radicalmente novo do outro e do outro de si. Essa proposta implica pensar a alteridade radical como o trabalho de hospedar aquilo do outro para o qual não temos possibilidades representacionais de reconhecimento. Questiona-se a ideia de síntese da mente humana, um questionamento que começa com Freud, na psicanálise e, na literatura, com a temática do duplo e do estranho. A mente estará sempre num estado de conflito, em que a noção de identidade não deve mascarar os frágeis acordos entre partes que não se sintetizam, apenas convivem da melhor forma possível. Pensar a oscilação produzida pelos diferentes eus que me fazem eu como as diferentes possibilidades de sintonia ou dissintonia com os diferentes pacientes que encontramos em cada um deles tornam a nossa tarefa muito mais complexa, mas, também, mais modesta e verdadeira.

Palavras-chave: Cesuras. Estrangeiros. Estranho. Fronteiras. Pontes.

A Horacio Etchegoyen

Então Jefté reuniu todos os homens de Galaad, ofereceu batalha a Efraim, e os homens de Galaad feriram Efraim. Depois os homens de Galaad tomaram a Efraim

¹ Membro Titular e Didata da Sociedade Brasileira de Psicanálise de Porto Alegre (SBPdePA). Membro Titular da Associação Psicanalítica de Buenos Aires (ApdeBA).

os vaus do Jordão de maneira que, quando um fugitivo de Efraim dizia: ‘Deixe-me passar’, os galaaditas lhe perguntavam: ‘És efraimita?’ Se dizia: ‘Não’ lhe respondiam: ‘Então dize: Shibboleth’. Ele dizia: ‘Sibolet’, porque não conseguia pronunciar doutro modo (Juízes, XII, 5-6, A Bíblia de Jerusalém).

Parece-me que os poucos livros que pude escrever são somente passos incertos que me conduzem alternativamente de uma margem a outra sem que eu queira permanecer em nenhuma. Rechaço de estar destinado a uma residência, rechaço das oposições definidas [...]. Quantas vezes me fizeram notar que a palavra entre figurava nos títulos e capítulos de meus livros a tal ponto de fazer de mim ‘um especialista no entre-dois’! Não sabem que se desgraçadamente eu fosse o ‘especialista’ do entre, cessaria imediatamente de me produzir prazer [...]. Poderia ser que passar livremente de uma margem a outra, cruzando as pontes ou, melhor ainda, as passarelas como a da Pont des Arts, vagando daqui para lá sem permanecer ligado a um ponto fixo, me assegure de que não há ida sem volta e que toda travessia se efetua nos dois sentidos (Pontalis, 2007).

Sobre *shibboleths* e cesuras

Fronteiras separam, discriminam, diferenciam. Hoje falamos muito da ausência de fronteiras e questionamos o excesso, a facilitação, a permeabilidade do que deveria permanecer impermeável. Fronteiras também aproximam, integram, *con-juntam*. Falamos menos das semelhanças, das continuidades, do que nos une. Não questionamos tanto a ausência da solidariedade, da hospitalidade, da complexidade (*com-plexus*= tecer juntos). Como conciliar ambos os discursos? Isso é possível? Como construir pontes? Isso é perigoso?

Disse-nos Couto (2013):

A verdade é esta: a vida tem fome de fronteiras. É assim que se passa e não haveria nada a lamentar. Porque essas fronteiras da natureza não servem apenas para fechar. Todas as membranas orgânicas são entidades vivas e permeáveis. São fronteiras feitas para, ao mesmo tempo, delimitar e negociar. O *dentro* e o *fora* trocam-se por turnos [...]. O problema é que o nosso pensamento, ao contrário das restantes entidades vivas, facilmente se encerra em si mesmo. Não sabemos fazer paredes vivas e permeáveis [...]. De um e do outro lado há sempre algo que morre, trancado do seu lado gêmeo [...]. Aprendemos a demarcarmo-nos do Outro e do Estranho como se fossem ameaças à nossa integridade, mesmo que ninguém saiba em que consiste essa integridade. Temos medo da mudança, medo da desordem, medo da complexidade [...]. Vivemos em estado de guerra com a alteridade que mora dentro e fora de nós [...]. Esse é o defeito original das fronteiras que fabricamos. A própria palavra ‘fronteira’ nasceu como um conceito militar. Vem da linguagem bélica francesa e do modo como se designava a frente de batalha (pp. 196-197).

Este é um trabalho sobre fronteiras. Fronteiras entre os homens, entre diferentes áreas ou estados mentais em cada um de nós, entre outros lados que nos habitam e entre outros que habitam o outro. Fronteiras podem ser abismos, montanhas, florestas, mares, rios e oceanos. Fronteiras podem ser praças, muros, desertos, arames farpados. Fronteiras podem ser pontes. Pontes unem e separam ao mesmo tempo. Pontes são, portanto, paradoxos. Quero falar de pontes, de paradoxos, de diferenças e semelhanças entre nós. Este é um trabalho que pode ser pensado a partir de um vértice filosófico, político, social e até psicanalítico. É um trabalho sobre teorias, é um trabalho sobre a clínica, mesmo que eu não fale de algum analisando em especial. Entretanto, espero que algum analisando em especial possa ser encontrado em cada um de nós mesmo que eu fale, sem falar, de nenhum deles. Este trabalho é sobre encontros e desencontros. É sobre pontes construídas, desconstruídas e destruídas. Como disse, este trabalho é sobre paradoxos. Os paradoxos incluem em lugar de excluir. Nós somos seres paradoxais. Este trabalho é sobre convivências possíveis. Este trabalho é sobre estrangeiros. Apesar de nós e de nossos nós, nós todos hospedamos estrangeiros. Nossa relação com eles não é fácil. Eles são muitos, falam línguas que não entendemos, têm seus hábitos próprios, nem sempre apropriados. Como hospedá-los, como tolerá-los? Todos eles são eu e todos eles me fazem eu.

