SIGMUND

FREUD

OBRAS COMPLETAS VOLUME 11

TOTEM E TABU, CONTRIBUIÇÃO À HISTÓRIA DO MOVIMENTO PSICANALÍTICO E OUTROS TEXTOS

(1912-1914)

TRADUÇÃO PAULO CÉSAR DE SOUZA

SIGMUND

FREUD

OBRAS COMPLETAS VOLUME 11

TOTEM E TABU, CONTRIBUIÇÃO À HISTÓRIA DO MOVIMENTO PSICANALÍTICO

E OUTROS TEXTOS (1912-1914)

TRADUÇÃO PAULO CÉSAR DE SOUZA

COMPANHIA DAS LETRAS

SUMÁRIO

ESTA EDIÇÃO

TOTEM E TABU (1912-1913)

PREFÁCIO

PREFÁCIO À EDIÇÃO HEBRAICA

I. O HORROR AO INCESTO

II. O TABU E A AMBIVALÊNCIA DOS SENTIMENTOS

III. ANIMISMO, MAGIA E ONIPOTÊNCIA DOS PENSAMENTOS

IV. O RETORNO DO TOTEMISMO NA INFÂNCIA

CONTRIBUIÇÃO À HISTÓRIA DO MOVIMENTO PSICANALÍTICO (1914)

O INTERESSE DA PSICANÁLISE (1913)

I. O INTERESSE PSICOLÓGICO

II. O INTERESSE DA PSICANÁLISE PARA AS CIÊNCIAS NÃO PSICOLÓGICAS

SOBRE A FAUSSE RECONNAISSANCE (O "DÉJÀ RACONTÉ") NO TRABALHO PSICANALÍTICO (1914)

O MOISÉS DE MICHELANGELO (1914)

TEXTOS BREVES (1913-1914)

EXPERIÊNCIAS E EXEMPLOS TIRADOS DA PRÁTICA PSICANALÍTICA

SOBRE A PSICOLOGIA DO COLEGIAL

ESTA EDIÇÃO

Esta edição das obras completas de Sigmund Freud pretende ser a primeira, em língua portuguesa, traduzida do original alemão e organizada na sequência cronológica em que apareceram originalmente os textos.

A afirmação de que são obras completas pede um esclarecimento. Não se incluem os textos de neurologia, isto é, não psicanalíticos, anteriores à criação da psicanálise. Isso porque o próprio autor decidiu deixá-los de fora quando se fez a primeira edição completa de suas obras, nas décadas de 1920 e 30. No entanto, vários textos pré-psicanalíticos, já psicológicos, serão incluídos nos dois primeiros volumes. A coleção inteira será composta de vinte volumes, sendo dezenove de textos e um de índices e bibliografia.

A edição alemã que serviu de base para esta foi *Gesammelte Werke* [Obras completas], publicada em Londres entre 1940 e 1952. Agora pertence ao catálogo da editora Fischer, de Frankfurt, que também recolheu num grosso volume, intitulado *Nachtragsband* [Volume suplementar], inúmeros textos menores ou inéditos que haviam sido omitidos na edição londrina. Apenas alguns deles foram traduzidos para a presente edição, pois muitos são de caráter apenas circunstancial.

A ordem cronológica adotada pode sofrer pequenas alterações no interior de um volume. Os textos considerados mais importantes do período coberto pelo volume, cujos títulos aparecem na página de rosto, vêm em primeiro lugar. Em uma ou outra ocasião, são reunidos aqueles que tratam de um só tema, mas não foram publicados sucessivamente; é o caso dos artigos sobre a técnica psicanalítica, por exemplo. Por fim, os textos mais curtos são agrupados no final do volume.

Embora constituam a mais ampla reunião de textos de Freud, os dezessete volumes dos *Gesammelte Werke* foram sofrivelmente editados, talvez devido à penúria dos anos de guerra e de pós-guerra na Europa. Embora ordenados cronologicamente, não indicam sequer o ano da publicação de cada trabalho.

O texto em si é geralmente confiável, mas sempre que possível foi cotejado com a *Studienausgabe* [Edição de estudos], publicada pela Fischer em 1969-75, da qual consultamos uma edição revista, lançada posteriormente. Trata-se de onze volumes organizados por temas (como a primeira coleção de obras de Freud), que não incluem vários textos secundários ou de conteúdo repetido, mas incorporam, traduzidas para o alemão, as apresentações e notas que o inglês James Strachey redigiu para a *Standard edition* (Londres, Hogarth Press, 1955-66).

O objetivo da presente edição é oferecer os textos com o máximo de fidelidade ao original, sem interpretações de comentaristas e teóricos posteriores à psicanálise, que devem ser buscadas na imensa bibliografia sobre o tema. Informações sobre a gênese de cada obra também podem ser encontradas na literatura secundária. Para questionamentos de pontos específicos e do próprio conjunto da teoria freudiana, o leitor deve recorrer à literatura crítica de M. Macmillan, A. Esterson, F. Cioffi, J. Van Rillaer, E. Gellner e outros.

A ordem de publicação destas *Obras completas* não é a mesma daquela das primeiras edições alemãs, pois isso implicaria deixar várias coisas relevantes para muito depois. Decidiu-se começar por um período intermediário e de pleno desenvolvimento das concepções de Freud, em torno de 1915, e daí proceder para trás e para adiante.

Após o título de cada texto há apenas a referência bibliográfica da primeira publicação, não a das edições subsequentes ou em outras línguas, que interessam tão somente a alguns especialistas. Entre parênteses se acha o ano da publicação original; havendo transcorrido mais de um ano entre a redação e a publicação, a data da redação aparece entre colchetes. As indicações bibliográficas do autor foram normalmente conservadas tais como ele as redigiu, isto é, não foram substituídas por edições mais recentes das obras citadas. Mas sempre é fornecido o ano da publicação, que, no caso de remissões do autor a seus próprios textos, permite que o leitor os localize sem maior dificuldade, tanto nesta como em outras edições das obras de Freud.

As notas do tradutor geralmente informam sobre os termos e passagens de versão problemática, para que o leitor tenha uma ideia mais precisa de seu significado e para justificar em alguma medida as soluções aqui adotadas. Nessas notas são reproduzidos os equivalentes achados em algumas versões estrangeiras dos textos, em línguas aparentadas ao português e ao alemão. Não utilizamos as duas versões das obras completas já aparecidas em português, das editoras Delta e Imago, pois não foram traduzidas do alemão, e sim do francês e do espanhol (a primeira) e do inglês (a segunda).

No tocante aos termos considerados técnicos, não existe a pretensão de impor as escolhas aqui feitas, como se fossem absolutas. Elas apenas pareceram as menos insatisfatórias para o tradutor, e os leitores e profissionais que empregam termos diferentes, conforme suas diferentes abordagens e percepções da psicanálise, devem sentir-se à vontade para conservar suas opções. Ao ler essas traduções, apenas precisarão fazer o pequeno esforço de substituir mentalmente "instinto" por "pulsão", "instintual" por "pulsional", "repressão" por "recalque", ou "Eu" por "ego", exemplificando. No entanto, essas palavras são poucas, em número bem menor do que geralmente se acredita.

P.C.S.

TOTEM E TABU (1912-1913)

ALGUMAS CONCORDÂNCIAS ENTRE A VIDA PSÍQUICA DOS HOMENS PRIMITIVOS E DOS NEURÓTICOS

TÍTULO ORIGINAL: ÜBER
EINIGE ÜBEREINSTIMMUNGEN
IM SEELENLEBEN DER WILDEN
UND DER NEUROTIKER. PUBLICADO
PRIMEIRAMENTE EM IMAGO, V. 1,
N. 1, PP. 17-33 (PARTE I); V. 1, N. 3,
PP. 213-27 (PARTE II); V. 2, N. 1, PP. 1-21
(PARTE III) E V. 2, N. 4, PP. 357-408
(PARTE IV). PUBLICADO COMO
VOLUME AUTÔNOMO EM 1913, TENDO
COMO TÍTULO TOTEM UND TABU
E COMO SUBTÍTULO O PRIMEIRO TÍTULO.
TRADUZIDO DE GESAMMELTE WERKE IX,
PP. 1-194; TAMBÉM SE ACHA EM
STUDIENAUSGABE IX, PP. 287-444.

PREFÁCIO

Os quatro ensaios seguintes — originalmente publicados com um título que é agora o subtítulo, nos dois primeiros volumes da revista *Imago*, por mim editada — constituem minha primeira tentativa de aplicar perspectivas e resultados da psicanálise a problemas ainda não solucionados da psicologia dos povos. Eles oferecem um contraste metodológico, por um lado, à extensa obra de Wilhelm Wundt, que utiliza as hipóteses e métodos de trabalho da psicologia não analítica para o mesmo propósito, e, por outro lado, aos trabalhos da escola psicanalítica de Zurique, que buscam, inversamente, resolver problemas da psicologia individual com o auxílio de material etnopsicológico.[1] De bom grado reconheço que de ambos os lados veio o estímulo imediato para meus próprios trabalhos.

As deficiências desses últimos me são familiares. Não mencionarei aquelas relacionadas ao caráter pioneiro de tais pesquisas. Outras, no entanto, exigem uma palavra introdutória. Os quatro ensaios aqui reunidos pedem o interesse de um círculo maior de leitores cultos e, no entanto, podem realmente ser entendidos e apreciados apenas pelos poucos aos quais a psicanálise não é estranha em sua peculiaridade. Eles também querem fazer a intermediação entre etnólogos, linguistas, folcloristas etc., de um lado, e psicanalistas, de outro, mas não podem fornecer aos dois lados aquilo que lhes falta: àqueles, uma satisfatória introdução à nova técnica psicanalítica; a estes, um domínio suficiente do material a ser trabalhado. Provavelmente terão de satisfazer-se, pois, com atrair a atenção das duas partes e suscitar a expectativa de que uma cooperação mais frequente não deixaria de ser benéfica para a pesquisa.

Os dois temas principais que fornecem o título deste pequeno livro, o totem e o tabu, não são nele tratados da mesma forma. A análise do tabu aparece como tentativa segura e exaustiva de solução do problema. A investigação sobre o totemismo limita-se a declarar que "é isto o que a observação psicanalítica pode contribuir, no momento, para esclarecer a questão do totem".

Tal diferença liga-se ao fato de que o tabu ainda subsiste entre nós; embora considerado negativamente e dirigido a outros conteúdos, ele não é outra coisa, em sua natureza psicológica, senão o "imperativo categórico" de Kant, que tende a agir coercitivamente e rejeita qualquer motivação consciente. Já o totemismo é uma instituição social-religiosa alheia à sensibilidade atual, realmente há muito abandonada e substituída por novas formas, que deixou traços mínimos na religião, nos usos e costumes dos povos civilizados de hoje, e que teve de sofrer grandes transformações mesmo nos povos que ainda a mantêm. O avanço técnico e social da história humana afetou muito menos o tabu do que o totem. Neste livro tentou-se, ousadamente, descobrir o significado original do totemismo a partir de seus traços infantis, dos indícios que reafloram no desenvolvimento de nossas crianças. A estreita relação entre totem e tabu nos leva adiante na hipótese que sustentamos; e se, enfim, esta resulta bastante improvável, esse caráter não chega a representar objeção à possibilidade de que ela se aproxime em alguma medida da realidade, de tão difícil reconstrução.

Roma, setembro de 1913.

PREFÁCIO À EDIÇÃO HEBRAICA[a]

Nenhum leitor deste livro [de sua edição hebraica] poderá imaginar-se facilmente na situação afetiva do autor, que não entende a língua sagrada, que se afastou inteiramente da religião paterna — como de qualquer outra —, que não consegue partilhar ideias nacionalistas e, no entanto, jamais negou a vinculação a seu povo, sente sua particularidade de judeu e não deseja que ela mude. Se lhe perguntarem: "O que ainda te resta de judeu, após renunciar a todos esses elementos que tinhas em comum com teus patrícios?", ele

responderá: "Muita coisa ainda, talvez o principal". Mas atualmente ele não seria capaz de exprimir em palavras claras este quê de essencial. Um dia, certamente isto se tornará acessível à indagação científica.

Portanto, para semelhante autor é um acontecimento muito especial que o seu livro seja traduzido para o hebraico e chegue às mãos de leitores para os quais esse idioma histórico é uma "língua" viva. Além do mais, trata-se de um livro que aborda a origem da religião e da moralidade, mas não adota uma perspectiva judaica nem se coloca restrições em favor do judaísmo. Contudo, o autor espera achar-se unido a seus leitores na convicção de que a ciência livre de pressupostos não pode permanecer uma estranha para o espírito do novo judaísmo.

Viena, dezembro de 1930.

I. O HORROR AO INCESTO

Conhecemos o homem pré-histórico, nos estágios de desenvolvimento que percorreu, pelos monumentos e utensílios que nos deixou, pelas informações sobre sua arte, sua religião e concepção de vida, que nos chegaram diretamente ou pela via da tradição, em lendas, mitos e fábulas, e pelos vestígios de sua mentalidade em nossos próprios usos e costumes. Além de tudo, ele ainda é, em certo sentido, nosso contemporâneo; existem homens que acreditamos ainda estar bem próximos dos primitivos, bem mais próximos do que nós, nos quais vemos, portanto, seus representantes e descendentes diretos. Assim consideramos os que são chamados de selvagens e semisselvagens, cuja vida psíquica tem especial interesse para nós, se nela pudermos reconhecer um estágio anterior e bem conservado de nossa própria evolução.

Se esta premissa for correta, uma comparação entre a "psicologia dos povos da natureza", tal como é ensinada pela etnografia, e a psicologia dos neuróticos, tal como foi revelada pela psicanálise, mostrará numerosas coincidências e nos permitirá ver sob nova luz fatos já conhecidos das duas disciplinas.

Tanto por razões externas como internas, escolherei para essa comparação as tribos que foram descritas, pelos etnógrafos, como as mais atrasadas e miseráveis, as dos aborígenes do mais novo continente, a Austrália, que também em sua fauna conservou muito de arcaico e já desaparecido em outras partes.[b]

Os aborígenes da Austrália são vistos como uma raça particular, sem parentesco físico nem linguístico com seus vizinhos mais próximos, os povos melanésios, polinésios e malaios. Eles não constroem casas nem palhoças permanentes, não trabalham o solo, não criam animais domésticos, exceto o cão, e não conhecem nem mesmo a arte da cerâmica. Alimentam-se quase exclusivamente da carne dos animais que abatem e das raízes que desenterram. Eles desconhecem reis ou chefes, a assembleia dos homens maduros decide sobre as questões comuns. Traços de religião, na forma de adoração de seres superiores, dificilmente lhes podem ser atribuídos. As tribos do interior do continente, que lidam com as mais duras condições de vida, em virtude da escassez de água, parecem ser mais primitivas que as que moram na proximidade da costa.

Certamente não esperaremos que esses pobres canibais nus observem uma moral como a nossa em sua vida sexual, que tenham imposto a seus instintos sexuais um alto grau de limitação. Sabemos, no entanto, que estabeleceram por meta, com enorme cuidado e penosa severidade, o impedimento de relações sexuais incestuosas. De fato, toda a sua organização social parece servir a tal propósito ou estar ligada à sua realização.

No lugar das instituições sociais religiosas que não têm, acha-se entre os australianos o sistema do *totemismo*. Suas tribos dividem-se em clãs ou estirpes menores, cada qual nomeado segundo seu *totem*. Mas o que é o totem? Via de regra é um animal, comestível, inofensivo ou perigoso, temido, e mais raramente uma planta ou força da natureza (chuva, água), que tem uma relação especial com todo o clã. O totem é, em primeiro lugar, o ancestral comum do clã, mas também seu espírito protetor e auxiliar, que lhe envia oráculos, e, mesmo quando é perigoso para outros, conhece e poupa seus filhos. Os membros do clã, por sua vez, acham-se na obrigação, sagrada e portadora de punição automática, de não matar (destruir) seu totem e abster-se de sua carne (ou dele usufruir de outro modo). O caráter do totem não é inerente a um só animal ou ser individual, mas a todos da espécie. De quando em quando são celebradas festas, em que os membros do clã representam ou imitam, em danças cerimoniosas, os movimentos e as características de seu totem.

O totem é transmitido hereditariamente, por linha materna ou paterna. A primeira forma é provavelmente a original em toda parte, apenas depois sendo substituída pela segunda. A relação com o totem é o fundamento de todas as obrigações sociais para um australiano; ela se sobrepõe ao fato de pertencer a uma tribo, por um lado, e ao parentesco sanguíneo, por outro lado.[2]

Ele não se acha ligado a um solo ou lugar; seus membros moram separados uns dos outros e convivem pacificamente com os seguidores de outros totens.[3]

Agora nos voltamos, enfim, para a característica do sistema totêmico que interessa também ao psicanalista. Em quase toda parte em que vigora o totem há também a lei de que *membros do mesmo totem não podem ter relações sexuais entre si, ou seja, também não podem se casar*. É a instituição da *exogamia*, ligada ao totem.

Esta proibição, severamente mantida, é bastante singular. Nada no conceito e nas características do totem, como até agora vimos, permite antecipá-la. Não se compreende, então, como foi incluída no sistema do totemismo. Por isso não nos surpreendemos quando alguns pesquisadores supõem que

originalmente — no começo da história e em seu verdadeiro sentido — a exogamia nada tinha a ver com o totemismo, e foi-lhe agregada depois, sem vínculo mais profundo, quando limitações ao casamento se revelaram necessárias. Como quer que seja, existe o laço entre totemismo e exogamia, e demonstra ser bastante firme.

Algumas outras considerações tornam clara a importância de tal proibição:

a) Sua transgressão não é sujeita a uma punição automática dos culpados, como no caso de outras proibições relativas ao totem (por exemplo, matar o animal totêmico); é vingada energicamente por toda a tribo, como se fosse questão de afastar um perigo que ameaça toda a comunidade ou uma culpa que a oprime. Algumas sentenças do livro de Frazer[4] podem mostrar como essas faltas são tratadas seriamente por tais selvagens, que normalmente estariam longe de serem morais, segundo nossa medida.

"*In Australia the regular penalty for sexual intercourse with a person of a forbidden clan is death. It matters not whether the woman be of the same local group or has been captured in war from another tribe; a man of the wrong clan who uses her as his wife is hunted down and killed by his clansmen, and so is the woman; though in some cases, if they succeed in eluding capture for a certain time, the offence may be condoned. In the Ta-ta-thi tribe, New South Wales, in the rare cases which occur, the man is killed but the woman is only beaten or speared, or both, till she is nearly dead; the reason given for not actually killing her being that she was probably coerced. Even in casual amours the clan prohibitions are strictly observed, any violations of these prohibitions 'are regarded with the utmost abhorrence and are punished by death' (Howitt).*"

[Na Austrália, o castigo regular para relações sexuais com uma pessoa de um clã proibido é a morte. Não importa se a mulher é do mesmo grupo local ou foi capturada numa guerra com outra tribo; um homem do clã errado que a usa como esposa é caçado e morto por seus companheiros de clã, e assim também a mulher; no entanto, em alguns casos, se eles conseguem evitar a captura por algum tempo, a ofensa pode ser perdoada. Na

tribo Ta-Ta-Thi, em Nova Gales do Sul, nas raras vezes em que isso ocorre o homem é morto, mas a mulher é apenas espancada ou ferida com uma lança, ou as duas coisas, até que esteja quase morta; a razão dada para não matá-la realmente é que provavelmente foi coagida. Mesmo nos amores casuais são estritamente observadas as proibições do clã, e qualquer violação de tais proibições é olhada com repulsa extrema e punida com a morte' (Howitt).]

b) Como a mesma severa punição é aplicada também a romances passageiros que não resultam em filhos, torna-se improvável que haja outros motivos para a proibição, motivos de ordem prática, por exemplo.

c) Como o totem é hereditário, não sendo trocado com o matrimônio, veem-se facilmente as consequências da proibição nos casos de herança matrilinear, por exemplo. Se um homem pertence a um clã que tem o totem Canguru, digamos, e se casa com uma mulher do totem Emu, então os filhos, homens e mulheres, são todos Emu. As regras do totem fazem com que seja impossível, para um filho homem desse casamento, a relação incestuosa com a mãe ou as irmãs, que são Emu, como ele.[5]

d) Mas basta uma ligeira reflexão para perceber que a exogamia ligada ao totem realiza mais — e, portanto, visa mais — do que a prevenção do incesto com a mãe e as irmãs. Ela torna impossível, para um homem, a união sexual com todas as mulheres de seu próprio clã, ou seja, com bom número de mulheres que não são suas parentas de sangue, pois as trata como se o fossem. De início não vemos como se justifica psicologicamente essa enorme limitação, que ultrapassa em muito o que lhe pode ser análogo nos povos civilizados. Compreendemos apenas que o papel do totem (animal) como ancestral é aí levado bastante a sério. Todos que descendem do mesmo totem são parentes sanguíneos, são uma família, e nessa família os mais remotos graus de parentesco são vistos como obstáculo absoluto à união sexual.

De modo que esses selvagens mostram um grau insolitamente elevado de horror ou sensibilidade ante o incesto, juntamente com a peculiaridade, que

não entendemos bem, de substituir o parentesco sanguíneo real pelo parentesco totêmico. Mas não se deve exagerar esse contraste, não esquecendo que as proibições do totem incluem o incesto real como caso especial.

A forma como se veio a substituir a família verdadeira pelo clã totêmico permanece um enigma, cuja solução talvez coincida com a explicação do totem mesmo. Deve-se considerar que, havendo certa liberdade de intercurso sexual, que supere os limites do matrimônio, o parentesco sanguíneo e, com isso, a prevenção do incesto tornam-se tão inseguros que se requer outro fundamento para a proibição. Por isso não é supérfluo notar que os costumes dos australianos admitem situações sociais e ocasiões festivas em que se infringe o exclusivo direito conjugal de um homem sobre uma mulher.

A linguagem corrente dessas tribos australianas[6] mostra uma peculiaridade que sem dúvida está relacionada a isso. Os nomes com que designam o parentesco não consideram o laço entre dois indivíduos, mas entre um indivíduo e um grupo; pertencem, na expressão de L. H. Morgan, ao "sistema classificatório". Isto significa que um homem chama de "pai" não apenas seu genitor, mas também qualquer outro homem que, conforme os estatutos da tribo, poderia ter desposado sua mãe e se tornado seu pai; chama de "mãe" qualquer outra mulher que, sem ferir as leis da tribo, poderia ser sua mãe; chama de "irmãos" e "irmãs" não só os filhos de seus pais verdadeiros, mas também os de todas as pessoas referidas que com ele mantêm relação parental no grupo, e assim por diante. Os nomes de parentesco que dois australianos dão um ao outro, portanto, não indicam necessariamente consanguinidade entre eles, como em nossa linguagem; indicam laços sociais, não físicos. Algo semelhante a esse sistema classificatório acha-se entre nós, por exemplo, quando uma criança é estimulada a saudar todo amigo e amiga dos pais como "tio" e "tia", ou, em sentido figurado, quando falamos de "irmãos em Apolo" e "irmãs em Cristo".

A explicação para essa linguagem, para nós surpreendente, será fácil se a apreendermos como vestígio e indício daquela instituição que o reverendo L.

Fison denominou "casamento grupal", cuja natureza consiste em que determinado número de homens exerce direitos conjugais sobre determinado número de mulheres. Os filhos desse casamento grupal consideram-se então, justificadamente, irmãos uns dos outros, embora não tenham nascido todos da mesma mãe, e veem todos os homens do grupo como seus pais.

Embora vários autores — como, por exemplo, Westermarck, em sua *História do casamento humano*[7] — rejeitem as conclusões que outros tiraram da existência dos nomes de parentesco grupais, os maiores conhecedores dos selvagens australianos concordam em que os nomes de parentesco classificatórios devem ser considerados vestígios dos tempos de casamento grupal. Segundo Spencer e Gillen,[8] ainda hoje pode-se constatar a existência de uma forma de casamento grupal nas tribos dos Urabuna e dos Dieri. Nesses povos, então, o casamento grupal teria precedido o individual e não teria desaparecido sem deixar nítidos traços na língua e nos costumes.

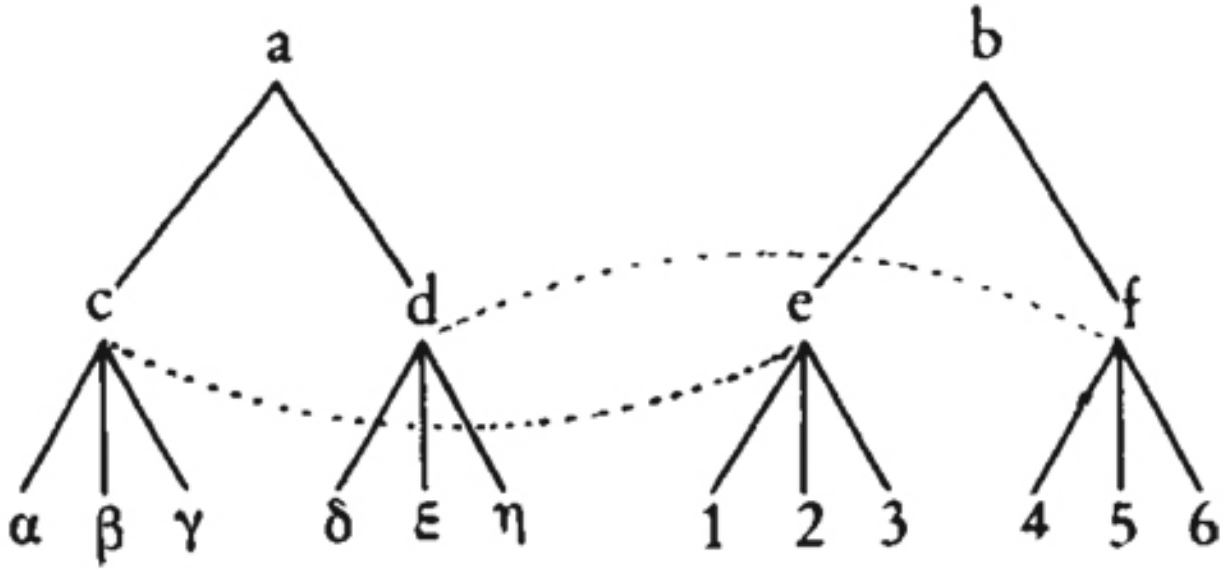
Mas, se substituímos o casamento individual pelo casamento grupal, torna-se-nos compreensível o aparente exagero nas medidas para evitar o incesto, que encontramos nos mesmos povos. A exogamia totêmica, a proibição de vínculos sexuais entre membros do mesmo clã, aparece então como o meio apropriado para evitar o incesto de grupo, meio que se tornou fixo e persistiu por longo tempo após sua motivação.

Se assim acreditamos haver compreendido a motivação dos selvagens australianos para estabelecer as restrições matrimoniais, é preciso saber que as condições reais mostram uma complexidade bem maior, desorientadora à primeira vista. Pois são poucas as tribos da Austrália que têm apenas a proibição determinada pelo totem. Elas são, na maioria, organizadas de tal forma que inicialmente se dividem em duas partes, que foram chamadas de classes de casamento (em inglês, *phratries* [fratrias]). Cada uma delas é exogâmica e compreende certo número de clãs totêmicos. Habitualmente cada classe divide-se ainda em duas subclasses (*subphratries* [subfratrias]), a tribo inteira divide-se em quatro, portanto; as subclasses ficam entre as fratrias e os clãs do totem.

O esquema típico de organização de uma tribo australiana, muito frequentemente encontrado, tem a seguinte aparência:

Os doze clãs totêmicos acham-se em quatro subclasses e duas classes. Todas as divisões são exogâmicas.[9] As subclasses *c* e *e* formam uma unidade exogâmica; do mesmo modo as subclasses *d* e *f*. O resultado desses arranjos — e, portanto, sua tendência — não deixa dúvida: eles ocasionam uma maior restrição da escolha matrimonial e da liberdade sexual. Se existissem apenas os doze clãs totêmicos, cada membro de um clã poderia escolher — supondo o mesmo número de membros em cada clã — entre 11/12 das mulheres da tribo. A existência das duas fratrias limita esse número a 6/12 = 1/2; um homem do totem α pode se casar apenas com uma mulher dos clãs 1 a 6. A introdução das duas subclasses diminui a escolha para 3/12 = 1/4; um homem do totem α tem que limitar sua escolha às mulheres dos totens 4, 5 e 6.

Fratrias



As relações históricas entre as classes matrimoniais (que em algumas tribos chegam a oito) e os clãs totêmicos não estão esclarecidas. Nota-se apenas que esses arranjos visam o mesmo que a exogamia totêmica, e que pretendem ainda mais. Porém, enquanto a exogamia totêmica dá a impressão de ser um estatuto sagrado surgido não se sabe como, ou seja, um costume, as complicadas instituições das classes matrimoniais, das subdivisões e precondições a elas relacionadas, parecem vir de uma legislação deliberada, que talvez retomasse a tarefa da prevenção do incesto porque a influência do totem declinava. E enquanto o sistema do totem, como sabemos, é a base de todas as demais obrigações sociais e restrições morais da tribo, a importância das fratrias se reduz, em geral, à regulamentação da escolha matrimonial, que é seu objetivo.

No desenvolvimento ulterior do sistema de classes matrimoniais há um esforço em ir além da prevenção do incesto natural e de grupo, proibindo uniões entre parentes de grupos mais distantes, de modo semelhante ao que fez a Igreja católica, quando estendeu aos primos a proibição de casamento entre irmãos e inventou, além disso, os graus de parentesco espirituais.[10]

Não interessaria muito nos aprofundarmos nas discussões extraordinariamente complicadas e obscuras acerca da origem e significação das classes e da relação destas com o totem. Basta, para nossos fins, chamar a atenção para o enorme cuidado que os australianos e outros povos selvagens dedicam à prevenção do incesto.[11] Temos de admitir que, no tocante ao incesto, esses selvagens são mais sensíveis do que nós. Provavelmente se acham mais próximos da tentação, de modo que têm necessidade de maior proteção contra ela.

Mas o horror ao incesto, entre esses povos, não se contenta em criar as instituições mencionadas, que nos parecem dirigidas principalmente contra o incesto grupal. Temos de acrescentar-lhes uma série de "costumes" que impedem as relações de parentes próximos em nosso sentido, que são mantidos com seriedade quase religiosa e cujo propósito nos parece inequívoco. Tais costumes ou interdições podem ser chamados de "impedimentos" (*avoidances*).

Sua difusão ultrapassa em muito os povos totêmicos australianos. Mas também nisso pedirei ao leitor que se satisfaça com uma breve amostra do rico material.

Na Melanésia, essas proibições visam o relacionamento do garoto com a mãe e as irmãs. Na ilha de Leper, uma das Novas Hébridas, o garoto deixa a casa da mãe, ao atingir certa idade, e muda-se para o "clube", onde passa a dormir e ter suas refeições. Ele ainda pode visitar sua casa, a fim de pedir alimentação; se sua irmã estiver lá, porém, ele tem de partir sem comer; estando ausente a irmã, ele pode sentar-se junto à porta para comer. Se irmão e irmã se encontram por acaso, ela tem de correr ou esconder-se num lado. Se o garoto reconhece pegadas na areia como de sua irmã, ele não pode segui-las, e, do mesmo modo, ela não pode seguir as dele. Ele nem sequer pronuncia o nome dela, e evita dizer uma palavra corriqueira, se esta faz parte do nome da irmã. Esse impedimento, que tem início com a cerimônia da puberdade, é mantido por toda a vida. A reserva entre uma mãe e seu filho aumenta com os anos; existe sobretudo por parte da mãe. Quando ela traz para o filho algo de comer, não lhe dá o alimento ela mesma, deixa-o à vista dele; também não lhe dirige a palavra com intimidade, não diz "você" [*du*], como fazemos nós, e sim "o senhor" [*Sie*]. Usos semelhantes se acham na Nova Caledônia. Quando o irmão e a irmã deparam um com o outro, ela foge para os arbustos e ele passa adiante, sem voltar o rosto para ela.[12]

Na península Gazelle, na Nova Britânia, a irmã não pode mais falar com o irmão após seu casamento, e também não pronuncia mais o nome dele, designa-o com uma circunlocução.[13]

Em Novo Meclemburgo, o primo e a prima (embora não de todo grau) são alvo dessas restrições, assim como o irmão e a irmã. Não podem aproximar-se um do outro, dar-se as mãos, presentear-se; mas podem falar um com o outro à distância de alguns passos. A punição para o incesto com a irmã é a morte por enforcamento.[14]

Nas ilhas Fiji tais regras de interdição são particularmente severas; atingem não apenas os parentes sanguíneos, mas também as irmãs de grupo. Tanto

mais surpresos ficamos ao saber que tais selvagens praticam orgias sagradas em que justamente esses graus de parentesco proibidos buscam a união sexual; isto se não preferirmos recorrer a essa contradição para explicar a proibição.[15]

Entre os battas, de Sumatra, os impedimentos atingem todas as relações de parentesco próximas. "Seria algo chocante para um batta, por exemplo, acompanhar a irmã numa saída à noite. Um irmão batta não se sente bem na companhia da irmã, mesmo se outras pessoas estão presentes. Se um deles chega em casa, o outro sai. Um pai também não fica só em casa com a filha, nem uma mãe com o filho. O missionário holandês que relata esses costumes acrescenta que infelizmente, pelo que conhece dos battas, acha necessária a manutenção da maioria dessas regras."[c] Este povo vê como óbvio que o fato de um homem e uma mulher estarem sós levará a uma intimidade indevida, e, como acha que o intercurso de parentes próximos traz todos os castigos e más consequências possíveis, está certo em fugir a todas as tentações por meio dessas proibições.[16]

Entre os barongos, na baía de Delagoa, na África, as mais severas precauções dizem respeito, curiosamente, à concunhada, à mulher do irmão da mulher. Se um homem encontra em algum lugar esta pessoa, para ele perigosa, evita-a cuidadosamente. Ele não ousa comer do mesmo recipiente com ela, só lhe fala relutantemente, não ousa entrar em sua cabana e a saúda com voz trêmula.[17]

Entre os akambas (ou wakambas), na África Oriental britânica, há uma interdição que se esperaria encontrar mais frequentemente. Uma garota tem de evitar seu pai entre a época da puberdade e o seu casamento. Ela se esconde, se depara com ele num caminho, jamais procura sentar-se junto a ele, e age assim até o momento de seu noivado. A partir do matrimônio não há mais obstáculo em seu relacionamento com o pai.[18]

O impedimento mais difundido, mais rigoroso e, para povos civilizados, também o mais interessante é aquele que limita o relacionamento de um homem com sua sogra. Ele é generalizado na Austrália, mas também vigora entre melanésios e polinésios e entre os povos negros da África, onde quer que

se achem traços de totemismo e de parentesco de grupo, e provavelmente em outros lugares. Em vários desses povos há proibições semelhantes relativas ao inócuo relacionamento de uma mulher com seu sogro, mas não são muito constantes e sérias. Em alguns casos isolados, ambos os sogros são objeto do impedimento.

Como a difusão etnográfica das proibições relativas à sogra não nos interessa tanto quanto o seu conteúdo e propósito, eu me limitarei a reproduzir uns poucos exemplos.

Nas Ilhas Banks, "essas regras são bastante severas e minuciosas. Um homem não se aproximará da sogra, nem ela dele. Se os dois se encontram casualmente numa trilha, ela se põe do lado e vira-lhe as costas até que ele passe, ou ele o faz.

Em Vanua Lava (Port Patteson), um homem não seguirá a sogra na praia até que a maré tenha subido e desfeito suas pegadas na areia. Mas eles podem falar um com o outro de certa distância. De maneira nenhuma ele pronuncia o nome da sogra ou ela pronuncia o dele".[19]

Nas Ilhas Salomão, o homem não pode ver nem falar com a sogra depois de seu casamento. Ao encontrá-la, faz como se não a conhecesse, afasta-se o mais rápido possível e se esconde.[20]

Entre os zulus, o costume exige que um homem se envergonhe de sua sogra, que faça tudo para evitar sua presença. Ele não entra na cabana em que ela está; quando se encontram, um ou o outro se esquiva, ela se ocultando num arbusto, por exemplo, e ele pondo seu escudo diante do rosto. Quando não podem se evitar e a mulher não tem outra coisa para se esconder, ela prende um tufo de capim em volta da cabeça, para que a cerimônia seja respeitada. As relações entre os dois têm que ser intermediadas por um terceiro ou eles podem gritar um para o outro de certa distância, quando têm entre si uma barreira como, por exemplo, a cerca do *kraal*.[d] Nenhum dos dois pode falar o nome do outro.[21]

Entre os basogas, uma tribo negra da região das fontes do Nilo, um homem pode falar com sua sogra apenas quando ela se acha em outro aposento da casa e não é vista por ele. Aliás, esse povo tem tal horror ao incesto, que o castiga até entre os animais domésticos.[22]

O propósito e a significação dos outros impedimentos que atingem parentes próximos não dão margem a dúvida, todos os observadores os veem como medidas de proteção contra o incesto, mas as proibições referentes à relação com a sogra tiveram interpretação diversa em alguns autores. Pareceu-lhes incompreensível, justificadamente, que todos esses povos mostrassem tamanho receio da tentação que se apresentava ao homem na forma de uma mulher bem mais velha, que poderia ser sua mãe.[23]

Tal objeção foi também feita à concepção de Fison, que apontou para o fato de certos sistemas de classes matrimoniais terem uma lacuna, de não tornarem teoricamente impossível o casamento de um homem com sua sogra; daí ser necessária uma garantia especial contra essa possibilidade.

Sir J. Lubbock, em sua *Origin of civilisation*, relaciona a atitude da sogra com o genro ao antigo casamento por rapto (*marriage by capture*). "Enquanto existia o rapto de mulheres, a indignação dos pais também era real. Quando só restaram símbolos dessa forma de casamento, também a indignação dos pais foi simbolizada, e esse costume permaneceu depois que sua origem foi esquecida." Crawley não tem dificuldade em mostrar como essa tentativa de explicação deixa de cobrir pormenores dos fatos observados.

Segundo E. B. Tylor, o tratamento dado ao genro pela sogra seria uma forma de "não reconhecimento" (*cutting*) por parte da família da esposa. O marido é visto como um estranho até o nascimento do primeiro filho. Porém, mesmo deixando de considerar os casos em que esse acontecimento não suspende a proibição, pode-se objetar que essa explicação não esclarece o fato de o costume centrar-se na relação entre sogra e genro, ou seja, ignora o fator sexual, e que não considera o elemento de horror quase sagrado que se manifesta nos preceitos do impedimento.[24]

Uma mulher zulu, ao ser questionada sobre o motivo da proibição, deu a seguinte resposta, de um delicado sentimento: "Não está certo que ele veja os seios que amamentaram sua mulher".[25]

Sabe-se que também nos povos civilizados a relação entre sogra e genro é um dos aspectos difíceis da organização familiar. É verdade que já não existem preceitos de impedimento para os dois nas sociedades dos povos brancos da Europa e das Américas, mas muitos aborrecimentos e disputas seriam evitados se tais preceitos ainda vigorassem como costumes e não tivessem de ser estabelecidos isoladamente pelos indivíduos. Muitos europeus podem ver como uma alta sabedoria o fato de povos selvagens terem antecipadamente excluído, com suas proibições, o contato entre duas pessoas que se tornaram parentes tão próximos. Não há dúvida de que na situação psicológica de genro e sogra há algo que favorece a hostilidade entre eles e dificulta a sua convivência. Além disso, o fato de esse tema ser objeto de piadas entre os civilizados parece-me indicar que as relações afetivas entre os dois incluem componentes que se acham em aguda oposição entre si. Quero dizer que é uma relação "ambivalente", feita de impulsos conflitantes, ternos e hostis.

Parte desses impulsos é evidente. Do lado da sogra, o desgosto em renunciar à posse da filha, a desconfiança para com o estranho ao qual ela é cedida, a tendência a afirmar uma posição dominante, à qual se acostumara em sua própria casa. Do lado do marido, a resolução em não se submeter mais a uma vontade alheia, o ciúme de todas as pessoas que antes dele possuíram o afeto de sua mulher, e — *last* [*but*] *not least* [por último, mas não menos importante] — a má vontade em permitir que algo interfira na ilusão da superestimação sexual. Tal interferência pode vir da pessoa da sogra, na qual tantos traços lhe lembram a filha e que, no entanto, carece dos encantos juvenis, da beleza e do frescor psíquico, que para ele tornam preciosa sua mulher.

O conhecimento de impulsos psíquicos ocultos, que nos é dado pela investigação psicanalítica dos indivíduos, permite acrescentar outros motivos a esses. As necessidades psicossexuais da mulher devem ser satisfeitas no casamento e

na vida familiar, mas ela é ameaçada pela insatisfação devida ao fim prematuro da relação conjugal e à ausência de acontecimentos na sua vida emocional. Ao envelhecer, uma mãe se protege disso mediante a empatia com seus filhos, a identificação com eles, ao tornar suas as vivências emocionais deles. Diz-se que os pais continuam jovens com seus filhos; esse é, de fato, um dos mais preciosos ganhos psíquicos que os pais obtêm dos filhos. Na ausência destes, deixa de existir uma das melhores coisas para suportar a resignação que seu próprio casamento exige. Tal empatia com a filha chega facilmente ao ponto de a mãe também se enamorar do homem amado por ela — algo que, em casos extremos, leva a graves formas de adoecimento neurótico, em consequência da forte luta psíquica contra essa disposição afetiva. Em todo caso, uma tendência a tal enamoramento não é nada rara na sogra, e ela ou a inclinação que lhe é oposta se agregam à profusão de forças em conflito na sua mente. Tampouco é raro que o componente hostil, sádico da excitação amorosa se volte para o genro, a fim de reprimir mais eficazmente o componente proibido, afetuoso.

A relação de um homem com sua sogra é complicada por impulsos semelhantes, embora vindos de outras fontes. Normalmente a via da escolha do objeto o conduziu a seu objeto amoroso através da imagem de sua mãe, talvez também de sua irmã. Devido à barreira do incesto, sua predileção moveu-se das duas pessoas queridas de sua infância para um objeto de fora, modelado a partir delas. O lugar de sua própria mãe e mãe de sua irmã é tomado por sua sogra; desenvolve-se uma tendência a recair na escolha original, mas tudo nele se opõe a isso. Seu horror ao incesto requer que não se lembre da genealogia de sua escolha de objeto; o fato de a sogra ser uma figura atual, que ele não conheceu desde sempre, como a mãe, de modo que sua imagem permanecesse inalterada no inconsciente, torna-lhe mais fácil a rejeição. Um elemento de irritabilidade e fastio na sua mescla de sentimentos nos faz supor que a sogra constitui realmente uma tentação incestuosa para o genro, assim como, por outro lado, não é raro um homem apaixonar-se ostensivamente pela futura sogra, antes de inclinar-se para a filha desta.

Não vejo nada contra a suposição de que justamente isso, o fator incestuoso da relação, motiva as proibições entre sogra e genro nos povos primitivos. Na explicação dos severos "impedimentos" entre os primitivos, portanto, nós favorecemos a opinião manifestada primeiramente por Fison, que enxerga nessas prescrições apenas uma proteção contra o possível incesto. O mesmo valeria para todas as demais proibições entre parentes sanguíneos ou por casamento. A diferença estaria em que no primeiro caso trata-se de um incesto direto, a intenção de preveni-lo seria consciente; no outro, que inclui a relação com a sogra, o incesto seria uma tentação da fantasia, proporcionada por elos intermediários inconscientes.

Na exposição precedente quase não houve oportunidade de mostrarmos que a aplicação do ponto de vista psicanalítico pode levar a uma nova compreensão dos fatos da psicologia dos povos,[e] pois o horror ao incesto, entre os selvagens, há muito foi percebido como tal e não requer maior interpretação. O que podemos acrescentar é que ele constitui um traço peculiarmente infantil e uma notável concordância com a vida psíquica dos neuróticos. A psicanálise nos ensinou que a primeira escolha sexual do menino é incestuosa, concerne aos objetos proibidos, à mãe e à irmã, e também nos deu a conhecer as vias pelas quais ele se liberta, ao crescer, da atração do incesto. Já o neurótico representa para nós um quê de infantilismo psíquico, ele não conseguiu libertar-se das condições infantis da psicossexualidade ou reverteu a elas (inibição no desenvolvimento e regressão). Em sua vida psíquica inconsciente, então, as fixações infantis incestuosas da libido têm ainda — ou novamente — um papel determinante. Por isso chegamos a ver a relação com os pais, dominada por anseios incestuosos, como o *complexo nuclear* da neurose. O descobrimento dessa importância do incesto para a neurose depara naturalmente com a descrença geral das pessoas adultas e normais. A mesma rejeição encontram, por exemplo, os trabalhos de Otto Rank, que evidenciam cada vez mais como o tema do incesto está no âmago do interesse dos escritores, fornecendo

material à poesia em incontáveis variações e distorções. Somos levados a crer que tal rejeição é, antes de tudo, um produto da forte aversão do homem a seus antigos desejos incestuosos, desde então submetidos à repressão. Daí não carecer de importância, para nós, mostrar que os povos selvagens ainda veem como ameaçadores, e merecedores de rigorosas medidas de defesa, os desejos incestuosos humanos fadados a se tornarem inconscientes.

II. O TABU E A AMBIVALÊNCIA DOS SENTIMENTOS

1

"Tabu" é uma palavra polinésia cuja tradução nos apresenta dificuldades, pois já não possuímos o conceito por ela designado. Entre os antigos romanos ele ainda era comum, o seu *sacer* era o mesmo que o tabu dos polinésios. Também o *?goV* dos gregos e o *kodausch* dos hebreus devem ter significado o mesmo que os polinésios exprimem com "tabu", e muitos povos da América, África (Madagascar), Ásia Central e do Norte, com denominações análogas.

O significado de "tabu" se divide, para nós, em duas direções opostas. Por um lado quer dizer "santo, consagrado"; por outro, "inquietante, perigoso, proibido, impuro". O contrário de "tabu", em polinésio, é *noa*, ou seja, "habitual, acessível a todos". Assim, o tabu está ligado à ideia de algo reservado, exprime-se em proibições e restrições, essencialmente. A nossa expressão "temor sagrado" corresponde frequentemente ao sentido de "tabu".

As restrições do tabu são algo diverso das proibições religiosas ou morais. Não procedem do mandamento de um deus, valem por si mesmas; distingue-as das proibições morais o fato de não se incluírem num sistema que dá por necessárias as privações, de forma geral, e fundamenta esta necessidade. As proibições do tabu prescindem de qualquer fundamentação; têm origem

desconhecida; para nós obscuras, parecem evidentes para aqueles sob o seu domínio.

Wundt[26] afirma que o tabu é o mais antigo código de leis não escritas da humanidade. Considera-se geralmente que o tabu é mais antigo que os deuses e remonta a épocas anteriores a qualquer religião.

Como necessitamos de uma descrição imparcial do tabu, a fim de submetê-lo ao exame da psicanálise, transcrevo passagens do verbete "*Taboo*", da *Encyclopaedia Britannica*,[27] assinado pelo antropólogo Northcote W. Thomas.

"Propriamente falando, o tabu abrange apenas *a)* o caráter sagrado (ou impuro) de pessoas ou coisas, *b)* o tipo de proibição que resulta desse caráter, e *c)* a santidade (ou impureza) que resulta de uma violação da proibição. O contrário de tabu, na Polinésia, é *noa* e formas afins, que significam 'geral' ou 'comum'. [...]

"Num sentido mais amplo, várias classes de tabu podem ser diferenciadas: 1. Tabu natural ou direto, resultado do *mana* (poder misterioso) inerente a uma coisa ou pessoa; 2. Comunicado ou indireto, igualmente resultado do *mana*, mas *a)* adquirido ou *b)* imposto por um sacerdote, chefe ou outro alguém; 3. Intermediário, em que ambos os fatores estão presentes, como na apropriação de uma mulher pelo marido [...]." O termo é também aplicado a outras restrições rituais, mas não se deve chamar de tabu aquilo que é melhor caracterizado como "interdição religiosa".

"Os objetos de tabu são muitos: 1. Tabus diretos visam *a)* a proteção de pessoas importantes — chefes, sacerdotes etc. — contra qualquer dano; *b)* a salvaguarda dos fracos — mulheres, crianças e pessoas comuns em geral — em relação ao poderoso *mana* (influência mágica) dos sacerdotes e chefes; *c)* a prevenção contra os perigos ligados à manipulação ou contato com cadáveres, ingestão de certos alimentos etc.; *d)* a garantia contra a interferência em atos vitais importantes como nascimento, iniciação, casamento e atividade sexual etc.; *e)* a proteção de seres humanos contra a

ira ou o poder de espíritos e deuses;[28] *f)* a proteção de crianças ainda não nascidas e de crianças pequenas, que têm um vínculo especialmente simpático com um ou ambos os genitores, quanto às consequências de determinadas ações, em particular quanto à transmissão de características supostamente derivadas de certos alimentos.[f] 2. Tabus são impostos a fim de guardar de ladrões a propriedade de um indivíduo, seus campos, utensílios etc. […]."

O castigo para a violação de um tabu era originalmente deixado para uma instância interior, de efeito automático. O tabu ferido vinga a si mesmo. Mais tarde, quando surgiram ideias de deuses e espíritos com os quais o tabu ficou associado, esperava-se que a punição viesse automaticamente do poder divino. Em outros casos, provavelmente devido a uma ulterior evolução do conceito, a própria sociedade assumiu a punição dos infratores, cuja conduta pôs em perigo os companheiros. Assim, os mais velhos sistemas penais da humanidade podem remontar ao tabu.

"A violação de um tabu torna tabu o próprio infrator. […]." Alguns dos perigos trazidos pela violação podem ser conjurados por atos de penitência e purificação.

A fonte do tabu é atribuída a um poder mágico especial que é inerente às pessoas e espíritos e pode ser transmitido por eles através de objetos inanimados.

"Pessoas ou coisas vistas como tabu podem ser comparadas a objetos carregados de eletricidade; são a sede de um poder tremendo, que é transmissível por contato e pode ser liberado com efeito destrutivo, se os organismos que provocam sua descarga forem muito fracos para resistir a ele. O resultado da violação de um tabu depende, em parte, da força da influência mágica inerente ao objeto ou pessoa tabu e, em parte, da força do *mana* contrária do violador do tabu. Assim, reis e chefes são possuidores de grande poder, e significa morte para seus súditos dirigir-se a eles diretamente; mas um ministro ou outra pessoa de *mana* maior que o comum

> pode aproximar-se deles impunemente, e também ser abordado sem risco por seus inferiores. […] Assim, também os tabus indiretos dependem, para sua força, do *mana* daquele que os impõe; se é um chefe ou um sacerdote, eles são mais poderosos do que aqueles impostos por uma pessoa comum. […]"

A transmissibilidade de um tabu é, certamente, a característica que deu ensejo a que se procurasse eliminá-lo com cerimônias de expiação.

Há tabus permanentes e temporários. Sacerdotes e chefes são dos primeiros, assim como pessoas mortas e tudo a elas relacionado. Tabus temporários ligam-se a certos estados, como a menstruação e o parto, aos guerreiros antes e depois das expedições, às atividades de caça e pesca etc. Um tabu geral pode ser instituído sobre uma região inteira, como uma interdição eclesiástica, e durar anos e anos.

Se avalio corretamente a impressão de meus leitores, creio poder afirmar que, após toda essa comunicação sobre o tabu, eles não sabem exatamente o que entender por isso e onde abrigá-lo em seu pensamento. Isto é, sem dúvida, consequência da informação insuficiente que de mim receberam, e da ausência de qualquer discussão sobre o nexo entre o tabu e a superstição, a crença nas almas e a religião. Por outro lado, receio que uma apresentação mais detalhada do que sabemos sobre o tabu tivesse um efeito ainda mais confuso, e posso garantir que a situação é realmente obscura. Trata-se, então, de toda uma série de restrições a que se submetem esses povos. Isso ou aquilo é proibido, não sabemos por quê, e também não lhes ocorre fazer a pergunta; eles apenas as cumprem como algo óbvio, e estão convencidos de que uma transgressão será punida automaticamente, de forma severa. Há relatos confiáveis de que a inadvertida desobediência a essa proibição foi realmente punida de forma automática. O inocente infrator — que comeu de um animal para ele proibido, por exemplo — fica profundamente deprimido, aguarda sua morte e então morre de fato. A maioria das proibições diz respeito à capacidade de fruição, à liberdade

de movimento e comunicação. Em muitos casos parecem dotadas de sentido, indicam evidentemente certas abstinências e renúncias; em outros casos são de teor incompreensível, contemplam detalhes sem valor, parecem de natureza inteiramente cerimonial. Por trás de todas essas proibições parece haver uma teoria, como se fossem necessárias porque certas coisas e pessoas detêm uma força perigosa que se transmite pelo contato com elas, quase como um contágio. Também a quantidade dessa perigosa característica entra em consideração. Uma coisa ou pessoa tem mais dela do que outra, e o perigo varia conforme a diferença entre as cargas. O mais singular é que quem chega a violar uma proibição dessas adquire ele mesmo a característica do que é proibido, como que assumindo toda a perigosa carga. Tal força é inerente a todos os que são algo especial, como reis, sacerdotes, recém-nascidos, a todas as condições excepcionais, como os estados físicos da menstruação, da puberdade, do nascimento, a tudo o que é inquietante, como a doença e a morte, e ao que a eles se relaciona por força de contágio ou difusão.

Mas "tabu" é igualmente tudo, tanto as pessoas como os lugares, objetos e estados passageiros, que são depositários ou fonte dessa misteriosa característica. Também se chama tabu a proibição que deriva dessa característica; é denominado tabu, enfim, conforme seu sentido literal, algo simultaneamente sagrado, acima do habitual, e perigoso, impuro, inquietante.

Nessa palavra e no sistema que ela designa se exprime algo da vida psíquica, algo cujo entendimento ainda não está ao nosso alcance. Antes de tudo, parece difícil nos aproximarmos desse entendimento sem examinar a crença em espíritos e demônios, peculiar a essas culturas tão remotas.

Mas por que devemos voltar nosso interesse para o enigma do tabu? Acho que não apenas porque todo problema psicológico é digno de uma tentativa de solução, mas também por outros motivos. Suspeitamos que o tabu dos selvagens polinésios não se acha tão longe de nós como pensávamos inicialmente, que as proibições morais e tradicionais a que obedecemos poderiam ser essencialmente aparentadas a esse tabu primitivo, e que o esclarecimento do

tabu lançaria luz sobre a obscura origem de nosso próprio "imperativo categórico".

Portanto, é com atenção plena de expectativa que veremos o que nos diz um estudioso como Wilhelm Wundt acerca do tabu, tanto mais porque ele promete "remontar às raízes últimas da ideia de tabu".[29]

De acordo com Wundt, o conceito de tabu "abrange todos os costumes em que se exprime o temor ante certos objetos ligados às ideias de culto ou ante as ações que a elas se referem".[30]

Numa outra passagem: "Se entendemos por isso [por tabu], em correspondência com o sentido geral da palavra, toda proibição, estabelecida nos usos e costumes ou em leis expressamente formuladas, de tocar num objeto, reivindicá-lo para uso próprio ou utilizar certas palavras proibidas […]", então não existe povo e estágio de cultura que tenha escapado aos danos do tabu.

Wundt expõe, em seguida, por que lhe parece mais adequado estudar a natureza do tabu nas primitivas circunstâncias dos selvagens australianos do que na cultura mais elevada dos povos polinésios. Nos australianos ele divide as proibições do tabu em duas classes, conforme atinjam animais, seres humanos ou outros objetos. O tabu dos animais, que consiste essencialmente na proibição de matar e devorar, forma o núcleo do totemismo.[31] O tabu da segunda espécie, que tem os homens por objeto, é de caráter essencialmente outro. Limita-se de antemão a condições que implicam uma situação de vida excepcional para o alvo do tabu. Assim, rapazes são tabu nas festas de iniciação masculina, mulheres são tabu durante a menstruação e imediatamente após o parto, e também recém-nascidos, doentes e, sobretudo, os mortos. A propriedade de um homem que ele usa continuamente é um permanente tabu para qualquer outro: suas roupas, armas e utensílios. Também é parte da propriedade mais pessoal o novo nome que um garoto recebe na sua iniciação, ele é tabu e tem de permanecer em sigilo. Os tabus do terceiro tipo, que recaem sobre árvores, plantas, casas, lugares, são variáveis, parecendo seguir apenas a

regra de que está sujeito ao tabu aquilo que, por algum motivo, provoca temor ou é inquietante.

As mudanças que o tabu experimenta na cultura mais rica dos polinésios e do arquipélago malaio não são profundas, como admite o próprio Wundt. A maior diferenciação social existente nesses povos mostra-se no fato de que reis e sacerdotes exercem um tabu especialmente eficaz e são eles próprios sujeitos a uma maior coerção do tabu.

Mas as verdadeiras fontes do tabu devem ser buscadas mais profundamente do que nos interesses das classes privilegiadas; "eles brotam ali onde os mais primitivos e mais duradouros instintos humanos têm sua origem, *no temor à ação dos poderes demoníacos*".[32] "Não sendo, originalmente, senão o temor objetivado do poder demoníaco que se supõe oculto no objeto 'tabuizado', o tabu proíbe irritar esse poder, e ordena que, onde este tenha sido provocado, deliberadamente ou não, a vingança do demônio seja afastada."

Pouco a pouco, então, o tabu torna-se um poder fundamentado em si mesmo, independente do demonismo. Torna-se a coerção do costume e da tradição e, enfim, da lei. "Mas o mandamento implícito por trás das proibições do tabu, que tanto variam conforme o tempo e o lugar, é originalmente um só: 'Guarda-te da ira dos demônios'."

Wundt afirma, portanto, que o tabu é expressão e derivação da crença dos povos primitivos em poderes demoníacos. Mais tarde libertou-se dessa raiz e continuou sendo um poder simplesmente porque o era, devido a uma espécie de obstinação psíquica; assim tornou-se ele a raiz de nossos mandamentos morais e nossas leis. Embora a primeira dessas afirmações não possa convidar a objeções, acredito estar exprimindo o sentimento de muitos leitores ao qualificar como decepcionante a explicação de Wundt. Pois certamente isto não significa ir às fontes do tabu ou desvendar suas raízes últimas. Na psicologia, o medo ou os demônios não podem ser considerados coisas últimas, além das quais seja impossível remontar. Seria diferente se os demônios realmente

existissem; mas sabemos que, como os deuses, são criações das forças psíquicas humanas; foram criados por algo e a partir de algo.

Acerca do duplo sentido do tabu, Wundt exprime opiniões significativas, mas não inteiramente claras. Nos primórdios do tabu ainda não há uma divisão entre *sagrado* e *impuro*, segundo ele. Justamente por isso tais conceitos não têm o significado que adquiriram depois, quando se tornaram opostos. O animal, o ser humano, o local em que há um tabu são demoníacos, não sagrados, e, portanto, não ainda impuros no sentido posterior. Precisamente para esse significado ainda indiferente e mediano de "demoníaco", "que não pode ser tocado", é apropriado o termo "tabu", pois sublinha um traço que, afinal, sempre permanecerá comum ao sagrado e ao impuro: o temor de seu contato. Mas nessa persistência de um importante traço comum se acha, ao mesmo tempo, um indício de que entre os dois âmbitos há uma concordância original, que apenas devido a condições ulteriores deu lugar a uma diferenciação, mediante a qual os dois finalmente desenvolveram-se até se tornar opostos.

A crença, própria do tabu original, num poder demoníaco que se acha oculto no objeto e que, se este é tocado ou usado ilicitamente, vinga-se com o enfeitiçamento do infrator, nada é senão o medo objetivado. Este ainda não se ramificou nas duas formas que assume num estágio desenvolvido: a *veneração* e o *horror*.

Mas como surge esta separação? Segundo Wundt, pelo transplante dos preceitos do tabu — do âmbito dos demônios para o dos deuses. A oposição de sagrado e impuro coincide com a sucessão de dois estágios mitológicos, dos quais o primeiro não desaparece inteiramente quando o seguinte é alcançado, mas subsiste como algo inferior que é cada vez mais acompanhado de desprezo. Na mitologia vale geralmente a lei de que um estágio anterior, precisamente porque é superado e impelido para trás pelo superior, subsiste ao lado desse em forma degradada, de modo que os objetos de sua veneração transformam-se em objetos de horror.[33]

As demais considerações de Wundt abordam a relação do tabu com a limpeza e o sacrifício.

2

Quem aborda o problema do tabu a partir da psicanálise, isto é, da investigação da parcela inconsciente na vida psíquica individual, logo se dá conta, após breve reflexão, de que esses fenômenos não lhe são desconhecidos. Pois sabe de pessoas que individualmente criaram para si proibições de tabu, e que as seguem de forma tão rigorosa como os selvagens obedecem às que são comuns à sua tribo ou sociedade. Se não estivesse habituado a designar tais pessoas como "doentes obsessivos", acharia apropriado o nome de "doença do tabu" para seu estado. Mas tanto aprendeu, com a pesquisa psicanalítica, sobre esse distúrbio obsessivo, sua etiologia clínica e o essencial do mecanismo psíquico, que não pode se furtar a utilizar isso no esclarecimento do fenômeno etnopsicológico correspondente.

Uma advertência deve ser feita quanto a essa tentativa. A semelhança do tabu com o transtorno obsessivo pode ser apenas externa, valer para as formas em que se manifestam, não se estendendo à sua essência. A natureza gosta de empregar as mesmas formas nos mais diversos contextos biológicos, por exemplo, em formações de corais e em plantas, e mesmo em certos cristais ou precipitados químicos. Seria claramente prematuro e pouco auspicioso tomar tais coincidências, que se devem a uma similitude de condições mecânicas, como base para inferências relativas a uma afinidade interna. Teremos presente esse aviso, mas não deixaremos de fazer a comparação pretendida por causa dessa possibilidade.

A primeira e mais óbvia coincidência das proibições obsessivas (dos neuróticos) com o tabu está em que são igualmente desprovidas de motivação e enigmáticas em sua origem. Apareceram um belo dia e têm de ser observadas, devido a um medo invencível. É desnecessária uma ameaça de castigo

externa, pois há uma certeza interna (uma consciência) de que a transgressão ocasionará uma intolerável desgraça. O máximo que um doente obsessivo pode comunicar é o vago pressentimento de que uma determinada pessoa de seu ambiente será prejudicada por tal transgressão. Não se sabe qual será este prejuízo, e mesmo essa pouca informação é obtida mais por ocasião dos atos expiatórios e defensivos, sobre os quais falaremos depois, do que das proibições mesmas.

Como no tabu, a interdição principal e núcleo da neurose é a de contato, daí o nome "medo do toque", *délire de toucher*. A proibição se estende não só ao contato direto com o corpo, abrangendo o que designamos, em linguagem figurada, com a expressão "entrar em contato". Tudo que dirige os pensamentos para a coisa proibida, que produz um contato em pensamento com ela, é proibido tanto quanto o contato físico direto. A mesma abrangência é encontrada no tabu.

O propósito de algumas proibições é facilmente compreensível; já outras nos parecem ininteligíveis, tolas, absurdas. Essas últimas nós qualificamos de "cerimoniais", e vemos que as práticas do tabu fazem a mesma distinção.

As proibições obsessivas têm a característica de serem extremamente deslocáveis, estendem-se de um objeto a outro por meio de qualquer conexão e tornam também esse novo objeto "impossível", na expressão feliz de uma paciente. Esta impossibilidade termina por invadir o mundo inteiro. Os doentes obsessivos agem como se as pessoas e coisas "impossíveis" fossem portadoras de uma infecção perigosa, pronta a transmitir-se para tudo em volta mediante o contato. Ao descrever as proibições do tabu já sublinhamos esses atributos de capacidade de contágio e transmissibilidade. Também sabemos que quem infringiu um tabu ao tocar em algo que é tabu torna-se ele próprio tabu e ninguém pode entrar em contato com ele.

Porei lado a lado dois exemplos de transferência (ou melhor, deslocamento) de proibição; um é tirado da vida dos maori; o outro, da minha observação de uma doente obsessiva.

"Um chefe maori não aviva um fogo com seu sopro, pois seu alento sagrado comunicaria sua força ao fogo, e este à panela que está no fogo, a panela ao alimento que nela é cozido, o alimento à pessoa que dele come, e assim morreria a pessoa que comeu do alimento, que foi cozido na panela, que ficou no fogo, que foi soprado pelo chefe, com seu sagrado e perigoso alento."[34]

Quanto à paciente, ela exige que seja afastado um objeto de uso doméstico trazido pelo marido, senão ele tornaria impossível o lugar onde mora. Pois ela soube que esse objeto fora comprado numa loja que fica numa rua chamada Hirsch, digamos. Mas "Hirsch" é hoje o nome de uma amiga, que vive numa cidade distante, que ela conheceu na juventude, com nome de solteira. Essa amiga é agora "impossível", tabu para ela, e o objeto adquirido em Viena é tão tabu como a amiga, com a qual ela não quer entrar em contato.

As proibições obsessivas trazem consigo formidáveis renúncias e limitações da vida, tal como as proibições do tabu, mas uma parte delas pode ser cancelada mediante a execução de determinadas ações, que então *têm* de ocorrer, que possuem caráter obsessivo — atos obsessivos —, e de cuja natureza como penitência, expiação, medida defensiva e limpeza não pode haver dúvida. A mais comum destas ações obsessivas é a lavagem com água (mania de lavagem). Também algumas proibições do tabu podem ser assim substituídas, sua violação pode ser reparada por tal "cerimônia", e a lustração com água é aí novamente a preferida.

Vamos agora resumir em que pontos a concordância entre os costumes do tabu e os sintomas da neurose obsessiva se manifestam mais claramente: 1. na ausência de motivos para os preceitos; 2. em sua reafirmação por uma necessidade interior; 3. em seu caráter deslocável e no perigo de contágio pelo proibido; 4. no fato de originarem ações cerimoniosas, preceitos que advêm das proibições.

Mas tanto a história clínica como o mecanismo psíquico da neurose obsessiva tornaram-se nossos conhecidos através da psicanálise. Eis a história

de um caso típico de delírio de toque. Bem no início, na primeiríssima infância, evidenciou-se um forte desejo de tocar, cujo objetivo era muito mais especializado do que se esperaria. Logo veio de encontro a esse desejo, *de fora*, a proibição de realizar justamente esse toque.[35] A proibição foi aceita, pois pôde ancorar-se em poderosas forças internas;[36] revelou-se mais forte do que o instinto que queria manifestar-se no toque. Mas, em virtude da primitiva constituição psíquica da criança, a proibição não conseguiu abolir o instinto. A consequência da proibição foi apenas reprimir o instinto — o desejo de tocar — e bani-lo para o inconsciente. Proibição e instinto foram ambos mantidos; o instinto, porque estava apenas reprimido, não abolido, a proibição, porque, quando cessasse, o instinto viria à consciência e alcançaria a realização. Estava criada uma situação não resolvida, uma fixação psíquica, e do persistente conflito entre proibição e instinto deriva tudo o mais.

A principal característica da constelação psicológica que assim foi fixada é o que se poderia chamar a atitude *ambivalente* do indivíduo quanto a um objeto, ou melhor, quanto à ação sobre ele.[37] Ele quer sempre realizar esta ação — o toque — [e nela vê o máximo deleite, mas não pode realizá-la],[g] e também a abomina. A oposição entre as duas correntes não é conciliável a curto prazo, pois — é o que podemos dizer — elas são localizadas de tal modo na vida psíquica, que não podem encontrar-se. A proibição torna-se claramente consciente, o desejo contínuo de tocar é inconsciente, a pessoa nada sabe dele. Não houvesse esse fator psicológico, uma ambivalência não poderia manter-se tão longamente nem levar a tais consequências.

Na história clínica do caso, enfatizamos como algo decisivo que a proibição ocorresse tão cedo na infância; na configuração ulterior, esse papel cabe ao mecanismo da repressão nessa faixa de idade. Devido à repressão havida, que se liga a um esquecimento — amnésia —, o motivo da proibição tornada consciente permanece desconhecido e fracassam todas as tentativas de decompô-la intelectualmente, desde que não acham o ponto em que poderiam atacá-lo. A proibição deve sua força — seu caráter obsessivo — justamente à relação com

sua contrapartida inconsciente, o desejo oculto e não amortecido, ou seja, uma necessidade interna, inacessível à compreensão consciente. E sua transmissibilidade e capacidade de expansão refletem um processo que combina com o desejo inconsciente e é particularmente facilitado pelas condições psicológicas do inconsciente. O desejo instintual desloca-se constantemente, a fim de escapar ao cerco em que se acha, e procura obter sucedâneos para o proibido — objetos substitutos e ações substitutas. Por isso também a proibição se move, estendendo-se aos novos alvos do impulso proibido. A proibição responde a cada novo avanço da libido reprimida com um novo aguçamento. A mútua inibição dos dois poderes conflitantes produz uma necessidade de descarga, de arrefecimento da tensão dominante, em que podemos reconhecer os motivos das ações obsessivas. Estas são, na neurose, nítidas ações de compromisso, de um lado testemunhos de arrependimento, esforços de expiação etc.; de outro, ações substitutas, que compensam o instinto pelo que foi proibido. É uma lei do adoecimento neurótico que tais ações obsessivas estejam cada vez mais a serviço do instinto e se aproximem cada vez mais da ação proibida originalmente.

Façamos agora a tentativa de abordar o tabu como se fosse da mesma natureza que uma proibição obsessiva de nossos doentes. Deixemos claro, já de antemão, que muitas das proibições de tabu consideradas são de tipo secundário, deslocado e deformado, e que devemos ficar satisfeitos em lançar alguma luz sobre os tabus mais originais e significativos. Além disso, as diferenças entre a situação dos selvagens e a dos neuróticos podem ser importantes o suficiente para excluir uma total concordância, para impedir uma transposição de um para o outro que equivalesse a uma cópia exata.

Diremos, em primeiro lugar, que não faz sentido perguntar aos selvagens pelo verdadeiro motivo de suas proibições, pela gênese do tabu. De acordo com nossa premissa, eles são incapazes de informar algo acerca disso, pois tal motivo lhes é "inconsciente". Mas podemos reconstruir a história do tabu

segundo o modelo das proibições obsessivas. Os tabus seriam proibições antiquíssimas, impostas uma vez a uma geração de homens primitivos, ou seja, neles inculcadas violentamente pela geração anterior. Tais proibições recaíram sobre atividades para as quais havia um forte pendor. Elas então foram mantidas de geração em geração, talvez simplesmente devido à tradição, levada pela autoridade dos pais e da sociedade. Mas talvez já tenham se "organizado", dentro das organizações posteriores, como parte do patrimônio psíquico herdado. Quem pode decidir, no caso em questão, quanto à existência ou não de tais "ideias inatas", e se elas determinaram a fixação do tabu, sozinhas ou juntamente com a educação? Mas uma coisa certamente resultou da permanência do tabu: o desejo original de fazer o proibido continua a existir nos povos em que há o tabu. Eles têm, em relação a tais proibições, uma *atitude ambivalente*; nada gostariam mais de fazer, em seu inconsciente, do que infringi-las, mas também têm receio disso; receiam justamente porque querem, e o temor é mais forte que o desejo. No entanto, o desejo é inconsciente em cada indivíduo desse povo, tal como no neurótico.

As mais antigas e importantes proibições do tabu são as duas leis fundamentais do totemismo: não liquidar o animal totêmico e evitar relações sexuais com os indivíduos do mesmo totem que são do sexo oposto.

Esses devem ser, então, os mais antigos e poderosos apetites humanos. Não podemos compreender isso, nem verificar nossa premissa com base nesses exemplos, enquanto o sentido e a origem do sistema totêmico nos forem tão desconhecidos. Mas, para quem conhece os resultados da investigação psicanalítica do indivíduo, o próprio enunciado desses dois tabus e o fato de andarem juntos lembrarão algo bastante definido, que os psicanalistas veem como o ponto nodal dos desejos infantis e como núcleo da neurose.[38]

A variedade das manifestações do tabu, que levou às tentativas de classificação já mencionadas, reduz-se para nós a uma unidade: o fundamento do tabu é uma ação proibida, para a qual há um forte pendor no inconsciente.

Sabemos, sem o compreender, que quem faz o proibido, quem viola o tabu, torna-se ele mesmo tabu. Mas como harmonizar esse fato com aquele outro, de o tabu se ligar não apenas a pessoas que fizeram algo proibido, mas também às que se acham em estados especiais, a esses estados mesmos e a coisas impessoais? Que perigosa característica pode ser esta, que é sempre a mesma em todas essas diferentes condições? Apenas uma: a de atiçar a ambivalência do ser humano e levá-lo à *tentação* de infringir o tabu.

O indivíduo que violou um tabu torna-se ele mesmo tabu, porque tem o perigoso atributo de tentar outros a seguir seu exemplo. Ele provoca inveja;[h] por que lhe deveria ser permitido o que a outros é proibido? Ele é, portanto, realmente *contagioso*, na medida em que todo exemplo convida à imitação, e por isso tem de ser evitado.

Mas um indivíduo pode não ter violado um tabu e, no entanto, ser tabu de forma duradoura ou transitória, por encontrar-se num estado que tem o atributo de estimular os desejos proibidos dos outros, de neles despertar o conflito da ambivalência. A maioria das posições e estados excepcionais é desse tipo e tem essa perigosa força. O rei ou chefe provoca inveja de suas prerrogativas; cada um poderia gostar de ser rei. Os mortos, os recém-nascidos, as mulheres menstruadas ou em trabalho de parto, exercem atração devido a seu particular desamparo; os indivíduos que se tornam sexualmente maduros, devido às novas fruições que prometem. Por isso todas essas pessoas e estados são tabu, pois não é permitido ceder à tentação.

Agora compreendemos também por que as energias do *mana* de pessoas diversas podem ser subtraídas umas das outras e, em parte, canceladas. O tabu de um rei é forte demais para seu súdito, porque a diferença social entre eles é muito grande. Mas um ministro pode ser o inofensivo intermediário entre os dois. Isto significa, transposto da linguagem do tabu para a da psicologia normal: o súdito, que teme a formidável tentação do contato com o rei, pode suportar o trato com o funcionário que não precisa invejar tanto, e cuja posição talvez venha a alcançar. Já o ministro pode atenuar sua inveja do rei

pela consideração do poder que ele próprio exerce. Assim, diferenças pequenas na força mágica que induz à tentação são de temer menos do que as especialmente grandes.

Fica igualmente claro por que a violação de determinados tabus envolve um perigo social, que tem de ser conjurado ou expiado por todos os membros da sociedade, a fim de não prejudicar a todos. Se substituímos os desejos inconscientes pelos impulsos conscientes, tal perigo existe realmente. Ele consiste na possibilidade da imitação, em virtude da qual a sociedade logo se desagregaria. Deixando impune a violação, os outros se dariam conta de querer agir da mesma forma que o transgressor.

Não deve nos surpreender o fato de, nas proibições do tabu, o contato desempenhar papel semelhante ao que tem no *délire de toucher*, apesar de o sentido oculto da proibição, no tabu, não poder ser específico como é na neurose. O contato é o começo de todo controle, de toda tentativa de servir-se de uma coisa ou pessoa.

Traduzimos a força de contágio própria do tabu em sua capacidade de induzir à tentação, de incitar à imitação. O que não parece coadunar-se com o fato de a natureza contagiosa do tabu manifestar-se principalmente na transmissão a objetos, que assim tornam-se eles mesmos portadores do tabu.

Essa transmissibilidade do tabu reflete a inclinação do impulso inconsciente, demonstrada na neurose, de constantemente deslocar-se para novos objetos por vias associativas. Desse modo percebemos que a força mágica do *mana* corresponde a duas faculdades mais reais, a aptidão de lembrar ao ser humano os seus desejos proibidos e aquela, aparentemente mais significativa, de induzi-lo a transgredir a proibição em obediência a tais desejos. Mas as duas funções conjugam-se novamente numa só, se supomos que na psique primitiva o despertar da lembrança do ato proibido se acha também ligado ao despertar da tendência a realizá-lo. Então coincidem novamente a lembrança e a tentação. É preciso também admitir que, se o exemplo de alguém que violou uma proibição induz um outro a fazer o mesmo, a desobediência à proibição

propaga-se como um contágio, assim como o tabu transfere-se de uma pessoa para um objeto e deste para outro.

Se a violação do tabu pode ser reparada mediante uma expiação ou penitência, que significam a *renúncia* a algum bem ou alguma liberdade, isso vem demonstrar que a obediência aos preceitos do tabu era ela mesma uma renúncia a algo que se desejaria. A inobservância de uma renúncia é contrabalançada por uma renúncia em outro lugar. Isso nos faz concluir que nas cerimônias do tabu a penitência é algo mais primordial que a purificação.

Vamos resumir que compreensão do tabu obtivemos ao equipará-lo à proibição obsessiva do neurótico. O tabu é uma proibição antiquíssima, imposta do exterior (por uma autoridade) e voltada contra os mais fortes desejos do ser humano. A vontade de transgredi-lo continua a existir no inconsciente; aqueles que obedecem ao tabu têm uma postura ambivalente quanto ao alvo do tabu. A força mágica a ele atribuída remonta à capacidade de induzir em tentação; ela age como um contágio, porque o exemplo é contagioso, e porque o desejo proibido desloca-se para outra coisa no inconsciente. Expiar a violação do tabu com uma renúncia mostra que na base da obediência ao tabu se acha uma renúncia.

3

Agora queremos saber que valor pode ser atribuído à nossa equiparação entre o tabu e a neurose obsessiva e à concepção do tabu que obtivemos com base nessa equiparação. Tal valor, evidentemente, existirá apenas se nossa concepção mostrar uma vantagem que outras não têm, se nos permitir uma compreensão melhor do tabu. Somos tentados a dizer que já oferecemos prova dessa utilidade nas páginas precedentes; mas teremos de buscar fortalecê-la, explicando em detalhes os costumes e as proibições do tabu.

Há também outro caminho diante de nós. Podemos investigar se uma parte dos pressupostos da neurose que transferimos para o tabu, ou das conclusões a

que assim chegamos, não seria verificável diretamente nos fenômenos do tabu. Devemos decidir o que queremos buscar. Naturalmente não é suscetível de prova a afirmação relativa à gênese do tabu, segundo a qual ele se originou de uma proibição antiquíssima, que um dia foi imposta do exterior. Então procuraremos confirmar se as determinantes psicológicas do tabu são as mesmas que conhecemos da neurose obsessiva. Como chegamos, no caso da neurose, ao conhecimento desses fatores psicológicos? Pelo estudo analítico dos sintomas, principalmente dos atos obsessivos, medidas de defesa e obrigações obsessivas. Neles encontramos os melhores indícios de que derivam de impulsos ou tendências *ambivalentes*, seja correspondendo a um desejo e a um contradesejo simultaneamente, ou estando predominantemente a serviço de uma das duas tendências opostas. Se conseguirmos mostrar também nas prescrições do tabu a ambivalência, o governo de tendências contrárias, ou achar entre elas algumas que deem expressão simultânea às duas correntes, à maneira das ações obsessivas, a concordância psicológica entre o tabu e a neurose obsessiva estará garantida no aspecto mais importante.

As duas proibições fundamentais do tabu são inacessíveis à nossa análise, como afirmei, por fazerem parte do totemismo. Outras injunções do tabu são de origem secundária e, portanto, inúteis para a nossa finalidade. Pois nos povos em questão o tabu veio a ser a forma comum de legislação, entrando a serviço de tendências sociais certamente mais novas que ele mesmo, como, por exemplo, os tabus impostos por chefes e sacerdotes a fim de assegurar privilégios e bens para si. Mas ainda resta um considerável grupo de preceitos que podemos utilizar em nossa investigação. Nele destacarei os tabus relativos *a)* aos *inimigos*, *b)* aos *chefes*, *c)* aos *mortos*; e extrairei o material a ser examinado da excelente coleção reunida por J. G. Frazer em sua grande obra *The golden bough* [O ramo de ouro].[39]

a) O tratamento dos inimigos

Se tendemos a atribuir aos povos selvagens e semisselvagens uma crueldade desinibida e implacável ante os inimigos, ficaremos surpresos em saber que entre eles o homicídio obriga à observância de uma série de prescrições, incluídas entre as práticas do tabu. Tais prescrições são facilmente divididas em quatro grupos: 1. reconciliação com o inimigo morto, 2. restrições, 3. atos de expiação e purificação do homicida, e 4. determinadas medidas cerimoniais. As informações insuficientes que temos não permitem afirmar seguramente até que ponto são generalizadas ou não essas práticas do tabu nesses povos, o que, por outro lado, não faz diferença para o objetivo de nosso estudo. É lícito supor, de todo modo, que são práticas bastante difundidas, e não peculiaridades isoladas.

Os ritos de *apaziguamento* na ilha de Timor, quando uma expedição guerreira retorna vitoriosa com as cabeças dos inimigos vencidos, são particularmente significativos, pois, além de tudo, o líder da expedição é submetido a severas restrições (ver adiante). Por ocasião do retorno, são feitos sacrifícios para apaziguar as almas dos inimigos.

> "Eles acham que um infortúnio acometeria os vencedores, se não houvesse tais oferendas. Além disso, parte da cerimônia consiste numa dança acompanhada de um canto, em que se lamenta a morte do homem abatido e se pede o seu perdão. 'Não tenha raiva', dizem, 'porque estamos com sua cabeça; se não tivéssemos tido sorte, nossas cabeças estariam agora em sua aldeia. Oferecemos o sacrifício para apaziguá-lo. Seu espírito pode agora descansar e nos deixar em paz. Por que foi nosso inimigo? Não seria melhor se tivéssemos sido amigos? Então seu sangue não teria sido derramado e sua cabeça não teria sido cortada.'"[40]

Algo semelhante se acha entre os palus, em Celebes. "Os gallas [da África Oriental] sacrificam aos espíritos de seus inimigos abatidos, ao retornar da guerra, antes de reentrar em suas casas" (segundo Paulitschke, *Ethnographie Nordostafrikas* [Etnografia do nordeste da África]).

Outros povos acharam um meio de transformar em amigos, guardiões e benfeitores os inimigos mortos. Ele consiste no tratamento afetuoso das cabeças cortadas, como várias tribos selvagens de Bornéu se gabam de fazer. Quando os dayaks do mar, de Sarawak, voltam da guerra com uma cabeça, durante meses ela é tratada com amabilidade extrema, com os mais carinhosos nomes de que dispõe a língua dos vitoriosos. Os melhores bocados das refeições lhe são colocados na boca, assim como iguarias e charutos. Repetidamente lhe pedem para odiar seus amigos de antes e amar seus novos anfitriões, pois agora é um deles. Seria um erro pensar que esse tratamento, para nós abominável, deve ser parcialmente atribuído ao sarcasmo.[41]

Em várias tribos selvagens da América do Norte, chamou a atenção de observadores o luto pelo inimigo abatido e escalpelado. Quando um índio choctaw matava um inimigo, começava para ele um luto de meses, no qual se submetia a duras restrições. Os dakotas guardavam luto da mesma forma. Depois que os osagens haviam pranteado seus mortos, afirma uma testemunha, "pranteavam também o inimigo, como se fosse um amigo".[42]

Antes de abordar os outros tipos de tabu no tratamento de inimigos, devemos lidar com uma provável objeção. Pode ser argumentado, com base em Frazer e outros autores, que o motivo desses preceitos para a reconciliação é simples e nada tem a ver com "ambivalência". Esses povos são dominados por um supersticioso medo dos espíritos dos homens abatidos, um medo que também não era desconhecido da Antiguidade clássica, e que Shakespeare pôs em cena com as alucinações de Macbeth e Ricardo III. Todos esses preceitos de reconciliação decorrem naturalmente desta superstição, e assim também as restrições e expiações que examinaremos mais adiante. A favor dessa concepção há também as cerimônias do quarto grupo, que podem ser explicadas apenas como esforços para afastar os espíritos das vítimas, que perseguem os assassinos.[43] Além do mais, os selvagens admitem abertamente o seu temor dos

espíritos dos inimigos mortos, e relacionam eles próprios a esse temor as práticas que examinamos.

De fato, essa objeção é provável e, se fosse também satisfatória, poderíamos nos poupar a tentativa de explicação. Deixemos para lidar com ela mais tarde, apenas lhe opondo, neste momento, a concepção que advém das premissas da discussão anterior sobre o tabu. O que concluímos de todos esses preceitos é que não apenas impulsos hostis são manifestos na atitude para com os inimigos. Neles também enxergamos expressões de arrependimento, de apreciação do inimigo, de má consciência por ter-lhe tirado a vida. Quer nos parecer que também nesses selvagens está vivo o mandamento "Não matarás", que não pode ser violado impunemente, muito antes de qualquer legislação comunicada por um deus.

Retornemos agora aos outros tipos de preceitos tabu. As *restrições* impostas ao homicida vitorioso são bastante frequentes e, em geral, severas. Em Timor (cf. os ritos de apaziguamento, acima), o líder da expedição não pode simplesmente voltar para sua casa. É construída uma cabana especial para ele, na qual passa dois meses observando diversos preceitos de purificação. Durante esse tempo não pode ver sua mulher nem alimentar a si próprio, outra pessoa tem de pôr a comida em sua boca.[44] — Em algumas tribos dayaks, os que retornam de uma expedição guerreira vitoriosa têm de permanecer isolados por alguns dias e privar-se de determinados alimentos, e também não podem tocar em comida com as próprias mãos nem se aproximar de suas mulheres. — Em Logea, uma ilha próxima da Nova Guiné, homens que mataram inimigos ou participaram da campanha ficam reclusos em suas casas por uma semana. Evitam encontrar suas mulheres e seus amigos, deixam de tocar alimentos com suas mãos e nutrem-se apenas de plantas que lhes são cozidas em recipientes adequados. O motivo para essa restrição, afirma-se, é que eles não podem cheirar o sangue dos que foram abatidos, senão ficariam doentes e morreriam. — Na tribo toaripi ou motumotu, em Nova Guiné, um homem que matou outro não

pode chegar perto de sua esposa nem tocar a comida com seus dedos. É alimentado por outras pessoas com comida especial. Isso dura até a lua nova seguinte.

Deixarei de mencionar todos os casos de restrições ao vencedor homicida apresentados por Frazer, destacando apenas os exemplos em que o caráter de tabu é pronunciado ou a restrição vem acompanhada de expiação, purificação e atos cerimoniais.

Entre os monumbos, na Nova Guiné alemã, todo aquele que matou um inimigo na guerra torna-se "impuro", a mesma palavra usada para mulheres na menstruação ou no puerpério. Ele "tem de ficar na casa dos homens durante muito tempo, enquanto os demais habitantes da aldeia se juntam ao seu redor e celebram sua vitória com danças e cantos. Ele não pode tocar em ninguém, nem mesmo em sua própria mulher e seus filhos; se tocasse neles, acredita-se que ficariam cobertos de feridas. Ele fica novamente limpo com o banho e outras formas de purificação" [ibid., p. 169].

> "Entre os natchez, na América do Norte, os jovens guerreiros que haviam tirado seus primeiros escalpos eram obrigados a observar certas regras de abstinência por seis meses. Eles não podiam dormir com suas mulheres nem comer carne; seu único alimento era peixe e papa de milho [...]. Quando um choctaw matava um inimigo e tirava seu escalpo, guardava luto por um mês, durante o qual não podia pentear o cabelo, e, se sentia comichão na cabeça, podia coçá-la apenas com uma varinha que usava presa ao punho" [ibid., p. 181].
>
> "Quando um índio pima matava um apache, tinha de passar por duras cerimônias de purificação e reparação. Num jejum que durava dezesseis dias, não podia tocar em carne ou sal, olhar para um fogo a arder ou falar com um ser humano. Ficava só na floresta, assistido por uma velha, que lhe levava sua parca ração. Banhava frequentemente no rio e (em sinal de luto)

> mantinha a cabeça coberta de lama. No 17o dia havia uma cerimônia pública de purificação solene do homem e de suas armas. Como os índios pimas levavam o tabu do homicida muito mais a sério do que os inimigos e não adiavam a expiação e purificação até o fim da expedição, como eles, sua eficácia guerreira era bastante prejudicada por sua severidade moral, ou piedade, se preferirmos o termo. Não obstante sua extrema coragem, os americanos encontraram neles aliados insatisfatórios nas operações contra os apaches" [ibid., pp. 182-4].

Embora sejam interessantes, para um exame mais aprofundado, as particularidades e as variantes das cerimônias de expiação e purificação após o assassinato de um inimigo, interrompo aqui a exposição delas, porque não nos oferecem novas perspectivas. Devo apenas lembrar que o isolamento temporário ou permanente do carrasco profissional, que se conservou até os tempos modernos, inscreve-se nesse contexto. A posição do verdugo na sociedade medieval nos transmite uma boa ideia do "tabu" dos selvagens.[45]

* * *

Na explicação corrente para todos esses preceitos de apaziguamento, restrição, penitência e purificação combinam-se dois princípios: a extensão do tabu do morto a tudo o que entrou em contato com ele e o medo do espírito do morto. De que modo esses dois fatores devem ser combinados para explicar as cerimônias, se devem ser encarados como de igual valor, se um deles é primário e o outro secundário, e qual seria este e aquele — nenhuma dessas questões é respondida e, de fato, não é fácil respondê-las. Quanto a nós, enfatizamos a unidade de nossa concepção, ao derivar todos esses preceitos da ambivalência emocional ante o inimigo.

b) O tabu dos soberanos

A atitude dos povos primitivos ante seus chefes, reis e sacerdotes é regida por dois princípios básicos, que parecem antes se complementar que se contradizer. É necessário protegê-los, mas também proteger-se deles.[46] Os dois fins são obtidos mediante um sem-número de preceitos. Já sabemos por que é preciso guardar-se dos senhores: porque são portadores daquela misteriosa e perigosa força mágica que se transmite por contato e ocasiona morte e ruína para aquele que não é protegido por carga semelhante. Evita-se, então, qualquer contato direto ou indireto com a perigosa santidade e, quando isso não pode ser evitado, cria-se um cerimonial para afastar as consequências temidas. Os nubas da África Oriental, por exemplo, "creem que morrerão se entrarem na casa do rei-sacerdote; no entanto, podem se furtar ao castigo pela intrusão, se desnudarem o ombro esquerdo ao entrar e conseguirem que o rei ponha sua mão sobre ele" [ibid.]. Assim ocorre o fato notável de o toque do rei vir a ser remédio e proteção contra os perigos decorrentes do contato com o rei, mas certamente há o contraste entre o poder curativo do toque intencional, por parte do rei, e o perigo de ele ser tocado, o contraste entre passividade e atividade para com o rei.

No que se refere ao efeito curativo do contato real, não precisamos buscar exemplos nos povos selvagens. Em épocas não tão remotas, os reis da Inglaterra exerceram tal poder no caso da escrofulose, que, por isso, recebeu o nome de *The King's Evil* [o mal do rei]. Nem a rainha Elizabeth nem os que a sucederam deixaram de utilizar essa prerrogativa real. Diz-se que Carlos I, no ano de 1633, curou cem doentes de uma só vez. No reinado de seu dissoluto filho, Carlos II, depois de superada a Grande Revolução inglesa, as curas reais de escrofulose alcançaram o clímax.

Durante o seu governo, esse rei teria tocado em cerca de 100 mil escrofulosos. A multidão dos que buscavam a cura costumava ser tão grande que, numa ocasião, seis ou sete deles obtiveram, em vez da cura pelo rei, a morte por sufocamento. O cético Guilherme II de Orange, tornado rei da Inglaterra após a expulsão dos Stuarts, recusou-se a exercer a magia; na única vez em que se

deixou convencer a fazê-lo, disse estas palavras ao tocar no doente: "Deus lhe dê melhor saúde e mais bom senso".[47]

As histórias seguintes atestam o terrível efeito do contato ativo, embora não intencional, com o rei ou algo que lhe pertence. "Um grande chefe da Nova Zelândia, de alta santidade, havia deixado restos de seu jantar à beira do caminho. Um escravo robusto, com fome, passou depois do chefe e, vendo o que restava do jantar, comeu-o de imediato. Mal acabou, um espectador horrorizado lhe disse que aquele alimento era o do chefe." Ele era um guerreiro forte e corajoso, mas "tão logo ouviu a notícia fatal, foi tomado de extraordinárias convulsões e de cólicas no estômago, que não cessaram até que morreu, no fim da tarde do mesmo dia".[48] "Uma mulher maori comeu certos frutos e, após saber que vinham de um local que era tabu, exclamou que seria morta pelo espírito do chefe cuja santidade foi assim profanada. Isso ocorreu à tarde, e no dia seguinte, por volta das doze horas, ela estava morta."[49] "Certa vez, a pedra de fogo de um chefe maori causou a morte de várias pessoas; pois ele a havia perdido e alguns homens a acharam, usaram-na para acender seus cachimbos e, ao saber a quem pertencia, morreram de pavor."[50]

Não surpreende que tenha surgido a necessidade de apartar indivíduos perigosos como chefes e sacerdotes do resto da comunidade, de erguer um muro ao seu redor, para torná-los inacessíveis aos demais. Talvez comecemos a vislumbrar que esse muro, originalmente composto de preceitos tabu, existe ainda hoje na forma de cerimonial da corte.

Mas talvez a maior parte do tabu dos senhores não se explique pela necessidade de proteção *diante* deles. A outra consideração no tratamento dos indivíduos privilegiados, a necessidade de guardar eles próprios dos perigos que os ameaçam, é que teve o mais nítido papel na criação dos tabus e, com isso, no surgimento da etiqueta da corte.

A necessidade de proteger o rei de todo perigo imaginável vem de sua enorme importância para o bem ou mal-estar dos súditos. A rigor, é sua pessoa que regula o curso da vida; "seu povo tem de lhe agradecer a chuva e a luz do

Sol, que fazem crescer os frutos da terra, o vento, que traz os navios a suas costas, e até mesmo o chão firme sob os pés".[51]

Esses reis de povos selvagens têm um poder e uma capacidade de conferir benefício que são próprios apenas de deuses, e nos quais, em estágios posteriores da civilização, somente os mais servis dos cortesãos fingirão acreditar.

Parece contraditório que indivíduos de tamanho poder necessitem ser cuidadosamente protegidos de perigos que os ameacem, mas essa não é a única contradição que vem a aflorar no tratamento dos reis entre os povos selvagens. Esses povos também acham necessário vigiar seus reis, para que utilizem adequadamente seus poderes; eles não estão seguros das boas intenções e dos escrúpulos do rei. Um quê de desconfiança inclui-se entre os motivos dos tabus referentes a ele. "A ideia", diz Frazer,[52]

> "de que os reinados primitivos são despotismos em que o povo existe apenas para o soberano é totalmente inaplicável às monarquias que estamos considerando. Pelo contrário, nelas o soberano existe apenas para os súditos; sua vida é valiosa apenas enquanto ele cumpre os deveres de sua posição, ordenando o curso da natureza para benefício de seu povo. Tão logo ele deixe de fazer isso, cessam o cuidado, a devoção, a adoração religiosa que até então lhe prodigalizavam, transformando-se em ódio e desprezo; ele é vergonhosamente exonerado, e terá sorte se escapar com vida. Venerado como um deus num dia, é executado como um criminoso no dia seguinte. Mas nada há de caprichoso ou inconstante nessa mudança de comportamento do povo. Pelo contrário, ele é bastante consequente. Se o rei é seu deus, ele é ou deveria ser também seu protetor; e se ele não protegê-lo, tem que dar lugar a outra divindade que o faça. Enquanto ele corresponder às suas expectativas, porém, não há limite para o seu cuidado com ele, e para o cuidado que deve ter consigo. Um rei dessa espécie vive confinado numa etiqueta cerimoniosa, uma rede de proibições e observâncias, cuja intenção não é contribuir para sua dignidade, menos ainda para

seu conforto, mas impedi-lo de uma conduta que, perturbando a harmonia da natureza, possa envolvê-lo — a ele, seu povo e o universo — numa mesma catástrofe. Longe de aumentar seu conforto, tais observâncias, ao dificultar todo ato seu, aniquilam sua liberdade e frequentemente lhe tornam a vida, que é seu objetivo preservar, um fardo e um sofrimento para ele."

Um dos mais flagrantes exemplos de tal aprisionamento e paralisação de um governante sagrado mediante cerimoniais tabus pode ser visto no modo de vida do micado japonês dos primeiros séculos. Eis um relato feito há mais de dois séculos:[53]

"O micado crê que seria danoso para sua dignidade e santidade tocar o chão com os pés; por isso tem de ser carregado nos ombros, quando deseja ir a algum lugar. Ainda mais grave seria expor ao ar livre sua sagrada pessoa, e o Sol não seria digno de brilhar sobre sua cabeça. Atribui-se tamanha santidade a todas as partes de seu corpo, que ele não ousa cortar o cabelo, a barba ou as unhas. Para que não fique sujo demais, no entanto, podem limpá-lo durante a noite, enquanto dorme; pois, dizem, o que é tirado de seu corpo nesse momento foi dele roubado, e esse roubo não prejudica sua dignidade e santidade. Em tempos antigos ele era obrigado a sentar no trono toda manhã por algumas horas, com a coroa imperial sobre a cabeça, mas literalmente como uma estátua, sem mover mãos, pés, olhos, cabeça, qualquer parte do corpo, de fato, pois acreditava-se que assim ele conservaria a paz e a tranquilidade em seu império. Se, desafortunadamente, ele se voltasse para um ou outro lado, ou se olhasse por um bom momento para alguma parte de seus domínios, temia-se que a guerra, a fome, o fogo ou algum outro infortúnio estivesse a ponto de devastar o país".

Alguns dos tabus impostos a reis bárbaros lembram vivamente as restrições aos homicidas. "Em Shark Point, perto do cabo Padron, na Baixa Guiné (África Ocidental), vive o rei-sacerdote Kukulu, sozinho num bosque. Ele não pode tocar em mulher nem deixar sua casa, não pode sequer levantar da

cadeira, na qual tem que dormir sentado. Se ele se deitasse, nenhum vento passaria e a navegação cessaria. Ele regula as tempestades e, em geral, mantém a atmosfera em estado constante e favorável."[54] Quanto mais poderoso é o rei de Loango, diz Bastian, tanto mais tabus ele deve observar. Também o herdeiro do trono está submetido aos tabus desde a infância, mas eles se acumulam à medida que ele cresce; no momento em que ascende ao trono, está sufocado por eles.

O espaço não permite, nem o nosso interesse requer, que continuemos na descrição dos tabus associados à dignidade dos reis ou sacerdotes. Vamos apenas registrar ainda o grande papel que neles desempenham as restrições à liberdade de movimento e à dieta. O efeito conservador que tem sobre os velhos usos o trato com essas pessoas privilegiadas pode se mostrar em dois exemplos de cerimônias tabu oriundos de povos civilizados, ou seja, de estágio cultural bem mais elevado.

O *flamen dialis*, o sumo sacerdote de Júpiter, na antiga Roma, tinha que observar um número extraordinário de tabus. Ele

> "não podia montar ou mesmo tocar um cavalo, nem ver um exército em armas, nem usar um anel que não fosse partido, nem vestir uma roupa que tivesse algum nó; [...] não podia tocar farinha de trigo nem pão fermentado; não podia tocar ou mencionar um cão, uma cabra, carne crua, feijão e hera; [...] seu cabelo podia ser cortado apenas por um homem livre, com uma faca de bronze, e, quando cortados, o cabelo e as unhas tinham de ser enterrados sob uma árvore auspiciosa; [...] ele não podia tocar num cadáver; [...] não podia ficar descoberto ao ar livre", e assim por diante.
>
> "Sua mulher, a *flaminica*, tinha que observar quase as mesmas regras, e ainda outras específicas para ela. Não podia subir mais que três degraus de um tipo de escada que chamavam de grega; não podia pentear seu cabelo em determinada festa; o couro de seus sapatos não podia ser feito de um animal que tivesse morrido naturalmente, mas apenas de um abatido ou

sacrificado; se tivesse ouvido um trovão, ela era tabu até que oferecesse um sacrifício expiatório."[55]

Os antigos reis da Irlanda eram submetidos a uma série de restrições bastante singulares, cuja manutenção traria todas as bênçãos, e a transgressão, todos os males para o país. A lista completa desses tabus está no *Book of rights*; os mais velhos exemplares manuscritos deste trazem as datas de 1390 e 1418. As proibições são extremamente detalhadas, referem-se a ações determinadas, em locais determinados e horas determinadas; em tal cidade o rei não pode permanecer em determinado dia da semana, não pode cruzar aquele rio em certo horário, acampar por nove dias inteiros em certa planície etc.[56]

Em muitos povos selvagens, a severidade das limitações para os reis-sacerdotes teve consequências historicamente significativas, e particularmente interessantes para o nosso ponto de vista. A dignidade dos reis-sacerdotes deixou de ser algo desejável; aquele que estava para recebê-la fazia de tudo para dela escapar. Assim, no Camboja, onde há um Rei do Fogo e um Rei da Água, frequentemente é necessário coagir os sucessores a aceitar a distinção. Na ilha Niue ou Selvagem, uma ilha de coral no Pacífico Sul, a monarquia realmente acabou, porque ninguém mais se dispôs a assumir um cargo tão perigoso e prenhe de responsabilidades.

"Em alguns lugares da África Ocidental, quando o rei morre, um conselho familiar se reúne secretamente para nomear seu sucessor. O escolhido é subitamente apanhado, amarrado e jogado na casa dos fetiches, onde é mantido preso até aceitar a coroa. Há ocasiões em que o herdeiro acha meios de esquivar-se à honra que pensam em conferir-lhe; sabe-se de um chefe valente que andava sempre armado, decidido a resistir pela força a qualquer tentativa de pô-lo no trono."[57]

Entre os nativos de Serra Leoa, a resistência em aceitar a honra da realeza tornou-se tão grande que a maioria das tribos foi obrigada a nomear estrangeiros como reis.

Frazer relaciona a estas circunstâncias o fato de no curso da história ter ocorrido uma divisão da primitiva realeza sacerdotal em um poder secular e um espiritual. Oprimidos pelo fardo de sua santidade, os reis tornaram-se incapazes de exercer o domínio nas coisas reais, e tiveram que deixá-las para pessoas menores, porém enérgicas, que estavam dispostas a renunciar às honras da dignidade régia. Destas se originaram então os governantes seculares, enquanto a supremacia espiritual, despida de importância prática, ficou para os antigos reis tabu. Sabe-se como isso é confirmado pela história do Japão antigo.

Tendo uma visão geral dos laços dos homens primitivos com seus governantes, abrigamos a expectativa de que não nos será difícil passar da descrição à compreensão psicanalítica deles. Esses vínculos são de natureza complicada e não isentos de contradições. Concedem-se aos governantes grandes prerrogativas, que praticamente correspondem aos tabus impostos aos demais. São pessoas privilegiadas; podem fazer ou fruir o que o tabu contesta aos demais. Em contraste com essa liberdade, porém, são limitadas por outros tabus, que não oprimem os indivíduos comuns. Eis aqui, portanto, uma primeira oposição, quase contradição, entre uma maior liberdade e uma maior limitação para as mesmas pessoas. São-lhes atribuídos extraordinários poderes mágicos e, por isso, teme-se o contato com elas ou seus bens, enquanto, por outro lado, espera-se o mais benéfico efeito de tais contatos. Aqui parece haver uma segunda contradição, bem flagrante; mas já vimos que é só aparente. O contato realizado pelo rei, com benévola intenção, tem efeito salvador e protetor; perigoso é apenas o contato provocado pelo homem comum, provavelmente porque pode lembrar tendências agressivas. E uma outra contradição, não tão fácil de solucionar, está em atribuir ao governante tamanho domínio sobre os eventos da natureza e, no entanto, achar-se obrigado a protegê-lo cuidadosamente dos perigos que o ameaçam, como se seu próprio poder, que é tão grande, não fosse capaz disso. A situação é agravada ainda quando não se

confia que o governante utilize seu enorme poder de maneira correta, em favor dos súditos e para sua proteção própria; desconfia-se dele, portanto, e acredita-se ter o direito de vigiá-lo. A etiqueta dos tabus, a que toda a vida do rei é sujeita, serve simultaneamente a todos esses propósitos de tutelar o rei, protegê-lo dos perigos e proteger os súditos do perigo que ele representa para eles.

É natural explicar da seguinte forma a relação complicada e contraditória entre os homens primitivos e seus governantes. Por motivos supersticiosos ou de outra natureza, expressam-se no tratamento dos reis tendências variadas, cada uma das quais é desenvolvida ao extremo, sem consideração pelas demais. Isso dá origem às contradições, ante as quais o intelecto dos selvagens não se escandaliza mais que o dos altamente civilizados, em matéria de religião ou de "lealdade".

Não haveria problema com essa explicação, mas a técnica psicanalítica permitirá ir adiante e dizer algo mais sobre a natureza dessas variadas tendências. Submetendo à análise os fatos descritos, como se fizessem parte do quadro de sintomas de uma neurose, detemo-nos primeiramente no excesso de angustioso cuidado que se apresenta como razão para o cerimonial do tabu. Na neurose, em especial na neurose obsessiva, que utilizamos principalmente em nossa comparação, a ocorrência de tal carinho excessivo é bastante comum. Chegamos a compreender muito bem sua origem. Ele sempre surge quando, além do carinho predominante, há uma corrente oposta mas inconsciente de hostilidade, ou seja, quando se verifica o caso típico de ambivalência emocional. A hostilidade é então abafada por uma intensificação excessiva do carinho, que se manifesta como angustiosa solicitude e que se torna obsessiva, pois de outro modo não cumpriria sua tarefa de manter sob repressão a corrente oposta inconsciente. Todo psicanalista sabe, por experiência, com que segurança o angustioso carinho excessivo, nas condições mais improváveis — entre mãe e filho e entre cônjuges muito afetuosos, por exemplo —, permite essa explicação. Aplicada ao tratamento dado às pessoas privilegiadas, teríamos que à

sua veneração, sua divinização mesmo no inconsciente, opõe-se uma forte corrente hostil, ou seja, que também aí, como esperávamos, verifica-se a situação da atitude emocional ambivalente. A desconfiança, que aparece inegavelmente como um dos motivos para os tabus dos reis, seria outra manifestação, mais direta, da mesma hostilidade inconsciente. E não nos faltariam — graças à variedade dos desfechos desse conflito em povos diferentes — exemplos em que nos seria ainda mais fácil a demonstração dessa hostilidade. "Os selvagens timmes, de Serra Leoa", relata Frazer,[58] "que elegem seu rei, guardam para si o direito de espancá-lo na véspera da coroação; e valem-se desse privilégio constitucional com tamanha disposição que às vezes o infeliz monarca não sobrevive muito tempo à sua elevação ao trono. Por isso, quando os chefes da tribo têm rancor a um homem e querem livrar-se dele, elegem-no rei." Mesmo em casos gritantes como esse, porém, a hostilidade não é admitida como tal, mas travestida de cerimonial.

Outro aspecto da conduta dos primitivos em relação aos governantes recorda um procedimento que, bastante difundido na neurose, emerge claramente no chamado delírio de perseguição. Nele a importância de determinada pessoa é enormemente elevada, seu poder é aumentado num grau inverossímil, para que lhe seja mais facilmente atribuída a responsabilidade por tudo de nocivo que ocorre ao doente. De fato, os selvagens não se comportam diferentemente com seus reis, ao lhes atribuir poder sobre a chuva e a luz do Sol, o vento e o tempo, e depois derrubá-los ou assassiná-los, porque a natureza logrou suas expectativas de uma boa caça ou uma farta colheita. O modelo que o paranoico reproduz, no delírio de perseguição, está na relação da criança com o pai. Na ideia que o filho tem do pai, este normalmente possui tal plenitude de poderes, e vê-se que a desconfiança em relação ao pai está intimamente ligada à imensa estima por ele. Quando o paranoico designa alguém de suas relações como seu "perseguidor", coloca-o assim ao lado do pai, situa-o numa posição que lhe permite fazê-lo responsável por tudo o que percebe como sua desgraça. Esta segunda analogia entre o selvagem e o neurótico pode nos levar

a perceber quanta coisa, na relação do selvagem com seu governante, vem da atitude infantil da criança para com o pai.

Mas o apoio mais sólido para nossa abordagem, que compara as proibições dos tabus a sintomas neuróticos, encontramos nas próprias cerimônias dos tabus, cuja importância para a posição da realeza já foi examinada. Se admitimos que os efeitos que produzem eram buscados desde o início, tais cerimônias revelam inequivocamente seu duplo significado e sua derivação de tendências ambivalentes. Elas não apenas distinguem os reis e os elevam acima de todos os comuns mortais, como lhes tornam a vida um sofrimento e um fardo insuportável, e os obrigam a uma servidão muito pior que a de seus súditos. Parecem-nos, assim, a exata contrapartida aos atos obsessivos da neurose, nos quais o instinto suprimido e aquele que o suprime acham satisfação comum e simultânea. O ato obsessivo é *supostamente* uma proteção contra o ato proibido; mas nós dizemos que é, *propriamente*, a repetição do proibido. O "supostamente" refere-se aqui à instância consciente da psique, o "propriamente", à instância inconsciente. Assim também, o cerimonial do tabu dos reis é supostamente a mais alta honra e segurança para eles, e propriamente o castigo por sua elevação, a vingança que os súditos têm sobre ele. Em Cervantes, as experiências que Sancho Pança faz como governador de sua ilha o levam a perceber esta concepção do cerimonial da corte como a única pertinente. É bem possível que escutássemos outras confirmações, se pudéssemos fazer com que reis e governantes atuais se manifestassem a propósito disso.

Por que a atitude emocional ante os governantes contém um tão forte elemento inconsciente de hostilidade é uma questão muito interessante, mas que ultrapassa os limites deste trabalho. Já aludimos ao complexo infantil relacionado ao pai;[i] acrescentemos que o estudo da pré-história da realeza nos traria esclarecimentos decisivos. Segundo as considerações de Frazer — admiráveis, mas não convincentes, segundo ele próprio —, os primeiros reis eram forasteiros destinados ao sacrifício em festas solenes, após um breve reinado, como

representantes da divindade.[59] Os mitos do cristianismo também conservariam traços dessa evolução da realeza.

c) O tabu dos mortos

Sabemos que os mortos são soberanos poderosos; talvez nos surpreendamos ao saber que são vistos como inimigos.

O tabu dos mortos evidencia — se nos for permitido conservar a analogia com a infecção — uma particular virulência na maioria dos povos primitivos. Manifesta-se primeiro nas consequências trazidas pelo contato com o morto, e no tratamento dos que guardam luto por ele. Entre os maori, todo aquele que tocava num cadáver ou participava do seu enterro era bastante impuro e quase cortado de qualquer relacionamento com os semelhantes, era boicotado, digamos. Não podia entrar em nenhuma casa, nem aproximar-se de uma coisa ou pessoa, sem contaminá-las igualmente. Não lhe era permitido sequer tocar no alimento com suas mãos, pois a impureza as tornava inúteis. A comida era posta no chão à sua frente, e não lhe restava senão apanhá-la com os lábios e os dentes, como fosse possível, enquanto mantinha as mãos nas costas. Ocasionalmente permitia-se que outra pessoa o alimentasse, e ela então o fazia com o braço estendido, tendo cuidado para não tocar o infeliz, mas esta pessoa era então ela mesma sujeita a restrições, que eram pouco menos pesadas que as do indivíduo impuro. Em toda aldeia havia uma pessoa degradada, excluída da sociedade, que vivia miseravelmente de umas parcas esmolas. Apenas a este sujeito se permitia aproximar-se, à distância de um braço, daquele que havia cumprido o último dever para com um morto. E quando, passado o período de isolamento, o indivíduo conspurcado pelo cadáver podia novamente juntar-se aos companheiros, toda a louça que ele havia utilizado durante aquele tempo era destruída, e toda vestimenta de que tinha se servido era jogada fora.

As observâncias de tabu após o contato físico com um morto são as mesmas em toda a Polinésia e Melanésia e em parte da África. Seu elemento mais constante é a proibição de tocar a comida, e a decorrente necessidade de a

pessoa ser alimentada por outros. É digno de nota que na Polinésia, ou talvez somente no Havaí,[60] os reis-sacerdotes submetiam-se às mesmas restrições durante o exercício das funções sagradas. Em Tonga, o tabu dos mortos indica claramente como o grau da proibição e o seu progressivo cancelamento dependem da força do tabu da pessoa em questão. Quem tocava o cadáver de um chefe ficava impuro durante dez meses; mas, se era ele próprio um chefe, apenas durante três, quatro ou cinco meses, conforme a posição do chefe morto; tratando-se do cadáver do grande chefe divino, porém, mesmo os chefes maiores tornavam-se tabu durante dez meses. Os selvagens creem firmemente que quem viola tais preceitos adoece gravemente e morre; sua crença é tão firme que, na opinião de um observador, nenhum nativo jamais experimentou convencer-se do contrário.[61]

Essencialmente as mesmas, mas para nosso objetivo mais interessantes, são as restrições impostas às pessoas cujo contato com os mortos deve ser entendido figuradamente: os parentes enlutados, os viúvos e viúvas. Se nos preceitos até agora mencionados vimos apenas a expressão típica da virulência e capacidade de transmissão do tabu, nos que se seguem vislumbramos os motivos do tabu, tanto aqueles alegados como os que podemos considerar os profundos, verdadeiros.

> "Entre os shuswaps, na Colúmbia Britânica, viúvos e viúvas têm de viver isolados no período de luto e são proibidos de tocar sua própria cabeça e seu corpo; os vasilhames e panelas que usam não podem ser usados por ninguém mais […]. Nenhum caçador se aproxima desses enlutados, pois sua presença traz má sorte. Se sua sombra cair sobre alguém, este ficará doente. Eles utilizam espinheiros como colchão e travesseiro […] e colocam espinheiros em volta da cama."[j]

Essa última medida pretende conservar à distância o espírito do morto, e ainda mais nítido é o costume observado em outras tribos norte-americanas, em que a viúva, após a morte do marido, "veste uma espécie de bermuda feita de capim seco, por vários dias, para impedir que o fantasma do marido tenha

relações com ela".[k] Isso nos sugere que o contato "em sentido figurado" é entendido mesmo como contato físico, pois o espírito do morto não se afasta dos parentes, não deixa de "rondá-los" durante o luto.

"Entre os agutainos, que habitam Palawan, uma das ilhas Filipinas, uma viúva não pode abandonar sua cabana nos sete ou oito dias após a morte [do marido], a não ser à noite; e mesmo então pode sair apenas quando espera não encontrar ninguém, pois quem a enxerga tem morte imediata. Para impedir essa fatal catástrofe, a viúva bate nas árvores com um pedaço de madeira, prevenindo as pessoas de sua perigosa aproximação; e as próprias árvores em que ela toca morrerão."[l] Uma outra observação pode nos esclarecer em que consiste a periculosidade de uma viúva assim. "No distrito Mekeo, da Nova Guiné Britânica, um viúvo perde todos os seus direitos civis e torna-se um proscrito. Não pode cultivar um jardim, aparecer em público ou andar pelos caminhos e trilhas. Como um animal selvagem, tem de esgueirar-se por entre o capinzal e os arbustos; e, se vê ou escuta alguém se aproximando, especialmente uma mulher, tem de esconder-se atrás de uma árvore ou num matagal."[m] Este último detalhe nos permite facilmente relacionar a periculosidade do viúvo ou da viúva ao perigo da *tentação*. O homem que perdeu sua mulher deve fugir ao desejo de buscar uma substituta; a viúva tem de lutar contra o mesmo anseio, e além disso pode, estando sem dono, despertar a cobiça de outros homens. Todas essas satisfações substitutivas vão de encontro ao sentido do luto; elas inevitavelmente atiçariam a cólera do espírito.[62]

Um dos costumes mais estranhos e singulares, ligados ao tabu dos mortos, entre os primitivos, é a proibição de pronunciar o *nome* do defunto. É bastante difundido, conheceu formas variadas e teve importantes consequências.