Shibboleth, palavra originária do episódio bíblico narrado em Juízes XII, é muitas vezes utilizada como uma senha que delimita, identifica e circunscreve os iniciados em um campo determinado de estudos, seguidores de alguma teoria, partidários de uma seita, adeptos de um partido político etc. De acordo com alguns dicionários, *shibboleth* é definido como uma palavra usada como teste para detectar pessoas de um outro distrito, ou país, através da sua pronúncia; uma palavra ou som muito difícil para os estrangeiros pronunciarem corretamente.

Dóris Salcedo é uma artista colombiana reconhecida internacionalmente, sendo suas instalações escultóricas sua forma de exprimir o que sente e o que sentiram seus irmãos em carne própria. Sua obra *Shibboleth* fala-nos da história do seu país, colonizado e dominado pelos espanhóis durante séculos. *Shibboleth*, uma evocação aos destroços e escombros deixados pelos mesmos e, na fenda aberta no chão do Turbine Hall da Tate Modern Gallery, uma referência à passagem do Jordão, narrada no livro dos Juízes da Bíblia. Sua instalação nos mostra os preconceitos e humilhações vividos pelos povos denominados do Terceiro Mundo em suas tentativas de convivência com aqueles que são considerados do Primeiro Mundo. De como a palavra estrangeira, mal pronunciada, é a contrassenha da exclusão. A discriminação social, racial e econômica aparece simbolizada através dessa fenda no chão de um dos templos

da arte do chamado mundo civilizado. Através da arte, Dóris Salcedo faz a denúncia e, ao mesmo tempo, cria a esperança de uma nova cesura. Algumas pessoas que visitavam a instalação atravessavam, em vários momentos, os dois lados da fenda. Outros pareciam sentir-se impedidos e permaneciam todo o tempo em um único lado. Alguns, finalmente, colocavam-se no meio da fenda com os pés apoiados, simultaneamente, em ambas as margens desse simbólico Jordão. Para alguns eram pontes e, para outros, abismos.

Preocupado com o estabelecimento do *status* científico da psicanálise, Freud foi buscar na metáfora bíblica do *shibboleth* (espiga, em hebraico) o modelo para a definição de quem seria um psicanalista. O inconsciente, a teoria dos sonhos, a sexualidade infantil e o complexo de Édipo são, para Freud, os *shibboleths* que definem uma identidade: ser psicanalista. Estabelecem fronteiras demarcadas, não transitáveis, dividindo os *partidários dos adversários da psicanálise* (Freud, 1905), os seus adeptos daqueles que devem *renunciar para sempre a compreendê-la* (Freud, 1933).

Inspirado na famosa frase de Freud em *Inibição, sintoma e angústia* – “existe muito mais continuidade entre a vida intrauterina e a primeira infância do que a impressionante cesura do nascimento poderia nos fazer acreditar” (Freud, 1926, p. 131) –, Bion desenvolveu o conceito psicanalítico de cesura e o transformou em um fundamental instrumento de sua teoria do funcionamento mental e do encontro analítico.

Historicamente, surge como resposta de Freud a Otto Rank e sua noção do trauma do nascimento (Chuster, 2012). Com sua frase sobre a cesura, Freud inclui, de certa forma, a noção de continuidade (que não está presente em Rank). Porém, para Freud, esta surge, apesar da *impressionante cesura*. Bion dirá mais tarde que a continuidade faz parte da cesura, e não ocorre apesar dela.

O conceito de cesura foi descrito pela primeira vez em *Sobre uma citação de Freud* (Bion, 1976a). Como pontua Sandler (2005), pode ser visto como um modo de funcionamento da barreira de contato e das transformações e invariância. Muitas vezes, o conceito é tomado, equivocadamente, como se simplesmente significasse um corte, uma interrupção – ou seja, um *shibboleth*.

A cesura marca a própria constituição do aparelho psíquico (interno/externo, inconsciente/consciente, vigília/sonho etc.). Mas para Bion, é uma constituição que se dá a todo o momento. O analista tem que observar um trânsito entre diferentes estados mentais antes de qualquer interpretação. A própria psicanálise é um constante trânsito de um estado mental a outro.

A importância da cesura se expressa tanto no campo teórico como na prática analítica. Falhas em sua concepção na mente do analista (e de qualquer pessoa)

deterioram sua capacidade negativa, intuição e criatividade, favorecendo preconceitos, racionalizações e todo tipo de concretudes.

Por outro lado, sua presença e seu uso na sessão analítica aprimoram a escuta e a compreensão acerca do sofrimento psíquico de nossos pacientes. Abre-se, então, um caminho para o desconhecido, inédito, inesperado, que nem sempre analista e analisando estão dispostos a tolerar (Trachtenberg, 2013a).

Como pode observar-se, a cesura implica um modelo de fronteiras que se insere no paradigma da complexidade, sendo ele, em si mesmo, um paradoxo.

Na sala de análise, um *shibboleth* pode ser observado quando, por exemplo, ocorre a presença de um analisando que não pode cumprir funções de analista, e de um analista que não pode cumprir funções de analisando. De acordo com Bion, a função psicanalítica da personalidade (FPP) não estabelece fronteiras rígidas entre um e outro (assim como funções paternas e maternas não estabelecem fronteiras entre pais e mães). O ser analista ou o ser analisando, partindo do vértice da função psicanalítica, pode ser uma defesa contra o impacto da complexidade na mente humana. O problema é o *ou*. O *ou* é uma fronteira difícil de ser atravessada, é exclusivo, é excludente.

O modelo espectral em psicanálise, tão presente em Bion desde a noção do espectro narcisismo/social-ismo (Bion, 1948), nos leva a colocar a questão em termos de (+-) FPP. Supõe-se que o psicanalista teria melhores condições de aproximar-se a +FPP. Entretanto, é uma suposição que necessita ser observada em cada sessão e em cada momento de qualquer sessão.

A noção de *shibboleth* implica na impossibilidade de trânsito, continuidade e simultaneidade entre diferentes dimensões psíquicas. Por outro lado, é um modelo de fronteiras que pode ser bastante útil quando queremos afirmar diferenças, cortes e rupturas. É imprescindível, e coerente, quando estamos lidando com modelos estruturais ou estruturalistas em lugar de modelos espectrais.