É encontrado não só entre os polinésios e australianos, que geralmente nos mostram os tabus em seu melhor estado de conservação, mas também em povos tão remotos e desconhecidos uns dos outros como samoiedos, da Sibéria, e

os todas, do sul da Índia, os mongóis, da Tartária, e os tuaregues, do Saara, os ainos, do Japão, e os akambas e nandis, da África Central; os tinguianos, da Filipinas, e os habitantes das ilhas Nicobar, de Madagascar e Bornéu.[63] Para alguns desses povos, a proibição e suas consequências valem apenas no período do luto, para outros são permanentes, mas em todos os casos parecem atenuar-se à medida que passa o tempo.

Evitar pronunciar o nome do morto é uma regra geralmente observada com bastante rigor. Em várias tribos sul-americanas, considera-se a mais grave ofensa aos sobreviventes falar na frente deles o nome do parente morto, e a punição para isso não é menor do que a estabelecida para o assassinato.[64] A princípio, não é fácil perceber por que a menção do nome deveria causar tal horror, mas os perigos a ela relacionados deram origem a toda uma série de expedientes que são interessantes e significativos de várias formas. Os massais, na África, adotaram o recurso de mudar o nome do falecido imediatamente após sua morte; ele pode, então, ser mencionado calmamente pelo novo nome, enquanto todas as proibições permanecem ligadas ao velho. Com isto pressupõem que o espírito não sabe nem saberá o novo nome. As tribos australianas das baías de Adelaide e de Encounter são tão coerentes em sua cautela, que todas as pessoas que tinham nome igual ou semelhante ao morto trocam de nome após o falecimento. Às vezes, estendendo o mesmo raciocínio, todos os parentes do morto mudam de nome, não importando se há ou não semelhança fonética com o dele: isso ocorre em algumas tribos de Victoria e do noroeste da América. E entre os guaicurus, no Paraguai, o chefe costumava, nessa triste ocasião, dar nomes novos a todos os membros da tribo, que passavam a lembrar-se deles como se desde sempre os tivessem.[65]

Além disso, se o nome do morto coincidia com a designação de um animal, um objeto etc., vários desses povos julgavam necessário renomear também esses animais e objetos, para que o uso daquelas palavras não lhes lembrasse o morto. Disso resultava uma incessante alteração do vocabulário, que causou dificuldades nada pequenas para os missionários, sobretudo quando a

interdição do nome era permanente. Nos sete anos que o missionário Dobrizhoffer passou com os abipones, no Paraguai, o nome para jaguar mudou três vezes, e as palavras para crocodilo, espinhos e matança de animais tiveram vicissitudes semelhantes.[66] O temor de pronunciar o nome que pertenceu a um morto chega ao ponto de se evitar a menção de tudo em que esse morto teve algum papel, e uma grave consequência desse processo de supressão é que esses povos não têm tradição nem recordações históricas, o que coloca grandes dificuldades para a pesquisa de sua história primeva. Mas certo número desses povos primitivos adotou práticas compensatórias, em que os nomes dos falecidos são reavivados após um longo período de luto, são dados a crianças, nas quais se vê um renascimento dos mortos.

A estranheza desse tabu dos nomes será atenuada se tivermos presente que para os selvagens o nome é elemento essencial e patrimônio importante da personalidade, que eles atribuem à palavra o pleno sentido de coisa. O mesmo fazem, como já expus em outro lugar,[n] nossas crianças, que não se contentam com a ideia de que a semelhança das palavras carece de sentido, e deduzem, coerentemente, que, se duas coisas têm nomes que soam iguais, isso indica uma profunda concordância entre elas. Mesmo o adulto civilizado pode perceber, em várias peculiaridades de sua conduta, que não está tão longe, como pensa, de levar a sério e ao pé da letra os nomes próprios, assim como também crê que seu nome se acha peculiarmente ligado à sua pessoa. Está de acordo com isso que a prática psicanalítica encontre repetidas ocasiões de assinalar a importância dos nomes no pensamento inconsciente.[67]

Como era de esperar, a atitude dos neuróticos obsessivos em relação aos nomes é idêntica à dos selvagens. Eles mostram uma total "sensibilidade de complexo"[o] em relação a enunciar ou escutar certas palavras e nomes (tal como outros neuróticos), e do tratamento que dão ao próprio nome se origina um bom número de inibições frequentemente graves. Uma doente que eu conhecia, que sofria desse tabu, evitava escrever seu nome com medo de que ele caísse nas mãos de alguém, que então entraria na posse de uma parte de sua

personalidade. No veemente esforço de guardar-se das tentações de sua fantasia, ela havia se imposto a obrigação de "nada entregar de sua pessoa". Esta incluía primeiramente seu nome, depois, sua caligrafia, e assim ela terminou por deixar de escrever.

Já não nos surpreende, então, que os selvagens considerem o nome do morto como parte da pessoa deste e o tornem objeto do tabu que lhe diz respeito. Falar o nome do morto pode ser remontado ao contato tido com ele, e devemos abordar o problema, mais amplo, de por que esse contato é atingido por um tabu tão rigoroso.

A explicação mais evidente apontaria para o natural horror despertado pelo cadáver e pelas mudanças que logo nele se observam. Algum papel também desempenharia o luto pelo morto, como algo motivador em tudo o que a ele se refere. Mas o horror ante o cadáver não responde por todos os detalhes dos preceitos tabu, e o luto não explica por que a menção do nome do morto é uma forte injúria para os que a ele sobreviveram. Pelo contrário, o luto gosta de ocupar-se com o falecido, evocar sua lembrança e conservá-la tanto quanto possível. Outra coisa, que não o luto, deve ser responsabilizada pelas peculiaridades dos tabus, algo que manifestamente tem outras finalidades. Precisamente os tabus dos nomes nos revelam esse motivo ainda ignorado, e, se as práticas nada dissessem, nós o saberíamos pelos próprios selvagens que guardam o luto.

Eles não escondem o fato de que *temem* a presença e o retorno do espírito do morto; realizam bom número de cerimônias a fim de mantê-lo distante, de afastá-lo.[68] Pronunciar seu nome lhes parece uma invocação, que logo será seguida por sua presença.[69] Portanto, tudo fazem para impedir essa invocação e esse despertar. Disfarçam-se, para que o espírito não os reconheça,[70] ou deformam o próprio nome ou o nome do espírito; irritam-se com o forasteiro desconsiderado, que fala o nome do espírito e, desse modo, incita-o contra os

sobreviventes. É difícil escapar à conclusão de que eles sofrem do temor "da alma do falecido transformada em demônio", nas palavras de Wundt.[71]

Com isso chegaríamos a corroborar a concepção de Wundt, que vê a essência do tabu no medo dos demônios, como já vimos. [p. 49]

O pressuposto dessa teoria, de que no instante da morte o parente amado torna-se um demônio, do qual os sobreviventes só podem esperar coisas hostis, e de cujos desejos ruins devem guardar-se por todos os meios, é tão singular que inicialmente custa lhe darmos crédito. Mas quase todos os estudiosos relevantes concordam em atribuir essa concepção aos primitivos. Westermarck, que em sua obra *Origem e desenvolvimento das noções morais* não dá, a meu ver, suficiente importância ao tabu, escreve o seguinte, na seção "Atitude ante os mortos": "Os dados de que disponho levam-me a concluir que os mortos são encarados mais frequentemente como inimigos do que como amigos,[72] e que Jevons e Grant Allen se equivocam na afirmação de que, segundo a crença antiga, a malevolência dos mortos dirige-se normalmente aos estrangeiros apenas, e eles nutrem paterna preocupação pela vida e o bem-estar dos seus descendentes e companheiros de clã".

Num livro notável, R. Kleinpaul utilizou os resíduos da velha crença em almas, nos povos civilizados, para examinar a relação entre os vivos e os mortos.[73] Ele também chega à conclusão de que os mortos, com avidez homicida, arrastam atrás de si os vivos. Os mortos matam; o esqueleto, que *hoje* é a imagem da morte, significa que a morte mesma é apenas um morto. O vivo não se sentia a salvo da perseguição do morto enquanto não havia uma extensão de água a separar os dois. Por isso as pessoas gostavam de enterrar os mortos em ilhas, ou levavam-nos para o outro lado de um rio; as expressões "aquém" e "além" surgiram daí. Numa atenuação posterior, a malevolência dos mortos limitava-se às categorias a que se tinha de reconhecer um direito particular ao rancor: aos assassinados, que perseguiam seus assassinos em forma de maus espíritos, aos falecidos sem que tivessem aplacado a ânsia amorosa, como os noivos. Mas originalmente, segundo Kleinpaul, todos os mortos eram

vampiros, todos tinham rancor aos vivos e cuidavam de molestá-los e roubar-lhes a vida. Foi o cadáver que fez surgir a noção de espírito mau.

A suposição de que os entes mais caros transformavam-se em demônios após a morte suscita novas questões. O que levou os primitivos a atribuir aos seus mortos queridos esta mudança nos sentimentos? Por que fizeram deles demônios? Westermarck considera fácil responder a tais perguntas.[74]

> "A morte é vista geralmente como o pior dos infortúnios; daí se acreditar que os mortos estão muito insatisfeitos com seu destino. Conforme as ideias dos primitivos, uma pessoa morre apenas se for assassinada — por magia ou violência —, e uma morte assim tende a tornar a alma vingativa e irascível. Ela tem inveja dos vivos e anseia pela companhia dos velhos amigos; não surpreende, então, que lhes envie doenças para lhes causar a morte. […] Mas a noção de que a alma desencarnada é, em geral, um ser maldoso […] também está, sem dúvida, intimamente relacionada ao medo instintivo dos mortos, que, por sua vez, é resultado do medo da morte."

O estudo das perturbações psiconeuróticas nos sugere uma explicação mais abrangente, que inclui a de Westermarck.

Quando uma mulher perde o marido ou uma filha perde a mãe, não é raro que a sobrevivente seja acometida de dolorosas apreensões — a que chamamos de "recriminações obsessivas" —, imaginando se não teria sido responsável, devido a alguma imprevidência ou negligência, pela morte do ente querido. Nenhuma lembrança dos cuidados que teve para com o doente, nenhuma objetiva refutação da suposta culpa conseguem pôr fim ao tormento, que seria expressão patológica de um luto e que gradualmente vai se extinguindo com o tempo. A investigação psicanalítica desses casos nos deu a conhecer o móvel secretoP deste sofrimento. Aprendemos que em certo sentido as recriminações obsessivas são justificadas, e apenas por isso são invulneráveis a contestações e objeções. Não é que o indivíduo enlutado realmente seja culpado da morte ou tenha incorrido em negligência, como afirma a recriminação

obsessiva; mas nele havia mesmo algo, um desejo inconsciente para ele próprio, que não ficaria insatisfeito com a morte e que a teria provocado, se tivesse poder para isso. É contra esse desejo inconsciente que reage a recriminação, após a morte da pessoa amada. Essa hostilidade oculta por trás do amor, no inconsciente, existe em quase todos os casos de intensa ligação afetiva a determinada pessoa, é o caso clássico, o paradigma da ambivalência dos afetos humanos. Essa ambivalência se acha, em maior ou menor grau, na constituição de todo indivíduo; normalmente não é tanta que faça aparecer as recriminações obsessivas que descrevemos. Quando existe em abundância, porém, ela se manifestará justamente na relação com as pessoas mais amadas, ali onde menos seria esperada. A predisposição à neurose obsessiva,¶ de que frequentemente nos servimos para comparação na questão do tabu, parece-nos caracterizada por um altíssimo grau dessa ambivalência afetiva original.

Agora conhecemos o fator que pode explicar o pretenso demonismo das almas recentes e a necessidade de proteger-se de sua hostilidade mediante os tabus. Se supomos que a vida emocional dos primitivos possui elevado grau de ambivalência, semelhante ao que, conforme os achados da psicanálise, atribuímos aos doentes obsessivos, torna-se compreensível que após a dolorosa perda seja necessária uma reação à hostilidade latente no inconsciente, tal como foi mostrada nas recriminações obsessivas. Mas essa hostilidade, penosamente sentida como satisfação pela morte no inconsciente, tem outro destino no homem primitivo; ele defende-se dela, deslocando-a para o objeto da hostilidade, para o morto. A esse processo de defesa, que ocorre tanto na vida psíquica normal como na patológica, chamamos de *projeção*. O sobrevivente nega que jamais tenha abrigado impulsos hostis em relação ao morto querido; é a alma do falecido que agora os abriga e que durante todo o luto se empenhará em concretizá-los. Embora a defesa mediante a projeção seja bem-sucedida, o caráter de punição e de arrependimento dessa reação afetiva se mostrará no fato de ele sentir medo, de impor-se renúncias e submeter-se a restrições, que em parte são mascaradas de medidas de proteção contra o demônio hostil.

Assim notamos, mais uma vez, que o tabu cresceu no solo de uma postura afetiva ambivalente. O tabu dos mortos também deriva da oposição entre a dor consciente e a satisfação inconsciente com a morte havida. Sendo esta a origem do rancor dos espíritos, é natural que os sobreviventes mais próximos, e outrora mais amados, devam temê-lo mais do que todos.

Também nisso as prescrições dos tabus, como os sintomas neuróticos, têm duplo significado. Por um lado, em seu caráter restritivo dão expressão ao luto, e por outro lado revelam nitidamente o que desejam ocultar, a hostilidade ao morto, agora fundamentada como legítima defesa. Aprendemos a ver uma parte das prescrições dos tabus como medo da tentação. O morto não tem defesa, isso deve incitar à satisfação dos impulsos hostis a ele, e a essa tentação tem de ser contraposta uma proibição.

Mas Westermarck tem razão quando afirma que os selvagens não distinguem entre mortos que morreram naturalmente ou violentamente. No pensar inconsciente, aquele que teve uma morte natural também foi assassinado; os maus desejos o mataram (cf. o ensaio seguinte desta série: "Animismo, magia e onipotência dos pensamentos"). Quem se interessa pela origem e significação dos sonhos com morte de parentes próximos (dos pais e irmãos) poderá constatar no indivíduo que sonha, na criança e no selvagem uma total concordância na atitude em relação ao morto, fundada na mesma ambivalência emocional.

Já nos opusemos à concepção de Wundt, segundo a qual a natureza do tabu está no temor ante os demônios, mas agora concordamos com a explicação de que o tabu dos mortos deriva do temor à alma transformada em demônio. Isto pareceria uma contradição; não nos será difícil resolvê-la, porém. É certo que admitimos os demônios, mas não como algo derradeiro, indecomponível pela psicologia. Nós conseguimos chegar por trás dos demônios, por assim dizer, ao percebê-los como projeções dos sentimentos hostis que os sobreviventes abrigam em relação aos mortos.

Os sentimentos díspares em relação ao morto — ternos e hostis, em nossa bem fundada suposição — procuram ambos vigorar, por ocasião da perda, como luto e como satisfação. Inevitavelmente haverá um conflito entre os dois opostos, e, como um deles, a hostilidade, é inconsciente — de forma total ou na maior parte —, o resultado do conflito não pode ser a subtração de uma intensidade da outra e a consciente fixação do saldo, como sucede, por exemplo, quando perdoamos a uma pessoa querida um agravo que nos fez. O processo se resolve, isto sim, mediante um mecanismo psíquico especial, que a psicanálise costuma chamar de *projeção*. A hostilidade, da qual o indivíduo nada sabe nem quer saber, é jogada da percepção interna para o mundo externo, é desprendida da própria pessoa e empurrada para outra. Não somos nós, os sobreviventes, que nos alegramos por nos livrarmos do morto; não, nós o pranteamos, mas curiosamente ele se tornou um demônio ruim, que teria satisfação com nossa desgraça, que procura nos causar a morte. Os sobreviventes precisam, então, defender-se desse inimigo mau; estão aliviados da opressão interna, mas apenas a trocaram por um apuro externo.

Não se deve excluir que esse processo de projeção, que transforma os falecidos em inimigos malévolos, encontre apoio nas hostilidades reais que deles são lembradas e que efetivamente lhes podem ser recriminadas. Ou seja, em sua tirania, dureza, injustiça, e no que mais constitui o pano de fundo até das mais afetuosas relações entre as pessoas. Mas a coisa não pode ser tão simples que baste esse fator para nos tornar compreensível a criação dos demônios através da projeção. Certamente as faltas dos mortos explicam, em parte, a hostilidade dos que a eles sobrevivem, mas não influiriam se estes não desenvolvessem por si próprios tal hostilidade, e o instante da morte seria a ocasião mais inadequada para lembrar as recriminações que justificadamente podiam fazer àqueles. Não podemos prescindir da hostilidade inconsciente como o motivo que normalmente atua e verdadeiramente move. Essa corrente hostil ante os parentes mais próximos e mais queridos podia ficar latente enquanto eles viviam, isto é, não revelar-se à consciência nem de forma direta nem

indireta, mediante uma formação substitutiva. Com a morte das pessoas simultaneamente amadas e odiadas isso já não era possível, o conflito tornou-se agudo. O luto proveniente da ternura intensificada tornou-se, por um lado, mais impaciente com a hostilidade latente, e, por outro lado, não pôde admitir que dela resultasse um sentimento de satisfação. Assim chegou-se à repressão da hostilidade inconsciente pela via da projeção, à formação do cerimonial em que o temor de ser punido pelos demônios acha expressão, e, com a passagem do tempo, também o conflito perde em agudeza, de maneira que o tabu desses mortos pode se enfraquecer ou cair no esquecimento.

4

Tendo assim clareado o terreno em que se desenvolveu o tão instrutivo tabu dos mortos, não deixaremos de acrescentar algumas observações que podem ser relevantes para a compreensão do tabu em geral.

A projeção da hostilidade inconsciente sobre os demônios, no tabu dos mortos, é apenas um exemplo, no bom número de processos a que se deve atribuir enorme influência na configuração da psique primitiva. No caso considerado, a projeção serve para resolver um conflito emocional; ela tem esse uso em grande número de situações psíquicas que levam à neurose. Mas a projeção não é criada para a defesa, também ocorre onde não há conflitos. A projeção de percepções internas para fora é um mecanismo primitivo, ao qual estão sujeitas nossas percepções sensoriais, por exemplo, e que normalmente tem o papel principal na configuração de nosso mundo externo, portanto. Em condições que ainda não foram suficientemente verificadas, as percepções internas de processos afetivos e intelectuais também são, como as percepções sensoriais, projetadas para fora, empregadas na configuração do mundo externo, quando deveriam permanecer no mundo interno. Isso talvez se relacione, no que toca à sua gênese, com o fato de que originalmente a função da atenção não era voltada para o mundo interno, mas para os estímulos que afluíam do mundo externo, e dos processos endopsíquicos ela recebia apenas as

informações relativas a prazer e desprazer. Apenas com o desenvolvimento de uma linguagem abstrata de pensamento, pela vinculação dos resíduos sensoriais das representações verbais com os processos internos, é que esses mesmos tornaram-se gradualmente suscetíveis de percepção. Até então os homens primitivos tinham desenvolvido, mediante a projeção para fora de percepções internas, uma imagem do mundo externo que nós, com intensificada percepção consciente, temos que traduzir de volta em psicologia.

A projeção dos próprios impulsos maus nos demônios é apenas parte de um sistema que se tornou a "visão de mundo" dos primitivos, e que no próximo ensaio viremos a conhecer como "animismo". Lá teremos de verificar as características psicológicas desse sistema, e mais uma vez o faremos a partir da análise dos sistemas que as neuroses nos trazem. Apenas adiantaremos que a assim chamada "elaboração secundária" do conteúdo onírico é o modelo para todos eles. Não nos esqueçamos também que a partir do estágio de formação do sistema há dois tipos de explicação para cada ato julgado pela consciência, o sistemático e o real, mas inconsciente.[75]

Wundt observa que "entre os efeitos que, em toda parte, o mito atribui aos demônios, predominam inicialmente os *nefastos*, de forma que nas crenças dos povos os demônios maus são claramente mais antigos que os bons".[76] É bem possível que se tenha chegado ao conceito de demônio a partir da tão significativa relação com os mortos. Então a ambivalência inerente a essa relação veio a expressar-se, no curso da evolução humana, no fato de duas formações psíquicas inteiramente opostas surgirem da mesma raiz: de um lado, o temor de demônios e fantasmas; de outro, a adoração de ancestrais.[77] O fato de os demônios sempre serem vistos como espíritos de gente há pouco falecida atesta, mais que qualquer outra coisa, a influência do luto na origem da crença em demônios. Cabe ao luto uma tarefa psíquica bastante específica, ele deve desprender dos mortos as recordações e expectativas dos que lhes sobrevivem. Uma vez realizado esse trabalho, a dor se atenua; com ela, o arrependimento e a recriminação, e, portanto, também o medo dos demônios. Os mesmos

espíritos que inicialmente eram temidos como demônios, passam a ter o destino mais amigável de serem venerados como ancestrais e solicitados a prestar ajuda.

Se acompanhamos a atitude dos vivos para com os mortos através dos tempos, é inegável que a ambivalência diminuiu bastante. Agora consegue-se facilmente refrear, sem necessidade de um maior dispêndio psíquico, a hostilidade — inconsciente, mas sempre verificável — em relação aos mortos. Onde antigamente o ódio satisfeito e a dolorosa afeição lutavam entre si, hoje se encontra a piedade, como se fora uma cicatriz, e exige que "*de mortuis nil nisi bene*" [dos mortos não se fale, a não ser bem]. Somente os neuróticos ainda turvam o luto pela perda de um ser querido com autorrecriminações obsessivas — cujo segredo, conforme a psicanálise, está na velha atitude emocional ambivalente. Não precisamos, aqui, examinar de que modo se produziu esta mudança, que participação nela tiveram a mudança constitucional e a melhora real das relações familiares. Mas esse exemplo leva à suposição de que *devemos conceder aos impulsos psíquicos dos homens primitivos um maior grau de ambivalência do que o encontrado no homem civilizado de hoje*. *Decaindo essa ambivalência, desapareceu lentamente o tabu, o sintoma de compromisso do conflito de ambivalência*. Podemos dizer dos neuróticos, obrigados a reproduzir essa luta e o tabu dela resultante, que trouxeram consigo uma constituição arcaica como resíduo atávico, cuja compensação, por exigência da cultura, força-os a um enorme dispêndio psíquico.

Agora lembramos a informação não muito clara que Wundt nos oferece sobre o duplo significado da palavra "tabu": "sagrado" e "impuro" (ver acima). Originalmente a palavra não significava essas duas coisas, designava o que é demoníaco, que não pode ser tocado, e, assim, enfatizava um traço comum aos dois conceitos extremos; mas essa persistente característica comum demonstraria que os âmbitos do sagrado e do impuro coincidiam na origem, que apenas depois eles se diferenciariam.

Em oposição a isso, nossa abordagem nos leva a concluir, sem dificuldade, que desde o princípio a palavra "tabu" tem esse duplo sentido, que ela serve para indicar uma determinada ambivalência e tudo o que se originou no terreno dessa ambivalência. "Tabu" é uma palavra ambivalente em si mesma, e acreditamos, *a posteriori*, que o sentido comprovado do termo já permite supor o que se obteve como resultado de ampla pesquisa, que as proibições do tabu devem ser vistas como produto de uma ambivalência emocional. O estudo dos mais antigos idiomas nos ensina que houve muitas palavras assim, que abrangiam opostos, que em certo sentido — embora não exatamente o mesmo — eram ambivalentes como a palavra "tabu".[78] Pequenas mudanças fonéticas da palavra primitiva de significado antitético serviram, depois, para conferir expressão verbal diferenciada aos dois opostos ali reunidos.

A palavra "tabu" teve outro destino. Diminuindo a importância da ambivalência por ela designada, ela própria, ou melhor, as palavras que lhe eram análogas desapareceram do vocabulário. Espero tornar plausível, mais tarde, que por trás do destino desse conceito há uma clara transformação histórica, que o termo ligava-se inicialmente a relações humanas bem definidas, caracterizadas pela grande ambivalência emocional, e que delas foi estendido a outras relações análogas.

* * *

Se não estamos errados, a compreensão do tabu também lança luz sobre a natureza e a gênese da *consciência moral* [*Gewissen*]. Podemos falar, sem esticar os conceitos, de uma consciência do tabu [*Tabugewissen*] e uma consciência de culpa do tabu [*Tabuschuldbewusstsein*], após a transgressão do tabu. A consciência do tabu é provavelmente a mais antiga forma que encontramos do fenômeno da consciência.

Pois o que é "consciência" [*Gewissen*]? Conforme o testemunho da linguagem, é aquilo que se sabe com a maior certeza [*am gewissesten weiss*]; há

línguas em que a sua designação mal se distingue daquela de consciência [*Bewusstsein*].

Consciência é a percepção interna da rejeição de determinados desejos existentes em nós; mas a ênfase está em que essa rejeição não precisa apelar para nenhuma outra coisa, que está segura [*gewiss*] de si mesma. Isso torna-se ainda mais claro no caso da consciência de culpa, da percepção da condenação interior dos atos mediante os quais concretizamos determinados desejos. Uma fundamentação parece aí supérflua; todo aquele com consciência sente dentro de si a justificativa da condenação, a recriminação pelo ato realizado. A mesma característica mostra o comportamento dos selvagens ante o tabu; o tabu é um mandamento da consciência, sua violação faz surgir um terrível sentimento de culpa, que tanto é evidente em si como de procedência desconhecida.[79]

Portanto, também a consciência [*Gewissen*] provavelmente surge com base numa ambivalência emocional, a partir de relações humanas bem específicas às quais se liga tal ambivalência, e sob as condições reivindicadas para o tabu e a neurose obsessiva, de que um dos sentimentos opostos seja inconsciente e conservado reprimido pelo outro, obsessivamente dominante. Essa conclusão harmoniza-se com várias coisas que aprendemos na análise das neuroses. Primeiro, o fato de no caráter dos neuróticos obsessivos haver um traço de penosa conscienciosidade, como sintoma reativo à tentação que espreita no inconsciente, e de o mais alto grau de consciência da culpa ser por eles desenvolvido quando há intensificação da doença. É possível arriscar a afirmação de que, se não podemos atinar com a origem da consciência de culpa nos enfermos obsessivos, não temos perspectiva nenhuma de conhecê-la. A solução dessa tarefa é agora alcançada no âmbito do indivíduo neurótico; esperamos chegar a uma solução análoga no tocante aos povos.

Em segundo lugar, chama-nos a atenção que a consciência de culpa [*Schuldbewusstsein*] tenha muito da natureza da angústia; pode ser descrita, sem maior problema, como "angústia da consciência" [*Gewissensangst*]. Mas a angústia remete a fontes inconscientes; a psicologia da neurose nos ensinou que,

quando desejos são reprimidos, sua libido é transformada em angústia. E lembremos que na consciência de culpa também há algo desconhecido e inconsciente, isto é, os motivos da rejeição. O caráter de angústia da consciência de culpa corresponde a esse desconhecido.[r]

Se o tabu manifesta-se predominantemente em proibições, é admissível a reflexão segundo a qual ele seria evidente por si mesmo e não necessitaria de amplas provas tomadas da analogia com a neurose, que ele teria em seu fundo uma positiva corrente de desejo. Afinal, não é necessário proibir o que ninguém deseja fazer, e, de todo modo, o que se proíbe enfaticamente deve ser objeto de um forte desejo. Se aplicarmos essa tese razoável aos nossos primitivos, deveremos concluir que entre suas maiores tentações estão matar seus reis e sacerdotes, cometer incesto, maltratar os mortos etc. Ora, isso não é muito verossímil; e provocaremos a mais decidida oposição se referirmos essa tese aos casos em que nós mesmos acreditamos ouvir do modo mais nítido a voz da consciência. Afirmaríamos então, com inabalável certeza, que não sentimos a menor tentação de violar um desses mandamentos — aquele que diz "Não matarás", por exemplo —, e que a ideia de sua violação nos traz apenas horror.

Se atribuímos a essa declaração de nossa consciência a importância que ela pretende ter, torna-se supérflua, por um lado, a proibição — tanto o tabu como nossa proibição moral —, e, por outro lado, o fato mesmo da consciência fica inexplicado e nos escapam as relações entre consciência, tabu e neurose; ou seja, volta-se ao estado do conhecimento que existe enquanto não abordamos o problema do ponto de vista da psicanálise.

Porém, se levamos em conta o fato descoberto pela psicanálise nos sonhos de indivíduos sãos, de que a tentação de matar os outros é, também em nós, mais forte e mais frequente do que imaginamos, e de que produz efeitos psíquicos, mesmo quando não se manifesta para a consciência; e se, além disso, reconhecemos nas prescrições obsessivas de determinados neuróticos as medidas de segurança e autopunições relativas ao intensificado impulso de matar,

então voltaremos com outra apreciação à tese exposta acima, de que onde existe uma proibição deve esconder-se um desejo. Suporemos que tal desejo de matar se acha realmente no inconsciente, e que o tabu, como a proibição moral, está longe de ser psicologicamente supérfluo, sendo explicado e justificado pela atitude ambivalente ante o impulso homicida.

Uma característica dessa relação ambivalente que destaquei várias vezes como fundamental, o fato de a corrente positiva de desejo ser inconsciente, nos abre o caminho para outros vínculos e possibilidades de explicação. Os processos psíquicos do inconsciente não são nada idênticos àqueles que nos são conhecidos de nossa vida psíquica consciente, eles gozam de algumas liberdades dignas de nota, que foram subtraídas àqueles. Um impulso[s] inconsciente não precisa ter surgido ali onde o vemos aparecer; pode vir de outro lugar, ter-se ligado originalmente a outras pessoas e relações e, através do mecanismo do *deslocamento*, ter chegado ali onde nos chama a atenção. Graças à natureza indestrutível e incorrigível dos processos inconscientes de épocas remotas, aos quais era apropriado, também pode ter sobrevivido em épocas e circunstâncias posteriores, em que suas manifestações devem parecer estranhas. Essas são apenas sugestões, mas, cuidadosamente desenvolvidas, elas mostrariam como podem ser importantes para o entendimento da evolução da cultura.

Antes de concluir esta discussão, não podemos deixar de fazer uma observação introdutória a pesquisas vindouras. Embora insistindo na identidade essencial da proibição do tabu com a proibição moral, não contestamos que tem de haver uma diferença psicológica entre as duas. Apenas uma mudança nas condições da ambivalência básica pode ser a causa de a proibição não mais aparecer em forma de tabu.

Até agora nos deixamos guiar, na consideração psicanalítica dos fenômenos do tabu, pelas concordâncias demonstradas com a neurose obsessiva; mas o tabu não é uma neurose, e sim uma instituição social. Cabe-nos então a

tarefa de indicar onde se acha a diferença de princípio entre a neurose e uma criação cultural como o tabu.

Aqui, mais uma vez, tomarei um único fato como ponto de partida. Teme-se, entre os primitivos, que a violação do tabu acarrete uma punição, geralmente uma grave enfermidade ou a morte. Tal punição cairá sobre aquele que se fez responsável pela transgressão. Na neurose obsessiva é diferente. Se o doente realiza algo proibido, ele não teme o castigo para si, mas para outra pessoa, que geralmente não especifica, mas que na análise é facilmente reconhecida como uma das mais próximas e mais amadas por ele. Nisso o neurótico se conduz de modo altruísta, portanto, e o primitivo, de modo egoísta. Apenas quando a violação do tabu não é automaticamente vingada nasce nos selvagens o sentimento coletivo de estarem todos ameaçados, devido à afronta, e apressam-se em executar eles mesmos a punição omitida. Não é difícil explicar o mecanismo dessa solidariedade. Está em ação o medo do exemplo contagioso, da tentação a imitar, ou seja, da capacidade de infecção do tabu. Se alguém chegou a satisfazer o desejo reprimido, em todos os membros da comunidade se animará esse desejo; para sofrear essa tentação, o infrator invejado tem que ser despojado do fruto de sua ousadia, e não raramente a punição dá aos seus executores a oportunidade de, sob a justificativa da expiação, perpetrar o mesmo ultraje por sua vez. Este é, afinal, um dos fundamentos do sistema de punição humano, e tem por pressuposto — corretamente, sem dúvida — que os mesmos impulsos proibidos se acham tanto no infrator como na comunidade que se vinga.

Nisso a psicanálise está confirmando o que dizem os homens devotos: que somos todos pecadores. Como explicar a surpreendente nobreza da neurose, que nada teme em relação a si, mas tudo em relação a alguém que ama? A pesquisa psicanalítica mostra que essa atitude não é primária. Originalmente, isto é, no começo da doença, a ameaça de castigo aplicava-se à própria pessoa, como entre os selvagens; em cada caso, temia-se por sua própria vida; somente depois o medo da morte foi deslocado para uma pessoa amada. O processo é

um tanto complicado, mas podemos abarcá-lo inteiramente. Na raiz da proibição há normalmente um impulso mau — um desejo de morte — em relação a uma pessoa amada. Este é reprimido mediante uma proibição, e esta é ligada a uma determinada ação, que, digamos, representa a ação hostil contra a pessoa amada, mediante deslocamento; a execução desse ato é ameaçada com a pena de morte. Mas o processo vai adiante, o desejo original de que a pessoa amada morra é substituído pelo medo de que morra. Quando a neurose se revela tão afetuosamente altruísta, portanto, ela está *compensando* a atitude oposta de brutal egoísmo que lhe é subjacente. Se chamamos de *sociais* os sentimentos que são determinados pela consideração pelo outro e que não o veem como objeto sexual, podemos destacar o recuo desses fatores sociais como um traço fundamental da neurose, depois encoberto pela supercompensação.

Não vamos agora nos deter na gênese desses impulsos sociais e em seu vínculo com outros instintos fundamentais do homem, e sim evidenciar, por meio de outro exemplo, a segunda característica principal da neurose. Em suas manifestações, o tabu apresenta enorme semelhança com o medo de contato dos neuróticos, o *délire de toucher*. Ora, nessa neurose a proibição é normalmente de contato sexual, e a psicanálise mostrou, de modo geral, que as forças instintuais que são desviadas e deslocadas na neurose têm origem sexual. No tabu, o contato proibido tem, claramente, não apenas sentido sexual, mas sobretudo o significado mais geral de ataque, de apoderamento, de afirmação da própria pessoa. Se é proibido tocar no chefe ou em algo que com ele esteve em contato, deve-se impor, com isso, uma inibição ao mesmo impulso que outras vezes se exprime na desconfiada vigilância do chefe, e mesmo nos maus-tratos físicos dele (ver acima). *Assim, a preponderância dos elementos instintuais sexuais é o fator característico da neurose*. Mas os próprios instintos sociais surgiram, como unidades particulares, da união de componentes egoístas e eróticos.

Esse exemplo de comparação entre o tabu e a neurose obsessiva permite imaginar qual a relação das diversas formas de neurose com as formações

culturais, e como o estudo da psicologia das neuroses é relevante para compreendermos a evolução cultural.

As neuroses mostram, por um lado, notáveis e profundas concordâncias com as grandes produções sociais que são a arte, a religião e a filosofia, e, por outro lado, aparecem como deformações delas. Pode-se arriscar a afirmação de que uma histeria é uma caricatura de uma obra de arte, uma neurose obsessiva, a caricatura de uma religião, e um delírio paranoico, de um sistema filosófico. A diferenciação remonta, em última análise, ao fato de as neuroses serem formações associais; elas procuram obter, por meios privados, o que na sociedade surgiu mediante o trabalho coletivo. Na análise instintual das neuroses percebemos que nelas a influência determinante é a das forças instintuais de origem sexual, enquanto as formações culturais correspondentes baseiam-se em instintos sociais, aqueles oriundos da junção de elementos egoístas e eróticos. Pois a necessidade sexual não é capaz de unir os homens da mesma forma que as exigências da autopreservação; a satisfação sexual é, antes de tudo, assunto particular do indivíduo.

Do ponto de vista genético,[t] a natureza associal da neurose resulta de sua tendência original de escapar de uma realidade insatisfatória, rumo a um prazeroso mundo de fantasia. O mundo real, evitado pelo neurótico, é governado pela sociedade dos homens e pelas instituições que eles criaram conjuntamente; dar as costas à realidade é, ao mesmo tempo, retirar-se da comunidade humana.

III. ANIMISMO, MAGIA E ONIPOTÊNCIA DOS PENSAMENTOS

I

Um defeito inevitável dos trabalhos que procuram aplicar a psicanálise a temas das ciências humanas é oferecer muito pouco ao leitor de ambas as disciplinas. Por isso têm apenas o caráter de incitações, fazem ao especialista sugestões, para que ele as considere em seu próprio trabalho. Esse defeito se fará bastante evidente num ensaio que aborda o imenso âmbito do que é chamado de "animismo".[80]

No sentido mais estrito, animismo é a doutrina das almas, no sentido mais amplo, a dos espíritos em geral. Também se distingue o "animatismo", a teoria do caráter vivo da natureza que se nos mostra inanimada, assim como o "animalismo" e o "manismo".[u] O termo "animismo", antes aplicado a determinado sistema filosófico, parece ter recebido de E. B. Tylor seu significado atual.[81]

O que levou à introdução desses termos foi a percepção da singularíssima concepção do mundo e da natureza que têm os povos primitivos de nosso conhecimento, tanto os históricos como os ainda vivos. Eles povoam o mundo com inúmeros seres espirituais que lhes são benévolos ou malignos; veem nesses espíritos e demônios as causas dos processos naturais e acreditam que não apenas os animais e plantas, mas também as coisas inanimadas são animadas por eles. Um terceiro elemento dessa primitiva "filosofia da natureza", talvez o mais importante, parece-nos bem menos peculiar, porque não nos achamos suficientemente afastados dele, ao passo que restringimos bastante a existência de espíritos e agora explicamos os processos naturais com a suposição de forças físicas impessoais. Os primitivos creem numa tal "animação"[v] também dos seres humanos individuais. As pessoas contêm almas, que podem deixar sua morada e migrar para outros seres humanos; essas almas são portadoras das atividades espirituais e, até certo ponto, independentes dos "corpos". Originalmente elas eram imaginadas como bastante semelhantes aos indivíduos, apenas no curso de um longo desenvolvimento perderam as características materiais, chegando a um alto grau de "espiritualização".[82]

A maioria dos autores inclina-se a supor que estas noções da alma constituem o núcleo original do sistema animista, que os espíritos são apenas almas tornadas independentes, e que as almas dos animais, plantas e coisas foram formadas por analogia com as almas humanas.

Como chegaram os homens primitivos às concepções peculiarmente dualistas em que se baseia o sistema animista? Acredita-se que pela observação dos fenômenos do sono (com os sonhos) e da morte, a ele tão similar, e pelo esforço de explicar esses estados, de tamanho interesse para todo indivíduo. O problema da morte, mais que tudo, teria sido o ponto de partida da teorização. Para os primitivos, o prosseguimento da vida — a imortalidade — seria algo evidente. A ideia da morte veio a ser adquirida depois, não sem relutância; e também para nós é vazia de conteúdo e inexequível. Sobre o papel que podem ter tido, na formação das teorias básicas do animismo, outras observações e experiências — acerca de imagens oníricas, sombras, imagens especulares etc. — houve discussões muito vivas, mas inconclusivas.[83]

O comportamento do homem primitivo, de reagir aos fenômenos que estimulam sua reflexão formando a ideia de almas e transferindo-as para objetos do mundo exterior, é julgado bastante natural e não particularmente enigmático. Ante o fato de as concepções animistas terem aparecido concordantemente nos mais diversos povos e em todas as épocas, Wundt afirmou que elas "são o produto psicológico necessário de uma consciência mitopoética [...] e nesse sentido, portanto, o animismo primitivo deve ser considerado a expressão espiritual do estado natural do homem, na medida em que é acessível à nossa observação".[84] A justificação para animar o inanimado já foi dada por Hume em sua *Natural history of religion*, quando escreveu: *"There is an universal tendency among mankind to conceive all beings like themselves and to transfer to every object those qualities with which they are familiarly acquainted and of which they are intimately conscious*" [Há uma tendência universal, entre os homens, de conceber todos os seres como eles próprios e de transferir para todo

objeto as qualidades que conhecem familiarmente e de que estão intimamente cônscios].[85]

O animismo é um sistema de pensamento, ele não só explica um fenômeno particular, mas permite compreender o mundo como unidade, a partir de um ponto. No curso dos tempos a humanidade produziu três grandes visões de mundo, se dermos crédito às autoridades: a animista (mitológica), a religiosa e a científica. Entre elas, a primeira criada, o animismo, é talvez a mais consequente e exaustiva, a que explica de maneira cabal a natureza do mundo. Essa primeira concepção de mundo da humanidade é uma teoria psicológica. Está além de nosso escopo demonstrar o quanto dela ainda se acha na vida moderna, seja depreciada, em forma de superstição, ou bastante viva, como fundamento de nossa linguagem, crença e filosofia.

Remontando a esses três estágios de visões do mundo, fala-se que o animismo em si não é ainda uma religião, mas contém as premissas sobre as quais depois se constroem as religiões. É também claro que o mito se baseia em pressupostos animistas; mas os pormenores da relação entre mito e animismo permanecem não esclarecidos em pontos essenciais.

2

Nossa abordagem psicanalítica se fará em outro lugar. — Não é de supor que os homens tenham sido levados a criar seu primeiro sistema cosmológico por pura ânsia especulativa de saber. A necessidade prática de sujeitar o mundo teve, certamente, participação nesse esforço. Por isso não nos surpreendemos ao saber que, de mãos dadas com o animismo, há instruções de como proceder para assenhorar-se de homens, coisas e animais, isto é, de seus espíritos. Tais instruções, conhecidas pelos nomes de "feitiço" e "magia", são consideradas, por S. Reinach,[86] a estratégia do animismo; eu prefiro vê-las como a *técnica*, acompanhando Hubert e Mauss.[87]

Pode-se fazer uma distinção conceitual entre feitiço e magia? É possível, se um tanto arbitrariamente não considerarmos as oscilações da linguagem

corrente. Então a feitiçaria é, no essencial, a arte de influenciar os espíritos, tratando-os como os seres humanos em circunstâncias iguais, isto é, apaziguando-os, conciliando-os, obtendo sua simpatia, intimidando-os, roubando-lhes o poder, submetendo-os à nossa vontade — utilizando os mesmos recursos que se mostraram eficazes com as pessoas vivas. A magia, porém, é outra coisa; ela ignora os espíritos, no fundo, e recorre a meios especiais, não aos métodos psicológicos comuns. Logo percebemos que a magia é a parte mais primitiva e importante da técnica animista, pois entre os meios para lidar com espíritos encontram-se também meios mágicos,[88] e a magia tem aplicação igualmente em casos, segundo nos parece, em que a espiritualização da natureza não foi realizada.

A magia tem de servir aos propósitos mais diversos: submeter os eventos naturais à vontade do homem, defender a pessoa dos perigos e dos inimigos e dar-lhe o poder de prejudicar seus inimigos. Mas o princípio em cujos pressupostos se baseia a atividade mágica, ou melhor, o princípio da magia, é tão evidente que todos os autores o reconheceram. Podemos expressá-lo de forma bem sucinta com estas palavras de E. B. Tylor, se prescindirmos do juízo de valor que as acompanha: "*mistaking an ideal connection for a real one*" [tomar erradamente um vínculo ideal por um real].[w] Essa característica será ilustrada com dois grupos de ações mágicas.

Um dos mais difundidos procedimentos mágicos para afetar um inimigo é fazer uma imagem dele com um material qualquer. Pouco importa a semelhança, no caso. Qualquer objeto pode ser "promovido" à imagem do inimigo. O que se faz a essa imagem sucede também ao original odiado; ferindo-se uma parte do corpo daquela, este fica doente no mesmo lugar. A mesma técnica mágica pode estar a serviço da devoção religiosa, em vez da inimizade pessoal, e ajudar deuses na luta contra demônios maus. Citando Frazer:[89]

> "Toda noite, quando o deus-sol Ra descia para o seu lar, no oeste ardente, ele era atacado por hostes de demônios sob a chefia do seu arqui-inimigo Apepi. Por toda a noite ele os combatia, e às vezes, durante o dia, os

poderes das trevas enviavam nuvens para o céu azul do Egito, para obscurecer sua luz e debilitar seu poder. A fim de auxiliar o deus-sol em sua luta diária, uma cerimônia era realizada diariamente no seu templo, em Tebas. Uma figura de seu inimigo Apepi, representado como um crocodilo com uma face horrenda ou uma serpente com muitas dobras, era feita de cera e nela se escrevia o nome do demônio, com tinta verde. Posto num envoltório de papiro, no qual outra imagem de Apepi fora desenhada com tinta verde, a figura era então amarrada com cabelos negros, era cuspida, retalhada com uma faca de pedra e lançada ao chão. Quando o próprio Apepi havia sido eliminado dessa forma, imagens em cera de cada um dos principais demônios, e de seus pais, mães e filhos, eram feitas e igualmente queimadas. O serviço, acompanhado da recitação de alguns encantamentos prescritos, era repetido não só de manhã, ao meio-dia e à noite, mas sempre que havia um temporal, que chovia fortemente ou que nuvens negras moviam-se pelo céu para esconder o claro disco solar. Os malvados das trevas, das nuvens e chuvas, sentiam os ferimentos infligidos a suas imagens como se fossem feitos a eles próprios; eles desapareciam, ao menos por algum tempo, e o benéfico deus-sol brilhava triunfante, uma vez mais."[90]

Do incontável número de atos mágicos com fundamento semelhante destacarei dois apenas, que tiveram grande papel entre os povos primitivos de todas as épocas e que permaneceram conservados, em parte, nos mitos e cultos de estágios de desenvolvimento mais elevados: as magias para obtenção de chuva e de fertilidade. A chuva é produzida por meios mágicos, sendo imitada, ou imitando-se também as nuvens e a tempestade que a produzem. A impressão é de que se quis "brincar de chuva". Os ainos do Japão, por exemplo, fazem chuva da seguinte forma: "alguns deles derramam água com peneiras, enquanto outros tomam uma tigela, aparelham-na com velas e remos, como se fosse um barco, e a empurram ou arrastam pela aldeia e os jardins".[x] Também a fertilidade do solo era assegurada por via mágica, oferecendo-lhe o

espetáculo de um ato sexual humano. Assim — um exemplo entre muitos —, em algumas partes de Java os lavradores e suas mulheres vão para os campos, ao se aproximar a época do arroz florescer, para incentivar a fertilidade do arroz com seu exemplo.[91] Temia-se, no entanto, que relações sexuais incestuosas, proibidas, gerassem colheitas ruins e infertilidade do solo.[92]

Também devem ser incluídos nesse primeiro grupo certos preceitos negativos, isto é, precauções mágicas. "Quando uma aldeia dayak vai à caça de javalis, as pessoas que ficam não podem tocar em óleo ou água durante a ausência de seus amigos; se o fizessem, os caçadores ficariam com 'dedos de manteiga' e a presa escaparia entre suas mãos."[93] Ou ainda, "enquanto um caçador gilyak persegue a caça na floresta, seus filhos, em casa, estão proibidos de fazer desenhos na madeira ou na areia; pois teme-se que, as crianças fazendo isso, as trilhas da floresta ficariam emaranhadas como as linhas dos desenhos, de modo que o caçador poderia perder seu caminho e não retornar".[94]

Se nestes últimos exemplos, como em tantos outros de ação mágica, a distância não tem nenhum efeito, ou seja, a telepatia é tida como óbvia, também para nós a compreensão dessa peculiaridade da magia não oferecerá dificuldade.

Não há dúvida quanto ao que é considerado eficaz em todos esses exemplos. É a *semelhança* entre o ato realizado e o evento esperado. Daí Frazer chamar de *imitativa* ou *homeopática* essa espécie de magia. Se eu quero que chova, preciso apenas fazer algo que pareça ou lembre a chuva. Numa fase posterior da evolução cultural, em vez dessa magia da chuva serão organizadas procissões até um templo e serão feitas orações, pedindo chuva ao santo que nele tem sua morada. Por fim se abandonará também essa técnica religiosa e se tentará descobrir meios de agir sobre a atmosfera para produzir chuva.

Num segundo grupo de atos mágicos o princípio da semelhança já não conta, mas sim um outro, que os exemplos seguintes revelarão facilmente.

Querendo-se prejudicar um inimigo, pode-se utilizar um outro procedimento. Obtém-se uma amostra de seus cabelos, unhas, excreções, ou mesmo de sua roupa, e faz-se alguma coisa hostil com esses objetos. É como apoderar-se da pessoa mesma, e aquilo que se faz às coisas oriundas da pessoa acontecerá a ela mesma. Na visão dos primitivos, entre os elementos essenciais de uma personalidade se acha o nome; quando se sabe o nome de uma pessoa ou de um espírito, adquire-se algum poder sobre o portador do nome. Daí as curiosas precauções e restrições no uso dos nomes, abordadas no ensaio sobre o tabu. Nesses exemplos, a semelhança é claramente substituída pela afinidade.

Os mais elevados motivos para o canibalismo dos primitivos têm origem semelhante. Ao assimilar partes do corpo de uma pessoa, devorando-as, o indivíduo se apropria também das características que a ela pertenceram. Disso resultam precauções e restrições da dieta, em determinadas circunstâncias. Uma mulher grávida evita consumir a carne de certos animais, pois características indesejadas desses animais, como a covardia, podem passar para a criança por ela nutrida. Não faz diferença, para o efeito mágico, que o vínculo já não exista, ou que tenha consistido apenas num só contato relevante. Assim, por exemplo, a crença num vínculo mágico, que une o destino de um ferimento ao da arma que o causou, pode ser acompanhada por milênios, sem alteração. Quando um melanésio se apodera do arco que o feriu, ele o guarda cuidadosamente num local frio, para conter a inflamação da ferida. Mas, se o arco ficou com os inimigos, certamente será pendurado bem próximo de um fogo, para que a ferida se inflame e queime. Em sua *História natural*, livro XXVIII, Plínio recomenda que, "se você feriu um homem e se arrepende disso, basta cuspir na mão que o feriu, e a dor daquele que sofre será instantaneamente aliviada". Francis Bacon menciona, em sua *Natural history* [*Sylva Sylvarum*, X, § 998], a crença geral de que untar a arma que desferiu o golpe cura essa mesma ferida. Diz-se que ainda hoje os agricultores ingleses seguem esta receita, e, quando se cortam com uma foice, conservam o instrumento cuidadosamente limpo, para que não se forme pus na ferida. Em junho de

1902, segundo o relato de um semanário inglês, uma mulher chamada Matilda Henry, de Norwich, cravou acidentalmente um prego na sola do pé. Sem que fosse examinada, até mesmo sem tirar a meia, ela solicitou à filha que untasse o prego, na expectativa de que assim nada lhe poderia suceder. Morreu alguns dias depois, de tétano,[95] em consequência dessa antissepsia deslocada.

Esses últimos casos ilustram o que Frazer chama de magia *contagiosa*, diferenciando-a da *imitativa*. O que neles se considera eficaz já não é a semelhança, mas o nexo no espaço, a *contiguidade*, ao menos a contiguidade imaginada, a lembrança de sua existência. Mas, como semelhança e contiguidade são os dois princípios essenciais dos processos associativos, evidencia-se, como explicação para toda a insensatez das prescrições mágicas, o predomínio da associação de ideias. Vemos como se mostra pertinente a mencionada característica da magia estabelecida por Tylor: *mistaking an ideal connection for a real one* [tomar erradamente um vínculo ideal por um real], ou, tal como foi expressa por Frazer, com palavras quase iguais: *men mistook the order of their ideas for the order of nature, and hence imagined that the control which they have, or seem to have, over their thoughts, permitted them to exercise a corresponding control over things* [os homens tomavam erradamente a ordem de suas ideias pela ordem da natureza, e por isso imaginavam que o controle que têm, ou parecem ter, sobre seus pensamentos, permitia-lhes exercer um controle correspondente sobre as coisas].[96]

A princípio causa estranheza, então, que essa esclarecedora explicação da magia pudesse ser rejeitada por vários autores como insatisfatória.[97] Refletindo um pouco mais, porém, vemos como justificada a objeção de que a teoria da associação apenas explica os caminhos que a magia segue, e não sua autêntica natureza, isto é, o equívoco de pôr leis psicológicas no lugar de leis naturais. Aqui falta, evidentemente, um fator dinâmico; mas, enquanto a busca desse fator desencaminhou os críticos da teoria de Frazer, será fácil dar uma

explicação satisfatória da magia, se apenas prosseguirmos e aprofundarmos a teoria da associação.

Consideremos primeiro o caso mais simples e mais significativo, o da magia imitativa. Segundo Frazer, esta pode ser praticada sozinha, enquanto a magia contagiosa pressupõe normalmente a imitativa.[98] Os motivos que impelem ao uso da magia são fáceis de reconhecer, são os desejos humanos. Apenas precisamos supor que o homem primitivo tem uma enorme confiança no poder dos seus desejos. No fundo, tudo o que ele realiza por meio mágico deve acontecer apenas porque ele o deseja. Portanto, inicialmente a ênfase está no seu desejo.

Quanto à criança, que se acha em condições psíquicas análogas, mas ainda não tem capacidade motora, defendemos a hipótese de que inicialmente satisfaz seus desejos de forma alucinatória, produzindo a situação satisfatória mediante as excitações centrífugas de seus órgãos sensoriais.[99] Quanto ao homem primitivo adulto, há um outro caminho. Ao seu desejo liga-se um impulso motor, a vontade, e esta — que depois, a serviço da satisfação do desejo, mudará a face da Terra — é agora usada para representar a satisfação, de modo que esta pode ser vivenciada através de alucinações motoras, digamos. Tal *representação* do desejo satisfeito é comparável à *brincadeira* das crianças, que nelas toma o lugar da técnica puramente sensorial de satisfação. Se a brincadeira e a representação imitativa bastam para a criança e o primitivo, isso não é um sinal de modéstia, tal como a entendemos, ou de resignação graças ao reconhecimento de sua real impotência, mas a compreensível consequência do preponderante valor de seu desejo, da vontade dele dependente e dos caminhos que ele tomou. Com o tempo, o acento psíquico desloca-se dos motivos da ação mágica para seus meios, para a própria ação. Digamos, talvez mais corretamente, que apenas esses meios tornam-lhe evidente a superestimação de seus atos psíquicos. Fica parecendo que apenas a ação mágica, devido à sua semelhança com o resultado desejado, faz com que este ocorra. No estágio do pensamento animista não há ainda oportunidade de demonstrar objetivamente

o verdadeiro estado de coisas; ela ocorre mais tarde, quando todos esses procedimentos ainda são cultivados, mas já é possível o fenômeno psíquico da dúvida, como expressão de um pendor à repressão. Então os homens vão admitir que a invocação de espíritos nada consegue, se não existe a crença neles, e que também a força mágica da oração fracassa, se por trás dela não se acha a devoção.[100]

A possibilidade de uma magia contagiosa baseada na associação por contiguidade nos mostra, então, que o valor psíquico atribuído ao desejo e à vontade estendeu-se a todos os atos psíquicos que se acham à disposição da vontade. Há uma superestimação geral dos processos anímicos, ou seja, uma atitude para com o mundo que, em vista do que sabemos sobre a relação entre realidade e pensamento, só pode nos parecer uma superestimação deste último. As coisas recuam para segundo plano ante as ideias das coisas; o que se faz a essas tem de suceder àquelas. As relações existentes entre as ideias são pressupostas igualmente entre as coisas. Como o pensamento não conhece distâncias, facilmente reunindo o mais afastado no espaço e o mais separado no tempo num só ato de consciência, também o mundo mágico, telepaticamente, põe-se acima da distância física e trata uma situação passada como se fora presente. Na época animista, a imagem reflexa do mundo interior torna invisível aquela outra imagem do mundo que acreditamos perceber.

Ressaltemos, além disso, que os dois princípios da associação — semelhança e contiguidade — encontram-se na unidade mais ampla do *contato*. Associação por contiguidade é contato no sentido direto; associação por semelhança, no sentido figurado. Uma identidade no processo psíquico, ainda não apreendida por nós, é indicada pelo uso da mesma palavra para os dois tipos de relação. Trata-se da mesma extensão do conceito de contato que se verificou na análise do tabu.[101]

Podemos agora dizer, sintetizando, que o princípio diretor da magia, a técnica do modo de pensar animista, é o da "onipotência dos pensamentos".

3

Tomei a expressão "onipotência dos pensamentos" de um indivíduo bastante inteligente, que sofria de ideias obsessivas e que, após restabelecer-se com o tratamento psicanalítico, pôde dar provas de sua capacidade e sensatez.[102] Ele a havia cunhado para explicar todos os acontecimentos singulares e inquietantes que pareciam persegui-lo, a ele e a outros acometidos da mesma doença. Se acabava de pensar em alguém, este lhe surgia ao encontro, como se o tivesse invocado magicamente; se de repente perguntava por um conhecido que há muito não via, informavam-lhe que havia morrido pouco antes, de modo que parecia ter se ligado telepaticamente com ele; se amaldiçoava um estranho, não muito a sério, cabia esperar que ele morresse pouco depois e lhe deixasse o fardo de sua morte. Acerca da maioria desses casos ele pôde me informar, no curso do tratamento, como havia surgido a aparência enganosa e o que ele mesmo fizera para reforçar sua expectativa supersticiosa.[103] Todos os doentes obsessivos são supersticiosos dessa maneira, em geral contrariando seu entendimento.

É na neurose obsessiva que a conservação da onipotência dos pensamentos aparece do modo mais nítido, nela se acham mais próximos da consciência os resultados desse primitivo modo de pensar. Mas devemos guardar-nos de ver nisso um caráter distintivo dessa neurose, pois a investigação psicanalítica revela a mesma coisa nas outras neuroses. Em todas elas, o decisivo na formação dos sintomas é a realidade do pensar, não a do viver. Os neuróticos vivem num mundo especial, em que, como expressei em outro lugar, apenas a "moeda neurótica" tem vigência, isto é, apenas o que é pensado intensamente e imaginado com afeto funciona para eles, a concordância disso com a realidade exterior é algo secundário. O histérico repete em seus ataques, e fixa com seus sintomas, vivências que apenas na sua fantasia ocorreram daquela forma, ainda que, em última análise, remontem a acontecimentos reais ou sejam construídos com base neles. Assim, também não se compreenderia a consciência de culpa dos neuróticos, caso se pretendesse relacioná-la a malfeitos reais. Um

neurótico obsessivo pode ser oprimido por uma consciência de culpa que assentaria bem num grande assassino, embora trate seus semelhantes com o maior escrúpulo e consideração, e assim tenha feito desde pequeno. No entanto, seu sentimento de culpa é justificado; baseia-se nos fortes e frequentes desejos de morte que ele, inconscientemente, abriga em relação ao próximo. É justificado na medida em que pensamentos inconscientes, e não atos propositais, são tomados em consideração. De modo que a onipotência dos pensamentos, a superestimação dos processos psíquicos em relação à realidade, tem irrestrita influência na vida emocional do neurótico e em tudo o que dela deriva. Mas, se o submetemos ao tratamento psicanalítico, que nele torna consciente o que é inconsciente, ele não poderá crer que os pensamentos são livres e sempre terá medo de exprimir desejos maus, como se, devido à expressão, eles inevitavelmente chegassem à realização. Este seu comportamento, assim como a superstição que põe em prática na vida, mostra-nos como ele está vizinho do selvagem, que acredita mudar o mundo exterior apenas com os pensamentos.

Os atos obsessivos primários desses neuróticos são de natureza inteiramente mágica. Se não são feitiços, são contrafeitiços, dedicados a afastar as expectativas de desgraça com que a neurose costuma iniciar. Sempre que consegui penetrar o mistério, revelou-se que essa expectativa de desgraça tinha por conteúdo a morte. O problema da morte se acha, segundo Schopenhauer, no começo de toda filosofia; vimos que também as noções de almas e a crença em demônios, que caracterizam o animismo, têm origem na impressão que a morte deixa no homem. É difícil julgar se esses primeiros atos obsessivos ou de proteção seguem o princípio da semelhança (ou do contraste), pois nas condições da neurose eles são deformados, em geral com o deslocamento para algo mínimo, alguma ação insignificante em si.[104] Também as fórmulas protetoras da neurose obsessiva têm sua contrapartida nas fórmulas mágicas. Mas é possível descrever o curso de desenvolvimento das ações obsessivas, enfatizando como, afastadas ao máximo do elemento sexual, elas principiam como

feitiços contra maus desejos, para terminar como substitutos da atividade sexual proibida, que imitam o mais fielmente possível.

Se aceitamos o referido curso das concepções do mundo na história humana, em que a fase *animista* é sucedida pela *religiosa* e esta pela *científica*, não nos será difícil acompanhar as vicissitudes da "onipotência dos pensamentos" através desses estágios. Na fase animista o homem atribui a si mesmo a onipotência; na religiosa, ele a cede aos deuses, mas não a abandona seriamente, pois reserva-se a faculdade de influir sobre os deuses de maneiras diversas. Na concepção científica do mundo não há mais lugar para a onipotência do homem, ele reconhece a própria pequenez e submete-se resignadamente à morte e às outras necessidades naturais. Mas a confiança no poder do espírito humano, a contar com as leis da realidade, retém algo da primitiva fé na onipotência.

Rastreando a evolução das tendências libidinosas no indivíduo, de sua configuração adulta até os primórdios na infância, vimos uma importante diferença, registrada nos *Três ensaios de uma teoria da sexualidade*, de 1905. As manifestações dos instintos sexuais podem ser observadas desde o começo, mas eles não se dirigem ainda para um objeto externo. Cada um dos componentes instintuais da sexualidade trabalha por si na obtenção do prazer, e acha sua gratificação no próprio corpo. Esse é o estágio do *autoerotismo*, que é sucedido pelo da *escolha do objeto*.

O prosseguimento do estudo mostrou ser pertinente, e mesmo indispensável, incluir um terceiro estágio entre esses dois, ou, se preferirmos, decompor em dois o estágio do autoerotismo. Nesse estágio intermediário, cuja relevância cada vez mais se impõe ao pesquisador, os instintos sexuais antes separados já se juntaram numa unidade e encontraram um objeto; mas esse objeto não é externo, alheio ao indivíduo, e sim o próprio Eu, já constituído por esse tempo. Considerando fixações patológicas desse estado, observadas mais tarde, nós o denominamos *narcisismo*. A pessoa se comporta como se estivesse

enamorada de si mesma; os instintos do Eu e os desejos libidinais ainda não são separados por nossa análise.

Embora ainda não nos seja possível uma caracterização suficientemente precisa desse estágio narcísico, no qual os instintos sexuais até então dissociados se agregam numa unidade e tomam [investem] o Eu como objeto, já suspeitamos que a organização narcísica jamais será abandonada inteiramente. O ser humano continua narcísico em certa medida, mesmo depois de encontrar objetos externos para sua libido; os investimentos objetais que ele realiza são como que emanações da libido que permanece no Eu, e podem ser novamente levados para ela. Os estados de enamoramento, psicologicamente tão notáveis, e que são os modelos normais das psicoses, correspondem ao mais alto grau dessas emanações, comparado ao nível do amor ao Eu.

Podemos agora ligar ao narcisismo, e apreender como parte essencial deste, a elevada estima — a superestimação, de nosso ponto de vista — que primitivos e neuróticos atribuem aos atos psíquicos. Diríamos que nos primitivos o pensar ainda é, em grande medida, sexualizado, daí se originando a fé na onipotência dos pensamentos, a inabalável confiança na possibilidade de controlar o mundo e a impermeabilidade às simples experiências que poderiam instruir o homem sobre seu verdadeiro lugar no mundo. Quanto aos neuróticos, uma parte considerável dessa atitude primitiva permaneceu constitucional, por um lado; por outro, a repressão sexual neles ocorrida produz uma nova sexualização dos processos de pensamento. As consequências psíquicas têm de ser as mesmas nos dois casos, seja quando o superinvestimento libidinal do pensamento é original, seja quando é alcançado regressivamente: narcisismo intelectual e onipotência dos pensamentos.[105]

Se é lícito vermos, na demonstrada onipotência de pensamentos entre os primitivos, uma evidência em favor do narcisismo, podemos arriscar uma comparação entre as etapas de desenvolvimento da concepção humana do universo e os estágios de desenvolvimento libidinal do indivíduo. Então a fase animista corresponde, tanto cronologicamente como em termos de conteúdo, ao

narcisismo; a fase religiosa, ao estágio de eleição de objeto, caracterizado pela ligação aos pais; e a fase científica tem sua plena contrapartida no estado maduro do indivíduo que renunciou ao princípio do prazer e busca seu objeto no mundo exterior, adequando-se à realidade.[106]

Apenas num âmbito a "onipotência dos pensamentos" foi conservada em nossa cultura, no âmbito da arte. Unicamente na arte ainda sucede que um homem consumido por desejos realize algo semelhante à satisfação deles, e que essa atividade lúdica provoque — graças à ilusão artística — efeitos emocionais como se fosse algo real. As pessoas falam, com justiça, do feitiço da arte, e comparam o artista a um feiticeiro. Mas essa comparação é talvez mais significativa do que pretende ser. A arte, que certamente não iniciou como *l'art pour l'art*, esteve originalmente a serviço de tendências que hoje se acham em grande parte extintas. Entre elas, podemos suspeitar, muitas eram intenções mágicas.[107]

4

A primeira concepção do mundo a que os homens chegaram, a do animismo, era psicológica, portanto. Não necessitava de ciência para sua fundamentação, pois a ciência começa apenas quando as pessoas veem que não conhecem o mundo e têm de procurar meios de conhecê-lo. Mas o animismo era natural e evidente para o homem primitivo; ele sabia como eram as coisas do mundo, ou seja, eram tal como ele as percebia. Estamos preparados para saber, portanto, que o homem primitivo deslocava relações estruturais de sua própria psique para o mundo exterior,[108] e, por outro lado, podemos fazer a tentativa de colocar de volta na psique humana aquilo que o animismo ensina sobre a natureza das coisas.

A técnica do animismo, a magia, mostra-nos do modo mais claro e inequívoco a intenção de impor às coisas reais as leis da psique, sendo que os espíritos ainda não desempenham nenhum papel, embora também possam ser tomados como objetos de tratamento mágico. Os pressupostos da magia, portanto, são mais primordiais e antigos que a doutrina dos espíritos, que constitui o cerne do animismo. Nossa abordagem psicanalítica coincide, neste ponto, com a teoria de R. R. Marett, que postula um estágio *pré-animista*, cujo caráter é mais bem designado pelo termo *animatismo* (doutrina da natureza viva de todas as coisas). A experiência não nos permite dizer muito acerca do pré-animismo, pois ainda não foi encontrado nenhum povo que dispensasse a noção de espíritos.[109]

Enquanto a magia ainda reserva toda a onipotência para os pensamentos, o animismo cede uma parte dessa onipotência aos espíritos, e assim toma o caminho que leva à criação de uma religião. O que deve ter levado os primitivos a essa primeira renúncia? Não foi o conhecimento da incorreção de suas premissas, já que eles mantêm a técnica da magia.

Os espíritos e demônios são, como indiquei em outro lugar, apenas projeções das próprias emoções do ser humano.[110] Ele transforma seus

investimentos afetivos em pessoas, com elas povoa o mundo, e reencontra fora de si os seus processos psíquicos internos, de modo bem semelhante ao do inteligente paranoico Schreber, que achou refletidas as ligações e os desligamentos de sua libido nas vicissitudes dos "raios divinos" por ele tramados.[111]

Aqui, como em ocasião anterior,[112] deixaremos de abordar o problema das origens da inclinação a projetar para fora processos psíquicos. Mas uma hipótese podemos avançar: a de que essa inclinação é reforçada ali onde a projeção traz a vantagem de um alívio psíquico. Tal vantagem certamente ocorre quando entram em conflito os impulsos que aspiram à onipotência; pois evidentemente não podem todos eles tornar-se onipotentes. O processo patológico da paranoia utiliza-se efetivamente do mecanismo da projeção para dar conta desses conflitos originados na psique. O caso típico desse conflito é aquele entre os dois membros de um par de opostos, o caso da atitude ambivalente, que examinamos em detalhe na situação da pessoa em luto pela morte de um ente querido. Um caso assim nos parecerá particularmente adequado para motivar a criação de projeções. Nisso concordamos novamente com os autores que veem os maus espíritos como os primeiros a terem surgido e que derivam a noção de alma da impressão deixada pela morte nos sobreviventes. A diferença é que não priorizamos o problema intelectual que a morte coloca para o vivo; o que fazemos é situar a força que impele à pesquisa no conflito emocional em que esta situação mergulha o sobrevivente.

Portanto, a primeira realização teórica do ser humano — a criação dos espíritos — teria nascido da mesma fonte que as primeiras restrições morais a que ele se sujeitou, os preceitos dos tabus. Mas o fato de a origem ser idêntica não implica a simultaneidade da gênese. Se foi realmente a situação do sobrevivente em relação ao morto que o tornou reflexivo, que o obrigou a ceder uma parte de sua onipotência aos espíritos e sacrificar algo do livre-arbítrio de sua conduta, então essas criações culturais seriam um primeiro reconhecimento da *'Dnagkh* [necessidade] que se opõe ao narcisismo humano. O

primitivo se inclinaria ante a supremacia da morte com o mesmo gesto com que parece negá-la.

Se ousamos explorar mais ainda as nossas premissas, podemos indagar que parte essencial de nossa estrutura psicológica tem seu reflexo e seu retorno na criação projetiva de almas e espíritos. Então é difícil contestar que a primitiva noção de alma, por mais que se diferencie da alma posterior, totalmente imaterial, coincide essencialmente com esta, ou seja, apreende pessoa e coisa como algo duplo, em cujas duas partes componentes se acham divididas as familiares características e modificações do todo. Essa dualidade original — para usar uma expressão de H. Spencer[113] — já é idêntica àquele dualismo que se manifesta na habitual separação de corpo e espírito, e cuja indelével expressão verbal reconhecemos, por exemplo, quando se diz, de alguém que desmaia ou se descontrola, que está "fora de si".[114]

Aquilo que, exatamente como os primitivos, projetamos na realidade externa, não pode ser outra coisa senão o reconhecimento de um estado em que algo é dado, está *presente* para os sentidos e a consciência, junto a um outro em que esse algo é *latente*, mas pode reaparecer; isto é, a coexistência de percepção e lembrança, ou, de modo mais geral, a existência de processos psíquicos *inconscientes* ao lado dos *conscientes*.[115] Pode-se dizer que o "espírito" de uma pessoa ou uma coisa reduz-se, em última análise, à sua capacidade de ser lembrada ou imaginada, quando é subtraída à percepção.

Certamente não se pode esperar, nem da noção primitiva de alma nem da atual, que a sua delimitação da outra parte mantenha as linhas que a ciência de hoje vem traçando entre a atividade psíquica consciente e a inconsciente. A alma animista reúne disposições de ambos os lados. Sua fluidez e mobilidade, sua capacidade de abandonar o corpo, de apoderar-se duradoura ou provisoriamente de outro corpo, são características que lembram inconfundivelmente a natureza da consciência. Mas a forma como se mantém oculta por trás da personalidade manifesta lembra o inconsciente. Hoje em dia não mais atribuímos

imutabilidade e indestrutibilidade aos processos conscientes, e sim aos inconscientes, e consideramos estes os autênticos veículos da atividade psíquica.

Já dissemos que o animismo é um sistema de pensamento, a primeira teoria completa do universo, e agora vamos extrair certas conclusões da abordagem psicanalítica de tal sistema. A experiência de cada dia nos mostra as principais características do "sistema". Sonhamos à noite e aprendemos a interpretar o sonho de dia. O sonho pode, sem negar a sua natureza, parecer confuso e desconexo; pode também, ao contrário, imitar a ordem das impressões de uma vivência, deduzir um acontecimento de outro e relacionar uma parte de seu conteúdo a outra. Isto ele consegue realizar com maior ou menor êxito, e quase nunca o faz de modo tão perfeito que não apareça algum absurdo, alguma falha na trama. Quando o submetemos à interpretação, vemos que a disposição irregular e desigual de seus componentes é algo irrelevante para a sua compreensão. O essencial nele são os pensamentos oníricos, estes sim, dotados de sentido, coerentes e ordenados. Mas sua ordem é bastante diversa da que lembramos no conteúdo manifesto do sonho. O nexo dos pensamentos oníricos é abandonado, e pode então ficar inteiramente perdido ou ser substituído pelo novo nexo do conteúdo onírico. Quase sempre ocorre, além da condensação dos elementos do sonho, uma reordenação deles, que é independente da ordenação anterior em maior ou menor grau. Por fim, aquilo em que o material dos pensamentos oníricos foi transformado pelo trabalho do sonho sofre uma nova influência, a assim chamada "*elaboração secundária*", que claramente visa eliminar a falta de nexo e a incompreensibilidade resultantes do trabalho do sonho, em favor de um novo "sentido". Este novo sentido alcançado pela elaboração secundária já não é mais o sentido dos pensamentos oníricos.

A elaboração secundária do produto do trabalho do sonho é um exemplo valioso da natureza e das exigências de um sistema. Uma função intelectual, em nós, requer unidade, nexo e compreensibilidade de todo material da percepção ou do pensamento de que se apodera, e não hesita em fabricar um nexo incorreto, se, devido a circunstâncias especiais, não apreende o correto.

Conhecemos os sistemas assim construídos não só através do sonho, mas também das fobias, do pensamento obsessivo e dos delírios. Nos distúrbios delirantes (paranoia), a construção de sistema é o que mais chama a atenção, ela domina o quadro da doença, mas também não pode ser ignorada nas outras formas de neuropsicose. Em todos os casos podemos demonstrar que houve uma *reordenação* do material psíquico para um novo objetivo, muitas vezes violenta, no fundo, embora pareça compreensível do ponto de vista do sistema. A marca mais distintiva de um sistema vem a ser, então, que cada um dos seus produtos permite acharmos duas motivações, uma baseada nas premissas do sistema — eventualmente delirante, portanto — e uma oculta, mas que temos de reconhecer como a efetivamente atuante, real.

Isso pode ser ilustrado com um exemplo tirado de uma neurose. No ensaio sobre o tabu mencionei uma paciente cujas proibições obsessivas mostram perfeita concordância com um tabu maori. A neurose dessa mulher está voltada para o marido; culmina na defesa contra o desejo inconsciente de que ele morra. Mas sua fobia manifesta e sistemática diz respeito à menção da morte em geral; nela o marido é excluído e jamais se torna objeto de preocupação consciente. Um dia ela escutou o marido dar instruções para que suas navalhas, que haviam ficado cegas, fossem levadas a certa loja para serem amoladas. Impelida por uma estranha inquietude, ela dirigiu-se à loja e, após retornar dessa verificação, solicitou ao marido que se livrasse para sempre das navalhas, pois descobrira que junto à loja havia um estabelecimento funerário. Devido à intenção dele, afirmou, as navalhas ficaram indissoluvelmente ligadas ao pensamento da morte. Esta é a motivação sistemática da proibição. Podemos estar certos de que mesmo sem descobrir aquela vizinhança, a paciente teria surgido com uma proibição relativa às navalhas. Pois teria bastado que ela avistasse no caminho da loja uma carruagem fúnebre, uma pessoa de luto ou alguém levando uma coroa funerária. A rede das condições era extensa o bastante para apanhar a presa de qualquer forma; dependia dela puxá-la ou não. Foi possível verificar que em outros casos ela não ativou as condições

para a proibição, o que explicou dizendo que fora um "dia melhor". Naturalmente, a verdadeira causa da proibição das navalhas era, como facilmente se pode imaginar, sua repugnância ante um prazer ligado à ideia de que seu marido pudesse cortar a garganta com uma navalha afiada.

De modo bem semelhante, uma inibição no andar (uma abasia ou agorafobia) torna-se completa e pormenorizada, quando tal sintoma consegue alçar-se a representante de um desejo inconsciente e da defesa contra ele. Quaisquer outras fantasias inconscientes e reminiscências atuando no doente buscam esta saída aberta para exprimir-se como sintoma, e dispõem-se em novo e adequado ordenamento no quadro da inibição do andar. Seria, portanto, um começo inútil, e realmente tolo, tentar compreender o encadeamento e os detalhes dos sintomas de uma agorafobia, por exemplo, a partir do seu pressuposto de base. Toda a coerência e rigor do conjunto é apenas aparente. Uma observação mais aguda pode, como nas fachadas dos sonhos, revelar as piores incoerências e arbitrariedades na formação de sintomas. Os detalhes de semelhante fobia sistemática retiram sua real motivação de determinantes ocultos, que não precisam ter algo a ver com a inibição no andar, e por isso tal fobia assume configurações tão variadas e contraditórias em pessoas diversas.

Retornando agora ao sistema animista, podemos concluir, pelos conhecimentos que adquirimos de outros sistemas psicológicos, que também entre os primitivos a "superstição" não é necessariamente a única ou a verdadeira motivação de um costume ou preceito, e que ela não nos subtrai à obrigação de buscar os motivos ocultos dos mesmos. Sob o domínio de um sistema animista é inevitável que todo preceito e toda atividade tenham uma justificação sistemática, que hoje denominamos "supersticiosa". "Superstição", como "angústia", "sonho" ou "demônio", é uma das noções psicológicas provisórias que se dissolveram com a investigação psicanalítica. Olhando por trás dessas construções, que resguardam o conhecimento como se fossem biombos, percebe-se que a vida psíquica e o nível cultural dos selvagens não tiveram, até hoje, a consideração merecida.

Vendo-se a repressão dos instintos como uma medida do grau de cultura alcançado, deve-se admitir que também no sistema animista houve progressos e desenvolvimentos que são injustamente menosprezados, devido à sua motivação supersticiosa. Quando nos informam que os guerreiros de uma tribo selvagem se impõem total abstinência e limpeza, ao entrar em pé de guerra,[116] a explicação dada é que eles eliminam seus dejetos para que o inimigo não se apodere dessa parte de sua pessoa com o objetivo prejudicá-los pela magia, e podemos conjeturar motivações supersticiosas análogas para a sua continência. Subsiste o fato da renúncia instintual, porém, e talvez compreendamos melhor o caso se supusermos que o guerreiro se impõe tais restrições a título de compensação, porque se acha a ponto de permitir-se a plena satisfação de impulsos mais cruéis e mais hostis, normalmente proibidos. O mesmo vale para os inúmeros casos de restrição sexual quando se está ocupado com tarefas difíceis ou de responsabilidade.[117] A justificativa para essas proibições pode se referir a um contexto mágico, mas a ideia fundamental de obter maior força mediante a renúncia à satisfação instintual permanece inequívoca, e não devemos negligenciar a raiz higiênica da proibição, junto à racionalização mágica. Quando os homens de uma tribo selvagem partem para a caça, a pesca, a guerra, a coleta de plantas valiosas, suas mulheres permanecem em casa, sujeitas a inúmeras restrições severas, às quais os selvagens atribuem efeito simpático, atuando à distância, sobre o êxito da expedição. Mas não é preciso muita argúcia para imaginar que esse fator atuando à distância não é outro senão o pensamento saudoso, a nostalgia dos ausentes, e que por trás desses disfarces está a boa compreensão psicológica de que os homens só dão o melhor de si quando se acham tranquilos em relação às mulheres que deixaram em casa. Outras vezes declara-se abertamente, sem recorrer a motivos mágicos, que a infidelidade conjugal da mulher arruína os esforços do homem ausente, envolvido numa atividade responsável.

Os numerosos tabus a que estão sujeitas as mulheres dos selvagens durante a menstruação são motivados pelo supersticioso horror ao sangue, e nisso

também possuem um fundamento real. Mas seria injusto ignorar a possibilidade de que esse horror ao sangue também serve a propósitos estéticos e higiênicos, que em todo caso têm de vestir-se de motivações mágicas.

Não nos iludimos quanto a essas tentativas de elucidação nos exporem à crítica de que estamos atribuindo aos selvagens de hoje uma sutileza nas atividades psíquicas que é bastante improvável. Mas penso que, no tocante à psicologia dos povos que permaneceram no estágio animista, pode muito bem suceder o mesmo que com a vida psíquica das crianças, que nós, adultos, não mais compreendemos, e cuja riqueza e finura, por isso, tanto subestimamos.

Lembrarei ainda um grupo de preceitos que não foram esclarecidos, pois admitem uma explicação familiar ao psicanalista. Em muitos povos selvagens é proibido, em circunstâncias diversas, manter armas afiadas e instrumentos cortantes em casa.[118] Frazer menciona a crença alemã de que uma faca não deve ser deixada com a lâmina para cima; Deus e os anjos poderiam nela se ferir. Não deveríamos reconhecer nesse tabu o pressentimento de certos "atos sintomáticos", nos quais a faca poderia ser usada por maus impulsos inconscientes?

IV. O RETORNO DO TOTEMISMO NA INFÂNCIA

Se a psicanálise foi pioneira em descobrir a invariável sobre determinação dos atos e formações psíquicas, não devemos recear que ela seja tentada a propor uma origem única para algo tão complicado como a religião. Se, por necessidade — ou melhor, por dever de ofício —, ela se mostra unilateral e destaca uma só das fontes dessa instituição, não reivindica exclusividade para essa fonte, nem tampouco o primeiro lugar entre os fatores operantes. Apenas uma

síntese de diversos campos da pesquisa pode resolver que importância relativa cabe, na gênese da religião, ao mecanismo aqui discutido. Mas semelhante tarefa ultrapassa tanto os meios como os propósitos do psicanalista.

I

No primeiro ensaio desta série tomamos conhecimento do conceito de totemismo. Vimos que o totemismo é um sistema que, em certos povos primitivos da Austrália, América e África, tem o papel de uma religião e fornece a base da organização social. Sabemos que em 1869 o escocês McLennan despertou interesse geral para os fenômenos do totemismo ao expressar a suposição de que grande número de usos e costumes, em diferentes sociedades antigas e modernas, seriam resíduos de uma época totêmica. Desde então a ciência admitiu plenamente a importância do totemismo. Citarei uma das mais recentes afirmações sobre o tema, uma passagem dos *Elementos de etnopsicologia*, de Wundt:[119] "Tudo isso considerado, é grande a probabilidade de que a cultura totêmica tenha sido, em toda parte, um estágio preliminar dos desenvolvimentos posteriores e uma fase de transição entre o estado do homem primitivo e a era dos deuses e heróis".

O propósito destes ensaios nos impele a abordar mais profundamente as características do totemismo. Por razões que depois se farão claras, privilegio a exposição feita por S. Reinach, que em 1900 esboçou este *Code du totémisme* em doze artigos,[120] como que um catecismo da religião totêmica:

1. Certos animais não podem ser mortos ou comidos, mas alguns indivíduos dessas espécies são criados e bem cuidados pelos seres humanos.

2. Um animal que tenha morrido acidentalmente é pranteado e enterrado com as mesmas cerimônias que um membro da tribo.

3. Às vezes a proibição de comer aplica-se apenas a certa parte do corpo do animal.

4. Se, premidos pela necessidade, os indivíduos têm de matar um animal que habitualmente é poupado, eles lhe pedem desculpas e buscam atenuar com artifícios e expedientes diversos a infração do tabu, o assassinato.

5. Quando o animal é vítima de um sacrifício ritual, ele é solenemente pranteado.

6. Em determinadas ocasiões solenes, cerimônias religiosas, veste-se a pele de certos animais. Onde ainda há o totemismo, usa-se a pele dos animais totêmicos.

7. Clãs[z] e indivíduos adotam nomes de animais, ou seja, dos animais totêmicos.

8. Muitos clãs usam imagens de animais como brasões e com elas ornamentam suas armas; os homens pintam imagens de animais no corpo ou têm tatuagens delas.

9. Quando o totem é um animal temido ou perigoso, supõe-se que ele poupa os membros do clã que tem seu nome.

10. O animal totêmico protege e põe em guarda os membros do clã.

11. O animal totêmico anuncia o futuro aos que lhe são fiéis e lhes serve de guia.

12. Os membros de um clã totêmico acreditam que são ligados ao animal totêmico pelo laço da procedência comum.

Este catecismo da religião totêmica pode ser avaliado apenas quando se leva em consideração que Reinach incluiu nele todos os indícios e vestígios com base nos quais se pode inferir que houve um sistema totêmico. A peculiar atitude desse autor em relação ao problema mostra-se no fato de que, em razão disso, ele negligencia em alguma medida os traços essenciais do totemismo. Chegaremos à conclusão de que, dos dois artigos fundamentais do catecismo totêmico, ele relegou um a segundo plano e ignorou completamente o outro.

A fim de obter uma ideia precisa das características do totemismo, voltemo-nos para um autor que dedicou ao tema uma obra em quatro volumes, em que a mais completa reunião de observações pertinentes é aliada a uma exaustiva discussão dos problemas por elas suscitados. Ficaremos em dívida com James G. Frazer, o autor de *Totemism and exogamy* (1910), pelo prazer e os ensinamentos, ainda que a investigação psicanalítica leve a resultados muito diferentes dos seus.[121]

"Um totem", disse Frazer no seu primeiro ensaio,[122]

> "é uma classe de objetos materiais que o selvagem olha com respeito supersticioso, acreditando que entre ele e todo membro daquela classe há uma relação íntima e especial. [...] O vínculo entre um homem e um totem é mutuamente benéfico, o totem o protege e ele mostra sua consideração pelo totem de maneiras diversas, não o matando, se for um animal, e não o cortando ou colhendo, se for uma planta. À diferença de um fetiche, um totem nunca é um indivíduo isolado, mas uma classe de objetos, geralmente uma espécie de animais ou de plantas, mais raramente uma classe de objetos naturais inanimados, muito raramente uma classe de objetos artificiais. [...]
>
> "Os totens são de três tipos, no mínimo: 1. O totem do clã, comum a um clã inteiro, e transmitido de uma geração a outra por herança; 2. o totem do sexo, comum a todos os homens ou a todas as mulheres de uma tribo, com a exclusão do outro sexo; 3. o totem individual, que pertence a um único indivíduo e não passa para seus descendentes."

As duas últimas espécies de totem não se comparam, em importância, ao totem do clã. Elas são, ao que tudo indica, formações posteriores e pouco significativas quanto à natureza do totem.

> "O totem do clã é reverenciado por um grupo de homens e mulheres que dão a si mesmos o nome do totem, acreditam ser do mesmo sangue, descendentes de um ancestral comum, e são ligados entre si por obrigações comuns e por uma fé comum no totem. O totemismo é, assim, tanto um

sistema religioso como social. No aspecto religioso consiste nas relações de respeito e proteção mútuos entre um homem e seu totem; no aspecto social consiste nas relações dos membros do clã entre si e com os homens dos outros clãs. Na história posterior do totemismo, esses dois lados, o religioso e o social, tendem a se separar; às vezes o sistema social sobrevive ao religioso; e, por sua vez, a religião às vezes tem traços do totemismo, em países onde o sistema social baseado no totemismo desapareceu. É impossível dizer com segurança como esses dois aspectos relacionavam-se um com o outro na origem do totemismo, devido à nossa ignorância quanto a essa origem. No todo, porém, a evidência aponta fortemente para a conclusão de que os dois lados eram originalmente inseparáveis; de que, em outras palavras, quanto mais retrocedemos, mais notamos que o membro do clã vê a si e a seu totem como seres da mesma espécie, e tanto menos ele distingue entre a conduta perante seu totem e perante seus companheiros de clã."

Em sua descrição do totemismo como sistema religioso, Frazer diz inicialmente que os membros de um clã assumem o nome do totem e *normalmente acreditam que dele descendem*. A consequência disso é que não caçam, não matam e não comem o animal totêmico, e, se ele é outra coisa que não um animal, privam-se de qualquer outra utilização do totem. As proibições de matar e de comer o totem não são os únicos tabus a ele relativos; às vezes também é proibido tocá-lo, a até olhar para ele; em certo número de casos o totem não pode ser mencionado pelo nome correto. A violação desses tabus que o protegem é automaticamente punida com doenças graves ou com a morte.[123]

Espécimes do animal totêmico são ocasionalmente criados pelo clã e mantidos em cativeiro.[124] Um animal encontrado morto é pranteado e enterrado como um membro do clã. Havendo necessidade de matar um animal totêmico, isso ocorria conforme um ritual de desculpas e expiações.

O clã espera proteção e cuidado da parte de seu totem. Se ele era um animal perigoso (animal de rapina, cobra venenosa), pressupunha-se que não

causaria mal a seus companheiros, e, não se confirmando isso, a pessoa ferida era expulsa do clã.[aa] Segundo Frazer, juramentos eram ordálios originalmente; assim, muitas provas de descendência e de autenticidade eram entregues à decisão do totem. Ele ajuda nas doenças, traz presságios e advertências ao clã. O aparecimento do animal totêmico na vizinhança de uma casa era visto frequentemente como o prenúncio de uma morte. O totem viera para levar seu parente.[125]

Em diversas circunstâncias significativas o membro do clã procura sublinhar seu parentesco com o totem, assemelhando-se a ele na aparência, vestindo-se com a pele do animal, gravando em sua pele a imagem dele etc. Nas ocasiões solenes do nascimento, da iniciação masculina, do enterro, essa identificação com o totem é realizada em palavras e atos. Há danças em que todos os membros do clã se disfarçam de seu totem e gesticulam como ele, danças que servem a diferentes propósitos mágicos e religiosos. Também há, por fim, cerimônias em que o animal totêmico é morto solenemente.[126]

O aspecto social do totemismo expressa-se, antes de tudo, num mandamento rigoroso e numa restrição enorme. Os membros de um clã são irmãos e irmãs, comprometidos a ajudar-se e proteger-se mutuamente. No caso de um membro do clã ser assassinado por alguém de fora, todo o clã do assassino é responsável pelo ato, e o clã da vítima é solidário na exigência de expiação pelo sangue derramado. Os laços do totem são mais fortes que os laços de família no nosso sentido; não coincidem com estes, pois a transmissão do totem se dá, via de regra, pela linhagem da mãe, e originalmente a linhagem do pai talvez nem fosse reconhecida.

A restrição tabu correspondente é a proibição de membros do mesmo clã casarem ou terem relações sexuais entre si. Eis o célebre e misterioso corolário do totemismo, a *exogamia*. A ele dedicamos todo o primeiro ensaio desta série, por isso apenas ressaltamos agora que ele se origina do intensificado horror ao incesto dos primitivos, que seria plenamente compreensível como garantia contra o incesto no casamento grupal e que inicialmente se ocupa da prevenção

do incesto na geração mais nova, apenas depois tornando-se obstáculo também para a geração mais velha.[127]

Agora acrescento a essa descrição do totemismo feita por Frazer — uma das primeiras na literatura sobre o tema — algumas passagens extraídas de uma síntese recente. Nos *Elementos de etnopsicologia*, publicados em 1912, Wilhelm Wundt afirma:

> "O animal totêmico é visto como o animal-ancestral do grupo. 'Totem' é, por um lado, nome de grupo, e, por outro lado, nome da linha de descendência; e neste segundo caso tem também significação mitológica. Mas esses usos do conceito não se distinguem facilmente, algumas das significações podem retroceder, de modo que em vários casos os totens se tornaram quase uma simples nomenclatura das divisões da tribo, enquanto em outros predomina a ideia da descendência ou — mas talvez também — a significação ritual do totem […]."

O conceito de totem influi decisivamente na *subdivisão* e *organização da tribo*.

> "Relaciona-se a essas normas, e à sua fixação nas crenças e no sentimento dos integrantes da tribo, o fato de que originalmente o animal totêmico não foi visto apenas como o nome de um grupo de membros da tribo, mas como o ancestral daquela divisão […]. A isso também se relaciona o fato de esses ancestrais animais possuírem um culto […]. À parte algumas cerimônias e festividades, esse culto expressa-se originalmente na conduta perante o animal totêmico: não um único exemplar, mas todo representante da espécie é, em certa medida, um animal sagrado, sendo proibido aos membros do totem, ou admitido apenas em certas circunstâncias, comer da carne do animal totêmico. A isso corresponde um fenômeno oposto, significativo nesse contexto, de que em determinadas condições há uma espécie de ingestão cerimonial da carne do totem […].

> "[…] O mais importante aspecto social dessa subdivisão totêmica da tribo consiste em que a ela se ligam determinadas normas, baseadas no costume, sobre a relação dos grupos entre si. Entre elas se acham, em primeiro lugar, aquelas que dizem respeito ao casamento. De forma que a subdivisão da tribo está relacionada a um importante fenômeno, que surge na época do totemismo: a *exogamia*."

Se buscarmos uma caracterização do totemismo original, penetrando por tudo que seria desenvolvimento ou abrandamento posterior, obteremos os seguintes traços essenciais: *Originalmente os totens eram apenas animais, eram tidos como os ancestrais dos diferentes clãs. O totem transmitia-se apenas pela linha materna; era proibido matar o totem* (ou comê-lo, o que é o mesmo para o homem primitivo); *era proibido aos membros do totem manter relações sexuais entre si.*[128]

Agora chama-nos a atenção o fato de no *Code du totémisme*, de Reinach, não aparecer um dos dois tabus principais, o da exogamia, enquanto a premissa do segundo, a descendência do animal totêmico, é mencionada apenas de passagem. Mas escolhi a exposição de Reinach, um autor de grande mérito nesse campo, a fim de nos preparar para as diferenças de opiniões entre os autores de que trataremos agora.

2

Quanto mais irrefutável a percepção de que o totemismo constitui uma fase regular de todas as culturas, mais premente a necessidade de chegar a uma compreensão dele, de esclarecer o enigma de sua natureza. Tudo é enigmático no totemismo; as questões decisivas são as que concernem à origem da [ideia de] descendência do totem, dos motivos da exogamia (ou seja, do tabu de incesto que ela representa) e da relação entre as duas, a organização totêmica e a proibição do incesto. A compreensão deve ser, ao mesmo tempo, histórica e

psicológica; deve informar em que condições desenvolveu-se essa instituição peculiar e a que necessidades psíquicas do ser humano ela dá expressão.

Meus leitores ficarão surpresos com a variedade de pontos de vista a partir dos quais buscou-se responder a essas questões, e com a divergência das opiniões dos especialistas no tema. Quase toda generalização sobre o totemismo e a exogamia parece estar em aberto; também o quadro acima, extraído de um texto de Frazer publicado em 1887, não escapa à objeção de que exprime uma arbitrária preferência do autor, e hoje seria criticado pelo próprio Frazer, que algumas vezes já mudou suas concepções do assunto.[129]

Uma suposição natural é de que apreenderíamos a natureza do totemismo e da exogamia se nos aproximássemos das origens de ambas as instituições. Mas não se deve esquecer, no julgamento da situação, a advertência de Andrew Lang, de que também os povos primitivos não conservaram as formas originais das instituições e as condições para sua gênese, de modo que nos restam apenas hipóteses para o lugar das observações ausentes.[130] Entre as tentativas de explicação apresentadas, algumas já parecem de antemão inadequadas, no julgamento de um psicólogo. São demasiadamente racionais e não atentam para o caráter emocional das coisas a serem explicadas. Outras se baseiam em pressupostos que a observação não confirma; e ainda outras recorrem a um material que seria melhor submeter a outra interpretação. Geralmente não é difícil a refutação dos diversos pontos de vista; como de costume, os autores são mais fortes na crítica que fazem uns aos outros do que em suas próprias produções. A conclusão sobre a maioria dos pontos tratados é um *non liquet* [não é claro]. Por isso não surpreende que na literatura recente sobre a questão, da qual se mencionou aqui uma pequena parte, haja a inequívoca tendência de rejeitar uma solução geral dos problemas do totemismo como algo impossível. É o que acha, por exemplo, B. Goldenweiser, no *Journal of American Folklore*, XXIII, 1910 (resumo no *Britannica Year Book*, 1913). Na comunicação dessas hipóteses conflitantes, feita em seguida, tomei a liberdade de ignorar sua ordem cronológica.

A) A ORIGEM DO TOTEMISMO

A questão da gênese do totemismo pode ser assim formulada: como chegaram os homens primitivos (e seus clãs) a tomar os nomes de animais, plantas e objetos inanimados?[131]

McLennan, o escocês que descobriu para a ciência o totemismo e a exogamia,[132] absteve-se de tornar pública sua opinião sobre a gênese do totemismo. Segundo comunicação de A. Lang,[133] durante algum tempo ele se inclinou a relacionar o totemismo ao costume da tatuagem. Proponho dividir em três grupos as teorias que foram publicadas sobre a gênese do totemismo.

α) As teorias nominalistas

O que informo sobre essas teorias justificará sua reunião sob o título aqui adotado.

Garcilaso de la Vega, um descendente dos incas peruanos que escreveu no século XVII a história de seu povo, já teria explicado o que sabia do totemismo pela necessidade dos clãs de se distinguirem uns dos outros através de nomes.[134] O mesmo pensamento surge séculos depois, na *Ethnology*, de A. K. Keane: os totens teriam se originado de "*heraldic badges*" (brasões), mediante os quais os indivíduos, famílias e clãs quiseram diferenciar-se.[135]

Max-Müller exprimiu a mesma opinião sobre o significado do totem em suas *Contributions to the science of mithology*.[136] Um totem seria: 1. Um distintivo de clã; 2. um nome de clã; 3. o nome de um ancestral do clã; 4. o nome de um objeto adorado pelo clã. E depois J. Pikler, em 1899: "Os homens necessitavam, para comunidades e indivíduos, de um nome duradouro, que pudesse ser fixado por escrito [...]. Portanto, o totemismo não surge da necessidade religiosa, mas das sóbrias necessidades cotidianas da humanidade. O núcleo do totemismo, a denominação, é uma consequência da primitiva técnica de escritura. A característica do totem é a mesma dos signos de escrita

facilmente representáveis. Tendo o nome de um animal, os selvagens derivavam dele a ideia de um parentesco com esse animal".[137]

Também Herbert Spencer atribuiu à designação uma importância decisiva na gênese do totemismo.[138] As particularidades de certos indivíduos teriam levado a que recebessem nomes de animais, chegando assim a nomes honoríficos ou sobrenomes, que prosseguiram com seus descendentes. Graças à indefinição e incompreensibilidade das línguas primitivas, as gerações posteriores teriam visto esses nomes como prova de sua descendência desses animais. O totemismo se revelaria, então, uma equivocada veneração dos ancestrais.

De maneira semelhante, embora sem sublinhar o equívoco, lorde Avebury (mais conhecido por seu nome anterior de John Lubbock) interpretou a gênese do totemismo: se queremos explicar a adoração de animais, não podemos esquecer com que frequência os nomes de pessoas são tirados de animais. Os filhos e seguidores de um homem chamado de Urso ou Leão transformaram isso, naturalmente, em um nome de clã. Daí resultou que o animal mesmo foi alvo de certo respeito e, enfim, adoração.

Uma objeção que parece incontestável a essa derivação dos nomes de totens dos nomes de indivíduos foi feita por Fison.[139] Ele mostra, com base em informações recolhidas na Austrália, que o totem é sempre a marca de um grupo, jamais de uma pessoa. Mesmo que fosse diferente, que o totem fosse originalmente o nome de um indivíduo, este não poderia nunca passar para os filhos, dado o sistema de herança materna.

Além disso, as teorias até agora mencionadas são claramente insatisfatórias. Explicam talvez o fato de os clãs primitivos terem nomes de animais, mas de modo nenhum o significado que essa atribuição de nomes adquiriu para eles, o sistema totêmico. A teoria desse grupo que mais merece atenção é a de Andrew Lang, desenvolvida em *Social origins*, de 1903, e *The secret of the totem*, de 1905. Ele ainda vê na atribuição de nomes o cerne do problema, mas trabalha com dois fatores psicológicos interessantes e pretende, assim, ter chegado à solução definitiva do mistério do totemismo.

Lang acredita ser indiferente, em princípio, de que modo os clãs adotaram nomes de animais. Suponha-se, apenas, que um dia lhes veio à consciência que os tinham, e que não sabiam explicar a si mesmos de onde vinham. *A origem desses nomes foi esquecida*. Então eles buscariam, através de especulação, elucidar aquilo para si mesmos, e, dadas as suas convicções sobre a importância dos nomes, chegariam necessariamente a todas as ideias do sistema totêmico. Para os primitivos, como para os selvagens de hoje e mesmo para nossas crianças,[140] os nomes não são algo indiferente e convencional, como nos parecem ser, mas algo essencial e pleno de sentido. O nome de alguém é parte importante de sua pessoa, talvez de sua alma. Ter o mesmo nome de um animal deve ter levado os primitivos a supor um laço misterioso e significativo entre eles e aquela espécie animal. Que laço poderia ser este, senão o do parentesco sanguíneo? Uma vez admitido esse parentesco, graças à identidade de nomes, dele resultariam, como consequências diretas do tabu do sangue, todos os preceitos totêmicos, incluindo a exogamia.

"*No more than these three things — a group animal name of unknown origin; belief in a transcendental connection between all bearers, human and bestial, of the same name; and belief in the blood superstitions — was needed to give rise to all the totemic creeds and practices, including exogamy*" [Apenas essas três coisas — o nome de um grupo animal de origem desconhecida; a crença numa conexão transcendental entre todos os portadores do mesmo nome, humanos e animais; e a crença nas superstições de sangue — eram necessárias para fazer surgir todos os credos e práticas totêmicas, incluindo a exogamia] (*Secret of the totem*, p. 126).

A explicação de Lang se dá em dois tempos, digamos. Ela deriva o sistema totêmico, por via da necessidade psicológica, da existência dos nomes de totens, sob o pressuposto de que a origem da denominação foi esquecida. A outra parte da teoria busca esclarecer a origem desses nomes; veremos que ela é de cunho bastante diferente da primeira.

Essa outra parte da teoria de Lang não se afasta essencialmente daquelas que chamei de "nominalistas". A necessidade prática de diferenciação obrigou os clãs a adotar nomes, por isso aceitaram os nomes que cada um recebia dos outros. Esse "*naming from without*" [denominação vinda de fora] é a peculiaridade da construção de Lang. O fato de os nomes assim produzidos serem tomados de animais não é de surpreender e não era visto necessariamente como xingamento ou escárnio pelos primitivos. Aliás, Lang apresenta casos de épocas mais recentes, que não são poucos, em que nomes dados originalmente como zombaria foram aceitos de bom grado pelos assim designados (*Gueux*, *Whigs*, *Tories*).[ab] A hipótese de que a origem desses nomes foi esquecida no decorrer do tempo relaciona esta segunda parte da teoria de Lang com a primeira.

β) As teorias sociológicas

Reinach, que pesquisou com êxito os vestígios do totemismo nos cultos e costumes de épocas posteriores, mas desde o início menosprezou o fator da descendência do animal totêmico, escreve confiantemente que o totemismo, a seu ver, não é senão "*une hypertrophie de l'instinct social*".[141]

A mesma concepção parece permear a nova obra de E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie* (1912). O totem é o representante visível da religião social desses povos. Ele encarna a comunidade, que é o verdadeiro objeto da adoração.

Outros autores buscaram um fundamento mais preciso para essa participação dos instintos sociais na formação das instituições totêmicas. Assim, A. C. Haddon supôs que todo clã primitivo vivia originalmente de uma espécie determinada de animal ou planta, talvez praticasse também o comércio com esse alimento e o passasse para outros clãs em escambo. Era inevitável, dessa forma, que o clã se tornasse conhecido pelo nome do animal que tinha tamanha importância para ele. Ao mesmo tempo, deve ter se desenvolvido nesse clã uma grande familiaridade com aquele animal e um forte interesse por

ele, que não se baseava, porém, em outro motivo psíquico que não a mais elementar e premente das necessidades humanas, a fome.[142]

As objeções a essa teoria, a mais racional daquelas relativas ao totem, afirmam que tais condições de alimentação não se acham em nenhum povo primitivo, e provavelmente jamais existiram. Os selvagens seriam onívoros, e tanto mais quanto mais baixa a sua condição. Além disso, não se compreende por que essa dieta exclusiva favoreceria o desenvolvimento de uma atitude quase religiosa perante o totem, que culminou na abstenção completa do alimento favorito.

A primeira das três teorias que Frazer formulou sobre o totem era psicológica; ela será abordada em outro lugar. A segunda, que aqui discutimos, nasceu sob a impressão produzida pela publicação de dois pesquisadores sobre os nativos da Austrália Central.[143]

Spencer e Gillen descreveram num grupo de tribos, a chamada *nação Arunta*, uma série de instituições, usos e crenças características, e Frazer acompanhou seu julgamento de que essas peculiaridades seriam traços de um estado primordial e poderiam informar sobre o sentido primeiro e verdadeiro do totemismo.

Essas peculiaridades são, na tribo arunta mesma (uma parte da nação arunta), as seguintes:

1. Eles têm a divisão em clãs totêmicos, mas o totem não é transmitido hereditariamente, e sim (de uma forma que ainda explicaremos) determinado individualmente.

2. Os clãs não são exógamos, as restrições ao casamento são produzidas por uma divisão em classes matrimoniais altamente desenvolvida, que nada tem a ver com os totens.

3. A função dos clãs totêmicos consiste em realizar uma cerimônia que visa, de forma singularmente mágica, a multiplicação do objeto totêmico comestível (esta cerimônia chama-se *intichiuma*).

4. Os aruntas têm uma peculiar teoria da concepção e da reencarnação. Eles creem que, em determinados lugares de sua terra, os espíritos dos mortos de mesmo totem aguardam sua reencarnação e entram no corpo das mulheres que passam por aqueles lugares. O filho nascendo, a mãe diz em qual dessas estações de espíritos ela acha que o concebeu. O totem da criança é determinado segundo esse lugar. Também acham que os espíritos (dos mortos e dos renascidos) são vinculados a peculiares amuletos de pedra (chamados *churingas*) encontrados nesses locais.

Dois fatores parecem ter induzido Frazer a pensar que as instituições dos aruntas são a mais antiga forma de totemismo. Primeiro, a existência de certos mitos, que afirmavam que os ancestrais dos aruntas se alimentavam regularmente do seu totem e não se uniam com outras mulheres que não as de seu totem. Segundo, a aparente irrelevância do ato sexual em sua teoria da concepção. De fato, homens que ainda não notaram que a concepção é consequência da relação sexual podem ser vistos como os mais atrasados e primitivos entre os que vivem atualmente.

Ao basear sua apreciação do totemismo na cerimônia do *intichiuma*, Frazer enxergou o sistema totêmico sob uma luz inteiramente nova, como organização puramente prática para atender às necessidades mais naturais do ser humano (cf. Haddon, acima).[144] O sistema era simplesmente "*cooperative magic*" em grande escala. Os primitivos formaram, por assim dizer, uma agremiação mágica de produção e consumo. Cada clã totêmico assumiu a tarefa de garantir a provisão de determinado alimento. Tratando-se de totens não comestíveis, como animais nocivos, vento, chuva etc., o dever do clã era controlar esse elemento da natureza e torná-lo inofensivo. As realizações de cada clã beneficiavam todos os demais. Dado que um clã não podia comer nada — ou muito pouco — de seu totem, fornecia esse precioso bem para os outros e era por eles abastecido com o que tinham de providenciar, como dever social totêmico. À luz dessa concepção, obtida através da cerimônia do *intichiuma*, pareceu a Frazer que a proibição de comer o próprio totem havia cegado as

pessoas, levando-as a negligenciar o aspecto mais importante da situação, isto é, o mandamento de arranjar totem comestível o bastante para as necessidades dos outros.

Frazer aceitou a tradição arunta de que todo clã totêmico se alimentava originalmente de seu totem, sem restrição. Mas então foi difícil compreender a etapa seguinte, em que os membros do clã se contentavam em garantir o totem para os outros, enquanto praticamente renunciavam à fruição própria. Ele supôs, então, que essa limitação não se teria originado de uma espécie de respeito religioso, mas talvez da observação de que nenhum animal costuma devorar seus iguais, de forma que essa ruptura na identificação com o totem prejudicaria o poder que se desejava adquirir sobre ele; ou de uma tendência a, poupando-o, ganhar sua simpatia. Frazer não ocultou de si mesmo as dificuldades dessa explicação,[145] e também não ousou indicar de que maneira o hábito de contrair matrimônio dentro do totem, assinalado pelos mitos aruntas, foi transformado em exogamia.

A teoria que Frazer fundamentou no *intichiuma* depende do reconhecimento da natureza primitiva das instituições aruntas. Mas parece impossível defender esta última das objeções apresentadas por Durkheim[146] e Lang.[147] Os aruntas parecem ser, na verdade, as mais desenvolvidas das tribos australianas e representar antes um estágio de dissolução do que o início do totemismo. Os mitos que tanto impressionaram Frazer, porque, à diferença das instituições agora vigentes, enfatizam a liberdade de comer o totem e casar no interior do totem, poderíamos facilmente explicar como fantasias com desejos que são projetadas no passado, tal como o mito de uma Idade de Ouro.

y) As teorias psicológicas

A primeira teoria psicológica de Frazer, formulada antes de conhecer as observações de Spencer e Gillen, baseava-se na crença numa "arma externa".[148] O totem devia representar um lugar seguro de refúgio para a alma, no qual ela é depositada para escapar aos perigos que a ameaçam. Se o primitivo abrigava

sua alma no totem, era ele mesmo invulnerável e, naturalmente, evitava ferir o portador de sua alma. Mas, como não sabia qual indivíduo da espécie animal era esse portador, inclinava-se a poupar a espécie inteira. Mais tarde Frazer abandonou essa teoria de que o totemismo vem da crença em almas.

Ao tomar conhecimento das observações de Spencer e Gillan, propôs a teoria sociológica que acabamos de ver, mas logo achou que o motivo de que fazia derivar o totemismo era "racional" demais, e que havia pressuposto uma organização social complicada demais para ser considerada primitiva.[149] As associações cooperativas mágicas pareceram-lhe frutos tardios, em vez de germens do totemismo. Buscou um fator mais simples, uma superstição primitiva por trás dessas formações, para com ele relacionar a gênese do totemismo. Esse fator original ele encontrou na singular teoria da concepção dos aruntas.

Os aruntas, como já mencionei, eliminam o nexo entre a concepção e o ato sexual. Quando uma mulher se sente grávida, é porque um dos espíritos que aguardam o renascimento, na mais próxima estação de espíritos, entrou em seu corpo e dela nascerá. Esse filho tem o mesmo totem de todos os espíritos que aguardam naquele lugar. Essa teoria da concepção não pode explicar o totemismo, já que pressupõe o totem. Mas se recuamos um pouco mais e supomos que originalmente a mulher acreditou que o animal, a planta, a pedra, o objeto que ocupou sua fantasia no instante em que se sentiu grávida, nela realmente penetrou e dela nascerá em forma humana, então a identidade de um indivíduo com seu totem seria realmente justificada pela crença da mãe, e todos os outros mandamentos do totem (excetuando a exogamia) poderiam facilmente decorrer disso. O indivíduo se recusaria a comer desse animal, dessa planta, porque estaria comendo a si mesmo. Mas de vez em quando seria levado a fruir cerimoniosamente do seu totem, pois assim poderia reforçar a identificação com o totem, que é o essencial no totemismo. Observações de W. H. R. Rivers, realizadas nos nativos das ilhas Banks, pareceram provar a identificação direta de indivíduos com seu totem, com base nessa teoria da concepção.[150]

A derradeira fonte do totemismo seria, então, a incerteza dos selvagens quanto ao processo pelo qual homens e animais se reproduzem. Em especial, a ignorância do papel dos machos na fecundação. Tal ignorância deve ser favorecida pelo longo intervalo entre o ato da fecundação e o nascimento da criança (ou a sensação dos primeiros movimentos da criança). Por isso o totemismo é uma criação do espírito feminino, não do masculino. Suas raízes estão nos caprichos (*sick fancies* [fantasias doentes]) da mulher grávida. "*Anything indeed that struck a woman at that mysterious moment of her life when she first knows herself to be a mother might easily be identified by her with the child in her womb. Such maternal fancies, so natural and seemingly so universal, appear to be the root of totemism*" [De fato, tudo que impressionou a mulher naquele misterioso momento de sua vida, quando ela primeiramente se deu conta de ser uma mãe, pode ser facilmente identificado por ela com a criança que tem no ventre. Tais fantasias maternas, tão naturais e, ao que tudo indica, tão universais, parecem ser a raiz do totemismo].[151]

A principal objeção à terceira teoria de Frazer é a mesma que foi apresentada contra a segunda, a sociológica. Os aruntas parecem ter se distanciado bastante dos primórdios do totemismo. Sua negação da paternidade não parece decorrer de uma ignorância primitiva; em alguns aspectos, inclusive, eles têm a herança pela via paterna. Eles parecem ter sacrificado a paternidade a um tipo de especulação, a fim de venerar os espíritos ancestrais.[152] Se elevam o mito da imaculada concepção através do espírito a uma teoria geral da concepção, não podemos, por causa disso, atribuir-lhes desconhecimento das condições da reprodução, assim como não o fazemos com os povos da Antiguidade na época em que surgiram os mitos cristãos.

Outra teoria psicológica da origem do totemismo foi proposta pelo holandês G. A. Wilken. Ela faz uma relação entre o totemismo e a transmigração das almas. "O animal em que, segundo a crença geral, as almas dos mortos encarnam de preferência, torna-se um parente, um ancestral, e como tal é

venerado." Mais provavelmente, no entanto, a crença de que as almas transmigram para animais deriva do totemismo, e não o contrário.[153]

Outra teoria sobre o totemismo é defendida por eminentes etnólogos americanos como Franz Boas, C. Hill-Tout e outros. Ela parte de observações feitas em clãs totêmicos indígenas e afirma que o totem é originalmente o espírito protetor de um ancestral, que este adquiriu num sonho e transmitiu para os descendentes. Já vimos as dificuldades que oferece a hipótese da origem do totemismo como herança um indivíduo; além do mais, as evidências australianas não apoiariam a ideia de relacionar o totem ao espírito protetor.[154]

Quanto à última teoria psicológica, enunciada por Wundt, dois fatos são para ela decisivos: primeiro, o objeto totêmico original e mais difundido é o animal; e segundo, os primeiros animais totêmicos coincidem com os "animais-almas" [*Seelentiere*].[155] "Animais-almas", como pássaros, serpentes, ratos, lagartos, prestam-se a serem tidos como os portadores da alma que abandona o corpo, devido à sua grande mobilidade, sua capacidade de voar e outras peculiaridades que causam surpresa e aversão. O animal totêmico é derivado das transformações da alma-sopro [*Hauchseele*] em animais. Assim, para Wundt o totemismo vai dar diretamente na crença em almas ou animismo.

b) e c) a origem da exogamia e sua relação com o totemismo

Expus as teorias do totemismo em algum detalhe, mas temo que a inevitável abreviação que ainda assim sofreram tenha prejudicado o seu efeito. Nas questões que se seguem tomarei a liberdade, no interesse dos leitores, de uma concisão ainda maior. As discussões sobre a exogamia dos povos totêmicos são, devido à natureza do material, particularmente complicadas e de difícil apreensão — confusas, podemos dizer. Os propósitos deste ensaio consentem que eu me limite a destacar algumas diretrizes, remetendo os que desejarem aprofundar o assunto às obras especializadas que tantas vezes citei.