As cesuras nos permitem viver simultaneamente em pelo menos dois mundos (interno/externo, mental/protomental, consciente/inconsciente, simbólico/não simbólico, adulto/infantil, psicótico/não psicótico etc.), mesmo que um deles predomine como vértice de observação. Esses dois mundos são casais de fenômenos. Os diferentes lados de um mesmo fenômeno são como dois polos, dois vértices possíveis de abordagem. Cada par implica uma cesura, e cada cesura implica a possibilidade de uma perspectiva espectral. A cesura é uma expansão de um modelo mental de tipo espectral. É um requisito epistemológico desse modelo. A cesura é a ideia mais acabada desse modelo e surge para dar conta desse modelo. *Shibboleths* e cesuras, por outro lado, podem ser dois polos em um modelo espectral quando o vértice é o par impermeabilidade/permeabilidade.

De acordo com Chuster (1997, 2002), o modelo espectral se define como uma indefinida e indeterminada extensão de fenômenos dos quais podemos extrair ou construir um indefinido número de conceitos. Entretanto, é um conjunto que nunca poderá ser reconstruído por meio da soma de suas partes, uma vez que o espectro está em permanente estado de expansão e expressa a irreversibilidade do tempo.

A cesura, como conceito espectral, implica uma renúncia à obtenção de respostas e a necessidade de uma criação constante de interpretações, sem que se alcance a finalidade de explicar. Seria uma expressão do inconsciente infinito. Na configuração espectral, não existe lugar para causas ou resultados.

O modelo espectral nos ajuda a entender por que a cesura não é um lugar ou alguma espacialidade definitiva ou definível. A cesura é movimento e é agenciadora de movimento. Implica uma ideia de movimento que se define por suas possibilidades de oscilação, com sua ausência produzindo inibição no desenvolvimento. Em um texto anterior, utilizei a gangorra como metáfora dessa oscilação: o jogo se sustenta pela instabilidade, não pelo equilíbrio (Trachtenberg, 1998).

A impressionante cesura

Como referido, quando retomou a frase de Freud sobre a cesura, Bion incluiu a continuidade, o que une e o que separa simultaneamente, transformando-a em conceito. Bion (1977) modificou substancialmente as implicações e significado da frase de Freud ao dizer: “Investigar a cesura; não o analista; não o analisando; não o inconsciente; não o consciente; não a sanidade; não a insanidade, mas a cesura, o vínculo, a sinapse, a (contra-trans)-ferência, o humor transitivo-intransitivo” (Bion, 1977, p. 56).

Como vemos, a cesura é uma ponte, uma fronteira que separa e une ao mesmo tempo. É o que ocorre entre, na passagem, na (inter) conexão, no Eu(-)Tu de Martin Buber. O que importa é a relação e não os elementos relacionados.

A cesura vem a ser o vértice através do qual analista e analisando podem observar o fenômeno que ocorre na sessão psicanalítica, e pode ele mesmo vir a ser objeto da observação (Trachtenberg, 2012, 2013a, 2013b).

Como refere Chuster (2001), os aspectos criativos da mente, resultantes ou representantes da função psicanalítica da personalidade, revelam-se na radicalidade do conceito de cesura.

Se não nos deixarmos impressionar pelos elementos da memória, do desejo, da necessidade de compreensão e da impressão sensorial, nossa mente recupera a plasticidade de movimento transitando pela cisão temporal, estabelecendo vínculos insuspeitados, criando conjecturas, enfim, exercendo a imaginação. Tudo é metaforizável (p. 106).

A capacidade negativa, expressão utilizada pelo poeta Keats e resgatada por Bion (1970), sustenta as possibilidades da imaginação criadora, as conjecturas imaginativas, permitindo a observação e produção de vínculos inéditos.

Todos recordam o impacto sofrido por Freud pelo famoso comentário de Krafft-Ebing quando da apresentação de seus primeiros históricos clínicos: *Isso não passa de um conto de fadas científico*. O modelo de ciência vigente no século XIX não poderia aceitar fronteiras permeáveis entre ciência e imaginação. Portanto, a afirmação *isso não passa*, não existe passagem possível, configurava um *shibboleth*, uma *impressionante* cesura. Bion irá dizer mais tarde que “Um crítico hostil poderia dizer com facilidade: ‘Tudo isto é pura imaginação!’ Eu diria ‘sim, mas já é tempo de aceitar-se que a Pura Imaginação seja reconhecida como tendo um lugar no trabalho científico’” (1978, p. 224). A imaginação, assim como o ato de fé (F), passam a adquirir um *status* fundamental na psicanálise, permitindo-nos *ver* o outro lado quando o outro lado não pode ser objeto da visão. O que corresponde, nada mais e nada menos, ao essencial do trabalho analítico e ao único conceito de verdade possível em psicanálise.

Bion se dizia impressionado pela ideia do *impressionante* na frase de Freud. Como referi em outros textos, a cesura só é impressionante em sua impossibilidade (Trachtenberg, 2012, 2013a, 2013b). Nesse sentido, a nota de rodapé de Strachey (Freud, 1926, p.131) sobre o equívoco da edição alemã de 1926 é bastante ilustrativa: publicou-se *censura* em lugar de cesura. Nas palavras de Bion:

Estou impressionado pelo fato de o nascimento físico ser tão impressionante [...]. O fato do nascimento certamente impressiona o indivíduo e o grupo. Mas me parece que é muito limitante supor que o nascimento físico é tão impressionante como muita gente supõe que é [...]. Penso que a falta de discussão dessa questão é um ponto cego. Freud desenvolveu essa ideia da *impressionante cesura do nascimento*, mas ele não chegou a investigá-la profundamente [...] (Bion, 1976b, p. 271).

Para Bion, ficou claro que corte e continuidade, tradição e criação, ausência e presença, ganho e perda, vida e morte, corpo e mente etc. eram somente diferentes lados do mesmo fenômeno, e que a dificuldade em sustentar simultaneamente esses aparentes opostos refletiam a dificuldade humana em manter o paradoxo e, com isso, uma cesura criativa (Trachtenberg, 2012, 2013a, 2013b).