A posição de um autor ante os problemas da exogamia está relacionada, naturalmente, à adoção desta ou daquela teoria sobre o totem. Algumas dessas explicações do totemismo dispensam qualquer nexo com a exogamia, de modo que as duas instituições são totalmente separadas. Duas concepções aqui se defrontam: uma mantém a visão original de que a exogamia é parte essencial do sistema totêmico, a outra nega esse vínculo e crê na coexistência fortuita dos dois traços das mais antigas culturas. Em seus últimos trabalhos, Frazer defendeu resolutamente o segundo ponto de vista: "*I must request the reader to bear constantly in mind that the two institutions of totemism and exogamy are fundamentally distinct in origin and nature, though they have accidentally crossed and blended in many tribes*" [Devo solicitar ao leitor para ter sempre em mente que as duas instituições do totemismo e da exogamia são de origem e natureza fundamentalmente distintas, embora se tenham acidentalmente cruzado e misturado em muitas tribos] (*Totemism and exogamy*, v. I, Prefácio, p. XII).

Ele adverte explicitamente quanto à outra opinião, que seria fonte de intermináveis dificuldades e incompreensões. De modo contrário, alguns autores vieram a enxergar na exogamia a consequência necessária das concepções totêmicas fundamentais. Durkheim expôs em seus trabalhos como o tabu ligado ao totem acarretaria a proibição de usar uma mulher do mesmo totem para relações sexuais.[156] O totem é do mesmo sangue que o indivíduo, daí a interdição do sangue (ligada à defloração e à menstruação) proibir as relações sexuais com a mulher que pertence ao mesmo totem.[157] Andrew Lang, que nisso está de acordo com Durkheim, acha inclusive que a proibição de ter mulheres do mesmo clã não requer a interdição do sangue para vigorar.[158] Para isso bastaria o tabu geral do totem, que proíbe, por exemplo, ficar sentado à sombra da árvore totêmica. Aliás, Lang também defende uma outra origem para a exogamia (ver adiante), sem deixar claro como as duas explicações se relacionam.

Quanto à sucessão cronológica, a maioria dos autores tende à opinião de que o totemismo é a instituição mais velha, que a exogamia lhe sobreveio bem mais tarde.[159]

Entre as teorias que buscam explicar a exogamia de forma independente do totemismo, serão destacadas apenas aquelas que esclarecem as diferentes atitudes dos autores ante o problema do incesto.

McLennan[160] inferiu a existência da exogamia, engenhosamente, dos vestígios de costumes que indicavam a prática do rapto de mulheres. Ele então supôs que em tempos primevos havia sido comum obter a mulher numa tribo estrangeira, e o casamento com uma mulher da própria tribo acabou por não ser mais admitido, já que se tornara excepcional.[161] Buscou o motivo para esse hábito da exogamia na falta de mulheres das tribos primitivas, resultante do costume de liquidar a maioria das crianças de sexo feminino no instante do nascimento. Não nos cabe verificar se as hipóteses de McLennan são comprovadas pelos fatos. Interessa-nos, isto sim, o argumento de que permanece inexplicado, conforme as premissas do autor, por que os homens da tribo tornariam inacessíveis a si mesmos as poucas mulheres de seu próprio sangue, e o modo como o problema do incesto é deixado inteiramente de lado.[162]

Em oposição a isso, e evidentemente com maior razão, outros estudiosos viram a exogamia como uma instituição destinada à prevenção do incesto.[163]

Considerando a crescente complexidade das restrições matrimoniais australianas, não há como não partilhar o juízo de Morgan, Frazer, Howitt e Baldwin Spencer,[164] de que essas disposições têm o cunho da intenção deliberada ("*deliberate design*", segundo Frazer), e que objetivam o que realmente conseguiram. "*In no other way does it seem possible to explain in all its details a system at once so complex and so regular*" [De nenhuma outra forma parece possível explicar, em todos os seus detalhes, um sistema tão complexo e tão regular ao mesmo tempo].[165]

É interessante notar que as primeiras restrições geradas pela introdução de classes matrimoniais afetaram a liberdade sexual da geração mais nova, ou

seja, o incesto entre irmãos e entre filhos e mães, e que somente medidas posteriores suprimiram o incesto entre pais e filhas.

Fazer as restrições sexuais exogâmicas remontarem a uma intenção legisladora não ajuda a compreender o motivo pelo qual essas instituições foram criadas. De onde vem, em última análise, o horror ao incesto, no qual se deve reconhecer a raiz da exogamia? Evidentemente não basta, para explicar essa repulsa, invocar uma repugnância instintiva ao ato sexual entre parentes consanguíneos, isto é, invocar o fato mesmo do horror ao incesto, quando a experiência social demonstra que, apesar desse instinto [*Instinkt*], o incesto não é um acontecimento raro nem mesmo na sociedade de hoje, e quando a experiência histórica sabe de casos em que o matrimônio incestuoso de pessoas privilegiadas era um preceito.

Westermarck[166] afirmou, explicando o horror ao incesto, que "entre pessoas que desde a infância vivem juntas há uma inata aversão ao intercurso sexual, e, como tais pessoas são em geral parentes consanguíneos, este sentimento acha expressão natural no costume e na lei, através do horror ao comércio sexual entre parentes próximos". Havelock Ellis, em seus *Studies in the psychology of sex*, questiona o caráter instintual [*triebhaft*] dessa aversão, mas concorda essencialmente com a explicação, dizendo: "O normal fracasso do instinto acasalador[ac] em manifestar-se no caso de irmãos e irmãs, ou de meninos e meninas criados juntos desde a infância, é um fenômeno meramente negativo, devido à absoluta ausência nessas circunstâncias das condições que evocam o instinto acasalador […]. Entre aqueles que foram criados juntos, todos os estímulos sensoriais de visão, audição e toque foram embotados pelo uso, educados até o calmo nível da afeição e privados de sua capacidade de despertar a excitação 'eretística' que produz a tumescência sexual".

Parece-me digno de nota que Westermarck veja essa inata aversão às relações sexuais com pessoas com as quais partilhou-se a infância como, ao mesmo tempo, uma representação psíquica do fato biológico de que a endogamia é prejudicial à espécie. Semelhante instinto [*Instinkt*] biológico se

enganaria a tal ponto que, em vez de atingir os parentes consanguíneos, prejudiciais à reprodução, afetaria os habitantes da mesma casa, inteiramente inofensivos nesse aspecto. Não posso deixar de me referir também à excelente crítica endereçada por Frazer à afirmação de Westermarck. Ele acha incompreensível que a sensibilidade sexual de hoje não se oponha às relações com aqueles que dividem o mesmo lar, enquanto o horror ao incesto, que seria apenas um derivado dessa oposição, cresceu tanto atualmente. Mas há outras observações de Frazer que vão mais fundo, e eu as citarei na íntegra, pois concordam essencialmente com os argumentos desenvolvidos em meu ensaio sobre o tabu:

> "Não é fácil ver por que um instinto humano profundo necessitaria ser reforçado por uma lei. Não existe lei ordenando que os homens comam ou bebam, ou proibindo-os de pôr as mãos no fogo. Os homens comem e bebem e mantêm as mãos longe do fogo instintivamente, por medo de penalidades naturais, não legais, que seriam trazidas pela violência feita a esses instintos. A lei os proíbe apenas de fazer o que seus instintos os inclinam a fazer; seria supérfluo que a lei proibisse e punisse o que a natureza mesma proíbe e pune. Assim, podemos tranquilamente supor que os crimes proibidos por lei são crimes que muitos homens têm propensão natural a cometer. Se não houvesse tal propensão não haveria tais crimes, e se tais crimes não fossem cometidos, que necessidade haveria de proibi-los? Portanto, em vez de supor, pela proibição legal do incesto, que há uma aversão natural ao incesto, deveríamos supor que há um instinto natural para ele, e que se a lei o reprime, como reprime outros instintos naturais, assim o faz porque os homens civilizados chegaram à conclusão de que a satisfação desses instintos naturais é nociva aos interesses gerais da sociedade."[167]

A esta preciosa argumentação de Frazer posso acrescentar que a experiência da psicanálise mostra ser insustentável a suposição de uma inata aversão ao incesto. Ensina, pelo contrário, que os primeiros impulsos sexuais dos jovens seres humanos são de caráter incestuoso, e que tais impulsos reprimidos têm,

como forças motrizes[ad] de neuroses posteriores, um papel que não se pode exagerar.

Portanto, a concepção do horror ao incesto como um instinto [*Instinkt*] inato deve ser abandonada. Não é diferente com outra explicação para a proibição do incesto, que tem numerosos seguidores: a hipótese de que os povos primitivos logo se deram conta dos perigos que a endogamia representava para a sua estirpe, e por isso adotaram intencionalmente a proibição. São várias as objeções a essa tentativa de explicação.[168] Não apenas a proibição do incesto deve ser mais antiga do que a criação de animais domésticos, na qual o homem pôde observar os efeitos da endogamia sobre as características da raça, como ainda hoje as consequências nocivas da endogamia não foram estabelecidas além de qualquer dúvida e não são facilmente demonstráveis no ser humano. E, pelo que sabemos sobre os selvagens de hoje, é muito improvável que seus mais distantes ancestrais já se preocupassem em evitar danos aos futuros descendentes. Seria algo absurdo atribuir a essas criaturas descuidadas, que viviam apenas o instante, motivos higiênicos e eugênicos que mal são considerados na cultura de hoje.[169]

É preciso objetar, enfim, que a proibição da endogamia por motivos práticos de higiene, como um fator debilitante da raça, parece inteiramente inadequada para explicar a profunda aversão que a nossa sociedade demonstra pelo incesto. Como expus em outro lugar,[170] esse horror ao incesto é ainda mais vivo e mais forte entre os povos primitivos atuais do que entre os civilizados.

Também quanto à origem do horror ao incesto seria de esperar que tivéssemos a escolha entre explicações sociológicas, biológicas e psicológicas, em que os motivos psicológicos seriam talvez considerados representação de forças biológicas; mas somos obrigados, no final da pesquisa, a concordar com a resignada sentença de Frazer, de que não conhecemos a origem do horror ao incesto e não sabemos sequer que direção tomar. Nenhuma das soluções até aqui apresentadas para o enigma parece satisfatória.[171]

Devo ainda mencionar uma tentativa de elucidar a gênese do horror ao incesto que é de um tipo muito diferente das até agora consideradas. Podemos designá-la como uma explicação "histórica".

Essa tentativa relaciona-se a uma hipótese de Charles Darwin sobre o estado social primevo do homem. Ele deduziu, dos hábitos de vida dos macacos superiores, que também o homem viveu originalmente em pequenas hordas, dentro das quais o ciúme do macho mais velho e mais forte impediu a promiscuidade.

> "Podemos realmente concluir, do que sabemos sobre o ciúme dos quadrúpedes machos, dotados, como muitos deles são, de armas especiais para lutar com os adversários, que o intercurso promíscuo no estado de natureza é extremamente improvável [...]. Portanto, se olharmos bastante para trás no curso do tempo, [...] julgando pelos hábitos sociais do homem tal como hoje existe [...] a concepção mais provável é de que o homem primevo originalmente viveu em pequenas comunidades, cada um com tantas esposas quantas podia obter e sustentar, que ele ciumentamente guardaria dos outros homens. Ou pode ter vivido sozinho com várias esposas, como o gorila; pois todos os nativos 'concordam em que apenas um macho adulto é enxergado num bando; quando o macho jovem cresce, há uma disputa pelo domínio, e o mais forte, matando ou expulsando os outros, estabelece-se como o líder da comunidade' (dr. Savage, em *Boston Journal of Natural History*, v. v, 1845-7, p. 423). Os machos jovens, vagando após serem expulsos, impediriam, quando enfim encontrassem uma parceira, uniões consanguíneas muito próximas no interior da mesma família."[172]

Atkinson[173] deve ter sido o primeiro a notar que essas condições da horda primitiva de Darwin impunham praticamente a exogamia dos homens jovens. Cada um desses jovens expulsos podia fundar uma horda semelhante, na qual vigorasse a mesma proibição de atos sexuais motivada pelo ciúme do chefe, e no curso do tempo essas circunstâncias resultariam na regra, agora consciente em forma de lei: "Nada de relações sexuais entre companheiros de horda".

Após o estabelecimento do totemismo a regra teria se transformado em: "Nada de relações sexuais no interior do totem".

Andrew Lang[174] aderiu a essa explicação da exogamia. Mas no mesmo livro ele defende a outra teoria (de Durkheim), que vê a exogamia como consequência das leis do totem. Não é nada fácil juntar as duas concepções; no primeiro caso, havia exogamia antes do totemismo; no segundo, ela seria consequência dele.[175]

3

A experiência psicanalítica lança um único raio de luz nessa escuridão.

Há muita semelhança entre a relação das crianças com os animais e a dos primitivos. A criança não mostra ainda nenhum traço da arrogância que leva o homem adulto civilizado a desenhar uma fronteira nítida entre a sua natureza e a dos outros animais. Sem hesitação, a criança vê o animal como seu igual; no franco reconhecimento de suas necessidades sente-se talvez mais próxima do animal que da pessoa adulta, que provavelmente lhe parece um enigma.

Nesse bom entendimento entre a criança e o animal ocorre às vezes uma singular perturbação. A criança começa, de repente, a temer uma determinada espécie animal e evitar o contato ou a visão de todos os indivíduos daquela espécie. Produz-se o quadro clínico de uma *zoofobia*, uma das mais frequentes enfermidades psiconeuróticas dessa idade, e talvez a primeira delas. Geralmente a fobia diz respeito a bichos pelos quais a criança demonstrou vivo interesse até então, nada tendo a ver com aquele indivíduo. Os animais passíveis de ser objeto de fobia não são numerosos nas condições de vida das cidades. São cavalos, cães, gatos, mais raramente pássaros, e, com notável frequência, bichos pequenos como besouros e borboletas. Às vezes, animais que a criança conhece apenas de livros ilustrados e de fábulas que ouviu tornam-se objeto do medo absurdo e desmedido que aparece nessas fobias. São raras as ocasiões em que sabemos como se deu uma escolha insólita do animal que provoca o medo. Devo a Karl Abraham a comunicação de um caso em que a criança mesma

explicou o medo de vespas pelo fato de as cores e listas do corpo da vespa lhe lembrarem o tigre, o qual se devia temer, pelo que sabia.

As zoofobias das crianças ainda não foram objeto de uma cuidadosa investigação psicanalítica, embora muito a mereçam. As dificuldades em analisar crianças de tão pouca idade são talvez o motivo desta omissão. Não se pode afirmar, então, que conhecemos o sentido geral dessa enfermidade, e sou de opinião que ele não se revelaria unívoco. Mas alguns casos dessas fobias referentes a animais grandes mostraram-se acessíveis à análise, e assim entregaram ao pesquisador seu segredo. Foi o mesmo em cada caso: quando as crianças examinadas eram meninos, o medo concernia ao pai, no fundo, tendo sido apenas deslocado para o animal.

Todo aquele com experiência da psicanálise já viu desses casos, e deles adquiriu a mesma impressão. No entanto, posso referir-me a poucas publicações detalhadas sobre o tema. É um acaso da bibliografia, do qual não se deve inferir que só podemos basear nossas afirmações em observações isoladas. Mencionarei, por exemplo, um autor que se ocupou judiciosamente das neuroses infantis, o dr. M. Wulff, de Odessa. Ele relata o caso de um garoto de nove anos de idade que sofreu de uma fobia de cachorros quando tinha quatro anos. "Ao ver um cão passar na rua, ele chorava e dizia, gritando: 'Não me pegue, cachorro, eu vou ser bonzinho'. Por 'ser bonzinho' ele entendia: 'não tocar mais violino' (masturbar-se)."[176]

O mesmo autor explica que "sua fobia de cachorros é, na verdade, o medo do pai deslocado para os cachorros, pois a singular declaração: 'Vou ser bonzinho, cachorro' — isto é, não vai se masturbar — refere-se propriamente ao pai, que proibiu a masturbação". E numa nota ele acrescenta o seguinte, que combina com minha observação e, ao mesmo tempo, testemunha a frequência de tais experiências: "Creio que essas fobias (de cavalos, cachorros, gatos, galinhas e outros animais domésticos) são tão difundidas na infância quanto o *pavor nocturnus*, e na análise quase sempre se mostram como um deslocamento do

medo a um dos pais para os animais. Quanto à fobia de ratos, que é tão difundida, não posso afirmar que tenha o mesmo mecanismo".

No primeiro volume do *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen* [Anuário de Pesquisas Psicanalíticas e Psicopatológicas] publiquei a "Análise da fobia de um garoto de cinco anos" [1909], que o pai do pequeno paciente havia colocado à minha disposição. Tratava-se de um medo de cavalos, em consequência do qual o menino se recusava a sair às ruas. Ele expressava o temor de que o cavalo entrasse no aposento e o mordesse. Verificou-se que este seria o castigo por seu desejo de que o cavalo caísse (morresse). Depois que o medo do garoto ao pai foi afastado, assegurando-lhe repetidamente que não havia razão para isso, percebemos que ele estava às voltas com desejos que tinham por conteúdo a ausência (partida, morte) do pai. Ele enxergava no pai, como claramente dava a entender, um concorrente no favor da mãe, para a qual se dirigiam, em vagos prenúncios, os seus desejos sexuais nascentes. Achava-se, portanto, na típica postura do filho homem em relação aos pais, que denominamos "complexo de Édipo" e na qual vemos o complexo nuclear das neuroses. O que aprendemos de novo, na análise do "pequeno Hans", é o fato — valioso para o totemismo — de que em tais condições a criança desloca, do pai para o animal, uma parte de seus sentimentos.

A análise mostra as vias de associação pelas quais se dá esse deslocamento, tanto as de conteúdo significativo como as casuais. Também permite perceber seus motivos. O ódio que vem da rivalidade pela mãe não é capaz de difundir-se sem entraves na psique do garoto, tem de lutar com o afeto e a admiração que sempre existiram pela mesma pessoa; o menino se acha numa atitude emocional dúplice — *ambivalente* — perante o pai, e procura alívio, nesse conflito de ambivalência, deslocando seus sentimentos hostis e angustiados para um sucedâneo do pai. Mas o deslocamento não pode solucionar o conflito de modo a criar uma pura separação entre os sentimentos ternos e os hostis. O conflito prossegue no objeto do deslocamento, a ambivalência passa para este. É inegável que o pequeno Hans tem não apenas medo dos cavalos, mas também

demonstra respeito e interesse por eles. Quando diminui seu medo, ele se identifica com o animal temido, dá pinotes como um cavalo e morde seu pai.[177] Em outro estágio de dissolução da fobia, não se importa em identificar os pais com outros animais grandes.[178]

Pode-se dizer que nessas zoofobias das crianças reaparecem determinados traços do totemismo em forma negativa. Mas devemos a Sandor Ferenczi a ótima observação de um caso que não seria exagero designar como totemismo positivo numa criança.[179] É verdade que no pequeno Arpád, o protagonista do relato de Ferenczi, os interesses totêmicos não surgem diretamente relacionados ao complexo de Édipo, mas com base no pressuposto narcísico deste, o medo da castração. Quem ler atentamente a história do pequeno Hans, porém, achará também nele evidência bastante de que o pai é admirado como possuidor do genital grande e temido como aquele que ameaça o seu genital. No complexo de Édipo e no complexo de castração o pai desempenha o mesmo papel, o de temido adversário dos interesses sexuais infantis. A castração ou seu substituto, o enceguecimento, é o castigo com que ele ameaça.[180]

Quando o pequeno Arpád tinha dois anos e meio, durante as férias de verão, ele tentou urinar num galinheiro, e uma galinha bicou ou quase pegou seu membro. Um ano depois, de volta ao mesmo lugar, tornou-se ele próprio uma galinha, interessou-se apenas pelo galinheiro e tudo o que ali se passava, e trocou a linguagem humana por cacarejos e cocoricós. Na época em que foi observado (tinha cinco anos) ele falava de novo, mas também nas conversas tratava exclusivamente de galinhas e de outras aves. Não brincava com nenhuma outra coisa, e cantava apenas canções em que havia menção de aves. Sua atitude para com seu animal totêmico era bastante ambivalente, ódio e amor desmedidos. Sua brincadeira favorita era a matança de galinhas. "A matança das aves é para ele uma festa. É capaz de dançar por horas em torno dos corpos dos bichos, tomado de excitação." Mas em seguida beijava e alisava o animal abatido, limpava e acariciava as galinhas de brinquedo que ele próprio havia maltratado.

Arpád cuidava ele mesmo para que o sentido de sua estranha atividade não permanecesse oculto. De vez em quando ele traduzia seus desejos, da linguagem totêmica para a da vida cotidiana. "Meu pai é o galo", disse numa ocasião. "Agora sou pequeno, sou um pintinho. Quando eu ficar grande, vou ser uma galinha. Quando crescer mais ainda, vou ser um galo." De outra quis comer um "ensopado de mãe" (por analogia com ensopado de galinha). Era pródigo em ameaças de castração aos outros, tais como ele mesmo havia sofrido por masturbar-se.

Segundo Ferenczi, não resta dúvida quanto à origem do interesse pela atividade no galinheiro. "A frequente copulação de galos e galinhas, a postura dos ovos e o aparecimento dos pintos" satisfaziam sua curiosidade sexual, que se dirigia propriamente à vida familiar humana. Ele havia formado seus desejos objetais segundo o modelo da vida das galinhas, quando disse a uma vizinha certa vez: "Eu vou casar com a senhora, com sua irmã, minhas três primas e a cozinheira; não, em vez da cozinheira, minha mãe".

Mais adiante poderemos avaliar mais completamente essa observação; por ora apenas destacamos dois traços, como sendo valiosos pontos de contato com o totemismo: a completa identificação com o animal totêmico[181] e a atitude emocional ambivalente em relação a ele. Por essas observações nos sentimos autorizados a introduzir, na fórmula do totemismo — no caso do homem —, o pai no lugar do animal totêmico. Percebemos, então, que com isso não damos um passo novo ou particularmente ousado. Os primitivos mesmos declaram isso, e, onde o sistema totêmico ainda se acha em vigor, designam o totem como seu ancestral e pai primevo. Nós apenas tomamos literalmente uma afirmação desses povos com a qual os etnólogos não sabiam exatamente o que fazer, e que por isso relegaram a segundo plano. A psicanálise nos adverte, ao contrário, que enfatizemos precisamente esse ponto e a ele vinculemos a tentativa de explicação do totemismo.[182]

O primeiro resultado de nossa substituição é bastante notável. Se o animal totêmico é o pai, o teor dos dois principais mandamentos do totemismo — os

dois preceitos que constituem seu núcleo, não matar o totem e não ter relações sexuais com uma mulher do totem — coincide com o dos dois crimes de Édipo, que matou o pai e tomou a mãe por esposa, e com os dois desejos primordiais da criança, desejos cuja repressão insuficiente ou cujo redespertar forma o núcleo de talvez todas as psiconeuroses. Se essa equiparação for mais que uma enganadora obra do acaso, ela deverá nos permitir lançar alguma luz sobre a gênese do totemismo em tempos imemoriais. Em outras palavras, conseguiremos tornar verossímil que o sistema totêmico resultou das condições do complexo de Édipo, tal como a zoofobia do "pequeno Hans" e a perversão do "pequeno Arpád" envolvendo as galinhas. Para verificar essa possibilidade, vamos agora examinar uma peculiaridade do sistema totêmico — ou, poderíamos dizer, da religião totêmica — que ainda não pôde ser considerada.

4

Falecido em 1894, W. Robertson Smith foi físico, filólogo, exegeta da Bíblia e estudioso da Antiguidade, um homem de muitas facetas, de inteligência livre e penetrante. Ele expressou, num livro publicado em 1889 sobre a religião dos semitas,[183] a conjectura de que uma cerimônia peculiar, a chamada *refeição totêmica*, desde o início era parte integrante do totemismo. Em apoio dessa tese ele dispunha apenas da descrição de um único evento assim, oriunda do século v a.C., mas soube dotá-la de um alto grau de verossimilhança, mediante a análise dos sacrifícios entre os antigos semitas. Como o sacrifício pressupõe uma divindade, trata-se de inferir retrospectivamente, de uma fase superior do rito religioso àquela mais baixa de todas, a do totemismo.

Procurarei tirar do excelente livro de Robertson Smith as afirmações sobre origem e significado do ritual de sacrifício que são decisivas para nós, deixando de lado os pormenores, frequentemente tão interessantes, e, de forma coerente, negligenciando os desenvolvimentos posteriores. Está fora de questão, num resumo como este, transmitir ao leitor a lucidez e a força comprobatória da exposição original.

Robertson Smith informa que o sacrifício no altar foi o elemento essencial no ritual das religiões antigas. Tem o mesmo papel em todas as religiões, de modo que devemos relacionar sua origem a causas bastante gerais, que em toda parte atuavam da mesma forma.

O sacrifício — o ato sagrado *kat' eochn* [por excelência] (*sacrificium*, *ierourgia*) — significava originalmente algo diverso do que outras épocas vieram a designar com o termo: a oferenda à divindade, para reconciliar-se com ela ou ganhar seu favor. (Foi do sentido secundário de "abnegação" que derivou o uso profano da palavra.) Tudo indica que primeiramente o sacrifício não foi senão "*an act of social fellowship between the deity and his worshippers*", um ato de sociabilidade, uma comunhão dos crentes com seu deus.

Comidas e bebidas eram dadas em sacrifício; as coisas de que o ser humano se alimentava, carne, cereais, frutos, vinho, óleo, ele as sacrificava também a seu deus. Apenas quanto à carne do sacrifício havia restrições e exceções. O deus alimentava-se dos animais de sacrifício juntamente com seus adoradores, enquanto os vegetais ficavam para ele apenas. Não há dúvida de que os animais são os sacrifícios mais antigos e que já foram os únicos. Os sacrifícios vegetais surgiram da oferenda dos primeiros frutos e correspondem a um tributo aos senhores do solo e da terra. Mas o sacrifício animal é anterior à agricultura.

Sabe-se, tomando por base vestígios da linguagem, que a parte do sacrifício destinada ao deus era considerada inicialmente o seu verdadeiro alimento. Com a progressiva desmaterialização do ser divino, essa ideia tornou-se repugnante; ela foi evitada, concedendo-se à divindade apenas a parte líquida da refeição. Mais tarde, o uso do fogo, que dissolvia em fumos a carne sacrificada no altar, permitiu uma preparação dos alimentos humanos que os fez mais apropriados ao ser divino. A substância da bebida do sacrifício era originalmente o sangue dos animais sacrificados; depois o vinho foi o substituto do sangue. Os antigos o consideravam o "sangue da videira", como ainda hoje nossos poetas o chamam.

Portanto, a mais antiga forma de sacrifício, mais velha que o uso do fogo e o conhecimento da agricultura, foi o sacrifício animal, em que o deus e seus adoradores desfrutavam juntos a carne e o sangue. Era essencial que cada um dos participantes tivesse a sua parte da refeição.

Tal sacrifício era uma cerimônia pública, a festa de todo um clã. A religião era assunto de todos, o dever religioso era parte da obrigação social. Sacrifício e festividade coincidem em todos os povos, cada sacrifício traz consigo uma festa e nenhuma festa pode ser realizada sem sacrifício. A festa do sacrifício era uma oportunidade de elevar-se alegremente acima dos próprios interesses, de enfatizar os laços mútuos e com a divindade.

A força ética da refeição sacrificial pública baseava-se em antiquíssimas concepções sobre o significado de comer e beber em companhia de outrem. Comer e beber com alguém era, ao mesmo tempo, um símbolo e um robustecimento do vínculo social e da adoção de obrigações recíprocas. A refeição sacrificial exprimia diretamente o fato de que o deus e os adoradores são *comensais*,[ae] mas isso envolvia todas as suas outras relações. Costumes ainda em vigor entre os árabes do deserto mostram que aquilo que une não é o fator religioso, mas o próprio ato de comer. Quem divide mesmo um pequeno bocado com um beduíno, ou bebe apenas um gole do seu leite, não precisa mais temê-lo como inimigo, podendo estar certo de sua proteção e sua ajuda. Mas não eternamente; a rigor, apenas enquanto a matéria ingerida conjuntamente permanece em seu corpo. Desse modo realista o laço da união é compreendido; ele necessita de repetição para ser forte e duradouro.

Mas por que se atribui tal força vinculadora ao ato de comer e beber juntamente com outros? Nas sociedades mais primitivas há apenas um vínculo que une incondicionalmente e sem exceção: o da comunidade de clã (*kinship*). Os membros dessa comunidade respondem solidariamente uns pelos outros, um *kin* é um grupo de pessoas cujas vidas se acham tão ligadas, que podem ser vistas como partes de uma vida conjunta. Havendo o homicídio de alguém do *kin*, não se diz: "o sangue desse ou daquele foi derramado", e sim: "o nosso sangue

foi derramado". Em hebraico, a expressão com que se reconhece o parentesco de clã é: "Tu és meu osso e minha carne". *Kinship* significa, portanto, participar da substância comum. Então é natural que ela não se baseie apenas no fato de que a pessoa é parte da substância de sua mãe, da qual nasceu e com cujo leite foi alimentada, mas de que também a alimentação que a pessoa ingere mais tarde, e com a qual renova seu corpo, pode obter e reforçar a *kinship*. Se um homem partilhava a refeição com seu deus, isso expressava a convicção de que eram da mesma matéria, e aquele visto como estrangeiro não era convidado a partilhar uma refeição.

Portanto, originalmente a refeição sacrificial era um banquete de parentes do mesmo clã, conforme a lei de que apenas parentes do mesmo clã comiam juntos. Em nossa sociedade a refeição une os membros da família, mas a refeição sacrificial nada tem a ver com a família. A *kinship* é mais velha do que a vida familiar; as famílias mais antigas de que temos conhecimento compreendem pessoas de diferentes associações de parentesco. Os homens desposam mulheres de outros clãs, as crianças herdam o clã da mãe; não há parentesco de clã entre o homem e demais membros da família. Numa família dessas não há refeição comum. Ainda hoje os selvagens comem isoladamente, e as proibições alimentares religiosas do totemismo lhes tornam impossível comer com suas mulheres e filhos.

Voltemo-nos agora para o animal sacrificial. Como vimos, não havia reunião do clã sem sacrifício animal, mas também — o que agora é importante — não se abatia o animal fora dessas ocasiões solenes. Não havia problema em alimentar-se de frutos, de caça selvagem e do leite dos animais domésticos, mas escrúpulos religiosos impediam que se matasse um animal doméstico para o consumo pessoal. Não há a menor dúvida, diz Robertson Smith, de que todo sacrifício foi originalmente uma cerimônia do clã, e que a *morte de uma vítima* era uma daquelas ações *proibidas para o indivíduo e justificadas apenas quando todo o clã assumia a responsabilidade*. Entre os primitivos há apenas um tipo de ações a que se aplica essa descrição, aquelas que atingem a santidade do sangue

do clã. Uma vida que nenhum indivíduo tem permissão de tirar, que pode ser sacrificada apenas com o consentimento e a participação de todos os membros do clã, acha-se no mesmo plano que a vida desses próprios membros. A regra de que todo conviva da refeição sacrificial deve provar da carne da vítima tem o mesmo significado que o preceito de que a execução de um membro culpado do clã deve ser empreendida pelo clã inteiro. Em outras palavras, o animal do sacrifício era tratado como um membro do clã, *a comunidade que sacrifica, o seu deus e o animal do sacrifício eram do mesmo sangue*, membros de um único clã.[af]

Com base numa rica evidência, Robertson Smith identifica o animal do sacrifício com o animal totêmico. Havia duas espécies de sacrifícios na Antiguidade tardia, a dos animais domésticos, que ordinariamente eram também comidos, e sacrifícios extraordinários de animais que eram proibidos por serem impuros. Uma investigação mais detida mostra que esses animais impuros eram animais sagrados, que eram oferecidos em sacrifício aos deuses para os quais eram sagrados, que originalmente eles eram identificados com os deuses mesmos, e que os crentes enfatizavam de algum modo, no sacrifício, seu parentesco sanguíneo com o animal e o deus. Em épocas ainda anteriores não há essa distinção entre sacrifícios habituais e "místicos". Todos os animais são originalmente sagrados, sua carne é proibida e pode ser provada apenas em ocasiões solenes, com a participação de todo o clã. Matar o animal equivale a derramar sangue do clã, e tem de ocorrer sob as mesmas cautelas e garantias contra recriminações.

Em toda parte, a domesticação de animais e o surgimento da pecuária parecem ter dado fim ao totemismo puro e rigoroso dos primórdios.[184] Mas o que permaneceu de sagrado nos animais domésticos, na religião "pastoral" de então, é suficientemente claro para percebermos o seu original caráter totêmico. Ainda na era clássica tardia, em vários lugares o ritual prescrevia que o sacrificante fugisse após a realização do sacrifício, como que para escapar a uma punição. Na Grécia, a noção de que matar um boi era de fato um crime deve ter predominado em certo tempo. Na festa ateniense das Bufônias

["assassinato do boi"] era instaurado um processo formal depois do sacrifício, no qual todos os envolvidos eram interrogados. Concordava-se, por fim, em que a culpa do assassinato cabia apenas à faca, que então era lançada ao mar.

Apesar do temor que protege a vida do animal sagrado como membro do clã, de vez em quando se torna uma necessidade matar um animal daquele numa solene comunhão, e dividir sua carne e seu sangue entre os que fazem parte do clã. O motivo que impõe esse ato revela o sentido mais profundo do sacrifício. Vimos que em épocas posteriores toda refeição em comum, a participação na mesma substância que entra no corpo, produz um vínculo sagrado entre os comensais. Em épocas mais antigas esse significado parece caber apenas à participação na substância de uma vítima sagrada. *O mistério sagrado da morte sacrificial se justifica pela consideração de que apenas dessa maneira pode ser criado o vínculo sagrado que une os participantes entre si e com seu deus*.[185]

Esse vínculo não é outra coisa senão a vida do animal sacrificial, que habita em sua carne e seu sangue e que é transmitida a todos os participantes através da refeição sacrificial. Uma tal noção se acha na base de todos os *pactos de sangue* com que, ainda em épocas recentes, os homens se empenharam uns com os outros. A concepção inteiramente realista da comunidade de sangue como identidade de substância permite compreender a necessidade de renová-la periodicamente pelo processo físico da refeição sacrificial.

Interrompemos aqui a comunicação da linha de argumentos de Robertson Smith, para resumir seu âmago nos termos mais sucintos.

Quando surgiu a ideia de propriedade privada, o sacrifício foi entendido como um presente à divindade, como transferência de propriedade do homem para o deus. Mas essa interpretação deixou sem esclarecimento as peculiaridades todas do ritual do sacrifício. Nas épocas mais antigas, o animal sacrificial mesmo era sagrado e sua vida era intocável; podia ser tirada apenas com a participação e responsabilidade de todo o clã e na presença do deus, para fornecer a substância sagrada cujo consumo garantia aos membros do clã a identidade essencial de uns com os outros e com a divindade. O sacrifício era um

sacramento, o próprio animal sacrificial era um membro do clã. Ele era, de fato, o velho animal totêmico, o próprio deus primitivo, cuja morte e absorção permitia aos membros do clã reavivar e garantir sua semelhança com ele.

Dessa análise do sacrifício, Robertson Smith tirou a conclusão de que a matança e devoração periódica do totem, em épocas *anteriores à adoração de divindades antropomórficas*, teria sido um importante elemento da religião totêmica. A cerimônia desta refeição totêmica, segundo ele, acha-se conservada na descrição de um sacrifício de época posterior. São Nilo relata um sacrifício que os beduínos do deserto do Sinai costumavam fazer no final do século IV depois de Cristo. A vítima, um camelo, é

> "amarrada sobre um rude altar de pedras amontoadas, e o líder do grupo, após conduzir os adoradores por três vezes ao redor do altar, numa procissão solene acompanhada de cantos, inflige o primeiro golpe [...] e apressadamente bebe o sangue que jorra. Em seguida, todo o bando cai sobre a vítima com suas espadas, cortando pedaços da carne trêmula e devorando-os crus, com tamanha rapidez, que no breve intervalo entre o surgimento da estrela matutina [para a qual era feito o sacrifício], que marcou o início do serviço, e o desaparecimento de seus raios ante o Sol nascente, todo o camelo, corpo, ossos, pele, sangue e vísceras, é completamente devorado" [op. cit., p. 338].

Tudo indica que esse ritual bárbaro, que evidencia grande antiguidade, não era algo isolado, mas a forma original comum do sacrifício totêmico, que depois conheceu as mais diversas atenuações.

Muitos autores recusaram-se a dar valor à concepção do banquete totêmico, porque não podia ser corroborada pela observação direta no estágio do totemismo. O próprio Robertson Smith indicou exemplos em que o significado sacramental do sacrifício parece estar fora de dúvida, como os sacrifícios humanos dos astecas, e outros que lembram as circunstâncias da refeição totêmica, como os sacrifícios de ursos feitos pelo clã Urso dos ouataouaks [otawas], na América, e as festas do urso dos ainos, no Japão. Frazer informou

detalhadamente sobre esses e outros casos semelhantes, nas duas últimas partes publicadas de sua grande obra.[186] Uma tribo indígena da Califórnia, que venera uma grande ave de rapina (o busardo), mata-a cerimoniosamente uma vez por ano, depois guarda luto por ela e conserva sua pele com as penas. Os índios zunis, do Novo México, procedem da mesma forma com sua tartaruga sagrada.

Nas cerimônias *intichiuma*, das tribos da Austrália Central, observou-se uma peculiaridade que concorda muito bem com as pressuposições de Robertson Smith. Todo clã que pratica a magia para favorecer a multiplicação de seu totem — do qual, no entanto, não pode ele próprio comer — é obrigado a provar dele durante a cerimônia, antes que se torne acessível aos outros clãs. O melhor exemplo de fruição sacramental do totem normalmente proibido se acha, de acordo com Frazer, entre os binis da África Ocidental, e está ligado às cerimônias fúnebres dessas tribos.[187]

De nossa parte, acompanhamos Robertson Smith na suposição de que a morte sacramental e devoração comum do animal totêmico, normalmente proibido, foi um traço significativo da religião totêmica.[188]

5

Imaginemos agora a cena de uma tal refeição totêmica, dotando-a de alguns traços prováveis que até aqui não pudemos considerar. Numa ocasião solene, o clã mata cruelmente seu animal totêmico e o devora cru, carne, sangue e ossos; os membros do clã estão vestidos à semelhança do totem, imitam-no em sons e movimentos, como se quisessem enfatizar sua identidade e a dele. Há a consciência de realizar uma ação que é proibida a cada um, que apenas pela participação de todos pode se justificar; e nenhum deles pode se excluir do assassinato e da refeição. Após o ato, o animal morto é chorado e lamentado. O lamento pelo morto é obrigatório, imposto pelo temor de uma represália, e sua principal intenção, como Robertson Smith observou numa ocasião análoga, é livrar-se da responsabilidade pela morte.

Mas após esse luto vem a alegria festiva, o desencadeamento de todos os instintos e a licença de todas as gratificações. Sem dificuldade vislumbramos aí a natureza da *festa*.

Uma festa é um excesso permitido, ou melhor, exigido, a solene ruptura de uma proibição. Os homens não cometem as extravagâncias por se acharem alegres devido a algum preceito; o excesso, isto sim, está na essência da festa, e a disposição festiva é gerada pela liberação do que normalmente é proibido.

E quanto ao prelúdio a essa alegria festiva, o luto pela morte do animal totêmico? Se as pessoas se alegram pelo assassínio do totem, que normalmente lhes é vedado, por que também guardam luto por ele?

Vimos que os membros do clã se sacralizam mediante o consumo do totem, reforçam a identificação com ele e entre si. O fato de terem absorvido a vida sagrada, da qual a substância do totem é portadora, poderia explicar o ânimo festivo e tudo o que dele se segue.

A psicanálise nos revelou que o animal totêmico é de fato o sucedâneo do pai, e com isso harmoniza-se a contradição de que normalmente é proibido matá-lo, mas o assassínio torna-se ocasião de festa, de que o animal é morto e, no entanto, pranteado. A postura afetiva ambivalente, que ainda hoje caracteriza o complexo paterno em nossas crianças e frequentemente prossegue na vida adulta, se estenderia também ao sucedâneo do pai, o animal totêmico.

Se agora juntamos a concepção psicanalítica do totem com o fato do banquete totêmico e a hipótese darwiniana sobre o estado primevo da sociedade humana, há a possibilidade de uma compreensão mais profunda, a perspectiva de uma hipótese que talvez pareça fantástica, mas que oferece a vantagem de produzir uma insuspeitada unidade com séries de fenômenos até então separados.

Naturalmente não há lugar, na horda primeva de Darwin, para o início do totemismo. Um pai violento e ciumento, que reserva todas as fêmeas para si e expulsa os filhos quando crescem, eis o que ali se acha. Esse estado primevo da sociedade não foi observado em nenhuma parte. O que vemos como

organização primitiva, que ainda hoje vigora em determinadas tribos, são *bandos de machos*, compostos de membros com direitos iguais e sujeitos às restrições do sistema totêmico, inclusive a herança por linha materna. É possível que uma tenha se desenvolvido da outra? E de que forma, então?

Recorrendo à cerimônia da refeição totêmica, podemos dar uma resposta. Certo dia,[189] os irmãos expulsos se juntaram, abateram e devoraram o pai, assim terminando com a horda primeva. Unidos, ousaram fazer o que não seria possível individualmente. (Talvez um avanço cultural, o manejo de uma nova arma, tenha lhes dado um sentimento de superioridade.) O fato de haverem também devorado o morto não surpreende, tratando-se de canibais. Sem dúvida, o violento pai primevo era o modelo temido e invejado de cada um dos irmãos. No ato de devorá-lo eles realizavam a identificação com ele, e cada um apropriava-se de parte de sua força. A refeição totêmica, talvez a primeira festa da humanidade, seria a repetição e a celebração desse ato memorável e criminoso, com o qual teve início tanta coisa: as organizações sociais, as restrições morais, a religião.[190]

Para achar verossímeis estas consequências, fazendo abstração de suas premissas, basta supor que o bando de irmãos rebeldes era dominado, em relação ao pai, pelos mesmos sentimentos contraditórios que podemos discernir no conteúdo do complexo paterno de nossas crianças e nossos neuróticos. Eles odiavam o pai, que constituía forte obstáculo a sua necessidade de poder e suas reivindicações sexuais, mas também o amavam e o admiravam. Depois que o eliminaram, satisfizeram seu ódio e concretizaram o desejo de identificação com ele, os impulsos afetuosos até então subjugados tinham de impor-se.[191] Isso ocorreu em forma de arrependimento, surgiu uma consciência de culpa, que aí equivale ao arrependimento sentido em comum. O morto tornou-se mais forte do que havia sido o vivo; tudo como ainda hoje vemos nos destinos humanos. Aquilo que antes ele impedira com sua existência eles proibiram então a si mesmos, na situação psíquica da "obediência *a posteriori*", tão conhecida nas psicanálises. Eles revogaram seu ato, declarando ser proibido o

assassínio do substituto do pai, o totem, e renunciaram à consequência dele, privando-se das mulheres então liberadas. Assim criaram, a partir da *consciência de culpa do filho*, os dois tabus fundamentais do totemismo, que justamente por isso tinham de concordar com os dois desejos reprimidos do complexo de Édipo. Quem os infringia tornava-se culpado dos dois crimes que inquietavam a sociedade primitiva.[192]

Os dois tabus do totemismo, com que tem início a moralidade, não são de mesmo valor psicológico. Apenas um, aquele que poupa o animal totêmico, baseia-se inteiramente em razões afetivas; o pai fora eliminado, não havia como remediar isso. Mas o outro, a proibição do incesto, tinha uma sólida fundamentação prática. A necessidade sexual não une os homens, ela os divide. Os irmãos haviam se aliado para vencer o pai, mas eram rivais uns dos outros no tocante às mulheres. Cada um desejaria, como o pai, tê-las todas para si, e na luta de todos contra todos a nova organização sucumbiria. Nenhum era tão mais forte que os outros, de modo a poder assumir o papel do pai. Assim, os irmãos não tiveram alternativa, querendo viver juntos, senão — talvez após superarem graves incidentes — instituir a proibição do incesto, com que renunciavam simultaneamente às mulheres que desejavam, pelas quais haviam, antes de tudo, eliminado o pai. Assim salvaram a organização, que os havia fortalecido e que pode ter se baseado nos sentimentos e atividades homossexuais que teriam surgido entre eles no tempo da expulsão. Talvez tenha sido também esta situação que compôs o germe das instituições do *direito materno* percebidas por Bachofen, até ser ele substituído pela ordenação patriarcal da sociedade.

Já o outro tabu, que protege a vida do animal totêmico, liga-se à reivindicação do totemismo, de ser considerado o primeiro ensaio de uma religião. Se à sensibilidade dos filhos o animal pareceu o substituto óbvio e natural do pai, o tratamento que se viram obrigados a lhe dispensar exprimia mais que a necessidade de exteriorizar seu arrependimento. Com o sucedâneo do pai pôde-se fazer a tentativa de mitigar o vivo sentimento de culpa, de obter uma

espécie de reconciliação com o pai. O sistema totêmico foi, digamos, um contrato com o pai, em que este concedia tudo o que a fantasia da criança podia dele esperar, proteção, cuidado, indulgência, em troca do compromisso de honrar sua vida, ou seja, não repetir contra ele o ato que havia destruído o pai real. Havia também uma tentativa de justificação no totemismo. "Se o pai nos tivesse tratado como o totem, nós jamais teríamos caído na tentação de matá-lo." Desse modo, o totemismo contribuiu para atenuar as coisas e fazer esquecer o acontecimento ao qual devia sua gênese.

Nisso criaram-se características que foram determinantes para a natureza da religião. A religião totêmica desenvolveu-se a partir da consciência de culpa dos filhos, como tentativa de acalmar esse sentimento e de apaziguar o pai ofendido, mediante a obediência *a posteriori*. Todas as religiões subsequentes mostram-se como tentativas de solução do mesmo problema, que variam conforme o estágio cultural em que são empreendidas e os caminhos que tomam, mas são todas reações, partilhando uma só meta, ao mesmo grande evento, com que teve início a cultura e que, desde então, não permitiu que a humanidade sossegasse.

Um outro traço, que a religião conserva fielmente, já aparecia então no totemismo. A tensão da ambivalência era grande demais para ser contrabalançada por algum dispositivo, ou as condições psicológicas não são favoráveis à resolução desses opostos afetivos. Nota-se, de toda maneira, que a ambivalência intrínseca ao complexo paterno continua também no totemismo e nas religiões em geral. A religião do totem não apenas compreende as manifestações de arrependimento e as tentativas de conciliação, mas serve também à lembrança do triunfo sobre o pai. A satisfação por esse triunfo leva a instituir a festa de recordação que é a refeição totêmica, na qual as restrições da obediência *a posteriori* são deixadas de lado, e torna obrigação repetir novamente o crime do parricídio no sacrifício do animal totêmico, sempre que a colheita daquele ato, a apropriação dos atributos do pai, ameaça desaparecer graças às variáveis influências da vida. Não nos surpreende constatar que também o

elemento de revolta do filho reaparece em formações religiosas posteriores, muitas vezes nos mais curiosos disfarces e rodeios.

Se até aqui acompanhamos, na religião e no preceito moral — que ainda não se acham claramente separados no totemismo —, as consequências da corrente afetuosa em relação ao pai, transformada em arrependimento, não ignoramos que a vitória está essencialmente com as tendências que impeliram ao parricídio. Os sentimentos sociais de fraternidade, em que se baseia a grande subversão, passam a manter por longos períodos uma enorme influência sobre o desenvolvimento da sociedade. Manifestam-se na sacralização do sangue comum, na ênfase na solidariedade de todas as vidas do mesmo clã. Assegurando a vida uns aos outros, os irmãos afirmam que nenhum deles pode ser tratado por outro como o pai foi tratado por todos em conjunto. Eles excluem uma repetição do destino do pai. À proibição de matar o totem, de fundamento religioso, junta-se a proibição de matar um irmão, de fundamento social. Ainda passará muito tempo até que o mandamento deixe de ser limitado aos membros do clã e adote a simples forma que diz: "Não matarás". Inicialmente a *horda paterna* é substituída pelo *clã fraterno*, garantido pelo laço de sangue. A sociedade repousa então na culpa comum pelo crime cometido; a religião, na consciência de culpa e no arrependimento por ele; e a moralidade, em parte nas exigências dessa sociedade e em parte nas penitências requeridas pela consciência de culpa.

Contrariando as novas concepções do sistema totêmico e apoiando-se nas antigas, a psicanálise nos leva a defender uma íntima relação e uma origem simultânea para o totemismo e a exogamia.

6

A influência de um bom número de fortes motivos me leva a não tentar descrever a evolução posterior das religiões, desde sua origem no totemismo até seu

estado atual. Apenas seguirei duas linhas, que vejo aflorar nitidamente na trama: o tema do sacrifício e a relação do filho com o pai.[193]

Robertson Smith nos mostrou que a antiga refeição totêmica retorna na forma original do sacrifício. O significado do ato é o mesmo: a sacralização pela participação na refeição comum. Permanece também a consciência de culpa, que pode ser aplacada apenas pela solidariedade de todos os participantes. Coisa nova é a divindade do clã, em cuja suposta presença é realizado o sacrifício, que toma parte na refeição como um membro do clã, e com a qual há identificação através do consumo da vítima. Como chega o deus a esta situação, em que originalmente não estava?

A resposta poderia ser que, entretanto — não se sabe de onde —, apareceu a ideia de deus, sujeitando a si toda a vida religiosa, e a refeição totêmica, como tudo o mais que quisesse subsistir, teve que se integrar ao novo sistema. Mas o exame psicanalítico do indivíduo mostra, com toda a ênfase, que para cada pessoa o deus é modelado no pai, que a relação pessoal com Deus depende de sua relação com o pai carnal, que oscila e se transforma com ela, e que Deus,[ag] no fundo, nada mais é que um pai elevado. Nisso, como no caso do totemismo, a psicanálise recomenda darmos crédito aos crentes, que chamam Deus de pai, assim como chamavam o totem de ancestral. Se a psicanálise merece alguma atenção, o componente paterno na ideia de Deus deve ser muito importante, sem prejuízo de todas as demais origens e significações de Deus, sobre as quais a psicanálise não pode lançar nenhuma luz. Então o pai seria representado duas vezes na situação do sacrifício primitivo, como deus e depois como animal totêmico, e, mesmo admitindo a pouca variedade das soluções psicanalíticas, devemos perguntar se isto é possível e que significado pode ter.

Sabemos que existem várias relações entre o deus e o animal sagrado (totem, vítima sacrificial): 1. A cada deus é consagrado habitualmente um animal, com frequência vários; 2. em alguns sacrifícios particularmente sagrados, os "místicos", justamente o animal consagrado ao deus lhe era sacrificado;[194] 3. o

deus costumava ser adorado na forma de um animal, ou, visto de outra maneira, os animais foram alvo de adoração divina muito depois da época do totemismo; 4. nos mitos o deus transforma-se frequentemente num animal, muitas vezes no que lhe é consagrado. Seria natural supor que o próprio deus é o animal totêmico, que se desenvolveu a partir deste num estágio posterior do sentimento religioso. Mas a consideração de que o totem nada mais é que um sucedâneo do pai nos dispensa de toda discussão ulterior. De modo que ele pode ser a primeira forma do sucedâneo do pai, e o deus, uma posterior, em que o pai readquire sua configuração humana. Uma nova criação como esta, a partir da raiz de toda formação religiosa, da *ânsia pelo pai*, podia ocorrer se mudanças essenciais na relação com o pai — talvez também com o animal — tivessem se produzido no curso do tempo.

Tais mudanças podem ser facilmente notadas, mesmo deixando de lado o começo de um afastamento psíquico em relação ao animal e a desagregação do totemismo pela domesticação.[195] Na situação criada pelo assassinato do pai houve um fator que geraria, no decorrer do tempo, um extraordinário aumento da ânsia pelo pai. Pois os irmãos que se juntaram para liquidá-lo eram animados, individualmente, pelo desejo de tornar-se como o pai, e exprimiram tal desejo pela incorporação de partes do seu sucedâneo, na refeição totêmica. Em virtude da pressão que o bando de irmãos exercia sobre cada um deles, esse desejo tinha de ficar insatisfeito. Ninguém mais podia nem era capaz de alcançar a plenitude de poder do pai, a que todos haviam aspirado. Assim, após um longo período pôde se abrandar a irritação contra o pai, que impelira ao ato, o anseio por ele pôde aumentar, e foi possível nascer um ideal que tinha por conteúdo o ilimitado poder do pai primevo, outrora combatido, e a disposição de a ele sujeitar-se. Devido a mudanças culturais decisivas, o original igualamento democrático de todos os membros individuais do clã já não podia ser mantido; assim manifestou-se uma inclinação — apoiada na veneração de indivíduos que se haviam destacado ante os demais — a reviver o antigo ideal do pai, criando divindades. A ideia de um homem tornar-se deus e de um deus

morrer, algo que hoje é uma escandalosa presunção, não era nada repugnante para a imaginação da Antiguidade clássica.[196] A elevação do pai outrora assassinado à condição de deus, ao qual o clã vinculava então sua origem, era uma tentativa de expiação muito mais séria do que o velho contrato com o totem.

Não sei indicar em que ponto desta evolução se acham as grandes divindades maternas, que talvez tenham geralmente precedido os deuses-pais. Parece certo, no entanto, que a transformação na atitude perante o pai não se limitou à esfera religiosa, mas estendeu-se coerentemente ao outro aspecto da vida humana influenciado pela eliminação do pai, a organização social. Com a introdução das divindades paternas, a sociedade sem pai converteu-se gradualmente naquela organizada de forma patriarcal. A família era uma restauração da antiga horda primeva, e devolvia aos pais uma boa parcela dos seus direitos de antes. Houve pais novamente, mas as realizações sociais do clã fraterno não foram abandonadas, e a efetiva distância entre os novos pais de família e o ilimitado pai primevo da horda era grande o suficiente para garantir a continuação da necessidade religiosa, a conservação do insaciado anseio pelo pai.

Portanto, o pai se acha presente duas vezes na cena do sacrifício ante o deus do clã, como deus e como animal do sacrifício totêmico. Na tentativa de compreender esta situação, porém, devemos ter cuidado com as interpretações que buscam traduzi-la, de forma bidimensional, como uma alegoria, esquecendo a estratificação histórica. A dupla presença do pai corresponde aos dois significados da cena, que se sucederam cronologicamente. A atitude ambivalente perante o pai encontrou aí uma expressão plástica, e assim também a vitória, no filho, dos sentimentos afetuosos sobre os hostis. A cena da derrota do pai, de sua maior humilhação, tornou-se aí o material para representar seu mais alto triunfo. A importância que o sacrifício adquiriu universalmente está no fato de que oferece ao pai a satisfação pela injúria sofrida, no mesmo ato em que perpetua a lembrança do malfeito.

Na época seguinte, o animal perde sua natureza sagrada e o sacrifício perde seu vínculo com a cerimônia totêmica; torna-se uma simples oferenda à

divindade, uma abnegação em favor do deus. O próprio deus é erguido tão acima dos homens que apenas pela mediação do sacerdote se pode lidar com ele. Ao mesmo tempo, reis divinos surgem na ordenação social, transpondo o sistema patriarcal para o Estado. É preciso dizer que a vingança do pai deposto e novamente entronizado é implacável, o domínio da autoridade está no apogeu. Os filhos submetidos aproveitaram a nova situação para aliviar mais ainda sua consciência de culpa. O sacrifício, tal como é então, acha-se inteiramente fora de sua responsabilidade. O próprio deus o exigiu e prescreveu. São dessa fase os mitos em que o próprio deus mata o animal que lhe é consagrado e que é ele mesmo, afinal. Eis a negação extrema do grande delito com que teve início a sociedade e a consciência de culpa. Não há como ignorar um outro significado dessa última representação do sacrifício. Ele exprime a satisfação por se haver abandonado o anterior sucedâneo paterno, em favor da mais elevada concepção de deus. A superficial tradução alegórica da cena coincide aproximadamente com sua interpretação psicanalítica: representa-se o deus a superar a parte animal de seu ser.[197]

Seria equivocado acreditar, porém, que nesse período de renovada autoridade paterna estejam completamente silenciados os impulsos hostis que são próprios do complexo paterno. Pelo contrário, nas primeiras fases de domínio dos dois novos sucedâneos do pai, os deuses e os reis, encontramos as mais enérgicas expressões da ambivalência característica da religião.

Em sua grande obra *The golden bough*, Frazer registrou a hipótese de que os primeiros reis das tribos latinas eram forasteiros que faziam o papel de uma divindade, e nesse papel eram cerimoniosamente executados numa festa. O sacrifício (ou, numa variante, o autossacrifício) anual de um deus parece ter sido um elemento essencial das religiões semitas. As cerimônias de sacrifício humano, nos lugares mais diversos do mundo habitado, deixam muito pouca dúvida de que as vítimas eram eliminadas como representantes da divindade, e também em épocas mais recentes pode-se ver esse ritual de sacrifício, na substituição de um ser humano vivo por uma imitação inanimada (um boneco). O

sacrifício teantrópico, que aqui não posso, infelizmente, tratar de maneira detida como o sacrifício animal, lança uma intensa luz retrospectiva sobre o significado das mais antigas formas de sacrifício. Revela, com franqueza dificilmente superável, que o objeto do sacrifício sempre foi o mesmo, esse que é venerado como deus, isto é, o pai. O problema da relação entre sacrifício humano e animal tem agora uma solução simples. O sacrifício animal original era já um substituto para um sacrifício humano, para o assassinato cerimonioso do pai, e, quando o sucedâneo do pai readquiriu sua forma humana, o sacrifício animal pôde reconverter-se em sacrifício humano.