A cesura, então, retomada e transformada por Bion a partir de Freud, deixa de ser impressionante, seja no nascimento ou na morte, e nos permite pensar em passagens im-pré-visíveis pelos *shibboleths* do estabelecido. Hoje, receberíamos a crítica de Kraff-Ebing a Freud como algo generoso e estimulante, pois sabemos que há mais continuidade entre o mundo da ciência e o mundo dos contos de fadas do que as ‘impressionantes’ divisões classificatórias poderiam fazer-nos acreditar.

Construindo pontes

Quais são as fronteiras que unem os homens uns aos outros? (Durkheim, 2012).
É difícil sermos outros. Difícil mesmo é sermos os outros (Couto, 2012).

O conceito de cesura indica que o psicanalista, na sala de análise, está em um estado transiente de tornar-se psicanalista. Quando usamos qualquer *shibboleth* para determinar quem é e quem não é um psicanalista, esquecemos que a identidade de um psicanalista está sempre em um estado de tornar-se. Através da cesura, Bion descreve o analista na sessão como um *estar-sendo*, *trans-tornando* o Jordão da mente transitável em qualquer direção e nascendo incessantemente apesar das *impressionantes* cesuras do nascimento institucionalizado.

Nesse sentido, o estado de vir-a-ser um psicanalista é um indicador de que existe uma cesura operando, como a cesura do nascimento, que não nos permite afirmar quando uma pessoa nasce ou quanto de uma pessoa ainda não nasceu. Dizer-se psicanalista tem importância para fins profissionais, institucionais, sociais, teóricos, jurídicos etc. Tem importância para as humanas necessidades de pertencimento. No encontro analítico, como a verdade, é um caminho em eterno percorrer, é um estar sendo sem chegar a sê-lo plenamente.

Nós não somos psicanalistas, diz Pontalis (2009), no sentido de uma identidade adquirida de uma vez por todas. É uma identidade a perder e a reencontrar. Sabemos bem que podemos ser analistas em uma sessão e deixar de ser na sessão seguinte ou mesmo no decorrer de uma mesma sessão. Não é um lugar garantido, de repouso absoluto.

A cesura implica a coexistência de múltiplos estados mentais, em uma situação de turbulência emocional e sem um sentido evolutivo de um a outro (sendo esse último, quase sempre, um sinal da presença de juízo moral). Assim, desenvolvimento significa um aumento nas possibilidades dessa coexistência, com o surgimento de novas formas de vínculos entre os estados mentais. A coexistência e a forma como se vinculam, transitam e *negociam* é o que denominamos de

singularidade do sujeito. É o que nos diferencia e é o que nos une. A tolerância maior a tal possibilidade, sem uma importante necessidade de exclusões/projeções, é o meu conceito de uma análise de êxito ou consecução (análise *of achievement*). Como vemos, está aí implicado o pensamento complexo, a transitoriedade e o paradoxo (pensamento dialógico e não dialético).

Bion (1992) refere, apoiando-se em Martin Buber, que uma das fraquezas da linguagem articulada é demonstrada ao se usar um termo como *onipotência* para descrever uma situação que, de fato, não pode ser descrita de modo totalmente preciso apenas por intermédio de um tipo de linguagem. *Onipotência* deve sempre significar também *desamparo* – não pode haver alguma palavra isolada que descreva uma coisa sem descrever também a sua recíproca. Toda palavra inclui seu outro lado.

Martin Buber, citado por Bion, diz:

A atitude do homem é dupla, em concordância com as duas palavras básicas que pode falar. As palavras básicas não são termos singulares, mas pares de palavras. Uma palavra básica é o par de palavras 'Eu-Tu'. O que tem significado, quando alguém fala sobre 'Eu-Tu', não são os dois objetos relacionados, mas a Relação – ou seja, uma realidade em aberto, na qual não existe término [...] (1992, pp. 382-383).

Toda palavra é um casal de palavras. É um casal complexo como qualquer casal. É sobre esses casais que devemos conversar com nossos analisandos, nossos colegas, nossos outros e nossos outros lados. O ser humano é um ser múltiplo. Nossa identidade é heterogênea e móvel. Somos muitos em nós, viajando constantemente de um eu ao outro, em si e no outro.

Nenhuma palavra isolada pode descrever ou definir alguém. Nenhum diagnóstico é válido, mesmo o de psicanalista. Nessa multiplicidade e fragilidade de seres que somos, Deus e Satã não estão fora nem acima de nós. O pior da crueldade e o melhor da bondade do mundo estão presentes no ser humano.

Disse um sobrevivente do holocausto: “A única coisa que aprendi é que não existe nada que um ser humano não possa fazer a outro e nada que um ser humano não possa fazer por outro” (Baer, 2006, p. 43).

A ideia que o maior mal possa ser praticado de um modo banal pelo mais insignificante e servil dos homens perturba a mente daqueles que pensam que o mal vem de um ser monstruoso, fora da categoria do humano. Hanna Arendt (1994) expressa essa ideia quando destaca que teria sido reconfortante acreditar que Eichmann era um monstro.

Para Derrida, é preciso preservar a ideia de que todo homem, quaisquer que sejam seus atos, faz parte da ordem do humano, e não deve ser expulso dela como

se fosse não humano. Isso, diz ele, é o que nos possibilita não respondermos com a pureza moral ao ideal de pureza dos diferentes genocídios (Derrida & Roudinesco, 2004).

Quando penso que o mal é apenas um lado do outro ou de seu outro lado, e não um outro lado de mim, é porque não consegui melhor negociação entre os diferentes lados de mim. Minha ovelha negra da família deixa de ser reconhecida como ovelha, da minha família.

Ao querer desembaraçar-nos do rechaçado, em cada um de nós, por meio de atos de intolerância que projetam no outro o que o *Eu* não quer admitir em si mesmo, abrimos caminho para o fanatismo moral característico das mentes puras, das raças puras e da psicanálise pura. Como afirma Pontalis (1991), é uma árdua tarefa resistir a ver no outro diferente o depositário de nossa semelhança rechaçada. O fanatismo *mais fanático* não surge tanto, ou somente, pela intolerância ao diferente, e sim pelo repúdio do semelhante que não queremos que nos habite, fazendo-o habitante do outro.

Aquilo que eu supunha confusamente ‘ruim’ em mim, um possível excesso de sexualidade e agressividade, passo a atribuí-lo ao outro, que se torna o ‘mau objeto’, o agente do Mal. Percebe-se o ‘lucro’ dessa operação. Tudo o que um indivíduo rejeita ou desconhece em si – a contradição, a violência, o pulsional – é expulso para fora dele, expulso para dentro do outro. E por último vem a expulsão do outro, que vai desde o repatriamento para o país de origem até a eliminação física, passando pelo aprisionamento (Pontalis, 1991, p. 38).

No racismo está presente o desprezo por um outro grupo humano, diz Pontalis. Mas, complementa, não veria nisso uma reação primária. O que lhe parece primordial é a xenofobia, o pavor diante do estrangeiro. Entretanto, esse pavor é um fascínio e, portanto, também uma atração. Esse estrangeiro não seria um estranho qualquer, provoca um sentimento de estranheza por ser também um semelhante. A própria palavra xenofobia é carregada de ambiguidade, de ambivalência: o *xénos* é, na Grécia antiga, o hóspede que se acolhe e se honra, e também aquele que não é do país, sem que a palavra *estrangeiro* possa ser reduzida a sua acepção étnica. Os dois movimentos contrários coexistem. A angústia frente ao estranho ocorre quando o outro é simultaneamente parecido e diferente. “Ao contrário do que se acredita, a imagem do semelhante, do duplo, é infinitamente mais perturbadora que a do outro. Veja os filmes de terror: eles só são eficazes quando nos colocam na presença de monstros humanos, de seres que poderiam ser nós mesmos, e que só nos parecem disformes por terem quase a nossa forma” (Pontalis, 1991, p. 36).

O sistema moral, berço de todo fanatismo, não tolera a ideia de um outro lado, mas o próprio sistema nos pertence como um outro lado. E é essa complexidade que nos ajuda, até certo ponto, a acolhê-lo, contê-lo, tolerá-lo, dentro de nossas possibilidades.

Lembra-nos Derrida que *hostis*, em latim, significa tanto hóspede como inimigo (Derrida & Roudinesco, 2004). O outro, não recebido sem angústias, sem contradições, sem conflitos. É o estrangeiro, o desconhecido, o que fala outra língua, ainda que fale a mesma, já que sempre há uma dimensão estrangeira, estranha e íntima no outro, no outro do outro, no outro de mim.

Sem esconder sua dívida com Levinas, Derrida assim define a hospitalidade:

Acolher de forma inventiva, acrescentando algo seu, (este) que vem à sua casa, este que vem a si, inevitavelmente, sem convite [...]. Oponho regularmente a hospitalidade incondicional – hospitalidade pura ou hospitalidade de visita, que consiste em deixar advir o visitante, o que chega inesperadamente sem lhe pedir contas, sem lhe exigir o passaporte – à hospitalidade de convite [...]. A hospitalidade pura consiste em deixar sua casa aberta para que o que chega imprevisivelmente, que pode ser um intruso, até mesmo um intruso perigoso, eventualmente suscetível de fazer o mal. Essa hospitalidade pura ou incondicional não é um conceito político ou jurídico. Com efeito, para uma sociedade organizada que possui suas leis e quer manter o controle soberano de seu território, de sua cultura, de sua língua, de sua nação, para uma família, para uma nação que quer controlar sua prática de hospitalidade, é preciso de fato limitar e condicionar a hospitalidade [...] (2004, p. 76).

Derrida destaca que o conceito de hospitalidade pura, sem convite, incondicional, é condição necessária para a definição de hospitalidade:

Entretanto, essas duas modalidades de hospitalidade permanecem irreduzíveis uma à outra [...]. Essa hospitalidade pura, sem a qual não existe conceito de hospitalidade, vale para a passagem das fronteiras de um país, mas tem um papel também na vida corrente: quando alguém chega, quando o amor chega, por exemplo assume-se um risco, uma exposição [...]. Não existe lugar para esse tipo de hospitalidade no direito e na política (2004, pp. 76-77).

Portanto, afirma Derrida, todo aquele que chega só é recebido como hóspede caso se beneficie do direito à hospitalidade ou do direito de asilo etc. Sem tal direito, ele só poderia se introduzir na casa do hospedeiro como parasita, hóspede abusivo, ilegítimo, clandestino, passível de detenção ou expulsão.

A gestação de um bebê não implicaria também a hospedagem de um outro radicalmente outro, de um intruso que se gesta em nossa própria casa? E não seria isso o que nos leva a uma tentativa constante de encontrar referências,

representações que nos tranquilizem frente ao impacto desse outro estrangeiro em (entre) nós? Temos muito tempo, desde muito antes mesmo de sua concepção, uma vida inteira para assimilá-lo, retirar sua estrangeiridade: *O nariz é do pai, a boca é da mãe, os dedos são de [...]* enfim, um ser esquartejado, fragmentado, como condição de sua hospedagem. Chamam-nos a atenção os que adotam crianças já crescidas, de origens desconhecidas, com cores ou etnias diferentes das nossas.

A psicanálise tem como meta fundamental o descobrimento de si, a tentativa sempre difícil de encontrar-nos com aquele que somos, com nossa própria estrangeiridade perdida ou nunca antes aceita ou ainda não nascida. Mas não nos iludamos: nós resistimos com todas as nossas forças ao encontro com o estrangeiro em nós mesmos, esse estrangeiro sem passaporte que me faz eu mesmo, esse que me desafia a qualquer pretensão de uma identidade, esse que devo hospedar para ser.