Assim, a lembrança do primeiro grande ato sacrificial resultou ser indestrutível, apesar de todos os esforços para esquecê-la, e, justamente quando mais se buscou distância dos motivos que levaram a ele, era inevitável surgir a sua repetição inadulterada, na forma do sacrifício do deus. Não preciso assinalar os desenvolvimentos do pensamento religioso que, como racionalizações, tornaram possível esse retorno. Robertson Smith, que está longe de relacionar o sacrifício àquele grande evento da pré-história humana, como fazemos, diz que as cerimônias das festas em que os antigos semitas celebravam a morte de um deus eram interpretadas como "*commemoration of a mythical tragedy*" [comemoração de uma tragédia mítica], e que os lamentos não tinham o caráter de uma participação espontânea, trazendo em si algo de forçado, de imposto pelo medo da ira divina.[198] Acreditamos que essa interpretação estava correta, e que os sentimentos dos celebrantes fossem bem explicados pela situação subjacente.

Agora tomemos como fato que também no desenvolvimento posterior das religiões jamais desaparecem os dois fatores impulsionadores,[ah] a consciência de culpa do filho e sua rebelião. Toda tentativa de solução do problema religioso, de conciliação dos dois poderes psíquicos conflitantes vem a ser inútil, provavelmente sob a influência combinada de eventos históricos, transformações culturais e mudanças psíquicas internas.

Aparece cada vez mais nitidamente o empenho do filho em tomar o lugar do deus-pai. Com a introdução da agricultura, aumenta a importância do filho na família patriarcal. Ele se permite novas manifestações de sua libido incestuosa, que encontra satisfação simbólica no cultivo da Mãe Terra. Nascem figuras divinas como Átis, Adônis e Tamuz, espíritos da vegetação e divindades juvenis ao mesmo tempo, que gozam dos favores de divindades maternas e, apesar do pai, praticam o incesto com a mãe. Mas a consciência de culpa, que não é mitigada por essas criações, expressa-se nos mitos, que dão a esses jovens amantes das divindades maternas uma vida breve e um castigo, por castração ou pela cólera do deus-pai em forma animal. Adônis é morto pelo javali, o animal sagrado de Afrodite; Átis, o amado de Cibele, morre devido à castração.[199] O pranto por esses deuses e a alegria pela sua ressurreição passaram para o ritual de outro deus-filho, que estava destinado a um sucesso duradouro.

Quando o cristianismo começou sua penetração no mundo antigo, deparou com a concorrência da religião de Mitra, e por algum tempo não se soube qual divindade sairia vitoriosa.

A figura do jovem deus persa, banhada de luz, permaneceu obscura para nós. Talvez possamos inferir, pelas imagens de Mitra abatendo um touro, que ele representasse o filho que executava sozinho o sacrifício do pai, livrando os irmãos da opressiva culpa pelo ato. Havia outro caminho para mitigar este sentimento de culpa, e ele foi trilhado primeiramente por Cristo. Este sacrificou sua própria vida, e assim livrou o bando de irmãos do pecado original.

A doutrina do pecado original é de origem *órfica*; foi conservada nos mistérios e deles passou para as escolas filosóficas da Antiguidade grega.[200] Os homens eram os descendentes dos Titãs, que mataram e despedaçaram o jovem Dioniso Zagreu; o peso desse crime os oprimia. Um fragmento de Anaximandro diz que a unidade do mundo foi destruída por um crime primordial, e que tudo o que dali veio tem de suportar o castigo por isso.[201] Se o ato dos Titãs nos lembra bastante, pelas características de amotinamento, assassinato e

dilaceramento, o sacrifício totêmico descrito por são Nilo — como tantos outros mitos da Antiguidade, a morte do próprio Orfeu, por exemplo —, há uma variante que nos perturba: o fato de um deus jovem ser a vítima do assassinato.

No mito cristão, o pecado original do homem é certamente um pecado contra Deus-Pai. Se Cristo salva os homens do peso do pecado original, sacrificando sua própria vida, ele nos compele a inferir que esse pecado foi um assassinato. Segundo a lei de talião, profundamente arraigada no sentimento humano, um assassinato pode ser expiado apenas pelo sacrifício de outra vida; o sacrifício de si mesmo aponta para um homicídio.[202] E, se este sacrifício da própria vida produz a reconciliação com Deus-Pai, o crime a ser expiado não pode ser outro senão o assassinato do pai.

Assim, na doutrina cristã a humanidade reconhece, do modo mais franco, o ato culposo de um tempo primordial, pois apenas no sacrifício do filho encontrou a mais plena expiação para ele. A reconciliação com o pai é tanto mais sólida porque, simultaneamente a este sacrifício, ocorre a total renúncia às mulheres, pelas quais tinha havido a rebelião contra o pai. Mas também a fatalidade psicológica da ambivalência reclama aí seus direitos. No mesmo ato com que oferece ao pai a maior expiação possível, o filho também alcança o objetivo de seus desejos contrários ao pai. Torna-se ele próprio deus, ao lado — mais precisamente, no lugar — do pai. A religião do filho substitui a religião do pai. Como sinal desta substituição é reavivada a antiga refeição totêmica, na forma de comunhão em que os irmãos provam a carne e o sangue do filho, não mais do pai, dessa maneira se santificando e se identificando com ele. Nossa visão acompanhou, através dos tempos, a identidade da refeição totêmica com o sacrifício animal, com o sacrifício humano teantrópico e com a eucaristia, percebendo em todas essas cerimônias o efeito do crime que tanto pesou sobre os homens, e do qual, ao mesmo tempo, eles tanto puderam se orgulhar. No fundo, a comunhão cristã é uma nova eliminação do pai, uma repetição do ato a ser expiado. Notamos como é justificada a afirmação de Frazer, segundo a qual "*the Christian communion has absorbed within itself a sacrament which is*

doubtless far older than Christianity" [a comunhão cristã absorveu um sacramento que é, sem dúvida, muito mais velho que o cristianismo].[203]

7

Um evento como a eliminação do pai pelo bando de irmãos tinha que deixar traços indeléveis na história da humanidade e achar expressão em numerosos substitutos, tanto mais numerosos quanto menos ele mesmo era lembrado.[204] Fugirei à tentação de evidenciar esses traços na mitologia, onde não é difícil encontrá-los, e me voltarei para outro âmbito, seguindo uma indicação de S. Reinach, num ótimo ensaio sobre a morte de Orfeu.[205]

Na história da arte grega há uma situação que mostra notáveis semelhanças com a cena da refeição totêmica identificada por Robertson Smith, e também dessemelhanças igualmente profundas. É a situação da tragédia grega mais antiga. Um bando de pessoas, com o mesmo nome e indumentária, rodeia uma só, e depende de suas palavras e atos: é o coro e o protagonista, originalmente um só. Desenvolvimentos posteriores trouxeram um segundo e um terceiro ator, para representar contrapartidas e divisões do herói, mas o caráter deste e sua relação com o coro permaneceram inalterados. O herói da tragédia tinha de sofrer; ainda hoje este é o conteúdo essencial de uma tragédia. Ele carregava a "culpa trágica", que nem sempre é fácil de explicar; com frequência não é uma culpa como se entende na vida civil. Em geral consistia na rebelião contra uma autoridade divina ou humana, e o coro acompanhava o herói com sentimentos simpáticos, procurava contê-lo, admoestá-lo, moderá-lo, e o pranteava, quando lhe vinha a punição — considerada merecida — por seu temerário empreendimento.

Mas por que o herói da tragédia tem de sofrer, e o que significa sua culpa "trágica"? Abreviemos a discussão com uma rápida resposta. Ele tem de sofrer porque é o pai primevo, o herói daquela grande tragédia dos tempos primeiros, agora repetida tendenciosamente, e a culpa trágica é aquela que ele tem de tomar sobre si, a fim de livrar o coro de sua culpa. A cena teatral deriva,

mediante uma adequada distorção — podemos até dizer: a serviço de uma refinada hipocrisia —, da cena histórica. Naquela velha realidade eram justamente os companheiros do coro que produziam o sofrimento do herói; mas agora se desdobram em interesse e lamento, e o herói é culpado ele mesmo do seu sofrimento. O crime a ele imputado, arrogância e revolta contra uma autoridade maior, é exatamente aquele que, na realidade, pesa sobre os companheiros do coro, o bando de irmãos. Assim, o herói trágico é transformado — contra sua vontade — em salvador do coro.

Na tragédia grega o conteúdo da encenação eram antes de tudo os sofrimentos do bode divino, Dioniso, e o lamento do cortejo de bodes que com ele se identificava; assim, é compreensível que o extinto drama fosse revivido na Idade Média com a Paixão de Cristo.

Concluindo esta pesquisa extremamente abreviada, seu resultado seria que no complexo de Édipo reúnem-se os começos da religião, moralidade, sociedade e arte, em plena concordância com a verificação psicanalítica de que esse complexo forma o núcleo de todas as neuroses, até onde elas foram acessíveis ao nosso entendimento. Surge-me como uma surpresa que também esses problemas da vida psíquica dos povos permitam uma solução a partir de um único ponto concreto, que é a relação com o pai. E talvez um outro problema psicológico esteja ligado a isso. Com frequência tivemos oportunidade de mostrar que a ambivalência afetiva no sentido exato, isto é, a coexistência de amor e ódio ao mesmo objeto, está na raiz de importantes instituições culturais. Nada sabemos sobre a origem dessa ambivalência. Podemos supor que é um fenômeno fundamental de nossa vida afetiva. Mas também a outra possibilidade parece-me digna de nota: que ela, originalmente estranha à vida afetiva, tenha sido adquirida pela humanidade no complexo paterno,[206] onde a investigação psicanalítica do indivíduo ainda hoje encontra sua mais forte expressão.[207]

Antes de concluir, devo dar lugar à observação de que o alto grau de convergência rumo a um quadro abrangente, que alcançamos nesta exposição, não pode nos tornar cegos às incertezas de nossos pressupostos e às dificuldades inerentes a nossos resultados. Dessas últimas abordarei apenas duas, que certamente não ficaram inadvertidas para bom número de leitores.

Não deve ter escapado a ninguém, em primeiro lugar, que imaginamos na base de tudo uma psique das massas, em que os processos psíquicos ocorrem tal como na vida psíquica individual.[ai] Supomos, principalmente, que a consciência de culpa por um ato persiste através de milênios e continua a influir em gerações que nada podiam saber desse ato. Supomos um processo afetivo, que pode ter se desenvolvido em gerações de filhos que foram maltratados pelo pai, estendendo-se por novas gerações que disso foram poupadas precisamente pela eliminação do pai. Estas seriam graves objeções, e qualquer outra explicação que evite esses pressupostos seria preferível.

Uma reflexão mais detida, porém, mostra que não temos de carregar sozinhos a responsabilidade por tal ousadia. Sem a hipótese de uma psique das massas, de uma continuidade na vida afetiva dos seres humanos que permita negligenciar as interrupções dos atos psíquicos causadas pelo passamento dos indivíduos, não poderia haver psicologia dos povos.[aj] Se os processos psíquicos não continuassem de uma geração para a seguinte, se cada uma tivesse que adquirir de novo seu posicionamento ante a vida, não haveria progresso nesse campo e quase nenhum desenvolvimento. Então surgem duas novas questões: o quanto pode ser atribuído à continuidade psíquica na sequência de gerações, e de quais meios e caminhos serve-se uma geração para transmitir à geração seguinte os seus estados psíquicos. Não direi que tais problemas estejam suficientemente esclarecidos ou que a tradição e a comunicação direta, em que primeiramente se pensa, bastem para o exigido. Em geral, a etnopsicologia pouco se ocupa da maneira como se produz a requerida continuidade na vida psíquica das gerações que se sucedem. Uma parte da questão parece ser resolvida pela herança de disposições psíquicas, que, porém, necessitam de

determinados ensejos na vida individual para se tornarem efetivas. Tal pode ser o significado das palavras do poeta:[ak]

Was du ererbt von deinen Vätern hast,
Erwirb es, um es zu besitzen.
[O que herdaste de teus pais,
conquista-o, para que o possuas.]

O problema pareceria ainda mais difícil, se tivéssemos de reconhecer que existem impulsos psíquicos que podem ser reprimidos tão completamente que não deixam quaisquer resíduos. Ocorre que esses não existem. A mais forte repressão tem que deixar espaço para impulsos substitutivos deformados e as reações que deles resultam. Mas então podemos supor que nenhuma geração é capaz de esconder eventos psíquicos relevantes daquela que a sucede. Pois a psicanálise nos ensina que cada qual possui, em sua atividade mental inconsciente, um aparelho que lhe permite interpretar as reações das outras pessoas, isto é, desfazer as deformações que o outro realizou na expressão de seus sentimentos. Por essa via de compreensão inconsciente de todos os costumes, cerimônias e estatutos deixados pela relação original com o pai primevo, também as gerações posteriores podem ter assumido esta herança afetiva.

Uma outra consideração poderia ser feita a partir do lado psicanalítico.

As primeiras prescrições e restrições morais da sociedade primitiva foram por nós concebidas como reações a um ato que deu a seus autores a noção de crime. Eles se arrependeram desse ato e decidiram que ele não poderia mais se repetir, e que sua execução não deveria trazer nenhuma vantagem. Essa criativa consciência de culpa não desapareceu entre nós. Nós a vemos atuando nos neuróticos, de forma associal, a fim de produzir novos preceitos morais, continuadas restrições, como penitência para os malfeitos cometidos e advertência para outros a cometer.[208] Mas quando investigamos, nesses neuróticos, os atos que provocaram tais reações, ficamos decepcionados. Não

encontramos atos, e sim apenas impulsos, sentimentos que aspiram ao mal, mas foram impedidos de realizá-lo. Na base da consciência de culpa dos neuróticos se acham apenas realidades psíquicas, e não factuais. A neurose caracteriza-se, então, por colocar a realidade psíquica acima da factual, por reagir a pensamentos de forma tão séria como as pessoas normais reagem às coisas reais.

É possível que algo assim tenha se verificado com os primitivos? Podemos justificadamente atribuir-lhes, como um dos fenômenos de sua organização narcísica, uma superestimação extraordinária dos atos psíquicos.[209] Desse modo, os impulsos de hostilidade para com o pai, a existência da fantasia com o desejo de matá-lo e devorá-lo, poderiam bastar para produzir a reação moral que gerou o totemismo e o tabu. Assim escaparíamos à necessidade de fazer remontar a um crime horrendo, ofensivo a todos os nossos sentimentos, a origem de nosso patrimônio cultural, do qual temos justificado orgulho. O nexo causal que vai desse começo ao nosso presente não sofreria dano algum, pois a realidade psíquica seria suficientemente relevante para levar o peso das consequências. A isto se objetará que uma mudança na forma da sociedade, da horda paterna ao clã de irmãos, realmente aconteceu. Este é um argumento forte, mas não decisivo. A mudança poderia ter sido alcançada de modo menos violento e, no entanto, incluir a condição para o surgimento da reação moral. Enquanto a pressão exercida pelo pai primevo se fazia sentir, os sentimentos hostis em relação a ele eram justificados, e o arrependimento por eles teve de esperar um outro momento. Tampouco é convincente a segunda objeção, de que tudo que deriva da relação ambivalente com o pai — tabu e prescrições de sacrifício — tem o caráter de profunda seriedade e plena realidade. Também as cerimônias e as inibições dos neuróticos obsessivos mostram esse caráter, mas remontam apenas à realidade psíquica, a desígnios, não a realizações. Devemos cuidar de não transferir o menosprezo pelo apenas pensado e desejado, de nosso mundo prosaico, cheio de valores materiais, para o mundo do primitivo e do neurótico, rico apenas interiormente.

Estamos aqui perante uma decisão que realmente não é fácil para nós. Mas comecemos declarando que esta diferença, que pode parecer fundamental para outros, não toca a essência da questão, ao nosso ver. Se os desejos e impulsos têm o pleno valor de fatos para os primitivos, cabe a nós seguir compreensivamente essa atitude, em vez de corrigi-la conforme nossos critérios. Então vamos examinar mais detidamente o quadro da neurose que nos conduziu a essa dúvida. Não é correto dizer que os neuróticos obsessivos, hoje sob a pressão de uma moral excessiva, defendem-se apenas da realidade psíquica de tentações e castigam-se por impulsos meramente sentidos. Há também um quê de realidade histórica nisso; na infância, essas pessoas nada tiveram senão os impulsos maus, e na medida em que puderam, na impotência infantil, transpuseram esses impulsos também em ações. Cada um desses indivíduos excessivamente bons teve um período mau na infância, um estágio perverso, precursor e pressuposto do excessivamente moral que viria depois. A analogia dos primitivos com os neuróticos se estabelece mais profundamente, então, se supomos que também naqueles a realidade psíquica, acerca de cuja configuração não há dúvida, inicialmente coincidiu com a realidade factual, que os primitivos realmente fizeram o que a evidência mostra que pretendiam.

Tampouco devemos deixar que o nosso juízo sobre os primitivos seja influenciado demasiadamente pela analogia com os neuróticos. Também há diferenças a serem tidas em conta. É certo que em ambos, selvagens e neuróticos, inexistem as agudas distinções que traçamos entre pensamento e ação. Mas o neurótico é inibido sobretudo no agir, nele o pensar substitui plenamente o fazer. O primitivo não é inibido, o pensamento logo se converte em ato, nele o ato seria antes um substituto para o pensamento; por isso creio, sem reivindicar definitiva certeza na decisão, que no caso em discussão é lícito supormos que "no princípio foi o Ato".[al]

1 C. G. Jung, *Wandlungen und Symbole der Libido* [Transformações e símbolos da libido], *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen*, v. 4, 1912; do mesmo autor, "Versuch einer Darstellung der psychoanalytischen Theorie" [Ensaio de exposição da teoria psicanalítica], ibid., v. 5, 1913. [O termo "etnopsicológico" é nossa tradução para o adjetivo *völkerpsychologisch*, correspondente ao substantivo *Völkerpsychologie*, que foi vertido, algumas linhas antes, por "psicologia dos povos", mas também poderia ser "etnopsicologia".] [As notas chamadas por asterisco e as interpolações às notas do autor, entre colchetes, são de autoria do tradutor. As notas do autor são sempre numeradas.]

2 Frazer, *Totemism and exogamy*, v. I, p. 53: *"The totem bond is stronger than the bond of blood or family in the modern sense"*.

3 Este resumo tão sucinto do totemismo carece de algumas explicações e reservas. A palavra "totem" foi tomada dos peles-vermelhas norte-americanos pelo inglês J. Long, na forma *"totam"*, em 1791. O objeto mesmo despertou gradualmente o interesse científico e deu origem a uma substancial literatura, na qual destaco, como obras principais, o livro em quatro volumes de J. G. Frazer, *Totemism and exogamy*, de 1910, e os livros e ensaios de Andrew Lang (*The secret of the totem* , de 1905). O mérito de haver percebido a importância do totemismo para a pré-história da humanidadepertence ao escocês J. Ferguson McLennan (1869-70). Instituições totêmicas foram ou são ainda hoje observadas também entre os índios da América do Norte, entre os povos da Oceania, na Índia Oriental e em boa parte da África. Mas alguns traços e vestígios, que de outra forma seriam difíceis de interpretar, levam a concluir que o totemismo também já existiu nos primeiros povos arianos e semitas da Europa e da Ásia, de modo que muitos pesquisadores se inclinam a nele enxergar uma fase necessária da evolução humana, universalmente percorrida.

Como chegaram os homens pré-históricos a admitir um totem, ou seja, a tornar sua descendência deste ou daquele animal ofundamento de suas obrigações sociais e, como veremos, também de suas restrições sexuais? Acerca disso há várias teorias, das quais o leitor alemão pode achar um sumário na *Völkerpsychologie* [Etnopsicologia], de W. Wundt (v. II, *Mythus und Religion*), mas nenhum consenso entre elas. Pretendo fazer do problema do totemismo o objeto de um estudo especial, em que buscarei solucioná-lo com o auxílio da abordagem psicanalítica. (Cf. o quarto ensaio desta obra.)

Não apenas a teoria do totemismo é controversa, também os seus fatos mal podem ser enunciados em termos gerais, como tentei fazer acima. Quase não há afirmação a que não se tenha de acrescentar exceções ou contradições. Mas não se deve esquecer que também os povos mais primitivos e conservadores são antigos, em determinado sentido, e têm um longo passado atrás de si, no qual seu elemento original sofreu bastante desenvolvimento e deformação. De modo que hoje em dia achamos o totemismo, nos povos que ainda o exibem, nas mais

diversas fases de decadência de fragmentação, de passagem para outras instituições religiosas e sociais, ou em configurações estacionárias que podem se encontrar distantes de sua natureza original. Portanto, a dificuldade está em não ser fácil decidir o que, no presente estado de coisas, pode ser visto como retrato fiel do passado significativo ou como deformação secundária do mesmo.

4 Frazer, op. cit., v. I, p. 54.

5 Mas ao pai, que é Canguru, permite-se — ao menos nessa proibição — o incesto com as filhas, que são Emu. Havendo herança patrilinear, o pai seria Canguru e os filhos também, ao pai seria proibido o incesto com as filhas, e ao filho seria permitido o incesto com a mãe. Tais consequências das proibições totêmicas indicam que a herança materna é mais antiga que a paterna, pois há fundamento para supor que as proibições do totem se dirigem sobretudo contra os desejos incestuosos do filho.

6 Assim como da maioria dos povos totêmicos.

7 *Geschichte der menschlichen Ehe*, 2ª ed., 1902.

8 *The native tribes of central Australia*, Londres, 1899.

9 O número de totens é escolhido arbitrariamente.

10 Artigo "Totemism", *Encyclopaedia Britannica*, 11ª ed., 1911 (A. Lang).

11 Esse ponto foi recentemente enfatizado por Storfer em seu estudo "Zur Sonderstellung des Vatermordes" [A posição especial do parricídio], *Schriften zur angewandten Seelenkunde* [Textos de psicologia aplicada], caderno 12, Viena, 1911.

12 R. H. Codrington, "The Melanesians", em Frazer, *Totemism and exogamy*, v. II, p. 77.

13 Frazer, ibid., v. II, p. 124, citando Kleintitschen, "Die Küstenbewohner der Gazellen-Halbinsel" [Os habitantes do litoral da península de Gazelle].

14 Id., ibid., v. II, p. 131, citando P. G. Peckel, em *Anthropos*, 1908.

15 Id., ibid., v. II, p. 147, citando o reverendo L. Fison.

16 Frazer, *Totemism and exogamy*, v. II, p. 189.

17 Id., ibid., v. II, p. 388, citando Junod.

18 Id., ibid., v. II, p. 424.

19 Id., ibid., v. II, p. 76. [O que foi dito sobre as aspas acrescentadas, um pouco acima, vale igualmente para esses dois últimos parágrafos.]

20 Id., ibid., v. II, p. 117, citando G. Ribbe, *Zwei Jahre unter den Kannibalen der Salomons-Inseln* [Dois anos entre os canibais das Ilhas Salomão], 1905.

21 Frazer, op. cit., v. II, p. 385.

22 Id., ibid., v. II, p. 461.

23 V. Crawley, *The mystic rose*, Londres, 1902, p. 405.

24 Id., ibid., p. 407.

25 Id., ibid., p. 401, citando Leslie, *Among the Zulus and Amatongas*, 1875.
26 *Völkerpsychologie*, v. II, *Mythus und Religion*, 1906, II, p. 308.
27 11ª edição, 1911. O verbete inclui também a bibliografia principal sobre o tema. [A tradução foi feita do texto inglês reproduzido por Strachey na *Standard*, não da versão alemã oferecida por Freud.]
28 Não sendo original, essa aplicação do tabu não precisa ser considerada no presente contexto.
29 Wundt, *Völkerpsychologie*, v. II, *Mythus und Religion*, II, pp. 300 ss.
30 Id., ibid., p. 237.
31 Cf. o primeiro e o último ensaio desse livro.
32 Wundt, op. cit., p. 307.
33 Frazer, op. cit., p. 313.
34 Id., *The golden bough*, II, *Taboo and the perils of the soul*, 1911, p. 136 [citando Taylor, segundo Strachey].
35 Tanto o desejo como a proibição referem-se ao contato com os próprios genitais.
36 Na relação com as pessoas amadas das quais partiu a proibição.
37 Conforme a certeira expressão de Bleuler.
38 Cf. meu estudo sobre o totemismo, ao qual me referi algumas vezes nestas páginas [referência ao quarto capítulo desta obra, publicada originalmente em partes separadas].
39 Terceira edição, parte II, *Tabu and the perils of the soul*, 1911.
40 Frazer, ibid., p. 166 [citando Gramberg (1872), de acordo com nota de Strachey].
41 Frazer, *Adonis, Attis, Osiris*, 1914, v. I, p. 295; citando Hugh Low, *Sarawak*, Londres, 1848.
42 J. O. Dorsay, citado em Frazer, *Taboo and the perils of the poul*, p. 181.
43 Frazer, op. cit., pp. 169-174. Tais cerimônias consistem em bater os escudos, gritar, vociferar, produzir ruídos com a ajuda de instrumentos etc.
44 Id., ibid., p. 166; citando S. Müller, *Reizen en Onderzoekingen in den Indischen Archipel* [Viagens e pesquisas nas ilhas do mar Índico], Amsterdã, 1857.
45 Quanto a esses exemplos, ver Frazer, *Taboo and the perils of the soul*, pp. 165-90, "Manslayers tabooed" [Tabus dos homicidas].
46 Frazer, op. cit., p. 132. "*He must not only be guarded, he must also be guarded against.*"
47 Id., *The magic art*, v. I, p. 368.
48 *Old New Zealand*, por um maori pakeha (Londres, 1884), apud Frazer, *Taboo and the perils of the soul*, p. 135.
49 W. Brown, *New Zealand and its Aborigines* (Londres, 1845), apud Frazer, op. cit.
50 Frazer, op. cit. [citando R. Taylor, *Te Ika a Maui*, 2ª ed., Londres, 1870, p. 164].
51 Id., *Taboo. The burden of royalty*, p. 7.

52 Id., ibid., p. 7.
53 Kämpfer, *History of Japan* (Londres, 1727), apud Frazer, *Taboo and the perils of the soul*, p. 3.
54 A. Bastian, "Die deutsche Expedition an der Loangoküste" (Jena, 1874), apud Frazer, ibid., p. 5.
55 Frazer, op. cit., p. 13.
56 Id., ibid., p. 11.
57 A. Bastian, "Die deutsche Expedition an der Loangoküste" (Jena, 1874), apud Frazer, ibid., p. 18.
58 Frazer, ibid., p. 18, citando Zweifel e Monstier, *Voyage aux sources du Niger* [Viagem às fontes do Níger], 1880.
59 Frazer, "The magic art and the evolution of Kings", v. 2, 1911 (*The golden bough*).
60 Id., *Taboo and the perils of the soul*, pp. 138 ss.
61 W. Mariner, *An account of the natives of the Tonga Islands*, 1818, apud Frazer, ibid., p. 140.
62A mesma paciente cujas "impossibilidades" eu comparei acima aos tabus (p. 56) admitiu que sempre se indignava ao deparar com alguém vestido de luto. "Tais pessoas deviam ser proibidas de sair à rua!", disse.
63 Frazer, *Taboo and the perils of the soul*, p. 353.
64 Id., ibid., pp. 352 ss.
65 Id., ibid., p. 357, citando um antigo observador espanhol [P. Lozano, *Descripción, corográfica del Gran Chaco Gualamba*, Córdoba, 1733, p. 70].
66 Id., ibid., p. 360.
67 Stekel, Abraham.
68 Como exemplo de uma admissão desse tipo, Frazer (*Taboo and the perils of the soul*, p. 353) cita os tuaregues do Saara.
69 Talvez se deva acrescentar aqui a condição: enquanto ainda subsistir algum dos seus restos mortais. Frazer, ibid., p. 372.
70 Nas ilhas Nicobar. Id., ibid., p. 358.
71 W. Wundt, *Mythus und Religion*, v. II, p. 49.
72 E. Westermarck, *The origin and development of the moral ideas* [Londres, 2 vol., 1906-08], v. II, p. 424. Nas notas e na continuação do texto há bastantes testemunhos confirmadores, frequentemente bem característicos; por exemplo: "Os maoris acreditavam que os parentes mais próximos e mais queridos tinham a natureza mudada após a morte e tornavam-se malignos, mesmo com os que antes amavam". — Os nativos australianos creem que todo falecido é malévolo por muito tempo; quanto mais próximo o parentesco, maior o temor. Segundo as ideias predominantes entre os esquimós centrais, os mortos são, inicialmente, espíritos maus

que costumam vaguear em torno das aldeias, causando infortúnio e doença; mas depois alcançam o repouso e não mais são temidos (citando Boas [1888]).

73 R. Kleinpaul, *Die Lebendigen und die Toten in Volksglauben, Religion und Sage* [Os vivos e os mortos na crença popular, na religião e nas lendas], Leipzig, 1898.

74 Op. cit., p. 426.

75 As criações projetivas dos homens primitivos semelham as personificações através das quais o escritor de ficção exterioriza, na forma de indivíduos autônomos, os impulsos contrários que lutam dentro dele.

76 Wundt, op. cit., p. 129.

77 Nas psicanálises de pessoas neuróticas que sofrem — ou sofreram na infância — de medo de fantasmas, com frequência não é difícil desmascarar esses fantasmas como sendo os pais. Cf., a propósito, também a comunicação de P. Haeberlin intitulada "Fantasmas sexuais" ("Sexualgespenster", *Sexualprobleme*, fevereiro de 1912), em que não se fala do pai, que havia morrido, mas de outra pessoa de significado erótico.

78 Cf. minha resenha de "O significado antitético das palavras primitivas", de Abel, em *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen*, v. 2, 1910.

79 A consciência da culpa do tabu não é minimizada quando a infração ocorre inadvertidamente (ver exemplos acima); há um interessante paralelo no mito grego em que a culpa de Édipo não é eliminada pelo fato de haver sido adquirida sem que ele soubesse e quisesse e mesmo à sua revelia.

80 O necessário tratamento conciso do material também implica a renúncia a indicações bibliográficas detalhadas. Em vez disso, faz-se apenas referência às conhecidas obras de Herbert Spencer, J. G. Frazer, E. B. Tylor e W. Wundt, das quais são retiradas as informações sobre animismo e magia. A independência do autor manifesta-se apenas na seleção que faz dos temas e das opiniões.

81 Tylor, *Primitive culture*, v. I, p. 425, 4ª ed., 1905. — Wundt, *Mythus und Religion*, v. II, p. 173, 1906.

82Wundt, op. cit., cap. IV, "Die Seelenvorstellungen".

83 Cf., além de Wundt e H. Spencer, os verbetes da *Encyclopaedia Britannica*, 1911 ("Animism", "Mythology" etc.).

84 Op. cit., p. 154.

85 Citado por Tylor, *Primitive culture*, v. I, p. 477.

86 *Cultes, mythes et religions*, v. II, "Introduction", p. XV, 1909.

87 *Année sociologique*, v. VII, 1904.

88 Quando se afugenta um espírito com barulhos e gritos, isso é apenas um ato de feitiçaria; quando o coagimos, apoderando-nos de seu nome, utilizamos magia contra ele.

89 *The magic art*, II, p. 67.

90 A proibição bíblica de fazer imagens de qualquer ser vivo talvez não se originasse de uma rejeição das artes plásticas por princípio, mas se destinasse a privar de um instrumento a magia, que era desaprovada pela religião hebraica. Cf. Frazer, ibid., p. 87, nota.
91 *The magic art*, II, p. 98.
92 Um eco desse temor se acha no *Édipo rei*, de Sófocles.
93 *The magic art*, I, p. 120 [citando H. Ling Roth, *The natives of Sarawak and British North Borneo*, Londres, 1896, v. I, p. 430].
94 Id., ibid., p. 122 [citando P. Labbé, *Un bagne russe, l'île de Sakhaline*, Paris, 1903, p. 268].
95 Id., ibid, I, pp. 201-3.
96 Id., ibid., I, pp. 420 ss.
97 Cf. o artigo "Magic" (N. W. T.) na 11ª edição da *Encyclopaedia Britannica*.
98 Frazer, *The magic art*, p. 54.
99 "Formulações sobre os dois princípios do funcionamento psíquico", *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen*, v. 3, 1912, p. 2, *Gesammelte Werke* VIII.
100 Cf. o rei em *Hamlet* (ato III, cena 4): "*My words fly up, my words remain below:/ Words without thoughts never to heaven go*" [Minhas palavras voam para o alto, meus pensamentos permanecem embaixo:/ Palavras sem pensamentos não chegam jamais ao céu].
101 Cf. o ensaio anterior desta série.
102 *Observações sobre um caso de neurose obsessiva* [O homem dos ratos], 1909.
103 Parece que atribuímos a característica de "inquietante" às impressões que tendem a confirmar a onipotência dos pensamentos e o modo de pensar animista, quando já nos afastamos dele em nosso julgamento.
104 Outro motivo desse deslocamento para uma ação insignificante aparecerá logo adiante.
105 "*It is almost an axiom with writers on this subject, that a sort of Solipsism or Berkeleianism* (*as Professor Sully terms it as he finds it in the Child*) *operates in the savage to make him refuse to recognise death as a fact*" [É quase um axioma, para os autores que lidaram com este assunto, que uma espécie de solipsismo ou berkeleianismo (como o denomina o professor Sully, ao encontrá-lo nas crianças) opera nos selvagens, fazendo-os recusar-se a reconhecer a morte como um fato]. — R. R. Marett, "Pre-animistic religion", *Folk-lore*, v. XI, 1900, p. 178.
106 Limitamo-nos a observar, neste ponto, que o narcisismo original das crianças é decisivo para a concepção do desenvolvimento de seu caráter e que exclui a hipótese de um primitivo sentimento de inferioridade nelas.
107 Cf. S. Reinach, "L'art et la magie", na coletânea *Cultes, mythes et religions*, v. I, pp. 125-36. — Reinach é de opinião que os artistas primitivos que nos deixaram as gravuras e pinturas de animais nas cavernas da França não queriam "deleitar", mas "conjurar". Assim explica que elas se achem nos pontos mais escuros e inacessíveis das cavernas e que não incluam representações dos animais de presa que eram temidos. "*Les modernes parlent souvent, par hyperbole,*

de la magie du pinceau ou du ciseau d'un grand artiste et, en général, de la magie de l'art. Entendu au sens propre, qui est celui d'une contrainte mystique exercée par la volonté de l'homme sur d'autres volontés ou sur les choses, cette expression n'est plus admissible; mais nous avons vu qu'elle était autrefois rigouresement vraie, du moins dans l'opinion des artistes" [Os homens modernos falam frequentemente, por hipérbole, da magia do pincel ou do cinzel de um grande artista e, em geral, da magia da arte. No sentido próprio, que é o de uma coação mística exercida pela vontade do homem sobre outras vontades e sobre as coisas, essa expressão não é mais admissível; mas nós vimos que antigamente ela era rigorosamente verdadeira, ao menos na opinião dos artistas] (p. 136).

108 As quais conhecia mediante a assim chamada percepção endopsíquica.

109 Marett, "Pre-animistic religion", *Folk-lore*, v. XI, n. 2, Londres, 1900. — Cf. Wundt, *Mythus und Religion*, v. II, pp. 171 ss.

110 Supomos que, nesse primitivo estágio narcisista, investimentos oriundos de fontes libidinais e de outras fontes de excitação talvez se achem ainda unidos de forma indistinguível.

111 Schreber, *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken*, 1903 [ed. bras.: *Memórias de um doente dos nervos*, trad. Marilene Carone. São Paulo: Paz e Terra, 1995]. — Freud, "Observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia descrito autobiograficamente", 1911.

112 Cf. o referido ensaio sobre as *Memórias de um doente dos nervos* ["O caso Schreber", 1911].

113 No primeiro volume dos *Princípios de sociologia* [1893].

114 H. Spencer, op. cit., p. 179.

115 Cf. meu pequeno trabalho "Algumas observações sobre o conceito de inconsciente na psicanálise", *Proceedings of the Society for Psychical Research*, parte LVVI, v. XXVI, Londres, 1912.

116 Frazer, *Taboo and the perils of the soul*, p. 158.

117 Id., ibid., p. 200.

118 Id., ibid., p. 237.

119 W. Wundt, *Elemente der Völkerpsychologie*, 1912, p. 139.

120 *Revue Scientifique*, outubro de 1900, reproduzido na obra em quatro volumes do autor, *Cultes, mythes et religions*, 1909, v. I , pp. 17 ss.

121 Mas seria bom apresentar ao leitor, desde logo, as dificuldades que é preciso enfrentar para fazer constatações nessa área:

Em primeiro lugar, as pessoas que reúnem as observações não são as mesmas que as examinam e discutem, aquelas são viajantes e missionários, e estas, eruditos que talvez jamais tenham visto os objetos de sua pesquisa. — O entendimento com os selvagens não é fácil. Nem todos os observadores são familiarizados com as línguas nativas, tendo de recorrer a intérpretes ou ao chamado *pidgin English* para lidar com os pesquisados. Os selvagens não são comunicativos no que se refere aos assuntos íntimos de sua cultura, e fazem confidências

apenas aos forasteiros que passaram muitos anos entre eles. Com frequência dão informações erradas, pelos mais diversos motivos (cf. Frazer, "The beginnings of religion and totemism among the Australian aborigines", *Fortnightly Review*, 1905; *Totemism and exogamy*, v. I, p. 150). — Não devemos esquecer que os povos primitivos não são povos jovens, e sim, na realidade, tão velhos quanto os mais civilizados, e não é lícito esperar que eles conservassem suas ideias e instituições originais sem qualquer evolução e deformação, apenas para que nós as conhecêssemos. Pelo contrário, é certo que entre eles houve mudanças profundas em todos os sentidos, de modo que nunca podemos determinar sem hesitação o que, em suas crenças e condições atuais, preserva o passado original, à maneira de um fóssil, e o que corresponde a uma sua deformação e modificação. Daí as numerosas discussões, entre os autores, acerca de quais peculiaridades de uma cultura primitiva devem ser consideradas primárias e quais seriam configurações posteriores e secundárias. Assim, a determinação do estado original é sempre uma questão de construção. — Por fim, não é fácil penetrar no modo de pensar dos primitivos. Facilmente os compreendemos mal, assim como às crianças, e nos inclinamos a interpretar seus atos e sentimentos conforme as nossas constelações psíquicas.

122 *Totemism*, Edimburgo, 1887, reproduzido no primeiro volume da obra *Totemism and exogamy*. [Como já ocorreu no primeiro ensaio — cf. nota do tradutor, p. 33 — esta passagem e as seguintes não têm aspas na edição dos *Gesammelte Werke* aqui utilizada; mas existem aspas na *Studienausgabe* (Edição de estudos) e também na *Standard* inglesa e na italiana.]

123 Cf. o ensaio sobre o tabu.

124 Como ainda hoje os lobos na gaiola, na escada do Capitólio, em Roma, e os ursos no fosso de Berna.

125 Como a Mulher de Branco em certas casas nobres.

126 Frazer, *Totemism and exogamy*, p. 45. — Ver, adiante, a discussão sobre o sacrifício.

127 Ver o primeiro ensaio.

128 Concorda com esse parágrafo o balanço do totemismo que Frazer oferece no seu segundo trabalho sobre o tema ("The origin of totemism", *Fortnightly Review*, 1899): "*Thus, Totemism has commonly been treated as a primitive system both of religion and of society. As a system of religion it embraces the mystic union of the savage with his totem; as a system of society it comprises the relations in which men and women of the same totem stand to each other and to the members of other totemic groups. And corresponding to these two sides of the system are two rough and ready tests or canons of Totemism: first, the rule that a man may not kill or eat his totem animal or plant, and second the rule that he may not marry or cohabit with a woman of the same totem*" [Assim, o totemismo foi comumente tratado como um sistema primitivo de religião e de sociedade. Como sistema religioso ele envolve a união mística do selvagem com seu totem; como sistema social ele compreende as relações em que homens e mulheres do mesmo totem se acham uns com os outros e com os membros de outros grupos totêmicos. E correspondendo a esses dois lados do

sistema há dois testes ou cânones improvisados do totemismo: primeiro, a regra de que um homem não pode matar ou comer seu animal ou planta totêmica; segundo, a de que não pode casar ou coabitar com uma mulher do mesmo totem] (p. 101). Frazer acrescenta então o seguinte, algo que nos conduz ao centro da discussão sobre o totemismo: "*Whether the two sides — the religious and the social — have always coexisted or are essentially independent, is a question which has been variously answered*" [Se os dois lados — o religioso e o social — sempre coexistiram ou são essencialmente independentes, é uma questão a que foram dadas respostas diversas].

129 A respeito dessas mudanças de opinião ele deixou esta bela frase: "*That my conclusions on these difficult questions are final, I am not so foolish as to pretend. I have changed my views repeatedly, and I am resolved to change them again with every change of the evidence, for like a chameleon, the candid enquirer should shift his colours with the shifting colours of the ground he treads*" [Não sou tolo a ponto de pretender que minhas conclusões sobre essas questões difíceis sejam definitivas. Mudei minhas opiniões várias vezes, e estou resolvido a mudá-las de novo a cada mudança da evidência, pois, assim como um camaleão, o pesquisador sincero deve alterar suas cores segundo as cores cambiantes do chão onde pisa]. Prefácio ao primeiro volume de *Totemism and exogamy*, 1910.

130 "*By the nature of the case, as the origin of totemism lies so far beyond our powers of historical examination or of experiment, we must have recourse as regards this matter to conjecture*" [Pela natureza do caso, como a origem do totemismo se acha muito além de nossa capacidade de indagação histórica ou de experiência, temos de recorrer à conjectura, no tocante ao assunto]. A Lang, *Secret of the totem*, p. 27. — "*Nowhere do we see absolutely primitive man, and a totemic system in the making*" [Em nenhuma parte vemos homens absolutamente primitivos, nem um sistema totêmico em formação], p. 29.

131 Provavelmente apenas de animais no início.

132 "The worship of animals and plants" [A adoração de animais e plantas], *Fortnightly Review*, 1869-70; "Primitive marriage" [O casamento primitivo], 1865; ambos os trabalhos foram reproduzidos em *Ancient History*, 1876, 2ª ed., 1886.

133 *The secret of the totem*, 1905, p. 34.

134 Segundo A. Lang, ibid., p. 34.

135 Id., ibid.

136 Segundo A. Lang.

137 Pikler e Somló, *Der Ursprung des Totemismus* [A origem do totemismo], 1901. Os autores qualificam sua tentativa de explicação, justificadamente, como "Contribuição à teoria materialista da história".

138 "The origin of animal worship"; *Prinzipien der Soziologie*, v. 1, §§ 169-76.

139 L. Fison [e A. W. Howitt], *Kamilaroi und Kurmai*, 1880, p. 165 (apud Lang, *The secret of the totem* [p. 141]).
140 Cf. o ensaio sobre o tabu, acima.
141 *Cultes, mythes et religions*, v. I, p. 41.
142 "Address to the anthropological section", British Association, Belfast, 1902, apud Frazer, *Totemism and exogamy*, v. IV, pp. 50 ss.
143 *The native tribes of Central Australia*, de Baldwin Spencer e H. J. Gillen, Londres, 1891.
144 "*There is nothing vague or mystical about it, nothing of that metaphysical haze which some writers love to conjure up over the humble beginnings of human speculation, but which is utterly foreign to the simple, sensuous and concrete modes of thought of the savage*" [Não há nada vago ou místico nisso, nada daquela névoa metafísica que alguns autores gostam de conjurar em cima dos humildes começos da especulação humana, mas que é inteiramente estranha aos modos de pensamento simples, sensuais e concretos do selvagem] (Frazer, *Totemism and exogamy*, v. I, p. 117).
145 Id., ibid., p. 120.
146 *L'année sociologique* (v. I, v, VIII etc.; ver sobretudo o ensaio "Sur le totémisme", v. V, 1901.
147 *Social origins* e *Secret of the totem*.
148 *The golden bough*, II, p. 332.
149 "*It is unlikely that a community of savages should deliberately parcel out the realm of nature into provinces, assign each province to a particular band of magicians, and bid all the bands to work their magic and weave their spells for the common good*" [É improvável que uma comunidade de selvagens divida intencionalmente o reino da natureza em províncias, distribua cada província para um grupo particular de mágicos e ordene a todos os grupos que façam sua mágica e teçam seus sortilégios para o bem comum], *Totemism and exogamy*, v. IV, p. 57.
150 Citado por Frazer, ibid., v. II, p. 89, e IV, p. 59.
151 Id., ibid., v. IV, p. 63.
152 "*That belief is a philosophy far from primitive*" [Esta crença é uma filosofia que está longe de ser primitiva], A. Lang, *Secret of the totem*, p. 192.
153 Frazer, op. cit., v. IV, pp. 45 ss.
154 Id., ibid., p. 48.
155 Wundt, *Elemente der Völkerpsychologie*, p. 190.
156 *L'anée sociologique*, 1898-1904.
157 Ver a crítica dos argumentos de Durkheim em Frazer, *Totemism and exogamy*, v. IV, p. 101.
158 *The secret of the totem*, p. 125.

159 Cf. Frazer, por exemplo, *Totemism and exogamy*, v. IV, p. 75: "*The totemic clan is a totally different social organism from the exogamous clan* [*class* na edição *Gesammelte Werke*, corrigido para *clan* na *Standard edition* e na *Studienausgabe*], *and we have good grounds for thinking that it is far older*" [O clã totêmico é um organismo social muito diferente do clã exógamo, e temos boas razões para crer que é bem mais velho].
160 *Primitive marriage*, 1865.
161 "*Improper because it was unusual*" [Impróprio porque era incomum].
162 Frazer, op. cit, v. IV, pp. 75-92.
163 Cf. o primeiro ensaio.
164 Morgan, *Ancient society*, 1877; Frazer, *Totemism and exogamy*, v. IV, pp. 105 ss.
165 Id., ibid., v. IV, p. 106.
166 *Ursprung und Entwicklung der Moralbegriffe* [Origem e desenvolvimento dos conceitos morais], v. II, *Die Ehe* [O casamento], 1909. Aí também se acha a réplica do autor às objeções que lhe chegaram ao conhecimento.
167 *Totemism and exogamy*, v. IV, p. 97 [traduzido do original inglês citado na *standard edition*].
168 Cf. Durkheim, *La prohibition de l'inceste*, *L'année sociologique*, v. I, 1896-7.
169 Charles Darwin afirma sobre os selvagens [em *The variation of animals and plants under domestication*, Londres, 2ª ed., 1875, v. II, p. 127], que "*they are not likely to reflect on distant evils to their progeny*" [é pouco provável que eles reflitam sobre os males distantes que poderão afetar sua progênie].
170 Cf. o primeiro ensaio.
171 "*Thus the ultimate origin of exogamy and with it the law of incest — since exogamy was devised to prevent incest — remains a problem nearly as dark as ever*" [Assim, o origem última da exogamia e, com ela, da lei do incesto — pois a exogamia foi inventada para impedir o incesto — continua um problema quase tão obscuro como antes], *Totemism and exogamy*, v. I, p. 165.
172 Darwin, *The descent of man*, Londres, 1871, v. 2, p. 127 [traduzido do original inglês citado na *standard edition*].
173 *Primal law* [A lei primordial], Londres, 1903 em A. Lang, *Social origins*.
174 *Secret of the totem*, pp. 114 e 143.
175 Ibid, p. 143: "*If it be granted that exogamy existed in practice, on the lines of Mr. Darwin's theory, before the totem beliefs lent to the practice a sacred sanction, our task is relatively easy. The first practical rule would be that of the jealous Sire, 'No males to touch the females in my camp', with expulsion of adolescent sons. In efflux of time that rule, become habitual, would be, 'No marriage within the local group'. Next, let the local groups receive names, such as Emus, Crows, Opossums, Snipes, and the rule becomes, 'No marriage within the local group of animal name; no Snipe to marry Snipe'. But, if the primal groups were not exogamous, they would become so, as soon as*

totemic myths and tabus were developed out of the animal, vegetable, and other names of small local groups" [Concedendo que a exogamia existiu na prática, conforme a teoria do sr. Darwin, antes que as crenças totêmicas dessem à prática uma sanção sagrada, então nossa tarefa é relativamente fácil. A primeira regra prática seria aquela do Pai ciumento, "Nenhum macho pode tocar nas mulheres de meu campo", com a expulsão dos filhos adolescentes. No decorrer do tempo essa regra, tornando-se habitual, seria "Nada de casamento dentro do grupo local". Em seguida, os grupos locais recebem nomes, como Emus, Corvos, Gambás, Narcejas, e a regra fica sendo, "Nada de casamento dentro do grupo local de nome animal; Narceja não casa com Narceja". No entanto, se os grupos primários não eram exógamos, viriam a sê-lo quando mitos e tabus totêmicos se desenvolvessem a partir dos nomes animais, vegetais etc. dos grupos locais]. (A ênfase no meio da passagem é minha). Na última ocasião em que se manifestou sobre o assunto (*Folk-lore*, dezembro de 1911), Lang informa que abandonou a ideia de que a exogamia deriva do "*general totemic tabu*" [tabu totêmico geral].

176 M. Wulff, "Beiträge zur infantilen Sexualität" [Contribuições à sexualidade infantil], *Zentralblatt für Psychoanalyse*, 1912, v. 2, n. 1, pp. 15 ss.

177 "Análise da fobia de um garoto de cinco anos", 1909, op. cit.

178 A fantasia das girafas.

179 S. Ferenczi, "Ein kleiner Hahnemann" [Um pequeno homem-galinha], *Internationale Zeitschrift für ärzliche Psychoanalyse* [Revista Internacional de Psicanálise Médica], 1913, v. 14, n. 3.

180 Sobre a castração e seu sucedâneo, o enceguecimento, também encontrado no mito de Édipo, cf. as comunicações de Reitler, Ferenczi, Rank e Eder em *Internationale Zeitschrift für ärzliche Psychoanalyse*, 1913, v. 1, n. 2.

181 Na qual, segundo Frazer, está a essência do totemismo: "*Totemism is an identification of a man with his totem*" [Totemismo é a identificação de um homem com seu totem], *Totemism and exogamy*, v. IV, p. 5.

182 Devo a Otto Rank a comunicação de um caso de fobia de cachorros num homem jovem e inteligente, cuja explicação de como veio a adquirir a enfermidade lembra notavelmente a teoria dos aruntas acerca do totem, mencionada acima (p. 180). Ele teria escutado de seu pai que, enquanto estava grávida dele, sua mãe havia se apavorado com um cachorro.

183 W. Robertson Smith, *The religion of the Semites*, 2ª ed., Londres, 1894 [na edição *Gesammelte werke* encontra-se, erradamente, ao que tudo indica, o ano de 1907; na *Studienausgabe* e na *standard edition* inglesa, 1894].

184 "*The inference is that the domestication to which totemism invariably leads* (*when there are any animals capable of domestication*) *is fatal to totemism*" [A inferência é que a domesticação a que o totemismo invariavelmente conduz (quando há animais que podem ser domesticados) é fatal para o totemismo]. Jevons, *An introduction to the history of religion*, 1911, 5ª ed., p. 120.

185 Robertson Smith, op. cit., p. 113.
186 *The golden bough*, v [2 vol.], *Spirits of the corn and of the wild* [Espíritos do milho e da selva], 1912, nas seções "Eating the god and killing the divine animal".
187 Frazer, *Totemism and exogamy*, v. II, p. 590.
188 Estou a par das objeções feitas por autores diversos (L. Marillier ["La place du totémisme dans l'évolution religieuse", *Rev. Hist. Relig.*, vol. 37, 1898], H. Hubert e M. Mauss ["Essai sur la nature et la fonction du sacrifice", *L'année sociologique*, 2, 1899], entre outros), mas elas não afetaram, no essencial, a impressão deixada pelas teorias de Robertson Smith.
189 Como corretivo a essa exposição, que pode ser mal-entendida, peço que sejam acrescentadas as linhas finais da nota seguinte.
190 A hipótese — de monstruosa aparência — do pai tirânico ser dominado e assassinado pelos filhos que havia expulsado também seria, para Atkinson, resultado direto das condições da horda primeva darwiniana: "*A youthful band of brothers living together in forced celibacy, or at most in polyandrous relation with some single female captive. A horde as yet weak in their impubescence they are, but they would, when strength was gained with time, inevitably wrench by combined attacks, renewed again and again, both wife and life from the paternal tyrant*" [Um bando jovem de irmãos, vivendo juntos em celibato forçado ou, quando muito, em relação poliândrica com uma fêmea cativa. São uma horda ainda fraca em sua impubescência, mas, adquirindo força com o tempo, inevitavelmente arrebatarão, em ataques combinados e sempre repetidos, a mulher e a vida do tirano paterno] (*Primal law*, pp. 220-1). Atkinson, que passou a vida na Nova Caledônia e teve excepcional oportunidade para o estudo dos nativos, lembra também que as condições da horda primeva supostas por Darwin podem ser observadas facilmente em bandos de bois e cavalos selvagens, e normalmente levam à eliminação do pai do bando. Ele supõe ainda que após o assassínio do pai há uma desintegração da horda, pela luta acirrada entre os irmãos vitoriosos. Assim, uma nova organização da sociedade jamais se produziria: "*an ever recurring violent sucession to the solitary paternal tyrant by sons, whose parricidal hands were so soon again clenched in fratricidal strife*" [uma violenta e sempre renovada sucessão à tirania solitária do pai, por filhos cujas mãos parricidas logo se acham novamente cerradas em luta fratricida] (p. 228). Sem dispor dos palpites da psicanálise e não conhecendo os estudos de Robertson Smith, Atkinson descobre uma transição menos violenta da horda primeva para o estágio social seguinte, no qual inúmeros machos vivem em pacífica sociedade. Segundo ele, o amor materno obteria que inicialmente só os mais jovens e depois também os outros filhos permanecessem na horda, e em troca eles reconheceriam a prerrogativa sexual do pai, privando-se da mãe e das irmãs.

Eis a notável teoria de Atkinson, que no ponto *essencial* mostra concordância com a nossa, e, naquilo em que diverge, implica a renúncia a estabelecer nexo com várias outras coisas.

Posso dizer que a imprecisão, a abreviação temporal e a concisão dos dados, no que apresento acima, são próprias da reserva exigida pela natureza do tema. Seria absurdo aspirar à exatidão nessa matéria, tanto como seria injusto pedir certeza.

191 Também favoreceria essa nova atitude emocional o fato de que o ato não podia dar plena satisfação a nenhum dos que o realizaram. De certo ponto de vista, ocorrera em vão. Nenhum dos filhos pôde concretizar seu desejo original de tomar o posto do pai. E o fracasso, como sabemos, é muito mais propício à reação moral do que a satisfação.

192 "*Murder and incest, or offences of a like kind against the sacred law of blood, are in primitive society the only crimes of which the community as such takes cognizance* [...]" [Homicídio e incesto, ou ofensas desse tipo contra as sagradas leis do sangue, são na sociedade primitiva os únicos crimes de que a comunidade como tal toma conhecimento (...)], *Religion of the Semites*, p. 419.

193 Cf. o trabalho de C. G. Jung, *Wandlungen und Symbole der Libido* [Transformações e símbolos da libido], *Jahrbuch für psychoanalytische Forschungen* [Anuário de Pesquisas Psicanalíticas], v. 4, 1912, com pontos de vistas que diferem parcialmente dos meus.

194 Robertson Smith, *Religion of the Semites*.

195 Ver acima, p. 213.

196 "*To us moderns, for whom the breach which divides the human and the divine has deepened into an impassable gulf, such mimicry may appear impious, but it was otherwise with the ancients. To their thinking gods and men were akin, for many families traced their descent from a divinity, and the deification of a man probably seemed as little extraordinary to them as the canonisation of a saint seems to a modern Catholic*" [Para nós, modernos, para quem o fosso que divide o humano e o divino aprofundou-se e agora é um golfo intransponível, essa imitação pode parecer blasfema, mas com os antigos era diferente. Em seu pensamento, deuses e homens eram aparentados, pois muitas famílias ligavam sua ascendência a uma divindade, e a deificação de um homem provavelmente lhes parecia tão natural como a canonização de um santo para um católico moderno]. Frazer, *The golden bough*, I, *The magic art and the evolution of kings*, v. II, p. 177.

197 Nas mitologias, a superação de uma geração de deuses por outra denota, como é sabido, o processo histórico da substituição de um sistema religioso por um novo, seja devido à conquista por um povo estrangeiro ou pela via do desenvolvimento religioso. Nesse caso o mito se aproxima dos "fenômenos funcionais", no sentido de H. Silberer [cf. *A interpretação dos sonhos*, cap. VI, seção I, "Revisão secundária"]. A afirmação de C. G. Jung (*Wandlungen und Symbole der Libido*), de que o deus que mata o animal é um símbolo libidinal, pressupõe um conceito de libido diferente do que até aqui se empregou e me parece bastante questionável.

198 *Religion of the Semites*, pp. 412-3. "*The mourning is not a spontaneous expression of sympathy with the divine tragedy, but obligatory and enforced by fear of supernatural anger. And a chief*

object of the mourners is to disclaim responsibility for the god's death — *a point which has already come before us in connection with theanthropic sacrifices, such as the 'ox-murder at Athens'*" [O luto não é uma espontânea expressão de condolência com a tragédia divina, mas algo obrigatório e imposto pelo medo da ira sobrenatural. E um importante objetivo dos pranteadores é *afastar toda responsabilidade pela morte do deus* — algo que já encontramos ao mencionar os sacrifícios teantrópicos, como a "matança do touro em Atenas"]. [Os itálicos são de Freud.]

199 O medo da castração tem um papel extraordinário na perturbação do vínculo com o pai, nos neuróticos jovens que conhecemos. No caso tão bem observado por Ferenczi, o garoto vê seu totem no animal que procura bicar seu pequeno membro. Quando nossas crianças ouvem falar da circuncisão, equiparam-na à castração. Pelo que sei, o paralelo etnopsicológico desse comportamento das crianças ainda não foi assinalado. A circuncisão, frequente na época pré-histórica e em povos primitivos, realiza-se no momento da iniciação à idade adulta, quando encontra seu significado, e apenas secundariamente foi recuada para momentos anteriores da vida. É de grande interesse, entre os povos primitivos, o fato de a circuncisão combinar-se com o corte de cabelos e a extração de dentes ou ser substituída por eles, e de nossas crianças, que não têm como saber disso, tratarem essas duas operações como equivalentes à castração, nas angustiadas reações a elas.