Du Pin e Almeida, em seu excelente texto *Estranho eu* (2011), comenta que o estrangeiro, em sua estrangeiridade, tem o caráter de uma intrusão. Cita Jean Luc Nancy em *O Intruso*: “É preciso que haja o intruso no estrangeiro, sem o qual ele perde sua estrangeiridade” (p. 85). O que vem de fora de mim, não sou eu e por isso me é estranho. Acolher o estrangeiro significa acolher também sua intrusão. “Nesse sentido, diz Du Pin e Almeida, o estrangeiro não cessa de chegar, insistentemente, inapropriadamente, inadequadamente, estrangeiramente, de dentro e de fora de mim. O mais frequente é não querer acolhê-lo, rejeitá-lo, corrigindo-o e apagando no limiar, sua estrangeiridade” (p. 85). “O intruso nos afirma que seremos eternamente, por constituição, estrangeiros a nós mesmos. O eu é arranjo de muitos outros em mim, em meus muitos ‘mins’. Eus múltiplos. Eus coletivos” (p. 86).

O intruso, diz o autor, citando a Nancy, “não é um outro senão eu mesmo e o homem ele mesmo (p. 87). O preconceito, afirma Du Pin e Almeida, diz respeito à recusa do reconhecimento da intensa e inequívoca presença do outro em mim, sempre outro de mim; à recusa de que me constituo na e pela presença de um outro. Recusa e violência diante de eu ser eu e o estrangeiro frente ao qual sou, e que por isso exige a destruição do outro. O desejo de destruição do outro, da incessante estrangeiridade do outro, seja em que nível for, é a marca do preconceito (p. 87) [...]. A responsabilidade é o processo que descreve o modo pelo qual acolho em mim a intrusão desse estrangeiro, com que aceito pertencer a mim, como homem, o problema que ele suscita” (2011, p. 88).

Ricoeur (2005) nos fala da hospitalidade linguística, da tradução de uma língua outra sem fazê-la igual à minha, respeitando sua condição estrangeira, mas sendo minha em sua hospedagem. Para Ricoeur, Babel é o mito de origem do

projeto ético que impregna toda tradução. Graças à diversidade das línguas, temos que passar pela experiência/prova do estrangeiro. Babel introduz a dimensão ética na comunicação humana. A língua pré-babélica era uma facilitação que não dava cabida à vontade e ao trabalho de compreender o outro. Surge, de acordo com Detienne, citado por Ricoeur, a noção de incomparabilidade, o impacto do incomparável na tradução. Para Ricoeur, o problema seria de ter que servir a dois amos: ao estrangeiro em sua estrangeiridade e ao leitor em seu desejo de apropriação. Atenuamos o problema renunciando à quimera da perfeita tradução e reconhecendo a diferença insuperável entre o próprio e o estrangeiro. Hospitalidade linguística, disse Ricoeur, onde o prazer de habitar a língua do outro é compensado pelo prazer de receber na própria casa a palavra do estrangeiro.

Para Kristeva (1994), o estrangeiro habita em nós: ele é a face oculta da nossa identidade, o espaço que arruína a nossa morada, o tempo em que se afundam o entendimento e a simpatia. Por reconhecê-lo em nós, poupamo-nos de ter que detestá-lo em si mesmo. Sintoma que torna o *nós* precisamente problemático, talvez impossível, o estrangeiro surge quando começa a consciência de minha diferença e termina quando nos reconhecemos todos estrangeiros [...] poderemos viver intimamente, subjetivamente, com os outros, viver os outros, sem ostracismo, mas também sem nivelamento? [...]. Não mais a acolhida do estrangeiro no interior de um sistema que o anula, mas a (estranheza) da coabitação desses estrangeiros que todos nós reconhecemos ser.

Não procurar fixar, coisificar a estranheza do estrangeiro, diz nossa autora. Apenas tocá-la, roçá-la, sem lhe dar estrutura definitiva [...]. Tornar também mais leve essa estranheza, voltando a ela incessantemente – mas cada vez de forma mais rápida. Fugir do seu ódio e do seu fardo, não pelo nivelamento e pelo esquecimento, mas pela retomada harmoniosa das diferenças que ela estabelece e propaga (1994, p. 10).

Para Kristeva, viver com o outro, com o estrangeiro, confronta-nos com a possibilidade ou não de *ser um outro*: “Não se trata simplesmente, no sentido humanista, de nossa aptidão em aceitar o outro, mas de estar em seu lugar – o que equivale a pensar sobre si e a se fazer outro para si mesmo” (1994, p. 21). Algo assim parece dizer-nos Mia Couto na epígrafe deste capítulo.

Como poderíamos tolerar um estrangeiro se não nos soubermos estrangeiros para nós mesmos? A psicanálise é uma viagem na estrangeiridade do outro e de si mesma, *em direção a uma ética do respeito pelo inconciliável*, diz Kristeva.

A literatura do século XIX nos fala dos duplos: Goethe, Shelley, Stevenson, Hoffmann, Melville, etc. Progressivamente, o duplo passa de um ser externo a

um ser interiorizado. O outro em mim. Freud (1919) nos fala do *unheimlich*, do estranho/familiar, esse gêmeo imaginário, esse outro que sou como se eu não fosse e que me atrai, me captura, me atemoriza, me surpreende, me assombra, a minha sombra. O que nos é mais estranho, o mais radicalmente outro, é a única coisa que nos é realmente própria (Pontalis, 1988).

Freud nos fala de Schnitzler, seu duplo confesso, esse outro que não quer encontrar mais que por cartas apesar de viver tão perto, demasiado perto [...] (Trachtenberg, 2003).

O sobrenatural, presente na noção de *unheimlich*, seria assim a via real pela qual Freud

introduz a rejeição fascinada do outro no coração desse *nós-mesmos* seguro de si e opaco, que precisamente não existe mais desde Freud e que se revela como um estranho país de fronteiras e de alteridades incessantemente construídas e desconstruídas. Coisa estranha, não se trata absolutamente dos estrangeiros na *Unheimlich* (Kristeva, 1994, p. 200).

Como outros autores, para Kristeva, o estrangeiro está em nós. E quando fugimos ou combatemos o estrangeiro, lutamos contra o nosso inconsciente – este *impróprio* do nosso *próprio* impossível.

Delicadamente, analiticamente, Freud não fala dos estrangeiros: ele nos ensina a detectar a estranheza que há em nós. Talvez seja a única maneira de não acozá-la do lado de fora. Ao cosmopolitismo estoico, à integração universalista religiosa, em Freud, sucede a coragem de nos dizermos desintegrados para não integrar os estrangeiros e muito menos persegui-los, mas para acolhê-los nessa aflitiva estranheza que é igualmente a deles e a nossa [...] essa distração ou essa discrição freudiana com relação ao *problema do estrangeiro* poderia ser interpretada como um convite para não coisificar o estrangeiro, para não fixá-lo como tal, para não nos fixarmos como tal. Mas para analisá-lo, analisando-nos. O estranho está em mim, portanto, somos todos estrangeiros. Se sou estrangeiro, não existem estrangeiros. Assim, Freud não fala deles (1994, p. 201).

Em *O estrangeiro*, Maria Foster (2010) parte das ideias de Levinas e Derrida para abordar a questão do estrangeiro. Para Levinas, diz a autora, se não houvesse o encontro-primordial-com, o rosto de outrem, se poderia viver tranquilo, na certeza do próprio ser e de seu poder – saber sobre as coisas; o sujeito seria potente no reino da fenomenalidade. Mas, o encontro com o rosto de outrem vem romper essa ordem: “Eu tenho em minha frente não mais um objeto que eu possa conhecer ou possuir, mas a impressionante presença do rosto de outrem que se recusa a mim e a toda interpretação”. Acolher um estrangeiro é abrir

espaço para o desconhecido, para o outro que traz sua bagagem, que necessita, para ser recebido, de espaço. O desejo de receber ou hospedar o estrangeiro é apenas desejo, não dá garantias.

O que o estrangeiro me contará de si que trairá minhas certezas, que fará fendas em minhas crenças, que aguçará meus desejos...? Saberei eu que o estrangeiro é estrangeiro porque me fala do que não é meu, do que eu não sei, do que posso ter apenas sonhado. Esse encontro entre estrangeiros não é apenas de tolerância. Se reduzo o outro aos meus próprios pensamentos não concedo ao outro uma realidade. Se me reduzo à parte de mim já conhecida, também não me concedo uma realidade presente. Permaneço apenas o que já fui! Para que haja encontro, preciso hospedar o enigmático que o estrangeiro me apresenta. Preciso sujeitar-me ao outro sem que isso signifique submissão (Foster, 2010).

O estrangeiro, para Levinas, tem precedência sobre o Eu. Sou responsável pelo outro que me constitui porque sou eu graças à ele. Essa seria a sua noção de ética. Sem o outro, eu não existo. A hospitalidade radical, sem convite, é a consequência dessa ética. Recebo o outro porque ele já o fez para que eu existisse.

O escuro nos atemoriza. É o lugar do estrangeiro, do visitante noturno, do hóspede que abre a porta sem bater, da surpresa que nos surpreende, é também a metáfora da moralidade e do preconceito. Queremos escravizá-lo e não recebê-lo. Queremos adaptá-lo, assimilá-lo, nacionalizá-lo, despojá-lo de sua *estranheidade*. Entretanto, ele teima em (re)apresentar-se e nos atormenta em nossos sonhos, re-voltando pelas nossas tentativas de excluí-lo ou até incluí-lo, desde que deixe de sê-lo (*ser Ele*). A psicanálise nasce com o (no) estrangeiro e o ódio à psicanálise nasce no mesmo momento e lugar. O ódio ao inconsciente é o ódio ao estrangeiro, esse nascido em (de) nós quando nascemos e que segue vivendo em nossos abrigos clandestinos, à espera da diferença que nos aproxime.

Existe um lado da lua que nunca vemos. O lado oculto da lua é oculto de acordo com um foco determinado. Oculto e não escuro, como sabemos hoje graças à Apollo 16. A luz do outro lado é ainda mais intensa do que aquela que podemos ver. Para ver o que não é visível, devemos cegar-nos artificialmente disseram Sócrates, Freud, Bion e muitos outros. Todo foco requer um desfocar-se para ver o outro lado, aquele que está oculto, mas, que, ao mesmo tempo, está ali, no outro lado do outro e no outro lado de mim.

É no encontro com o outro, com o *lá-do* outro que o eu descobre o infinito; é ali que se sabe que algo existe além da linha imaginária do horizonte. Depois do encontro, o desencontro, limites que se *des-limitam*. Nas palavras de Foster (2010): “Vejo o horizonte e pressinto o infinito”. As fronteiras, como o horizonte,

são deslocadas à medida que nos aproximamos. O mais além está logo ali, porém nunca o alcançamos.

O encontro com o estrangeiro é o encontro com o infinito. Para Bion, o inconsciente também é o infinito. A cada resposta aumentam exponencialmente as perguntas. Aumenta, também, o mistério, o *in-sabível* de cada um de nós. No final de uma análise, descobrimos que o que ainda não sabemos, e jamais saberemos de nós, é proporcionalmente muito maior do que tudo que pudemos descobrir e do que tudo que pensávamos saber quando começamos.

Existe uma ponte que se chama ponte da Infinitude (Infinity). Ela liga as duas margens de um rio na Escócia. Chama-se Infinitude (a qualidade de ser infinito) porque o símbolo do infinito surge quando olhamos a ponte e seu reflexo na água. A ponte tem essa qualidade somente quando podemos enxergar o que está acima e o que está abaixo, quando a vemos e quando a imaginamos, quando a tocamos e quando, ao mesmo tempo, intuímos o inefável, o intocável. O concreto, o real, é apenas a metade. A outra, depende do lugar que em nos colocamos, depende do vértice de observação, depende dos movimentos da água, de sua limpidez ou escuridão. Depende de nossos sonhos. Depende da cesura.

Finalizo com o poeta (nosso duplo de sempre) que nos diz, quase sem dizer-nos, o que tentei expressar nesse trabalho. Sua linguagem, ao traduzir o intraduzível, hospeda o estrangeiro da palavra e constrói a ponte que nos humaniza.