200 Reinach, *Cultes, mythes et religions*, v. II, pp. 75 ss.

201 "*Une sorte de péché proethnique*" [Uma espécie de pecado pro-étnico], id., ibid., p. 76.

202 Os impulsos suicidas de nossos neuróticos demonstram ser autopunições por desejos de morte dirigidos a outras pessoas.

203 *Eating the God*, p. 51. Ninguém que esteja familiarizado com a literatura sobre o tema irá supor que o estabelecimento do vínculo entre a comunhão cristã e a refeição totêmica seja ideia do autor do presente ensaio.

204 Ariel, em *A tempestade* [Shakespeare, ato I, cena 2]:

Full fathom five thy father lies;
Of his bones are coral mode;
Those are pearls that were his eyes:
Nothing of him that doth fade,
But doth suffer a sea-change
Into something rich and strange.

Na bela tradução de Schlegel:

Fünf Faden tief liegt Vater dein.
Sein Gebein wird zu Korallen,
Perlen sind die Augen sein.
Nichts an ihm, das soll verfallen,
Das nicht wandelt Meeres-Hut

In ein reich und seltnes Gut.

[A cinco braças jaz teu pai;/ Seus ossos se tornaram corais;/ São agora pérolas seus olhos:/ Nada nele perece, pois/ O mar tudo converte/ Em algo rico e raro.]

205 "La mort d'Orphée", no volume *Cultes, mythes et religions* (v. II, pp. 100 ss), aqui frequentemente citado.

206 Ou melhor, complexo parental.

207 Acostumado a mal-entendidos, não considero desnecessário enfatizar que as derivações aqui oferecidas não ignoram absolutamente a natureza complexa dos fenômenos em questão, e que apenas reivindicam acrescentar, às fontes já conhecidas ou ainda desconhecidas da religião, da moral e da sociedade, um novo elemento que resulta da consideração das exigências da psicanálise. Devo deixar para outros a síntese numa totalidade de explicação. Mas a natureza dessa nova contribuição faz com que não possa ter, numa tal síntese, outro papel que não o central, embora grandes resistências afetivas tenham de ser superadas até que lhe reconheçam esta importância.

208 Cf. o segundo ensaio desta série, acerca do tabu.

209 Ver o ensaio sobre "Animismo, magia e onipotência dos pensamentos".

a- Publicado pela primeira vez em *Gesammelte Schriften*, v. XII (1934); traduzido de *Gesammelte Werke* XIV, p. 569. A edição hebraica saiu apenas em 1939.

b- Não há espaço de uma linha em branco entre esse parágrafo e o anterior na edição alemã utilizada, *Gesammelte Werke*. Mas, considerando que faz sentido um espaço nesse ponto e que ele se acha numa edição alemã mais recente (*Studienausgabe*), resolvemos incorporá-lo, aqui e em alguns outros lugares.

c- Esta passagem não tem aspas na edição dos *Gesammelte Werke*, normalmente utilizada nesta tradução; mas elas se acham na *Studienausgabe* [Edição de estudos] e também na *Standard* inglesa e na tradução italiana. Strachey e os outros editores provavelmente consultaram a obra citada por Freud e consideraram que a citação era próxima o suficiente para merecer aspas.

d- *Kraal*: tipo de aldeia no sul da África, com cabanas e uma cerca de madeira ao redor.

e- Os leitores interessados numa avaliação crítica dos ensaios antropológicos de Freud e seus discípulos devem recorrer a Marvin Harris, *The rise of anthropological theory* (1968; em especial o cap. 16), e a Edwin R. Wallace IV, *Freud and anthropology* (1983), entre outros autores.

f- Na citação de Freud, em alemão, essa frase é um tanto diferente: "a proteção de crianças ainda não nascidas e de crianças pequenas contra os vários perigos que, devido à sua

dependência especialmente simpática dos genitores, as ameaçam, quando estes, por exemplo, fazem determinadas coisas ou ingerem alimentos cuja fruição poderia transmitir às crianças características especiais".

g- Segundo nota na *Standard* e na *Studienausgabe*, as palavras entre colchetes foram omitidas a partir da segunda edição da obra (de 1920), talvez acidentalmente.

h- Essa frase — "Ele provoca inveja" — foi omitida na *Standard* inglesa.

i- "Complexo infantil relacionado ao pai": *infantiler Vaterkomplex*, no original. A tradução-paráfrase da Standard deixa o sentido mais claro: *the child's complex of emotions towards his father — the fathercomplex*. As outras versões estrangeiras consultadas — duas em espanhol (de López-Ballesteros e J. L. Etcheverry), uma italiana (da Boringhieri) e uma francesa (de S. Jankélévitch) — dizem: *complejo paternal de la infancia*, *complejo paterno en el niño*, *compplesso infantile nei confronti del padre*, *complexe paternel de l'enfance*.

j- Frazer, ibid., p. 142 [citando F. Boas, "Second general report on the indians of British Columbia", *Report of Sixtieth Meeting of the British Association*, 1890, p. 562, de acordo com nota de Strachey].

k- Id., ibid., p. 143 [citando Teit., *The Thompson indians of British Columbia (Jesup North Pacific expedition)*, v. i, 1900, pp. 332 ss, de acordo com Strachey].

l- Id., ibid., p. 144 [citando F. Blumentritt, "Über die Eingeborenen der Insel Palawan" [Sobre os nativos da ilha Palawan], *Globus* 59, 1891, p. 181, de acordo com Strachey].

m- Id., ibid., p. 144 [citando Guis, "Les Canaques", *Missions Catholiques*, 34, p. 208, de acordo com Strachey].

n- *O chiste e sua relação com o inconsciente* (1905), cap. IV.

o- *Komplexenempfindlichkeit*, no original; as traduções consultadas usam: *sensibilidad de complejo* (as duas em espanhol), *sensibilità*

p- "Móvel": *Triebfedern*, no original — que literalmente significa "molas propulsoras"; atente-se para o célebre termo *Trieb*, presente nesse vocábulo composto. As versões estrangeiras consultadas recorreram a: *razones*, *resortes pulsionales*, *forze motrici*, *raisons*, *motives*.

q- Na *Standard* inglesa há uma pequena discrepância do original neste ponto. Onde Freud fala de "predisposição à neurose obsessiva" (*Disposition zur Zwangsneurose* — título, aliás, de um artigo que escreveu pouco depois de Totem e tabu), Strachey se refere à "*disposition of obsessional neurotics*" ("disposição dos neuróticos obsessivos").

r- Uma nota de James Strachey adverte que Freud mudaria bastante suas concepções sobre a origem da consciência e da angústia, como se vê nos capítulos 31 e 32 das *Novas conferências introdutórias à psicanálise*, de 1933.

s- *Impuls*, no original — ou seja, Freud usa também esse termo latino, que normalmente empregamos para verter *Regung* nesta tradução de suas obras, e que ocasionalmente também utilizamos para *Drang* e *Strebung*. Isso torna problemático o seu uso para traduzir *Trieb*, como

tendem a fazer os que hesitam ante o feio e pretensioso neologismo "pulsão" e recusam o tradicional e impreciso "instinto".

t- *Genetisch*, no original; lembremos que o termo "genético", aqui, diz respeito à gênese, não ao gene.

u- "Animalismo": adoração de animais considerados sagrados; "manismo" (*Manismus*, no original): adoração das almas dos mortos (*manes*, em latim).

v- O termo usado por Freud, também entre aspas, é *Beseelung*, substantivação do verbo *beseelen*, "dotar de alma (*Seele*, em alemão)". Algumas linhas acima, também o verbo *beleben* (dotar de vida, *Leben*) foi vertido por "animar" — que, à diferença de seu equivalente alemão, não exibe tão claramente o parentesco com o substantivo "alma" (*anima*, em latim).

w- Freud não fornece a indicação bibliográfica desta citação de Tylor. Segundo Strachey, é o já mencionado *Primitive culture*, v. I, p. 116; mas é de supor que a frase não se ache literalmente em Tylor, pois Strachey a reproduz sem aspas, mudando um pouco os termos (e omitindo "com as palavras de").

x- De acordo com Strachey, citação de J. Batchelor, *The Ainu and their folk-lore*, Londres, 1901, p. 333, apud Frazer, ibid., p. 251.

y- Lembremos que a palavra alemã *Seele* pode ser vertida por "alma" ou "psique" (esta sendo, como é sabido, a palavra grega para "alma"), e o adjetivo *seelisch* é geralmente traduzido por "psíquico".

z- *Stämme*, no original; a palavra alemã *Stamm* (forma singular) pode significar tanto "tribo" como "clã", em português.

aa- A alternância de presente e passado no tempo verbal consta no original alemão.

ab- Os *gueux* ("mendigos") foram os holandeses que, no século XVI, se insurgiram contra a dominação espanhola nos Países Baixos; *whigs* e *tories*, respectivamente liberais e conservadores ingleses, significavam originalmente "bandidos, malfeitores".

ac- "Instinto acasalador": *pairing instinct*, no texto original de H. Ellis citado na *standard edition*. Freud traduz *instinct*, como seria de esperar, por *Trieb*; a versão que ele oferece em alemão do trecho diz *Paarungstrieb*.

ad- *Triebkräfte*, no original. "Forças motrizes" é a versão tradicional, encontrada nos dicionários bilíngues, que tem por base o sentido primordial do verbo *treiben*, "impelir, mover"; como inclui o substantivo cognato desse verbo, o célebre *Trieb*, a expressão tem maior riqueza conotativa nos textos de Freud. As versões estrangeiras consultadas divergem nesse ponto: *causas determinantes*, *fuerzas pulsionales*, *forze propulsive*, *causes déterminantes*, *motive forces*.

ae- Freud usa a mesma palavra latina (*Commensalen*, em alemão erudito); ao enfatizá-la, ele recorda o seu sentido etimológico, "aqueles que sentam à mesma mesa".

af- Freud usa alternativamente as palavras *Clan* e *Stamm* ("tribo" ou "clã") nesse parágrafo; a *Standard* também usa *clan* e *tribe* (esta na citação de Robertson Smith, que lá é reproduzida

literalmente, entre aspas), mas não como tradução respectiva de uma e outra. Acrescentemos que os itálicos são de Freud.

ag- Como na língua alemã os substantivos comuns também são grafados com inicial maiúscula, a palavra *Gott* tanto pode significar "deus" como "Deus". Nessa frase, porém, utilizamos a minúscula onde Freud usa o artigo (*der Gott*), e a maiúscula onde não há o artigo.

ah- "Fatores impulsionadores": *treibende Faktoren*, no original; nas versões estrangeiras consultadas: *factores determinantes*, *factores pulsionantes*, *elementi propulsori*, *facteurs déterminants*, *driving factors*.

ai- As expressões "psique das massas", "processos psíquicos" e "vida psíquica" correspondem, no original, a *Massenpsyche*, *seelische Vorgänge* e *Seelenleben*, respectivamente. Como em outros lugares, Freud usa alternadamente os termos *Psyche* ("psique"; "alma" em grego) e *Seele* ("alma" em alemão, também usado como "psique" em português, sem a conotação sobrenatural). Cabe lembrar também que o termo *Vorgänge* pode significar "processos" ou "eventos".

aj- "Psicologia dos povos": *Völkerpsychologie*, que poderia ser vertida por "etnopsicologia". No início da frase seguinte, a expressão usada por Freud é *psychische Prozesse*.

ak- Goethe, *Fausto*, cena I, vv. 682-3.

al- *Im Anfang war der Tat*; citação do Fausto, de Goethe (cena 3), e paródia do início do evangelho de São João ("No princípio era o Verbo"). James Strachey observa, numa nota, que Freud retomou e desenvolveu o argumento deste ensaio em *Psicologia das massas e análise do Eu* (1921, cap. x), *O futuro de uma ilusão* (1927, cap. iv) e *Moisés e o monoteísmo* (1939).

CONTRIBUIÇÃO À HISTÓRIA DO MOVIMENTO PSICANALÍTICO (1914)

TÍTULO ORIGINAL: "ZUR GESCHICHTE DER PSYCHOANALYTISCHEN BEWEGUNG". PUBLICADO PRIMEIRAMENTE EM JAHRBUCH DER PSYCHOANALYSE [ANUÁRIO DA PSICANÁLISE], V. 6, PP. 207-60. TRADUZIDO DE GESAMMELTE WERKE X, PP. 44-113; TAMBÉM FOI UTILIZADA A EDIÇÃO REVISTA POR ILSE GRUBRICH-SIMITIS, NO VOLUME SELBSTDARSTELLUNG, FRANKFURT: FISCHER TASCHENBUCH, 1973.

"*Fluctuat nec mergitur*"
(No brasão da cidade de Paris)[a]

I

Se nestas páginas ofereço uma contribuição à história do movimento psicanalítico, ninguém deve se admirar de seu caráter subjetivo e do papel que nela cabe à minha pessoa. Pois a psicanálise é criação minha, por dez anos eu fui o único indivíduo que dela se ocupou, e foi sobre mim que recaiu, em forma de crítica, toda a irritação provocada por seu aparecimento. Penso ter o direito de sustentar que ainda hoje, quando há muito já não sou o único analista, ninguém pode mais do que eu saber o que é a psicanálise, como ela se distingue de outras maneiras de estudar o inconsciente e o que merece ter seu nome ou deveria receber outra designação. Ao assim repudiar o que me parece uma ousada usurpação, também informo indiretamente os nossos leitores sobre os acontecimentos que levaram às mudanças na direção e apresentação deste *Anuário*.[b]

Em 1909, quando pela primeira vez me foi dado falar publicamente da psicanálise, na cátedra de uma universidade americana, declarei, tocado pela importância daquele momento para meu trabalho, não ter sido eu que havia dado origem à psicanálise. Esse mérito teria sido de outro, de Josef Breuer, num tempo em que eu era estudante e me achava ocupado com os exames finais (entre 1880 e 1882).[1] Desde então, porém, amigos benévolos me sugeriram que talvez eu tivesse expressado inadequadamente minha gratidão; que eu deveria, como em ocasiões anteriores, ter reconhecido o "*método catártico*" de Breuer como um estágio preliminar da psicanálise, situando o início desta apenas no instante em que abandonei a técnica hipnótica e introduzi as associações livres. Não me parece de muita importância que a história da psicanálise comece com

o método catártico ou apenas com a modificação que dele fiz. Se toco nessa questão de pouco interesse, é porque alguns adversários da psicanálise costumam lembrar ocasionalmente que essa arte não procede de mim, e sim de Breuer. Naturalmente, isso ocorre apenas quando seu ponto de vista lhes permite ver algo digno de interesse na psicanálise; se não colocam tais limites à sua rejeição, indiscutivelmente a psicanálise é obra minha. Nunca ouvi dizer que a grande participação de Breuer na psicanáliselhe tivesse proporcionado o quinhão correspondente de insultos e recriminações. Como há muito percebi que é inevitável destino da análise provocar a oposição das pessoas e exasperá-las, cheguei à conclusão de que devo ser o genuíno autor de tudo o que a distingue. E acrescento, com satisfação, que nenhum dos esforços para minimizar minha participação na vilipendiada psicanálise partiu do próprio Breuer ou teve seu apoio.

O teor da descoberta de Breuer já foi exposto com tal frequência que podemos dispensar sua apresentação detalhada, o fato essencial de que os sintomas dos histéricos se baseiam em cenas de suas vidas que fizeram grande impressão e foram esquecidas (traumas), a terapia nisso fundamentada, de fazer recordar e reproduzir essas vivências em estado hipnótico (catarse), e o pouco de teoria daí resultante, segundo a qual esses sintomas correspondem a um emprego anormal de montantes de excitação não esgotados (conversão). Em seu capítulo teórico dos *Estudos sobre a histeria* (1895), Breuer inclui meu nome entre parênteses toda vez que tem de se referir à conversão, como se essa primeira tentativa de explicação teórica fosse minha propriedade intelectual. Creio que essa atribuição diz respeito apenas à designação, ao passo que a concepção nos veio ao mesmo tempo e conjuntamente.

Sabe-se também que Breuer, após sua primeira experiência, deixou de lado o tratamento catártico por muitos anos e o retomou apenas depois que eu, tendo retornado de um estágio com Charcot, o incitei a isso. Ele era internista e bastante solicitado por uma extensa clientela; eu me tornara médico um tanto a contragosto, mas naquele tempo tinha um forte motivo para querer ajudar os

doentes nervosos ou, ao menos, compreender algo de seus estados. Eu havia confiado na terapia física e estava perplexo com as decepções que a *Eletroterapia* de W. Erb, tão pródiga em conselhos e indicações, me levava a experimentar. Se naquele tempo não cheguei por minha conta ao juízo depois estabelecido por Moebius, de que os êxitos do tratamento elétrico são efeitos da sugestão, certamente isso se deveu à ausência dos êxitos esperados. Um substituto satisfatório para a malograda terapia elétrica parecia oferecer então o tratamento por sugestão em hipnose profunda, de que tomei conhecimento pelas impressionantes demonstrações de Liébeault e Bernheim. Mas a investigação do paciente em hipnose, que eu conhecia através de Breuer, era bem mais atraente, reunindo modo de operação automático e satisfação da curiosidade de saber, do que as monótonas, imperiosas proibições do tratamento por sugestão, que alheiam toda pesquisa.

Foi-nos apresentada recentemente, como uma das novas conquistas da psicanálise, a admoestação de situar em primeiro plano o conflito atual e aquilo que ocasiona a doença. Isso é exatamente o que Breuer e eu fizemos no início de nosso trabalho com o procedimento catártico. Nós dirigíamos a atenção do enfermo para a cena traumática em que aparecera o sintoma, e nela procurávamos desvelar o conflito psíquico e liberar o afeto suprimido. Assim fazendo, descobrimos o fato característico dos processos psíquicos[c] nas neuroses, que depois chamei de *regressão*. A associação do doente ligava a cena que pretendíamos esclarecer a vivências bem anteriores, e obrigava a análise, que devia corrigir o presente, a ocupar-se do passado. Essa regressão levou cada vez mais para trás; primeiro, parecia ir normalmente até a puberdade; depois, insucessos e lacunas no entendimento atraíram o labor analítico para os anos remotos da infância, até então inacessíveis a toda pesquisa. Tal direção regressiva tornou-se um importante traço da psicanálise. Verificou-se que a análise não pode esclarecer nada atual senão referindo-o a algo passado, que toda vivência patogênica pressupõe uma bem anterior que, embora ela mesma não patogênica, empresta ao acontecimento posterior sua qualidade patogênica. Mas a

tentação de se ater ao motivo atual conhecido era tão grande que ainda em análises posteriores cedi a ela. No tratamento da paciente que denominei *Dora*, em 1899, eu tinha conhecimento da cena que havia ocasionado a irrupção da doença atual. Inúmeras vezes me esforcei em levar para a análise essa vivência, sem que minha exortação direta produzisse algo mais que uma descrição pobre e incompleta. Somente após um longo rodeio, que conduziu pela mais remota infância da paciente, sobreveio um sonho em cuja análise foram recordados os pormenores até então esquecidos da cena, o que possibilitou o entendimento e a solução do conflito atual.

Pode-se ver, nesse exemplo, como é enganadora a admoestação mencionada, e o quanto de regressão científica se expressa na recomendada negligência da regressão na técnica analítica.

A primeira diferença entre mim e Breuer apareceu numa questão atinente ao mecanismo psíquico da histeria. Ele dava preferência a uma teoria ainda fisiológica, digamos; pretendia explicar a cisão psíquica dos histéricos mediante a ausência de comunicação entre diversos estados mentais (ou, como dizíamos então, "estados de consciência"), e assim criou a teoria dos "estados hipnoides", cujos produtos penetrariam na "consciência desperta" como corpos estranhos não assimilados. Eu compreendia a coisa menos cientificamente, enxergava tendências e inclinações análogas às da vida cotidiana e concebia a própria cisão psíquica como resultado de um processo de repulsa que então designei como "defesa" e depois como "repressão". Fiz uma breve tentativa de deixar os dois mecanismos coexistirem, mas como a experiência me mostrava sempre o mesmo, apenas um, logo minha teoria da defesa se contrapunha à teoria hipnoide de Breuer.

Tenho certeza, porém, de que essa contraposição em nada influiu na ruptura que logo se deu entre nós. Essa teve causas mais profundas, mas sobreveio de modo que inicialmente não a compreendi e somente mais tarde, após toda espécie de bons indícios, cheguei a explicá-la. Recorde-se que Breuer havia dito, acerca de sua famosa primeira paciente, que nela o elemento sexual era

surpreendentemente pouco desenvolvido e jamais contribuíra para seu abundante quadro clínico. Sempre me admirei de que os críticos não opusessem mais frequentemente essa declaração de Breuer à minha afirmação da etiologia sexual das neuroses, e até hoje não sei se devo enxergar nisso uma prova de sua discrição ou de seu descuido. Quem ler novamente esse caso clínico à luz da experiência adquirida nos últimos vinte anos não deixará de compreender o simbolismo das cobras, da rigidez, da paralisia do braço, e, considerando ainda a situação de a jovem estar à cabeceira do pai doente, adivinhará facilmente a verdadeira interpretação de tais sintomas. Seu julgamento sobre o papel da sexualidade na vida psíquica da moça ficará bem distante daquele do médico. Para a recuperação da doente, Breuer tinha à disposição o vínculo sugestivo mais intenso, que pode justamente nos servir como modelo do que hoje denominamos "transferência". Ora, tenho boas razões para supor que, após a eliminação de todos os sintomas, Breuer inevitavelmente descobriu por novos indícios a motivação sexual dessa transferência, mas escapou-lhe a natureza universal desse inesperado fenômeno, de modo que nesse ponto, como que atingido por um "*untoward event*" [acontecimento impróprio], ele interrompeu a investigação. Ele não me comunicou isso diretamente, mas em diversas ocasiões forneceu elementos suficientes para justificar essa reconstrução.[d] Quando passei a defender de modo cada vez mais firme a importância da sexualidade no surgimento das neuroses, ele foi o primeiro a ter a reação de indignado repúdio que depois me seria tão familiar, mas que então eu ainda não reconhecera como meu inexorável destino.

O fato de em todo tratamento de neurose instaurar-se a transferência, em forma cruamente sexual, afetuosa ou hostil, embora não desejada ou provocada por nenhuma das partes, sempre me pareceu a mais inabalável prova de que as forças motrizes da neurose têm origem na vida sexual. Esse argumento ainda está longe de ser devidamente apreciado; se fosse, a investigação não teria escolha. Para minha própria convicção ele permaneceu decisivo, ao lado e além dos resultados específicos do trabalho analítico.

Um consolo para a péssima acolhida que minha defesa da etiologia sexual das neuroses teve, inclusive em meu círculo de amizades — logo se criou um vácuo em torno de minha pessoa —, era a reflexão de que eu havia assumido a luta por uma ideia nova e original. Um dia, porém, vieram-me algumas lembranças que perturbaram tal satisfação e, em troca, permitiram-me um bom vislumbre do processo de nossa atividade criadora e da natureza de nosso saber. A ideia pela qual me fizeram responsável não havia se originado em mim absolutamente. Ela me fora passada por três homens cuja opinião contava com meu profundo respeito: por Breuer mesmo, por Charcot e pelo ginecologista de nossa universidade, Chrobak, talvez o mais notável dos médicos de Viena. Todos os três me haviam transmitido uma percepção que, a rigor, eles próprios não tinham. Dois deles negaram essa contribuição, quando posteriormente lhes recordei isso, e o terceiro (mestre Charcot) provavelmente teria feito o mesmo, se eu tivesse podido revê-lo. Mas essas comunicações idênticas, que eu recebera sem compreender, dormitaram em mim durante anos, até que um dia despertaram como um conhecimento aparentemente original.

Certa vez, quando era um jovem médico de hospital, eu acompanhava Breuer numa caminhada pelo centro da cidade, quando se avizinhou dele um homem que desejava lhe falar urgente. Permaneci mais atrás, e, quando Breuer ficou novamente só, contou-me, em sua maneira afável e professoral, que aquele era o marido de uma paciente, que lhe trazia uma novidade sobre ela. A mulher, acrescentou, comportava-se de forma tão estranha nas reuniões sociais, que a tinham levado até ele para tratamento nervoso. "São sempre *segredos da alcova*", concluiu ele. Perguntei, com espanto, o que queria dizer, e ele me explicou o termo "alcova" ("do leito conjugal"), pois não compreendeu que a coisa me parecia inusitada.

Alguns anos depois, eu me achava numa das *soirées* de Charcot, junto ao grande mestre, e ele justamente contava a Brouardel uma interessante história de seu trabalho clínico naquele dia. Não ouvi direito o princípio, mas pouco a pouco a narrativa me prendeu a atenção. Tratava-se de um jovem casal que

viera de longe, do Oriente; a mulher, gravemente enferma; o marido, impotente ou inábil. "*Tâchez donc*", escutei Charcot repetir, "*je vous assure, vous y arriverez*" [Empenhe-se, garanto que o senhor conseguirá]. Brouardel, que falava mais baixo, deve ter exprimido sua admiração de que sintomas como os da mulher se produzissem em tais circunstâncias. Pois Charcot exclamou subitamente, com grande vivacidade: "*Mais dans des cas pareils c'est toujours la chose génitale, toujours… toujours… toujours*" [Mas, em casos como esse, é sempre a coisa genital, sempre… sempre… sempre]. E, assim dizendo, cruzou as mãos sobre a barriga e ergueu rapidamente o corpo algumas vezes, com a vivacidade que lhe era peculiar. Lembro que por um momento caí num espanto quase paralisante, dizendo a mim mesmo: "Bem, se ele sabe, por que nunca diz isso?". Mas a impressão logo foi esquecida; a anatomia cerebral e a produção experimental de paralisias histéricas absorviam todo o meu interesse.

Um ano depois, eu havia iniciado minha carreira médica em Viena, como *Privatdozent* [professor não contratado] em doenças nervosas, e em tudo o que dizia respeito à etiologia das neuroses continuava tão inocente e insciente como se pode esperar de um jovem acadêmico. Então recebi, um dia, a amigável solicitação de Chrobak para que fosse ver uma paciente sua, que ele não podia atender por falta de tempo, em sua nova função de professor da universidade. Cheguei antes dele à casa da enferma e soube que ela padecia de ataques de angústia sem sentido, que eram aliviados apenas com a informação detalhada de onde se achava seu médico a qualquer hora do dia. Quando apareceu, Chrobak me conduziu para o lado e revelou que a angústia da paciente se devia ao fato de, embora casada havia dezoito anos, ser ainda *virgo intacta*. O marido era totalmente impotente. Nesses casos, apenas restava ao médico encobrir o infortúnio matrimonial com sua reputação e resignar-se quando alguém, encolhendo os ombros, dele dissesse: "Também não tem capacidade, se em tanto tempo não a curou". A única receita para tal doença, acrescentou ele, nós conhecemos bem, mas não podemos prescrever. Ela seria:

R. Penis normalis
Dosim
Repetatur!

Eu jamais ouvira falar dessa receita, e quase balancei a cabeça ante o cinismo de meu benfeitor.

Claro que não revelei a procedência ilustre da infame ideia para despejar sobre outros a responsabilidade por ela. Sei que uma coisa é expressar determinada ideia uma vez ou outra, como observação passageira, e outra é considerá-la seriamente, tomá-la ao pé da letra, conduzi-la através de todos os obstáculos e conquistar-lhe uma posição entre as verdades reconhecidas. É a diferença entre um leve flerte e um honesto casamento, com todas as suas obrigações e dificuldades. Em francês, pelo menos, *épouser les idées de*… [esposar as ideias de…] é uma expressão de uso corrente.

Entre os demais fatores que, devido a meu trabalho, se juntaram ao método catártico e o transmutaram na psicanálise, eu destaco a teoria da repressão e da resistência, a introdução da sexualidade infantil e a interpretação e utilização dos sonhos para o conhecimento do inconsciente.

A teoria da repressão concebi de forma independente, sem dúvida; não sei de nenhuma influência que me tivesse levado a ela, e durante muito tempo vi essa ideia como original, até que Otto Rank nos mostrou a passagem de Schopenhauer em *O mundo como vontade e representação*, em que esse filósofo busca uma explicação para a loucura.[2] O que ele diz sobre a recusa em aceitar algo penoso da realidade coincide tão perfeitamente com o teor de meu conceito de repressão, que novamente fiquei devendo à minha pouca erudição a possibilidade de fazer uma descoberta. No entanto, outros leram essa passagem e não chegaram a essa descoberta, e talvez me tivesse acontecido o mesmo se em minha juventude eu encontrasse mais gosto na leitura de autores filosóficos. Mais tarde, privei-me conscientemente da elevada fruição das obras de Nietzsche, pois não queria que nenhuma ideia antecipatória me estorvasse

na elaboração das impressões psicanalíticas. Por outro lado, tinha de me dispor — e de bom grado me disponho — a renunciar a toda reivindicação de prioridade, nos casos frequentes em que a laboriosa pesquisa psicanalítica apenas confirma as percepções que os filósofos obtiveram de forma intuitiva.

A teoria da repressão é o pilar em que repousa o edifício da psicanálise, a parte mais essencial dela; mas não é senão a expressão teórica de uma experiência que pode ser repetida à vontade, quando empreendemos a análise de um neurótico sem recorrer à hipnose. Então sentimos uma resistência que se opõe ao trabalho analítico e pretexta uma ausência de lembranças para fazê-lo malograr. Essa resistência é encoberta pelo emprego da hipnose; por isso a história da psicanálise propriamente se inicia apenas com a inovação técnica da renúncia à hipnose. A consideração teórica do fato de essa resistência coincidir com uma amnésia leva inevitavelmente à concepção da atividade psíquica inconsciente que é própria da psicanálise, e que distingue claramente das especulações filosóficas sobre o inconsciente. Pode-se dizer, então, que a teoria psicanalítica é uma tentativa de tornar inteligíveis duas coisas notáveis e inesperadas que sucedem quando tentamos relacionar os sintomas de um neurótico a suas fontes no passado: a transferência e a resistência. Toda corrente de investigação que reconheça esses dois fatos e os veja como ponto de partida de seu trabalho pode se denominar psicanálise, mesmo quando chegue a resultados diferentes dos meus. Mas quem abordar outros lados do problema não considerando esses dois pressupostos, dificilmente escapará ao reproche de usurpação através de mimetismo, se insistir em denominar-se psicanalista.

Eu me oporia energicamente se alguém desejasse incluir a teoria da repressão e da resistência entre os pressupostos[e] da psicanálise, em vez de entre seus resultados. Existem esses pressupostos de natureza psicológica e biológica mais geral, e seria conveniente tratar deles em outro lugar, mas a teoria da repressão é uma aquisição do trabalho psicanalítico, legitimamente obtida, como extrato teórico, de inumeráveis observações.

Aquisição semelhante, mas de um período bem posterior, foi a colocação[f] da sexualidade infantil, de que ainda não se falava nos primeiros anos de tateante pesquisa com a psicanálise. Primeiramente notamos apenas que o efeito de impressões atuais tinha de ser referido a coisas passadas. Mas "aquele que buscava encontrou mais do que desejava". Fomos conduzidos cada vez mais para trás nesse passado, e enfim esperávamos nos deter na puberdade, na época do despertar tradicional dos impulsos sexuais. Em vão, pois as pistas nos levavam ainda mais atrás, à infância e seus primeiros anos. No caminho até lá, foi preciso superar um engano que quase se revelou fatal para a incipiente pesquisa. Sob influência da teoria traumática da histeria, relacionada a Charcot, inclinamo-nos a tomar por verdadeiros e etiologicamente significativos os relatos dos pacientes que faziam remontar seus sintomas a vivências sexuais passivas na primeira infância — expresso cruamente, à sedução. Quando essa etiologia malogrou por ser improvável e por contradizer circunstâncias verificáveis com toda a segurança, seguiu-se um momento de total perplexidade. A análise tinha levado a esses traumas sexuais infantis por uma via correta e, contudo, eles não eram verdadeiros. De modo que o chão da realidade nos fugia sob os pés. Eu bem teria abandonado todo o trabalho, como fizera meu estimado predecessor, Breuer, quando de sua descoberta indesejada. Talvez tenha persistido apenas porque não tinha mais a opção de iniciar outra coisa. Por fim, veio-me a reflexão de que não temos o direito de desanimar porque fomos enganados em nossas expectativas, devendo, isto sim, revisar essas expectativas. Se os histéricos fazem remontar seus sintomas a traumas inventados, então o fato novo é que eles fantasiam tais cenas, e a realidade psíquica exige ser apreciada juntamente com a realidade prática. Logo houve a percepção de que essas fantasias se destinavam a encobrir, adornar e situar num nível mais elevado a atividade erótica dos primeiros anos da infância, e então, por trás dessas fantasias, apareceu a vida sexual da criança em toda a sua amplitude.

Com essa atividade sexual dos primeiros anos da infância, também a constituição inata pôde, enfim, ter seu valor reconhecido. Disposição e experiência ligavam-se numa indissolúvel unidade etiológica, porque a disposição exacerbava impressões inteiramente banais, que de outro modo permaneceriam sem efeito, em traumas capazes de gerar estímulos e fixações, e porque as vivências despertavam na disposição fatores que teriam ficado adormecidos ou talvez não se desenvolvessem. A última palavra na questão da etiologia traumática foi dada por Karl Abraham em 1907, ao apontar como justamente a peculiaridade da constituição sexual da criança favorece vivências sexuais de tipo especial, ou seja, traumas.[3]

Minhas afirmações sobre a sexualidade infantil baseavam-se, no início, quase exclusivamente nos achados de análises de adultos que retrocediam até o passado. Eu não tinha oportunidade de fazer observações diretas em crianças. Portanto, foi um triunfo excepcional obter, anos depois, a confirmação da maior parte do que havíamos inferido, pela direta observação e análise de crianças de bem pouca idade; um triunfo que gradualmente foi atenuado pela ponderação de que a descoberta era de tal sorte que deveríamos antes nos envergonhar de tê-la realizado. Quanto mais avançávamos na observação das crianças, tanto mais evidente se tornavam os fatos, e também tanto mais estranho que tivesse havido tamanho empenho em ignorá-los.

Tal convicção da existência e importância da sexualidade infantil só é obtida, porém, se tomamos o caminho da análise, retrocedendo dos sintomas e peculiaridades dos neuróticos até as últimas fontes, cujo descobrimento esclarece o que neles se pode esclarecer e permite modificar o que talvez se possa mudar. Compreendo que se chegue a outros resultados, quando, como fez recentemente C. G. Jung, alguém forma primeiramente uma concepção teórica da natureza do instinto sexual e a partir dela busca entender a vida da criança. Tal concepção não pode ser escolhida senão de forma arbitrária ou atendendo a considerações de fora, e corre o perigo de se tornar inadequada para o âmbito em que se deseja aplicá-la. Sem dúvida, também o caminho analítico

conduz a certas dificuldades e obscuridades últimas no tocante à sexualidade e sua relação com a vida geral do indivíduo, mas essas não podem ser eliminadas com especulações, têm de persistir até acharem solução através de outras observações ou de observações em outros âmbitos.

A respeito da interpretação de sonhos não preciso dizer muito. Ela me veio como o primeiro fruto da inovação técnica, depois que resolvi, seguindo um vago pressentimento, trocar a hipnose pela associação livre. Minha curiosidade não se voltava inicialmente para a compreensão dos sonhos. Não sei de influências que me tivessem guiado o interesse ou gerado uma expectativa propícia. Antes de cessarem minhas relações com Breuer, apenas tivera tempo de comunicar-lhe passageiramente que estava traduzindo sonhos. Graças ao modo como sucedeu essa descoberta, o simbolismo da linguagem onírica foi praticamente a última coisa que para mim se tornou acessível nos sonhos, pois as associações do sonhador ajudam bem pouco no conhecimento do simbolismo. Como mantive o hábito de sempre estudar primeiramente as coisas, antes de consultar os livros, pude me assegurar do simbolismo dos sonhos antes que o trabalho de Scherner me conduzisse a ele.g Somente mais tarde vim a estimar em todo o alcance esse modo de expressão do sonho, em parte sob a influência dos escritos de um pesquisador tão meritório no começo e depois inteiramente descuidado, Wilhelm Stekel. Apenas muitos anos depois tornou-se claro para mim o estreito vínculo da interpretação psicanalítica dos sonhos com a arte de interpretação onírica dos antigos, outrora muito respeitada. A parte mais singular e mais significativa de minha teoria dos sonhos, o referimento da distorção onírica a um conflito interno, uma espécie de insinceridade interior, eu encontrei novamente num autor que podia ser alheio à medicina, mas não à filosofia: o célebre engenheiro Joseph Popper, que havia publicado em 1899, com o pseudônimo de Lynkeus, o livro intitulado *Fantasias de um realista*.

A interpretação de sonhos tornou-se consolo e suporte para mim nos difíceis primeiros anos da psicanálise, quando tinha que dominar

simultaneamente a técnica, a clínica e a terapia das neuroses; achava-me inteiramente só e muitas vezes temia perder a orientação e a confiança em meio aos problemas e dificuldades que se acumulavam. A comprovação de minha premissa de que uma neurose se torna compreensível mediante a análise demorava frequentemente de forma desconcertante nos doentes; já nos sonhos, que podiam ser vistos como análogos aos sintomas, tal premissa achava uma confirmação quase regular.

Somente esses êxitos me capacitaram a perseverar. Por isso me habituei a medir a compreensão de um psicólogo pela sua posição ante os problemas da interpretação de sonhos, e com satisfação observei que os oponentes da psicanálise evitavam, em sua maioria, pisar nesse terreno, ou agiam muito canhestramente quando tentavam fazê-lo. Minha autoanálise, cuja necessidade logo se fez evidente para mim, eu realizei com a ajuda de uma série de sonhos próprios que me conduziram por todos os eventos de minha infância, e ainda hoje sou de opinião que, sendo o indivíduo um bom sonhador e não muito anormal, tal espécie de análise deve bastar.

Assim, desenrolando a história de sua gênese, acredito mostrar o que é a psicanálise de maneira melhor do que através de uma exposição sistemática. Inicialmente não reconheci a natureza especial de meus achados. Sem hesitar, sacrifiquei minha incipiente popularidade como médico e a afluência de doentes a meu consultório ao pesquisar coerentemente as causas sexuais de suas neuroses, e nisso realizei bom número de observações que estabeleceram definitivamente minha convicção da importância prática do fator sexual. Na Sociedade Psiquiátrica de Viena, então presidida por Krafft-Ebing, inocentemente me apresentei como conferencista, tendo a esperança de que meu voluntário dano material fosse compensado pelo interesse e o reconhecimento dos colegas. Eu via minhas descobertas como neutras contribuições à ciência, e esperava o mesmo dos outros. Apenas o silêncio que houve após minhas palestras, o vazio que se formou ao redor de minha pessoa, as insinuações que me foram transmitidas, me fizeram pouco a pouco entender que afirmações

sobre o papel da sexualidade na etiologia das neuroses não podiam ter a mesma acolhida que outras comunicações. Compreendi que a partir de então eu estava entre aqueles que "incomodaram o sono do mundo", na expressão de Hebbel, e que não poderia contar com objetividade nem tolerância. Porém, dado que minha convicção sobre a correção geral de minhas observações e inferências crescia cada vez mais, e não era pequena minha confiança em meu próprio julgamento e em minha coragem moral, não podia haver dúvida quanto ao desenlace desta situação. Decidi-me a crer que me coubera a sorte de desvendar nexos particularmente importantes, e me vi disposto a aceitar o destino que às vezes se liga a tais descobertas.

Esse destino eu imaginei da seguinte forma: provavelmente eu conseguiria me manter graças aos êxitos terapêuticos do novo método, mas a ciência não tomaria conhecimento de mim durante meu tempo de vida. Algumas décadas depois, um outro depararia inevitavelmente com as mesmas coisas para as quais a época não estava antes madura, obteria reconhecimento para elas e me prestaria homenagem como precursor necessariamente malogrado. Enquanto isso, arranjei-me em minha ilha solitária da melhor maneira possível, como havia feito Robinson. Quando olho para aqueles anos solitários a partir das atribulações e confusões do presente, parece-me que foram um belo tempo heroico; a *splendid isolation* [esplêndido isolamento] não deixava de ter seus atrativos e vantagens.[h] Eu não precisava ler artigos nem ouvir oponentes mal informados, não me sujeitava a influências nem me expunha a pressões. Aprendi a sofrear inclinações especulativas e, seguindo o inolvidável conselho de meu mestre Charcot, a examinar e reexaminar as coisas até que elas próprias começassem a falar. Meus escritos, que com algum empenho conseguia publicar, podiam permanecer bem atrasados em relação ao que eu sabia, era possível adiar sua redação à vontade, pois não havia uma questionável "prioridade" a defender. A *Interpretação dos sonhos*, por exemplo, estava pronta em todo o essencial no início de 1896, mas foi redigida somente no verão de 1899. O tratamento do caso "Dora" foi concluído no final de 1899, sua história

clínica foi registrada nas duas semanas seguintes, mas publicada apenas em 1905. Enquanto isso, minhas publicações não eram resenhadas na literatura especializada, ou, quando isso ocorria excepcionalmente, eram rejeitadas com derrisória ou compassiva superioridade. Ocasionalmente um colega fazia alguma referência a mim em um de seus escritos, de forma bastante breve e não muito lisonjeira, usando termos como "intransigente", "extremo", "muito peculiar". Certa vez ocorreu que um assistente da clínica de Viena em que eu dava minhas conferências universitárias me solicitou autorização para assistir a elas. Ouviu muito atentamente e nada falou, mas após a última conferência ofereceu-se para me acompanhar. Durante a caminhada, revelou que, com o conhecimento de seu chefe, escrevera um livro contra a minha teoria, mas lamentava bastante que a tivesse conhecido melhor somente por minhas conferências, senão teria escrito algo muito diferente. Havia indagado na clínica se não deveria antes ler a *Interpretação dos sonhos*, mas responderam-lhe que não valia a pena. Tal como então o compreendia, ele comparava o edifício de minha teoria à Igreja católica, na solidez de sua estrutura interna. No interesse de sua salvação, quero supor que nessa declaração havia um quê de reconhecimento. Mas ele acrescentou que era muito tarde para mudar algo em seu livro, pois esse já estava impresso. Esse colega também não achou necessário comunicar depois ao público sua mudança de opinião acerca da psicanálise, preferindo acompanhar seu desenvolvimento com observações jocosas, na qualidade de resenhista de uma publicação médica.

Naqueles anos, o que eu tinha de suscetibilidade pessoal ficou embotado, para vantagem minha. Mas fui poupado da amargura por uma circunstância que não costuma vir em auxílio dos descobridores solitários. Esses se atormentam buscando o motivo da indiferença ou rejeição de seus contemporâneos, sentindo-a como dolorosa objeção à certeza de sua convicção. Tal não sucedeu comigo, pois a teoria psicanalítica me permitiu entender esse comportamento como necessária consequência das hipóteses analíticas fundamentais. Se era exato que os nexos por mim descobertos são

mantidos longe da consciência dos pacientes devido a resistências afetivas internas, então essas resistências tinham de se apresentar também nos indivíduos sãos, quando confrontados com o reprimido a partir de uma comunicação externa. Não era de surpreender que estes últimos justificassem com motivos intelectuais a rejeição ditada por afetos. Nos doentes isso ocorria com a mesma frequência, e os argumentos aduzidos — os argumentos são abundantes como as amoras, no dizer de Falstaff[1] — eram os mesmos, e não exatamente agudos. A diferença era que, no caso dos doentes, tínhamos como pressioná-los a ver e superar suas resistências, e nos supostamente sadios não dispúnhamos desse auxílio. De que modo impelir os sadios a um exame desapaixonado e cientificamente objetivo — eis um problema não resolvido, cuja solução era melhor confiar ao tempo. Muitas vezes fora possível constatar, na história das ciências, que uma afirmação inteiramente rechaçada no início obteve reconhecimento depois, sem que fossem apresentadas novas provas a seu favor.

Dificilmente se esperaria, no entanto, que nesses anos em que fui o único representante da psicanálise se desenvolvesse em mim algum respeito particular pelo julgamento do mundo ou alguma inclinação à condescendência intelectual.

II

A partir de 1902 juntou-se a mim certo número de médicos mais jovens, com a intenção manifesta de aprender, praticar e difundir a psicanálise. O estímulo para isso veio de um colega que experimentara em si próprio os bons efeitos da terapia analítica. Em determinadas noites nos reuníamos em meu apartamento, tínhamos discussões que obedeciam a certas regras, buscávamos nos orientar nesse novo e estranho âmbito de pesquisa e atrair para ele o interesse de outros. Certo dia, um jovem que havia feito a escola técnica se apresentou a nós com um manuscrito que revelava extraordinário entendimento. Nós o

induzimos a fazer o estudo secundário, entrar para a universidade e se dedicar às aplicações não médicas da psicanálise. A pequena sociedade obteve assim um zeloso e confiável secretário, e eu ganhei um leal assistente e colaborador na pessoa de Otto Rank.[4]

O pequeno círculo logo se expandiu, mudando várias vezes de composição nos anos seguintes. No conjunto, podia-se dizer que, na riqueza e variedade dos talentos que incluía, não era inferior à equipe de nenhum docente clínico. Desde o início encontravam-se nele os homens que depois teriam, na história do movimento psicanalítico, papéis muito relevantes, embora nem sempre simpáticos. Mas naquele tempo não se podia imaginar essa evolução. Eu tinha razão para estar satisfeito, e acho que fiz tudo para pôr ao alcance dos outros o que havia aprendido e experimentado. Houve apenas duas coisas pouco auspiciosas, que terminaram por me alhear interiormente do grupo. Não consegui estabelecer entre seus membros o amigável consenso que deve predominar entre homens que realizam o mesmo trabalho difícil, nem evitar as disputas por prioridade a que o trabalho em comum dava ocasião. As dificuldades em ensinar o exercício da psicanálise, que são particularmente grandes, e responsáveis por muitas das discórdias atuais, já se mostravam naquela sociedade psicanalítica vienense de natureza privada. Eu próprio não ousava expor uma técnica ainda incompleta e uma teoria em formação com a autoridade que provavelmente teria poupado aos outros alguns desvios e, afinal, descarrilamentos. A autonomia do trabalhador intelectual, sua precoce independência do mestre, é sempre algo satisfatório psicologicamente; mas do ponto de vista científico é vantajosa apenas quando esse pesquisador preenche determinadas condições pessoais que não são frequentes. Justamente a psicanálise exigiria uma longa e rigorosa disciplina, e educação para a autodisciplina. Devido à coragem que se evidenciava na dedicação a uma causa tão desaprovada e sem perspectivas, eu me inclinava a deixar passar, nos membros da sociedade, coisas a que normalmente faria objeção. O círculo compreendia não apenas médicos, diga-se de passagem, mas também outros homens instruídos que

reconheciam na psicanálise algo relevante: escritores, artistas etc. A *Interpretação dos sonhos*, o livro sobre o chiste e outros ensaios haviam mostrado que as teorias da psicanálise não se limitam ao âmbito da medicina, podendo ser aplicadas a diversas ciências humanas.

Em 1907 a situação mudou, contra todas as expectativas e como que de repente. Soubemos que a psicanálise havia silenciosamente despertado interesse e encontrado amigos, que até havia pesquisadores dispostos a professá-la. Uma carta de Bleuler já me havia feito saber que meus trabalhos eram estudados e utilizados no Burghölzli.[j] Em janeiro de 1907, o dr. Eitingon[5] foi o primeiro membro da clínica de Zurique a vir até Viena; logo se seguiram outras visitas, que abriram o caminho para um animado intercâmbio de ideias. Afinal, por iniciativa de C. G. Jung, que era ainda médico assistente no Burghölzli, houve um primeiro encontro em Salzburgo, na primavera de 1908, reunindo os amigos da psicanálise de Viena, Zurique e outros lugares. Um fruto desse primeiro congresso psicanalítico foi a criação de uma revista, que começou a aparecer em janeiro de 1909 com o título de [*Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen*] *Anuário de Pesquisas Psicanalíticas e Psicopatológicas*, dirigida por Bleuler e Freud e editada por Jung. Uma estreita cooperação entre Viena e Zurique achou expressão nessa revista.

Várias vezes reconheci e agradeci os méritos da escola psiquiátrica de Zurique na difusão da psicanálise, em especial os de Bleuler e Jung, e não hesito em fazê-lo novamente agora, quando as relações mudaram bastante. Certamente não foi a adesão da escola de Zurique que primeiramente chamou a atenção do mundo científico para a psicanálise. Sucedeu que o período de latência havia transcorrido, e em toda parte a psicanálise tornou-se objeto de crescente interesse. Mas em outros lugares esse aumento de interesse apenas resultou, no princípio, numa rejeição geralmente apaixonada, enquanto em Zurique a concordância inicial veio a ser a nota dominante. E em nenhum outro local formou-se um grupo tão compacto de seguidores, uma clínica pública foi posta a serviço da pesquisa psicanalítica, ou havia um médico e

professor clínico que recebeu a teoria psicanalítica como parte integrante do curso de psiquiatria. Desse modo, os zuriquenses tornaram-se o núcleo da pequena falange que lutava pelo reconhecimento da psicanálise. Apenas com eles havia a oportunidade de aprender a nova arte e nela realizar trabalhos. A maioria de meus atuais seguidores e colaboradores me chegou através de Zurique, inclusive os que se achavam geograficamente mais próximos de Viena que da Suíça. Em relação à Europa ocidental, que contém os grandes centros de nossa cultura, Viena está numa posição periférica; e há muitos anos seu prestígio é afetado por sérios preconceitos. Representantes dos países mais importantes afluem para a Suíça, intelectualmente tão ativa; um foco de infecção nesse local seria particularmente relevante para a difusão dessa "epidemia psíquica", como Hoche, de Freiburg, denominou a psicanálise.[k]

Conforme o testemunho de um colega que participou dos acontecimentos no Burghölzli, pode-se afirmar que bastante cedo a psicanálise despertou interesse ali. Já num artigo publicado por Jung em 1902 se encontra referência à interpretação de sonhos. A partir de 1903 ou 1904 a psicanálise ficou em primeiro plano, segundo minha fidedigna fonte. Após o estabelecimento de relações pessoais entre Viena e Zurique, formou-se também no Burghölzli uma sociedade informal em meados de 1907, que regularmente discutia problemas da psicanálise. Na união que houve entre a escola de Viena e a de Zurique, os suíços não foram, de maneira nenhuma, a parte meramente receptiva. Eles já haviam feito um respeitável trabalho científico, cujos resultados eram proveitosos para a psicanálise. Os experimentos com associações, iniciados pela escola de Wundt, foram interpretados por eles em sentido psicanalítico e permitiram inesperadas aplicações. Tornou-se possível, assim, oferecer rápidas confirmações experimentais de fatos psicanalíticos e demonstrar para o estudante certas relações de que o analista poderia apenas falar. Fora erguida a primeira ponte que ligava a psicologia experimental à psicanálise.

No tratamento psicanalítico, os experimentos com associações permitem uma temporária análise qualitativa do caso, mas não prestam contribuição

essencial à técnica e são dispensáveis na realização de análises. Mais significativa, porém, foi outra conquista da escola de Zurique ou de seus dois líderes, Bleuler e Jung. O primeiro demonstrou que muitos casos puramente psiquiátricos podiam ser explicados considerando-se os mesmos processos que a psicanálise havia discernido no sonho e nas neuroses ("mecanismos freudianos"). Jung aplicou o método analítico de interpretação aos mais estranhos e obscuros fenômenos da *dementia praecox*, de modo que se tornou clara a origem destes na história da vida e nos interesses do paciente. A partir de então foi impossível, para os psiquiatras, continuar ignorando a psicanálise. A grande obra de Bleuler sobre a esquizofrenia (de 1911), em que a visão psicanalítica foi posta em pé de igualdade com a clínico-sistemática, representou o coroamento desse êxito.

Não deixarei de apontar uma diferença que já naquele tempo era visível na direção que tomava o trabalho de cada uma das duas escolas. Em 1897 eu havia publicado a análise de um caso de esquizofrenia, de cunho paranoide, porém, de modo que a sua solução não podia antecipar a impressão deixada pelas análises de Jung. Para mim, no entanto, o mais importante não fora a possibilidade de interpretar os sintomas, mas o mecanismo psíquico da doença, sobretudo a concordância entre esse mecanismo e aquele, já conhecido, da histeria. Naquele tempo ainda não havia clareza quanto às diferenças entre os dois. Eu já visava uma teoria libidinal das neuroses, que deveria explicar tanto as manifestações neuróticas como as psicóticas a partir de vicissitudes anormais da libido, ou seja, de desvios de sua aplicação normal. Esse ponto de vista faltava aos pesquisadores suíços. Ainda hoje, pelo que sei, Bleuler mantém que as várias formas da *dementia praecox* têm causa orgânica, e Jung, cujo livro sobre essa enfermidade aparecera em 1907, defendeu no congresso de Salzburgo, em 1908, a teoria tóxica de sua origem, que não leva em conta a teoria libidinal, embora não a exclua. Mais tarde (em 1912) ele fracassou no mesmo ponto, ao aproveitar demasiadamente o material de que antes não quisera se servir.

Há uma terceira contribuição da escola de Zurique, que talvez se deva creditar inteiramente a Jung, a que não posso dar tanto valor como fazem outros, menos próximos da questão. Refiro-me à teoria dos *complexos*, que nasceu a partir dos *Diagnostische Assoziationsstudien* [Estudos diagnósticos sobre associações de palavras] (1906-10). Ela não gerou uma teoria psicológica por si mesma nem pôde ser naturalmente inserida no conjunto das teorias psicanalíticas. Por outro lado, a palavra "complexo" ganhou direito de cidadania na psicanálise, como um termo conveniente, e muitas vezes indispensável, na síntese descritiva de fatos psicológicos. Nenhum dos outros nomes e expressões que a psicanálise necessitou cunhar alcançou tamanha popularidade e teve aplicação tão abusiva, em detrimento de formações conceituais mais precisas. Começou-se a falar em "retorno de complexo" na linguagem comum dos analistas, quando se queria dizer "retorno do reprimido", ou adquiriu-se o hábito de dizer "Tenho um complexo em relação a ele", quando o correto seria "uma resistência".

Depois de 1907, nos anos que se seguiram à fusão das escolas de Viena e Zurique, a psicanálise teve o extraordinário crescimento em que ainda hoje se encontra, e do qual são testemunhos tanto a difusão dos textos psicanalíticos e o aumento do número de médicos que buscam praticá-la ou aprendê-la como a multiplicação dos ataques que lhe são feitos em congressos e sociedades especializadas. Ela migrou para países distantes, e não apenas assustou os psiquiatras em toda parte, como atraiu a atenção dos leigos cultivados e dos pesquisadores de outros ramos do saber. Havelock Ellis, que acompanhava seu desenvolvimento com simpatia, sem jamais declarar-se partidário, escreveu em 1911, numa comunicação ao Congresso de Medicina da Australásia: "*Freud's psychoanalysis is now championed and carried out not only in Austria and in Switzerland, but in the United States, in England, in India, in Canada, and, I doubt not, in Australasia*" [A psicanálise de Freud é agora defendida e praticada não apenas na Áustria e na Suíça, mas também nos Estados Unidos, na Inglaterra, na Índia, no Canadá e, não duvido, na Australásia].[6] Um médico do Chile

(provavelmente alemão) falou no Congresso Internacional de Buenos Aires, em 1910, sobre a existência da sexualidade infantil, e louvou os êxitos da terapia psicanalítica de sintomas obsessivos;[7] um neurologista inglês da Índia central (de nome Berkeley-Hill), informou-me através de um eminente colega, que visitava a Europa, que as análises que realizava em muçulmanos hindus mostravam a mesma etiologia das neuroses que a de nossos pacientes europeus.

A introdução da psicanálise na América ocorreu de modo particularmente honroso. No outono de 1909, Jung e eu fomos convidados por Stanley Hall, reitor da Universidade Clark, em Worcester (próximo de Boston), a participar dos festejos do vigésimo aniversário de fundação daquela universidade, proferindo conferências em alemão. Para nossa surpresa, vimos que os esclarecidos membros daquela pequena, mas respeitada instituição pedagógico-filosófica, tinham conhecimento de todos os trabalhos psicanalíticos e a eles se referiam em suas aulas. Naquele país tão cheio de pudor era possível, ao menos em âmbito acadêmico, debater livremente e tratar de modo científico tudo o que na vida se considerava escandaloso. As cinco palestras que dei de forma improvisada em Worcester apareceram depois no *American Journal of Psychology*, em versão inglesa, e logo em alemão, com o título "Über Psychoanalyse";[1] Jung leu trabalhos sobre estudos de associação verbal e "Conflitos da alma infantil". Fomos agraciados com o título honorífico de LL.D. (doutor em leis). Naquela semana de festividades em Worcester, a psicanálise foi representada por cinco pessoas: além de Jung e de mim, lá estavam Ferenczi, que foi meu acompanhante na viagem, Ernest Jones, então na Universidade de Toronto (Canadá), agora em Londres, e A. Brill, que já exercia a psicanálise em Nova Iorque.