Verdade

A porta da verdade estava aberta,
mas só deixava passar
meia pessoa de cada vez.
Assim não era possível atingir toda a verdade,
porque a meia pessoa que entrava
só trazia o perfil de meia verdade.
E a segunda metade
voltava igualmente com meio perfil.
E os meios perfis não coincidiam.
Arrebentaram a porta. Derrubaram a porta.
Chegaram ao lugar luminoso
onde a verdade esplendia seus fogos.
Eram divididas em metades
diferentes uma da outra.
Chegou-se a discutir qual metade era mais bela.
Nenhuma das duas era totalmente bela.
E carecia optar. Cada uma optou conforme
seu capricho, sua ilusão, sua miopia.
(Carlos Drummond de Andrade)

The river, the bridge and the other riverside: a few thoughts about foreigners, boundaries and psychoanalysis

Abstract: The author proposes the concept of foreigner/uncanny as a way to think the meeting with the radically new of the other and of the self's other. This proposal implies thinking the radical alterity as the work of hosting the one for whom we have no representative possibilities which recognize him. The author questions the idea of synthesis of the human mind, a question that begins with Freud and, in literature, with the subject of the double and the uncanny. The mind will always be in a conflict state, in which the notion of identity shouldn't mask the fragile agreements among the parts that don't synthesize, only coexist in the best way. To think on the oscillation produced by the different "me" that make myself like the different possibilities of tune or out- of -tune with the different patients that we meet in each one of them, make our task much more complex, but also more modest and true.

Keywords: Boundaries. Bridges. Caesuras. Foreigners. Uncanny.

Referências

- Arendt, H. (1994). *Eichmann in Jerusalem*. New York: Penguin.
- Baer, A. (2006). *Holocausto, recuerdo y representación*. Madrid: Losada.
- Bion, W. R. (1948). *Experiencias en grupos*. Barcelona: Paidós.
- _____. (1970). *Attention and interpretation*. Northvale, NJ: Jason Aronson.
- _____. (1976a). On a quotation from Freud. In: *W. R. Bion, Clinical seminars and other works*. London: Karnac.
- _____. (1976b). Four discussions. In: *Clinical seminars and other works*. London: Karnac.
- _____. (1977). Caesura. In: *W. R. Bion, Two papers: the grid and caesura*. London: Karnac.
- _____. (1978). *Conversando com Bion*. Rio de Janeiro: Imago, 1980.
- _____. (1992). *Cogitações*. Rio de Janeiro: Imago.
- Chuster, A. (1997). A influência da ciência na psicanálise. *Revista do Centro de Estudos Psicanalíticos de Porto Alegre*, 6, 189-202.
- _____. (2001). Comentários sobre a conferência de Bion em Paris. *Revista de Psicanálise da SPPA*, Porto Alegre, 8 (1), 103-106.

- _____. (2002). *Novas leituras: dos princípios ético-estéticos à clínica*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud.
- _____. (2012). Comentário pessoal.
- Couto, M. *Jornal Zero Hora*. Porto Alegre, 10/11/2012.
- _____. (2013). *Repensar o pensamento, redesenhando fronteiras*. Pensar a Cultura. Porto Alegre: Arquipélago.
- Derrida, J., & Roudinesco, E. (2004). *De que amanhã...* Rio de Janeiro: Zahar.
- Du Pin e Almeida, M. (2011). Estranho eu. *Revista Brasileira de Psicanálise*, 45 (4), 85-89.
- Durkheim, E. (2012). *Jornal Zero Hora*. Porto Alegre, 15/11/2012.
- Foster, M. (2010). *O estrangeiro*. Trabalho apresentado no curso de mestrado em filosofia da PUCRS (não publicado). Porto Alegre.
- Freud, S. (1905). Tres ensayos de teoría sexual. In: *S. Freud, Obras completas* (Vol. 7). Buenos Aires: Amorrortu, 1982.
- _____. (1919). Lo ominoso. In: *S. Freud, Obras completas* (Vol. 17). Buenos Aires: Amorrortu, 1982.
- _____. (1926). Inhibición, síntoma y angustia. In: *S. Freud, Obras completas* (Vol. 20). Buenos Aires: Amorrortu, 1982.
- _____. (1933). Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis. In: *S. Freud, Obras completas* (Vol. 22). Buenos Aires: Amorrortu, 1982.
- Kristeva, J. (1994). *Estrangeiros para nós mesmos*. Rio de Janeiro: Rocco.
- Pontalis, J. B. (1988). *O amor dos começos*. Rio de Janeiro: Globo.
- _____. (1991). *Perder de vista*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- _____. (2007). *El que duerme despierto*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.
- _____. (2009). Na borda das palavras (entrevista). *Revista Percurso*, 42, 117-138.
- Ricoeur, P. (2005). *Sobre la traducción*. Buenos Aires: Paidós.
- Sandler, P. C. (2005). *The language of Bion*. London: Karnac.
- Trachtenberg, R. (1998). A gangorra. *Revista do Centro de Estudos Psicanalíticos de Porto Alegre*, 7, 137-154.

_____. (2003). *O estranho caso do Dr. Freud e do Sr. Schnitzler*. Freud e suas Leituras. Porto Alegre: SBPdePA.

_____. (2012). Cesuras e des-cesuras: alguns pensamentos sobre o lado oculto da lua. *Berggasse 19 – Revista da Sociedade Brasileira de Psicanálise de Ribeirão Preto*, 3(1), 97-121.

_____. (2013a). Caesura, denial and envy. In: Levine, H., & Brown, L. (Eds.). *Growth and turbulence in the container/contained: Bion's continuing legacy*. London: Routledge.

_____. (2013b). Cesuras e des-cesuras: as fronteiras da (na) complexidade. *Revista Brasileira de Psicanálise*, 47(2), 55-66.

Copyright © Psicanálise – Revista da SBPdePA
Revisão de português: Débora Rodrigues

Recebido em: 30/09/2016

Aprovado em: 28/10/2016

Renato Trachtenberg
Rua Doutor Florêncio Ygartua, 391 / 402
90430-010 Porto Alegre – RS – Brasil
E-mail: renatotrachtenberg@gmail.com