O mais importante conhecimento pessoal travado em Worcester foi com James J. Putnam, o professor de neuropatologia da Universidade Harvard, que anos antes havia pronunciado um juízo negativo da psicanálise, mas então conciliou-se rapidamente com ela e, em numerosas conferências que tanto

eram ricas em conteúdo como belas na forma, passou a recomendá-la a seus patrícios e colegas. O respeito de que ele gozava na América, por seus elevados dotes morais e arrojado amor à verdade, foi benéfico para a psicanálise e a protegeu de denúncias a que provavelmente ela teria logo sucumbido. Depois, Putnam cedeu bastante à forte necessidade ética e filosófica de sua natureza e fez à psicanálise uma exigência, a meu ver, inexequível: que ela se colocasse a serviço de uma determinada visão de mundo filosófico-moral. Mas ele continua sendo o principal pilar do movimento psicanalítico em sua terra natal.[8]

Em seguida, Brill e Jones conquistaram grandes méritos pela difusão do movimento, pois em seus trabalhos, com abnegada diligência, constantemente chamaram a atenção dos seus conterrâneos para fatos básicos e facilmente observáveis da vida cotidiana, do sonho e da neurose. Brill também contribuiu para essa influência com sua atividade médica e com a tradução de meus escritos, e Jones, com instrutivas conferências e incisivas intervenções em congressos americanos.[9]

A ausência de uma tradição científica arraigada e a menor robustez da autoridade oficial foram bastante vantajosas para a iniciativa de Stanley Hall na América. Também foi característico desse país que professores e diretores de instituições psiquiátricas mostrassem tanto interesse pela análise quanto profissionais independentes. Mas, justamente por isso, é claro que a luta pela psicanálise será decidida ali onde há maior resistência, ou seja, nos velhos centros de cultura.

Entre os países europeus, a França tem se revelado a menos receptiva à psicanálise, embora trabalhos meritórios do suíço A. Maeder ofereçam ao leitor francês um bom acesso a nossas teorias. Os primeiros sinais de interesse vieram da província francesa. Morichau-Beuchant, de Poitiers, foi o primeiro francês a aderir publicamente à psicanálise. Régis e Henard, de Bordeaux, procuraram recentemente (em 1913) dissipar os preconceitos de seus conterrâneos diante da nova doutrina, numa exposição minuciosa mas nem sempre compreensiva, que faz objeção particularmente ao simbolismo. Em Paris ainda

parece reinar a convicção, eloquentemente expressa por Janet no congresso de Londres, em 1913, de que tudo o que há de bom na psicanálise apenas repete, com alterações mínimas, os pontos de vista de Janet, e todo o resto é nefasto. No mesmo congresso, Janet teve de escutar uma série de retificações de E. Jones, que lhe apontou seu escasso conhecimento da matéria. Mas não devemos esquecer seus méritos na psicologia das neuroses, ainda que rejeitemos suas pretensões.

Na Itália, após um início bastante promissor não houve maior participação. Na Holanda a análise penetrou cedo, devido a relações pessoais; Van Emden, Van Ophuijsen, Van Renterghem (*Freud en zijn School* [Freud e sua escola, 1913]) e os dois Stärcke dela se ocupam com êxito, teórica e praticamente.[10] O interesse dos círculos científicos da Inglaterra pela psicanálise evoluiu lentamente, mas tudo indica que lá ela terá um esplêndido florescimento, favorecida pelo senso do real e forte pendor à justiça que têm os ingleses.

Na Suécia, P. Bjerre, sucessor de Wetterstrand na atividade clínica, substituiu a sugestão hipnótica pelo tratamento analítico, ao menos temporariamente. R. Vogt, de Kristiania [Oslo], já em 1907 fez uma apreciação da psicanálise em seu *Psykiatriens grundtraek*, de modo que o primeiro manual de psiquiatria a tomar conhecimento da análise foi escrito em norueguês. Na Rússia a psicanálise tornou-se bastante conhecida e difundida; quase todos os meus escritos, assim como os de outros seguidores da psicanálise, foram traduzidos para o russo. Uma compreensão mais profunda das teorias psicanalíticas ainda não se verificou na Rússia, porém. As contribuições dos médicos russos são pouco notáveis até o momento. Apenas Odessa conta, na pessoa de M. Wulff, com um analista treinado. A introdução da psicanálise na ciência e na literatura polonesas foi mérito sobretudo de L. Jekels. A Hungria, geograficamente tão próxima da Áustria e dela tão distante cientificamente, forneceu à psicanálise apenas um colaborador até agora, S. Ferenczi, mas um que equivale a uma sociedade inteira.[11]

Para descrever a situação da psicanálise na Alemanha, deve-se constatar que ela se acha no centro do debate científico e provoca, tanto em médicos como em leigos, manifestações de enfática rejeição, que até agora não chegaram ao fim e sempre voltam a surgir, às vezes com maior intensidade. Nenhuma instituição de ensino oficial adotou a psicanálise até hoje, e é pequeno o número de profissionais bem-sucedidos que a praticam. Umas poucas instituições, como a de Binswanger em Kreuzlingen (em solo suíço) e a de Marcinowski em Holstein, abriram-se para ela. No decisivo terreno de Berlim vem se impondo um dos mais eminentes defensores da psicanálise, K. Abraham, que foi assistente de Bleuler. Seria de admirar que esse estado de coisas tenha se mantido inalterado há tantos anos, se não soubéssemos que a descrição acima reflete apenas a aparência exterior. Não devemos superestimar o significado da rejeição por parte dos representantes oficiais da ciência e dos diretores de instituições, assim como da nova geração que deles depende. É compreensível que os opositores elevem a voz, enquanto os seguidores guardam silêncio, intimidados. Vários desses, que inicialmente fizeram promissoras contribuições à psicanálise, depois se retiraram do movimento por pressão das circunstâncias. Mas ele progride silenciosamente, conquista novos seguidores entre os psiquiatras e os leigos, atrai para a literatura psicanalítica um número crescente de leitores, e justamente por isso leva os opositores a defender-se de forma cada vez mais veemente. Ao longo desses anos, li cerca de uma dúzia de vezes, em informes sobre as atividades de certos congressos e encontros de sociedades cientificas, que a psicanálise estava definitivamente superada e liquidada! A resposta teria de ser como o telegrama que Mark Twain enviou ao jornal que erradamente noticiara sua morte: "*Notícia de meu passamento fortemente exagerada*". Após cada uma dessas declarações de que havia morrido, a psicanálise adquiriu novos seguidores e colaboradores e fundou novos órgãos. Ser declarada morta não deixa de ser um progresso em relação a ser enterrada em silêncio!

Simultaneamente à expansão geográfica da psicanálise ocorreu a extensão de seu conteúdo para outros âmbitos do conhecimento, a partir da teoria das neuroses e da psiquiatria. Não me aprofundarei nessa parte do desenvolvimento de nossa disciplina, pois existe um excelente trabalho de Rank e Sachs (na coleção *Grenzfragen*, de Löwenfeld),[m] que expõe detalhadamente essas realizações do trabalho analítico. E tudo isso está bem no começo, pouco elaborado, consiste geralmente em tentativas e, às vezes, apenas intenções. Quem for razoável não verá motivo para objeções aqui. Uma enorme quantidade de tarefas é defrontada por pequeno número de pesquisadores, dos quais a maioria não as tem como sua ocupação principal e é obrigada a abordar os problemas específicos de uma ciência alheia com uma preparação de diletante. Esses estudiosos oriundos da psicanálise não fazem segredo de seu diletantismo, apenas querem ser batedores e lugares-tenentes para os especialistas, indicando-lhes as técnicas e premissas analíticas para quando eles mesmos puserem mãos à obra. Se os resultados alcançados não são desprezíveis, isso se deve, por um lado, à fecundidade do método analítico, e por outro, à circunstância de já existirem alguns pesquisadores que, sem serem médicos, fizeram da aplicação da psicanálise às ciências humanas o trabalho de sua vida.

A maioria dessas aplicações remonta, o que é compreensível, a alguma sugestão contida em meus primeiros trabalhos analíticos. A investigação psicanalítica de pessoas neuróticas e dos sintomas neuróticos de indivíduos normais fez supor a existência de relações[n] psicológicas que não podiam se limitar ao âmbito em que se haviam dado a conhecer. Desse modo, a análise não apenas nos forneceu a explicação de fatos patológicos, como também mostrou seu nexo com a vida psíquica normal e desvelou insuspeitadas relações entre a psiquiatria a diversas outras ciências que lidavam com uma atividade da psique. Determinados sonhos típicos, por exemplo, levaram à compreensão de vários mitos e fábulas. Riklin e Abraham seguiram essa indicação e iniciaram as pesquisas sobre os mitos que depois tiveram sua consumação nos trabalhos

de Rank sobre mitologia, que satisfazem todas as exigências dos especialistas. O estudo do simbolismo onírico levou ao centro das questões da mitologia, do folclore (Jones, Storfer) e das abstrações religiosas. Num dos congressos psicanalíticos, produziu forte impressão nos ouvintes a demonstração, feita por um discípulo de Jung, da concordância entre as fantasias esquizofrênicas e as cosmogonias de povos e tempos primitivos.º O material das mitologias recebeu depois uma elaboração já não imune a críticas, mas certamente interessante, nos trabalhos de Jung, que buscaram estabelecer mediações entre as neuroses e as fantasias religiosas e mitológicas.

Outro caminho levou da pesquisa dos sonhos à análise das criações literárias e, por fim, dos próprios escritores e artistas. Numa primeira etapa, viu-se que os sonhos inventados por escritores equivalem, diante da análise, aos sonhos genuínos (*Gradiva* [1907]). A concepção da atividade psíquica inconsciente permitiu que se formasse uma ideia preliminar da essência do trabalho de criação literária; a consideração dos impulsos instintuais, a que fôramos levados no estudo das neuroses, possibilitou discernir as fontes do fazer artístico e levantou os problemas de como o artista reage a esses impulsos e com que meios disfarça as reações (Rank, *Der Künstler* [O artista, 1907]; as análises de artistas feitas por Sadger, Reik e outros; meu ensaio sobre uma recordação de infância de Leonardo da Vinci [1910], a análise de Segantini por Abraham [1911]).

A maioria dos analistas com interesses gerais contribuiu para a abordagem desses problemas, que estão entre as mais fascinantes aplicações da psicanálise. Naturalmente, também aí não deixou de haver a oposição daqueles não familiarizados com a análise, e ela se exteriorizou nas mesmas incompreensões e apaixonadas rejeições que no terreno original da psicanálise. Desde o início era de esperar que, em todo território onde penetrasse, a psicanálise teria de travar a mesma luta com os ocupantes anteriores. Mas essas tentativas de invasão ainda não despertaram em todas as áreas a atenção que as aguarda no futuro. Entre as aplicações da psicanálise aos estudos literários propriamente, a exaustiva obra de Rank sobre o tema do incesto [1912] é certamente aquela cujo

teor deve gerar o maior desagrado. Ainda são poucos os trabalhos linguísticos e históricos baseados na psicanálise. O primeiro tratamento dos problemas de psicologia da religião foi tentado por mim mesmo em 1910,[p] quando comparei o ritual religioso com o neurótico. O pastor dr. Pfister, de Zurique, relacionou o fanatismo religioso ao erotismo perverso, em seu trabalho sobre a devoção do conde Von Zinzendorf [1910] (assim com em outros ensaios). Nos últimos trabalhos da escola de Zurique sucede antes que a análise seja permeada de ideias religiosas, quando se pretendia o oposto.

Nos quatro ensaios de *Totem e tabu* [1912-13] busquei examinar através da psicanálise problemas da etno-psicologia[q] que conduzem diretamente às origens das mais importantes instituições de nossa cultura: a organização do Estado, a moralidade, a religião, mas também a proibição do incesto e a consciência. Se as conclusões ali alcançadas resistirão à crítica, é algo que hoje não podemos saber.

Meu livro sobre o chiste [1905] constituiu o primeiro exemplo de aplicação do pensamento analítico a questões estéticas. A continuação desse trabalho aguarda ainda pesquisadores, que nesse âmbito poderão colher ótimos frutos. Falta-nos a cooperação de especialistas em todos esses campos; foi para atraí-los que Hanns Sachs fundou em 1912 a revista *Imago*, editada por ele e Rank. Nela Hitschmann e Von Winterstein se puseram a lançar alguma luz psicanalítica sobre personalidades e sistemas da filosofia, num empenho do qual se espera continuação e aprofundamento.

As revolucionárias constatações da psicanálise acerca da vida psíquica da criança, o papel que nela têm os impulsos sexuais (Von Hug-Hellmuth [1913]) e os destinos dos componentes da sexualidade que se tornam inúteis para a função da reprodução, logo fizeram a atenção voltar-se para a pedagogia e estimularam as tentativas de enfatizar concepções psicanalíticas nesse terreno. Foi mérito do pastor Pfister empreender essa aplicação da psicanálise com sincero entusiasmo e recomendá-la a educadores e religiosos (*Die*

psychanalytische Methode, 1913, primeiro volume do *Pädagogium*, de Meumann e Messmer). Ele conseguiu obter a participação de todo um grupo de pedagogos suíços. Diz-se que outros colegas seus partilham suas convicções, mas preferem cautelosamente manter-se na retaguarda. Uma fração dos analistas vienenses, retirando-se da psicanálise, parece ter chegado a uma espécie de pedagogia médica (Adler e Furtmüller, *Heilen und Bilden* [Curar e formar], 1913).

Nesse panorama incompleto procurei assinalar a riqueza ainda incalculável de relações que se estabelecem entre a psicanálise médica e outros âmbitos da ciência. Existe material de trabalho para uma geração de estudiosos, e não duvido de que esse trabalho se realizará tão logo as resistências à psicanálise sejam superadas em seu terreno original.[12]

Escrever a história dessas resistências parece-me infecundo e inoportuno atualmente. Ela não é lisonjeira para os homens de ciência de nossos dias. Mas acrescento, de imediato, que jamais me ocorreu desprezar e invectivar em bloco os oponentes da psicanálise, apenas pelo fato de o serem; excetuando uns poucos sujeitos indignos, aventureiros e aproveitadores que costumam se achar nos dois lados em tempos de luta. Eu soube explicar para mim mesmo a conduta desses adversários e, além disso, já havia notado que a psicanálise faz aparecer o pior de cada indivíduo. Mas decidi não responder e, até onde tinha influência, impedir que outros se envolvessem na polêmica. Nas condições particulares da peleja em torno da psicanálise, parecia-me duvidoso o benefício das discussões em público ou por escrito, certamente não éramos maioria nos congressos e reuniões de sociedades, e nunca foi grande minha confiança na equidade ou nobreza dos senhores adversários. A experiência mostra que poucas pessoas conseguem manter a polidez, menos ainda a objetividade, nas disputas científicas, e as altercações entre homens de ciência sempre me inspiraram horror. Talvez minha postura tenha sido mal entendida, e me tenham achado tão manso ou tão intimidado que não mais precisavam me ter consideração. Erradamente. Posso xingar e me enraivecer tão bem quanto qualquer

outro, mas não sei dar expressão literária adequada aos afetos subjacentes, e por isso prefiro abster-me completamente.

Talvez tivesse sido melhor, em vários aspectos, se eu tivesse dado livre curso às paixões, em mim e naqueles ao meu redor. Todos conhecemos a interessante tentativa de explicar a origem da psicanálise a partir do ambiente vienense. Ainda em 1913, Janet não desdenhou recorrer a ela, embora certamente tenha orgulho de ser parisiense e não se possa dizer que Paris é uma cidade moralmente mais severa do que Viena. A sugestão é de que a psicanálise, em especial a afirmação de que as neuroses remontam a distúrbios da vida sexual, só poderia ter surgido numa cidade como Viena, numa atmosfera de sensualidade e imoralidade que não existe em outros lugares, e representaria simplesmente um reflexo, como que a projeção teórica, dessas peculiares condições vienenses. Ora, não sou exatamente um patriota, mas essa teoria sempre me pareceu particularmente absurda, tão absurda que algumas vezes me inclinei a supor que a objeção de "vienesismo" era apenas um eufemismo para outra objeção que não queriam fazer abertamente.[r] Se as premissas fossem bem o oposto, poderíamos levar em consideração o argumento. Supondo que existisse uma cidade em que os habitantes impusessem restrições excepcionais à sua satisfação sexual e, ao mesmo tempo, mostrassem especial inclinação para graves doenças neuróticas, então esta cidade seria certamente o local em que poderia ocorrer a alguém relacionar os dois fatos e concluir que um deriva do outro. Mas nenhuma das duas premissas é verdadeira no caso de Viena. Os vienenses não são mais ascéticos nem mais neuróticos do que outros habitantes de cidades grandes. As relações entre os sexos são um tanto mais desenvoltas, a dissimulação é menor que nas cidades do Oeste e do Norte orgulhosas de sua castidade. Tais peculiaridades vienenses antes confundiriam esse alguém do que o esclareceriam a respeito das causas da neurose.

Além disso, a cidade de Viena tudo fez para negar sua participação no surgimento da psicanálise. Em nenhum outro lugar a indiferença hostil dos círculos cultos e científicos é tão evidente para o analista como em Viena.

Talvez minha política de evitar a publicidade seja parcialmente responsável por isso. Se eu tivesse ocasionado ou admitido que as associações médicas de Viena se ocupassem da psicanálise em ruidosos encontros, nos quais se desafogassem todas as paixões e se exprimissem todas as objeções e invectivas que uns e outros carregam no coração ou na ponta da língua, talvez hoje estivesse superada a proscrição da psicanálise e esta já não fosse uma estranha em sua cidade natal. Mas então pode estar certo o poeta que faz o seu Wallenstein dizer:

Isto os vienenses jamais me perdoarão,
Que eu lhes tenha roubado um espetáculo.[5]

A tarefa de que não fui capaz, de mostrar *suaviter modo* aos oponentes da psicanálise as suas injustiças e arbitrariedades, Bleuler empreendeu em 1911, da maneira mais louvável, em "A psicanálise de Freud: defesa e observações críticas". Seria tão natural que eu elogiasse esse trabalho — que é crítico nas duas direções — que me apresso em dizer o que tenho a objetar. Ele ainda me parece parcial, indulgente demais em relação aos erros dos adversários e duro demais com os equívocos dos seguidores da psicanálise. Esse traço talvez explique por que o julgamento de um psiquiatra de tão elevado prestígio, de tão inquestionável competência e independência, não tenha exercido maior influência em seus colegas especialistas. O autor de *Afetividade* (1906) não pode se surpreender quando o efeito de um trabalho não seja determinado por seu valor argumentativo, mas por seu tom afetivo. A outra parte desse efeito — aquela sobre os seguidores da psicanálise — o próprio Bleuler veio a destruir depois, ao revelar, em sua "Crítica da teoria freudiana" (1913), o lado inverso de sua atitude perante a psicanálise. Ali ele põe abaixo uma parcela tão grande do edifício da psicanálise, que os adversários devem ficar contentes com o auxílio prestado por esse defensor. Mas os juízos negativos de Bleuler não se guiam por novos argumentos ou melhores observações; eles invocam

unicamente o estado de seu conhecimento, cuja insuficiência o autor já não confessa, como fizera em trabalhos anteriores. Parecia, então, que uma perda dificilmente reparável ameaçava ali a psicanálise. Mas em sua última manifestação ("As críticas da esquizofrenia", de 1914), Bleuler se anima, diante dos ataques que recebeu por haver introduzido a psicanálise em seu livro sobre a esquizofrenia, ao que ele próprio chama de "presunção":

> "Agora vou incorrer numa presunção: acho que até agora as diferentes psicologias fizeram muito pouco para explicar a natureza dos sintomas e enfermidades psicogênicas, mas que a psicologia da profundeza oferece algo para uma psicologia ainda a ser criada, de que o médico necessita para compreender e tratar racionalmente seus doentes, e acho até que em minha *Esquizofrenia* dei um pequeno passo para essa compreensão. As duas primeiras afirmações são certamente corretas; a última pode ser um engano."

Como "psicologia da profundeza" não pode significar outra coisa senão a psicanálise, podemos ficar provisoriamente satisfeitos com esta confissão.

III

Seja breve!
No Juízo Final isso não passará de um peido.
Goethe[t]

Dois anos após o primeiro congresso de psicanalistas aconteceu o segundo, dessa vez em Nuremberg, em março de 1910. Naquele meio-tempo, influenciado pela acolhida na América, pela crescente hostilidade nos países de língua alemã e pelo inesperado fortalecimento vindo de Zurique, concebi um propósito que pude realizar nesse segundo congresso, com o auxílio de meu amigo S. Ferenczi. Pensei em dar organização ao movimento psicanalítico,

mudar seu centro para Zurique e dotá-lo de um chefe que velasse por seu futuro. Como essa minha criação despertou muita oposição entre os seguidores da psicanálise, exporei meus motivos de forma detalhada. Espero que eles sirvam para justificar-me, ainda que se venha a constatar que realmente não fiz uma coisa sábia.

Julguei que o vínculo com Viena não era uma vantagem, mas um empecilho para o jovem movimento. Um lugar como Zurique, no coração da Europa, onde um professor catedrático havia aberto seu instituto para a psicanálise, parecia-me bem mais promissor. Também achei que um segundo obstáculo estava em minha pessoa, difícil de situar corretamente, entre a afeição e o ódio das facções opostas; ou me comparavam a Colombo, Darwin e Kepler ou me xingavam como incapacitado. Assim, eu desejava recuar para segundo plano tanto a mim como a cidade onde nasceu a psicanálise. Além disso, eu já não era jovem, via um longo caminho pela frente e sentia como um peso a obrigação de ser líder numa idade avançada. Mas era preciso que houvesse um, julguei. Conhecia bem demais os enganos que espreitavam quem se punha a lidar com a análise, e esperava que fosse possível evitar muitos deles, se estabelecêssemos uma autoridade disposta a instruir e admoestar. Essa posição me coubera inicialmente, graças à inapelável dianteira de quinze anos de experiência. Portanto, interessava-me transferir essa autoridade para um homem mais jovem, que tomaria naturalmente meu lugar após minha partida. Esse poderia ser somente C. G. Jung, pois Bleuler tinha a mesma idade que eu, e a favor de Jung havia seus dotes excepcionais, as contribuições que já fizera à psicanálise, sua independência e a impressão de segura energia que sua personalidade produzia. Além do mais, ele parecia disposto a encetar relações de amizade comigo e a renunciar, por mim, a preconceitos de raça que até então se permitira ter. Eu não desconfiava, naquele tempo, que apesar de todas as vantagens listadas essa escolha era infeliz, que ela recaía sobre alguém que, incapaz de suportar a autoridade de outro, era tanto menos capacitado a criar uma

autoridade própria, e cuja energia se voltava para a perseguição implacável dos próprios interesses.

Eu considerava necessário instituir uma associação oficial, porque receava os abusos a que estaria sujeita a psicanálise tão logo atingisse popularidade. Então haveria um centro que pudesse declarar: "A psicanálise nada tem a ver com todo esse absurdo, isso não é psicanálise". Nas reuniões dos grupos locais, que compunham a associação internacional, seria ensinado como exercer a psicanálise e seriam treinados médicos que poderiam ter uma espécie de garantia em suas atividades. Também me pareceu desejável que os seguidores da psicanálise se reunissem para manter laços amigáveis e apoiar-se mutuamente, depois que a ciência oficial promulgou o veto sobre ela e impôs o boicote sobre os médicos e instituições que a praticassem.

Isso tudo, e nada mais que isso, eu pretendi alcançar com a fundação da "Associação Psicanalítica Internacional". Era provavelmente mais do que se podia alcançar. Assim como meus adversários tiveram de perceber que não era possível deter o novo movimento, eu iria perceber que ele não tomava a direção que eu queria lhe dar. A moção que Ferenczi apresentou em Nuremberg foi aceita, Jung foi eleito presidente e fez de Riklin o secretário; também se decidiu criar um boletim para a comunicação entre a sede e os grupos locais. A finalidade da associação foi expressa do seguinte modo: "Cultivar e promover a ciência psicanalítica fundada por Freud, tanto como pura psicologia como em sua aplicação à medicina e às ciências humanas; facultar o apoio recíproco entre os associados, em todos os esforços para adquirir e disseminar os conhecimentos psicanalíticos". Somente por parte do grupo de Viena houve forte oposição ao projeto. Vivamente agitado, Adler exprimiu o receio de que se visasse a "censura e limitação da liberdade científica". Os vienenses cederam após obter que a sede da associação não fosse Zurique, mas o local onde residisse o presidente, eleito a cada dois anos.

No congresso mesmo se formaram três grupos locais, o de Berlim, presidido por Abraham, o de Zurique, cujo líder se tornava o presidente de

toda a associação, e o de Viena, cuja direção passei para Adler. Um quarto grupo, o de Budapeste, viria a se estabelecer apenas depois. Bleuler não foi ao congresso, por estar enfermo; mais adiante alegou razões de princípio para não ingressar na organização, acabou sendo convencido por mim após uma conversa pessoal, mas pouco tempo depois se achava novamente fora, devido a dissensões em Zurique. Com isso foi rompida a ligação entre o grupo de Zurique e o Burghölzli.

Uma consequência do congresso de Nuremberg foi a fundação da *Zentralblatt für Psychoanalyse* [Folha Central de Psicanálise], obra conjunta de Adler e Stekel. Tinha originalmente uma tendência oposicionista, objetivava reconquistar para Viena a hegemonia perdida com a eleição de Jung. Porém, quando os dois fundadores da revista, premidos pela dificuldade de achar um editor, asseguraram-me seus propósitos pacíficos e concederam-me direito de veto como penhor de sua sinceridade, aceitei a direção e participei ativamente do novo órgão, cujo primeiro número apareceu em setembro de 1910.

Prosseguirei com a história dos congressos psicanalíticos. O terceiro ocorreu em setembro de 1911, em Weimar, e foi ainda melhor que os anteriores na atmosfera geral e no interesse científico. J. J. Putnam, que esteve lá presente, manifestou depois, na América, seu agrado e seu respeito para com a *mental attitude* dos participantes, e citou uma frase que devo ter usado referindo-me a estes: "Aprenderam a tolerar uma parcela da verdade".[13] É certo que ninguém que tivesse participado de congressos científicos deixaria de levar uma impressão favorável da Associação Psicanalítica. Eu próprio havia dirigido os dois primeiros congressos, deixando a cada expositor o tempo necessário para sua comunicação e remetendo a discussão respectiva para a troca particular de ideias entre os membros. Jung, que, sendo o presidente, assumiu a direção do congresso em Weimar, introduziu a discussão após cada exposição, mas daquela vez isso não teve ainda um efeito perturbador.

Um quadro muito diferente ofereceu o quarto congresso, que teve lugar em Munique, em setembro de 1913, e do qual todos os participantes ainda se

recordam bem. Foi dirigido por Jung de maneira indelicada e incorreta, os expositores tinham o tempo limitado, as discussões sufocavam as comunicações. Um péssimo capricho do acaso fez aquele maligno espírito, Hoche, hospedar-se no mesmo prédio em que os analistas se reuniam. Hoche teria podido facilmente convencer-se de que eles demonstravam ser absurda a caracterização que ele fizera de uma seita fanática que cegamente acompanha seu líder. As cansativas e desagradáveis conversações também levaram à reeleição de Jung para a presidência da Associação Psicanalítica Internacional, que ele aceitou, embora dois quintos dos presentes lhe negassem a confiança. Ao se despedirem, os participantes não sentiam o desejo de se reencontrar.

A composição da Associação Psicanalítica Internacional no momento desse congresso era a seguinte. Os grupos de Viena, Berlim e Zurique já haviam se formado no congresso de Nuremberg, em 1910. Em maio de 1911 acrescentou-se a eles um grupo de Munique, sob a direção de L. Seif. No mesmo ano constituiu-se o primeiro grupo americano, com o nome de "The New York Psychoanalytic Society", sob a direção de A. A. Brill. No congresso de Weimar foi autorizada a fundação de um segundo grupo americano, que no decorrer do ano seguinte passou a existir como "American Psychoanalytic Association", incluiu membros do Canadá e de toda a América e elegeu Putnam como seu presidente e E. Jones como secretário. Pouco antes do congresso de Munique, em 1913, foi ativado o grupo de Budapeste, sob a direção de S. Ferenczi. Logo depois, o primeiro grupo inglês foi fundado em Londres por E. Jones, que para lá havia se transferido. Naturalmente, o número de afiliados dos oito grupos então existentes não fornece uma boa medida para avaliarmos o número dos discípulos e seguidores não organizados da psicanálise.

Também a evolução dos periódicos da psicanálise merece uma breve menção. A primeira publicação periódica consagrada à análise foram os *Schriften zur angewandten Seelenkunde* [Escritos de Psicologia Aplicada], que aparecem desde 1907, sem periodicidade fixa, e atualmente se acham no 15o número. (O editor foi primeiramente H. Heller, de Viena, depois F.

Deuticke). Incluíram trabalhos de Freud (números 1 e 7), Riklin, Jung, Abraham (4 e 1), Rank (5 e 13), Sadger, Pfister, M. Graf, Jones (10 e 14), Storfer e Von Hug-Hellmuth.[14] A fundação da *Imago*, que abordaremos adiante, reduziu em alguma medida o valor desse tipo de publicação. Após o encontro de Salzburgo, em 1908, foi criado o *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen* [Anuário de Pesquisas Psicanalíticas e Psicopatológicas], que sob a orientação de Jung teve cinco edições e agora surge novamente, sob nova direção e com o título algo modificado de *Jahrbuch der Psychoanalyse*. Já não será, como foi em seus últimos anos, um arquivo para reunir trabalhos pertinentes; mas sim, correspondendo à sua tarefa e mediante a atividade dos redatores, buscará levar em conta os eventos e as conquistas no âmbito da psicanálise.[15] A *Zentralblatt für Psychoanalyse*, projetada por Adler e Stekel após o nascimento da Associação Internacional (em Nuremberg, 1910), como já foi dito, teve movimentada carreira em sua breve duração. Já o décimo número do primeiro volume trazia em sua folha de rosto a notícia de que o dr. Alfred Adler se afastara voluntariamente do trabalho editorial, por divergências científicas com o diretor. O dr. Stekel continuava como único editor (verão de 1911). No congresso de Weimar, a *Zentralblatt* foi elevada a órgão oficial da Associação Internacional e tornou-se disponível para todos os afiliados, mediante um acréscimo em suas contribuições anuais. A partir do terceiro número do segundo ano,[u] Stekel se tornou o único responsável pelo conteúdo da publicação. Seu comportamento, do qual dificilmente se pode falar em público, obrigou-me a renunciar à direção e apressadamente criar um novo órgão, a *Internationale Zeitschrift für ärzliche Psychoanalyse* [Revista Internacional de Psicanálise Médica]. Com a ajuda de quase todos os colaboradores e do novo editor, H. Heller, o primeiro número dessa revista pôde aparecer em janeiro de 1913, substituindo a *Zentralblatt* como órgão oficial da Associação Psicanalítica Internacional.

Nesse meio-tempo, no início de 1912, fora criada pelos doutores Hanns Sachs e Otto Rank uma nova revista, *Imago* (publicada por Heller), que se destinava exclusivamente à aplicação da psicanálise às ciências humanas. *Imago* se encontra atualmente na metade de seu terceiro ano, e goza do crescente interesse também dos leitores alheios à análise médica.[16]

Além dessas quatro publicações (*Schriften zur angewandten Seelenkunde*, *Jahrbuch*, *Internationale Zeitschrift* e *Imago*), outros periódicos alemães e estrangeiros contêm trabalhos que merecem um lugar na literatura da psicanálise. O *Journal of Abnormal Psychology*, dirigido por Morton Prince, costuma incluir tantas contribuições boas que pode ser visto como o principal representante da literatura psicanalítica na América. No inverno de 1913, White e Jelliffe deram início, em Nova York, a uma revista dedicada exclusivamente à psicanálise (*The Psychoanalytic Review*), considerando provavelmente o fato de que, para a maioria dos médicos americanos interessados na análise, a língua alemã constitui um obstáculo.[17]

Agora devo recordar dois movimentos de separação que tiveram lugar entre os seguidores da psicanálise, o primeiro deles entre o nascimento da Associação, em 1910, e o congresso de Weimar, em 1911; o segundo, após aquele, de modo que veio à luz em Munique, em 1913.[v] A decepção que eles me causaram poderia ter sido evitada, se eu tivesse atentado melhor para os processos que ocorrem nas pessoas que se acham em tratamento analítico. Eu compreendia muito bem que alguém recorresse à fuga ao se defrontar com as desagradáveis verdades psicanalíticas, e sempre afirmara que a compreensão de cada um é estorvada por suas próprias repressões (ou seja, pelas resistências que as mantêm), de modo que ele não vai além de determinado ponto em sua relação com a análise. Mas eu não esperava que alguém, tendo compreendido a análise em certa profundidade, pudesse novamente perder ou renunciar à sua compreensão. E, no entanto, a experiência diária com os doentes havia mostrado que a total rejeição dos conhecimentos analíticos pode acontecer a

partir de qualquer camada mais profunda em que se ache uma resistência especialmente forte; ainda que tenhamos conseguido, mediante exaustivo trabalho, que o paciente apreendesse partes do saber analítico e as manejasse como possessão própria, podemos ainda vê-lo, sob o domínio da resistência seguinte, lançando pelos ares tudo o que foi aprendido e defendendo-se como em seus dias de iniciante. Eu iria aprender que com os analistas pode suceder exatamente o mesmo que com os pacientes em análise.

Não é coisa fácil ou invejável narrar a história desses dois movimentos de separação, já que, por um lado, faltam-me fortes impulsos pessoais para fazê-lo — não esperava gratidão, nem sou vingativo em grau eficaz; por outro lado, sei que nisso me exponho às invectivas de adversários pouco escrupulosos e ofereço aos inimigos da psicanálise o tão ansiado espetáculo de "psicanalistas dilacerando uns aos outros". Foi-me necessária muita superação para não pelejar com adversários de fora da psicanálise, e agora me vejo obrigado a encetar a luta com aqueles que dela foram seguidores, ou que ainda se consideram tais. Mas não tenho opção; silenciar seria cômodo ou covarde, e prejudicaria mais a causa do que a revelação direta dos danos existentes. Quem observar outros movimentos científicos verá que transtornos e dissabores análogos costumam suceder também neles. É possível que sejam mais cuidadosamente ocultados em outro lugar; mas a psicanálise, que renega muitos ideais convencionais, é mais sincera também nessas coisas.

Outro inconveniente, bastante sensível, é que não posso deixar de lançar alguma luz psicanalítica sobre as duas oposições. A análise não se presta para o uso polêmico, no entanto; ela pressupõe a anuência do analisando e a situação de um superior e um subordinado. Portanto, quem empreende uma análise com intenção polêmica deve estar preparado para que o analisando volte a análise contra ele, por sua vez, e a discussão chegue a um ponto em que não é possível o convencimento de terceiros de atitude imparcial. Portanto, limitarei a um mínimo o emprego da análise, e assim a indiscrição e a agressividade para com meus oponentes, e também declaro que não recorro a ela como base para

uma crítica científica. Não me ocuparei do possível teor de verdade das teorias que rejeito, não procurarei refutá-las. Isso ficará para outros pesquisadores qualificados do campo da psicanálise, e em parte já foi feito. Quero apenas mostrar que — e em quais pontos — essas teorias renegam os princípios da psicanálise e, por isso, não devem levar esse nome. Logo, necessito da análise apenas para tornar compreensível como esses desvios da análise podem surgir entre os analistas. Nas questões em que houve divergência, porém, defenderei os justos direitos da psicanálise com observações de natureza puramente crítica.

A psicanálise defrontou-se inicialmente com a tarefa de explicar as neuroses, tomou como pontos de partida os dois fatos da resistência e da transferência e, considerando um terceiro fato, a amnésia, procurou dar conta deles mediante as teorias da repressão, dos móveis sexuais[w] das neuroses, e do inconsciente. Ela jamais pretendeu fornecer uma teoria completa da psique humana, apenas requereu que suas averiguações fossem utilizadas para complemento e correção do conhecimento adquirido por outras vias. Ora, a teoria de Alfred Adler vai muito além desse objetivo, ela quer tornar inteligíveis, de uma só vez, tanto o comportamento e o caráter dos homens como suas neuroses e psicoses; na realidade, ela é mais apropriada a qualquer outro campo que não o da neurose, que ainda situa em primeiro plano, por motivos ligados à história de seu surgimento. Por muitos anos tive a oportunidade de estudar o dr. Adler, e jamais lhe neguei consideráveis dotes intelectuais, sobretudo de natureza especulativa. Como exemplo das "perseguições" que ele afirma ter sofrido de minha parte, posso lembrar que após a fundação da sociedade eu lhe passei a direção do grupo de Viena. Apenas os insistentes pedidos de todos os afiliados me convenceram a retomar a presidência nas reuniões científicas. Quando percebi seu escasso talento justamente para a consideração do material inconsciente, mudei minha expectativa e achei que ele saberia desvendar as ligações da psicanálise com a psicologia e os fundamentos biológicos dos processos instintuais, expectativa essa autorizada em alguma medida por seus

valiosos estudos sobre a "inferioridade de órgão". De fato, ele criou algo assim, mas seu trabalho resultou *como se* — para falar em seu próprio jargão[x] — fosse destinado a provar que a psicanálise está errada em tudo e que defendeu a importância das forças motrizes sexuais apenas devido à sua credulidade em relação ao que dizem os neuróticos. Acerca da motivação pessoal de seu trabalho pode-se inclusive falar publicamente, pois ele próprio a externou ante um pequeno círculo de membros do grupo de Viena: "Então o senhor acha que para mim é um grande prazer ficar a vida inteira sob a sua sombra?". Não vejo nada de condenável em um homem jovem admitir francamente sua ambição, que, de toda maneira, imaginamos ser uma das molas propulsoras de seu trabalho. Mesmo dominada por essa motivação, contudo, a pessoa teria de saber evitar ser o que os ingleses, com seu fino tato social, chamam de *unfair* [injusto], para o qual os alemães têm apenas uma palavra mais grosseira. Adler não logrou fazer isso, como mostram as muitas pequeninas malícias que deformam seus trabalhos e a desenfreada ânsia de prioridade que esses revelam. Na Sociedade Psicanalítica de Viena chegamos a ouvi-lo, certa vez, reivindicando prioridade pelas noções de "unidade das neuroses" e "concepção dinâmica" das mesmas. Foi uma grande surpresa para mim, que sempre julguei haver defendido esses dois princípios antes de conhecer Adler.

No entanto, o empenho de Adler em conseguir um lugar ao sol também teve uma consequência que a psicanálise perceberá como benéfica. Quando, depois que se evidenciaram nossas inconciliáveis discordâncias científicas, eu o fiz abandonar a editoria da *Zentralblatt*, Adler deixou também a Sociedade e fundou uma nova associação, que primeiramente assumiu a elegante designação de "Sociedade de Psicanálise *Livre*". Acontece que as pessoas de fora, alheias à psicanálise, são tão incapazes de reconhecer as diferenças entre os pontos de vista de dois psicanalistas quanto nós, europeus, de perceber as nuances que distinguem os rostos de dois chineses. A psicanálise "livre" ficou sob a sombra da "oficial", "ortodoxa", e foi tratada como um apêndice desta. Então Adler deu um passo digno da nossa gratidão: cortou inteiramente os

laços com a psicanálise e deu à sua teoria o nome de "psicologia individual". Há bastante lugar neste mundo de Deus, e certamente é justo que cada qual possa circular desimpedido, se tem condições de fazê-lo; mas não é desejável que continuem a viver sob o mesmo teto pessoas que não mais se entendem e não mais se toleram. A "psicologia individual" de Adler é agora uma das muitas correntes psicológicas que se opõem à psicanálise, e cujo desenvolvimento posterior está fora do seu interesse.

Desde o início a teoria de Adler foi um "sistema", algo que a psicanálise evitou cuidadosamente ser. Também é um ótimo exemplo de "elaboração secundária", como a que o pensamento desperto empreende no material onírico, por exemplo. Nesse caso, o material onírico é substituído pelo novo material adquirido nos estudos psicanalíticos, esse é então apreendido exclusivamente do ponto de vista do Eu, colocado sob as categorias familiares ao Eu, traduzido, torcido e, exatamente como sucede na formação do sonho, mal-entendido. A teoria adleriana é também caracterizada menos pelo que afirma do que pelo que nega; desse modo, consiste em três elementos de valor bastante desigual: boas contribuições à psicologia do Eu, supérfluas, mas aceitáveis traduções dos fatos analíticos para o novo jargão e deformações e distorções desses, quando não se adequam aos pressupostos do Eu.

Os elementos do primeiro tipo nunca foram ignorados pela psicanálise, embora ela não lhes tenha dedicado uma atenção especial. Ela teve interesse maior em mostrar que componentes libidinais se acham mesclados em todos os esforços do Eu. A teoria adleriana dá ênfase à contrapartida disso, o complemento egoísta nos impulsos instintuais libidinais. Este seria um ganho palpável se Adler não utilizasse essa constatação para sempre negar o impulso libidinal, em favor dos componentes instintuais do Eu. Desse modo, sua teoria faz o mesmo que todos os doentes e que nosso pensamento consciente, ou seja, recorre a uma racionalização, como a denominou Jones,[y] para encobrir o motivo inconsciente. Adler é tão coerente nisso que chega a louvar como a mais forte mola impulsora do ato sexual a intenção de mostrar-se senhor da mulher, de

estar *em cima*. Não sei se ele sustentou essas enormidades também em seus escritos.

Bem cedo a psicanálise percebeu que todo sintoma neurótico deve sua existência a um compromisso. Por isso ele deve, de algum modo, satisfazer as exigências do Eu que maneja a repressão, oferecer uma vantagem, admitir uma aplicação útil, senão sucumbiria ao mesmo destino que o impulso instintual original rechaçado. A expressão "benefício da doença" leva em conta esse fato; também se justificaria diferenciar entre o benefício primário para o Eu, que tem de vigorar já no surgimento do sintoma, e uma parte "secundária", que sobrevém apoiando-se em outras intenções do Eu, se o sintoma houver de persistir. Há muito a psicanálise também sabe que a retirada desse benefício da doença, ou a cessação dela em consequência de uma modificação da realidade, constitui um dos mecanismos da cura do sintoma. Na teoria adleriana, a principal ênfase recai sobre esses nexos facilmente verificáveis e claramente inteligíveis, enquanto é esquecido que inúmeras vezes o Eu simplesmente faz da necessidade uma virtude, admitindo por causa de sua utilidade o sintoma mais indesejável que lhe é imposto, por exemplo, quando aceita a angústia como meio de salvaguarda. Nisso o Eu se comporta como o ridículo palhaço do circo, que mediante seus gestos quer convencer a plateia de que toda mudança na arena ocorre devido a suas ordens. Mas apenas os espectadores mais novos lhe dão crédito.

Quanto à segunda parte que compõe a teoria de Adler, a psicanálise tem de assumir responsabilidade por ela, como patrimônio seu. Pois não é outra coisa senão conhecimento psicanalítico, que o autor extraiu de fontes acessíveis a todos, durante os dez anos de trabalho conjunto, e que depois marcou como propriedade sua, alterando a nomenclatura. Eu próprio considero *Sicherung* [salvaguarda], por exemplo, uma palavra melhor do que aquela por mim utilizada, *Schutzmaßregel* [medida protetora], mas não encontro nela um novo significado. Da mesma forma, inúmeros traços já conhecidos apareceriam nas afirmações de Adler, se no lugar de "fingido", "fictício" e "ficção"

reintroduzíssemos os anteriores "fantasiado" e "fantasia". A psicanálise enfatizaria a identidade desses termos ainda que o autor não houvesse participado por muitos anos de nossos trabalhos em comum.

A terceira parte da teoria adleriana, as reinterpretações e deformações dos incômodos fatos psicanalíticos, constitui aquilo que separa definitivamente a "psicologia individual" da psicanálise. Como se sabe, o princípio do sistema de Adler é de que o propósito de autoafirmação do indivíduo, sua "vontade de poder", manifesta-se dominadoramente, sob forma do "protesto masculino", na condução da vida, na formação do caráter e na neurose. Mas esse protesto masculino, o motor da concepção adleriana, não é outra coisa senão a repressão desvinculada de seu mecanismo psicológico, e que além disso é sexualizada, o que não se harmoniza com a aclamada eliminação do papel atribuído à sexualidade na vida psíquica. O protesto masculino existe certamente, mas constituí-lo no motor do funcionamento psíquico faz a observação desempenhar tão somente o papel de um trampolim que se abandona após usá-lo. Tomemos uma das situações fundamentais do desejo infantil, a observação do ato sexual entre adultos pela criança. A análise mostra, nas pessoas cuja história de vida ocupará futuramente o médico, que naquele momento dois impulsos se apoderaram do imaturo espectador: um deles, quando se trata de um garoto, é pôr-se no lugar do homem ativo, e o outro, a tendência oposta, identificar-se com a mulher passiva. As duas tendências esgotam entre si as possibilidades de prazer que decorrem da situação. Apenas a primeira pode ser incluída no protesto masculino, se tal conceito mantiver algum sentido. Mas a segunda, cujo destino Adler não considera ou que ele não conhece, é aquela que terá maior importância na neurose posterior. Adler se situa tão completamente na ciumenta estreiteza do Eu que leva em conta apenas os impulsos instintuais que são agradáveis ao Eu e promovidos por ele; precisamente o caso da neurose, em que esses impulsos se opõem ao Eu, acha-se além do seu horizonte.

É na tentativa — que a psicanálise tornou imperiosa — de relacionar o princípio fundamental da teoria à vida psíquica da criança que Adler incorre nos maiores desvios da realidade da observação e nas mais graves confusões conceituais. Os sentidos biológico, social e psicológico de "masculino" e "feminino" acham-se irremediavelmente misturados. É impossível, e refutável mediante a observação, que a criança, seja menino ou menina, baseie seu plano de vida num primordial menosprezo do sexo feminino e tome como linha condutora o desejo "quero ser um homem de fato". Inicialmente a criança não vislumbra a importância da diferença entre os sexos, parte do pressuposto de que o mesmo genital (o masculino) se encontra nos dois sexos, não começa sua pesquisa sexual com o problema da diferença e está muito longe da depreciação social da mulher. Há mulheres em cuja neurose o desejo de ser homem não teve nenhuma influência. O que se constata de protesto masculino pode ser facilmente referido à perturbação do narcisismo primevo pelas ameaças de castração, ou seja, aos primeiros empecilhos à atividade sexual. Toda disputa acerca da psicogênese das neuroses tem de ser resolvida, enfim, no âmbito das neuroses infantis. A cuidadosa decomposição de uma neurose na infância põe fim a todos os erros concernentes à etiologia das neuroses e a todas as dúvidas sobre a influência dos instintos sexuais. É por isso que Adler, em sua crítica do trabalho de Jung intitulado "Conflitos da alma infantil" [1910], teve de recorrer à suposição de que o material do caso fora arrumado de forma unilateral, "provavelmente pelo pai".[18]

Não me deterei mais no lado biológico da teoria de Adler nem examinarei se a real inferioridade de órgão ou apenas seu sentimento subjetivo — não se sabe qual dos dois — é verdadeiramente capaz de servir como alicerce do sistema adleriano. Seja permitida apenas a consideração de que a neurose seria, então, um efeito secundário do estiolamento geral, enquanto a observação ensina que a esmagadora maioria das pessoas feias, deformadas, desvalidas e aleijadas não reage a suas carências desenvolvendo uma neurose. Deixo também de lado o interessante expediente de relacionar a inferioridade ao sentimento

de ser criança. Ele mostra apenas sob que disfarce retorna, na psicologia individual, o elemento do infantilismo, tão ressaltado pela psicanálise. Contudo, tenho a obrigação de ressaltar como todas as conquistas psicológicas da psicanálise foram dispensadas por Adler. O inconsciente ainda surge no *Caráter nervoso* [1919] como uma peculiaridade psicológica, mas sem qualquer relação com o sistema. Mais tarde ele afirmou, coerentemente, que tanto faz que uma ideia seja consciente ou inconsciente. Desde o início ele demonstrou não compreender a repressão. No resumo de uma conferência que apresentou na Sociedade de Viena (em fevereiro de 1910), se lê: "A partir de um caso, assinala-se que o paciente não reprimira sua libido, da qual procurava continuamente salvaguardar-se [...]".[19] Num debate em Viena, pouco depois, ele disse: "Se vocês perguntarem de onde vem a repressão, ouvirão a resposta: 'Da civilização'. E se então perguntarem: 'De onde vem a civilização?', a resposta será: 'Da repressão'. Como veem, trata-se apenas de um jogo com as palavras". Uma pequena fração da perspicácia com que Adler desmascarou as artes defensivas do seu "caráter nervoso" teria bastado para mostrar-lhe como sair desse caviloso argumento. O que ali se diz é apenas que a civilização se baseia nas repressões efetuadas por civilizações passadas, e que toda nova geração é solicitada a manter essa civilização perfazendo as mesmas repressões. Eu soube de um menino que se sentiu ridicularizado e se pôs a chorar, quando, ao perguntar: "De onde vem o ovo?", obteve a resposta: "Da galinha", e, ao perguntar então: "De onde vem a galinha?", responderam-lhe: "Do ovo". E, no entanto, não brincavam com as palavras, diziam algo verdadeiro ao menino.

Igualmente lamentável e vazio é o que Adler tem a dizer sobre o sonho, esse xibolete[z] da psicanálise. Primeiramente ele via o sonho como uma mudança da linha feminina para a masculina, o que não significa outra coisa senão traduzir a teoria da realização de desejo no sonho para a linguagem do "protesto masculino". Depois enxergou a essência do sonho no fato de o indivíduo, através dele, permitir-se inconscientemente o que lhe é vedado conscientemente. Também cabe a Adler a prioridade em confundir sonho com

pensamento onírico latente, confusão em que se baseia sua "tendência prospectiva". Maeder o acompanhou nisso depois.[aa] Com isso eles prontamente negligenciam o fato de que toda interpretação de um sonho que é ininteligível em sua forma manifesta se baseia na aplicação da mesma interpretação de sonhos da qual se criticam as premissas e conclusões. Quanto à resistência, Adler informa que ela serve para que o doente se imponha diante do médico. Certamente isso é correto; mas equivale a dizer que ela serve à resistência. De onde procede, e como ocorre que seus fenômenos se achem à disposição do paciente, isso não é discutido, por ser desinteressante para o Eu. Os detalhados mecanismos dos sintomas e fenômenos, a explicação da variedade de doenças e manifestações patológicas não são considerados de maneira nenhuma, pois tudo se acha igualmente a serviço do protesto masculino, da autoafirmação, do enaltecimento da personalidade.

O quadro da vida que emerge do sistema adleriano é inteiramente fundado sobre o instinto de agressão; não deixa lugar para o amor. É de admirar que uma visão de mundo tão desalentada tenha recebido alguma atenção; mas não podemos esquecer que os seres humanos, oprimidos pelo jugo de suas necessidades sexuais, dispõem-se a aceitar qualquer coisa, desde que lhes seja mostrada a isca da "superação da sexualidade".

O movimento separatista de Adler ocorreu antes do congresso de 1911 realizado em Weimar; após esse tempo começou aquele dos suíços. De maneira inusitada, seus primeiros indícios foram algumas declarações de Riklin em artigos publicados na imprensa suíça, em que o público geral era informado, antes dos colegas especialistas, que a psicanálise havia superado alguns erros deploráveis que a comprometiam. Em 1912, numa carta que enviou da América, Jung se gabava de que as modificações por ele introduzidas na psicanálise haviam superado as resistências de muitas pessoas que até então nada queriam com ela. Respondi que isso não era razão para se vangloriar, e que quanto mais ele sacrificasse as — duramente adquiridas — verdades da psicanálise, tanto mais ele veria se desvanecerem as resistências. A modificação de

que os suíços se orgulhavam era, mais uma vez, o refreamento[ab] teórico do fator sexual. Confesso que desde o princípio entendi esse "progresso" como uma adequação excessiva às exigências da atualidade.

Esses dois movimentos regressivos e divergentes da psicanálise, que agora devo comparar, também se assemelham no fato de cortejarem a opinião do público mediante pontos de vista excelsos, quase *sub specie aeternitatis*.[ac] Em Adler, cumprem esse papel a relatividade de todo conhecimento e o direito que a personalidade tem de moldar artisticamente e de forma individual o material do saber; em Jung, insiste-se no direito histórico-cultural que a juventude tem de partir os grilhões em que deseja prendê-la a velhice tirânica e petrificada em suas concepções. Esses argumentos tornam necessárias algumas palavras de refutação.

A relatividade de nosso conhecimento é um reparo que pode ser feito a qualquer ciência, não apenas à psicanálise. Ele vem de conhecidas correntes atuais, reacionárias e hostis à ciência, e se arroga uma superioridade que a ninguém caberia. Ninguém pode imaginar qual será o juízo definitivo dos homens a respeito de nossos esforços. Há exemplos em que a rejeição por parte das três gerações seguintes foi corrigida pela quarta e transformada em reconhecimento. Para o indivíduo não resta senão defender com todas as forças a convicção que fundamentou na experiência, depois de ouvir cuidadosamente a voz de sua crítica própria e de dar alguma atenção à de seus oponentes. É preciso limitar-se a conduzir honestamente a própria causa e não se arrogar o papel de juiz, que fica reservado para o futuro distante. Enfatizar o arbítrio pessoal nas coisas científicas é grave; essa atitude pretende claramente questionar o valor da psicanálise como ciência, que já foi rebaixado pela observação precedente. Quem põe em alta conta o pensamento científico procura, isto sim, meios e métodos de restringir ao máximo o fator do capricho pessoal, artístico, onde quer que este desempenhe ainda um papel excessivo. De resto, seja permitido lembrar que todo afã em defender-se é inapropriado. Esses argumentos de Adler não pretendem ser sérios; são usados contra os oponentes, mas não se

aplicam a suas próprias teorias. E tampouco impediram seus seguidores de festejá-lo como o Messias, cujo advento foi anunciado por tantos precursores e aguardado pela esperançosa humanidade. O Messias certamente já não é algo relativo.

O argumento de Jung *ad captandam benevolentiam* [para captar a benevolência] repousa na premissa, demasiado otimista, de que o progresso da humanidade, da civilização, do saber, sempre aconteceu numa linha ininterrupta; como se jamais tivesse havido epígonos, reações e restaurações após cada revolução; gerações que, num retrocesso, desistiram da conquista daquela anterior. Sua aproximação ao ponto de vista da multidão, seu abandono de uma inovação sentida como desagradável, tornam desde logo improvável que a correção junguiana da psicanálise possa reivindicar a natureza de ato juvenil liberador. Afinal de contas, o decisivo não é a idade do autor, mas o caráter do ato.

Dos dois movimentos que aqui abordamos, o de Adler é indubitavelmente o mais significativo; embora seja radicalmente errado, distingue-se pela consequência e coerência. Além disso, continua fundamentado numa teoria instintual. Já a modificação junguiana afrouxa o vínculo dos fenômenos com a vida instintual; e, como ressaltaram seus críticos (Abraham, Ferenczi, Jones), ela é tão confusa, opaca e obscura que fica difícil tomar posição a seu respeito. Por onde quer que alguém a examine, deve estar preparado para escutar que não a compreendeu bem, e não sabe como chegar a entendê-la corretamente. Ela mesma se apresenta de forma peculiarmente hesitante, ora como "uma divergência suave, que não justifica o clamor que se fez por sua causa" (Jung), ora como um novo evangelho que inicia uma nova era para a psicanálise, até mesmo uma nova visão de mundo para todos.

Em vista das contradições nos pronunciamentos públicos e privados da corrente junguiana, temos de nos perguntar o quanto disso é devido à obscuridade própria e o quanto à insinceridade. Mas admitiremos que os defensores da nova teoria se acham numa situação nada fácil. Agora eles combatem coisas

que antes defendiam, e não com base em novas observações que lhes teriam ensinado algo mais, mas em consequência de reinterpretações que fazem as coisas lhes parecerem diferentes de como as viam antes. Por isso não querem renunciar ao vínculo com a psicanálise, havendo se tornado conhecidos como seus defensores, e preferem anunciar que a psicanálise mudou. No congresso de Munique me senti obrigado a clarear essa penumbra, e o fiz declarando que não reconheço as inovações dos suíços como legítimo prosseguimento e evolução da psicanálise a que dei origem. Críticos independentes (como Furtmüller) já haviam notado isso, e Abraham afirma, com razão, que Jung está em plena retirada da psicanálise. Naturalmente, estou disposto a conceder que cada qual tem o direito de pensar e escrever o que quiser; não tem o direito, contudo, de fazê-lo passar por aquilo que não é.

Assim como a pesquisa de Adler trouxe algo de novo à psicanálise, uma parcela da psicologia do Eu, e por essa dádiva quis o excessivo pagamento que era a rejeição das teorias analíticas fundamentais, também Jung e seus seguidores relacionam sua luta contra a psicanálise a uma nova conquista para ela. Eles estudaram em detalhes (no que Pfister os havia precedido) como o material das ideias sexuais oriundo do complexo familiar e da escolha incestuosa de objeto é utilizado na representação dos mais altos interesses éticos e religiosos dos homens, ou seja, esclareceram um significativo caso de sublimação das forças instintuais eróticas e sua transformação em tendências que não mais devem ser denominadas eróticas. Isto se harmonizava perfeitamente com as expectativas da psicanálise e assentaria muito bem com a concepção de que no sonho e na neurose torna-se patente a dissolução regressiva dessa e de todas as sublimações. Mas o mundo gritaria, revoltado, que a ética e a religião foram sexualizadas! Não posso deixar de pensar de forma "finalista" por um momento, e supor que esses descobridores não se sentiram capazes de enfrentar essa tempestade de indignação. Talvez ela começasse a rugir também em seus corações. O passado teológico de muitos suíços faz diferença para sua atitude ante a psicanálise, assim como o passado socialista de Adler para o

desenvolvimento de sua psicologia. Recordamo-nos da célebre história de Mark Twain sobre as vicissitudes de seu relógio, e do assombro com que ela termina:[ad] "*And he used to wonder what became of all the unsuccessful tinkers, and gunsmiths, and shoemakers, and blacksmiths; but nobody could ever tell him* [E ele costumava imaginar o que se dera com todos os funileiros, armeiros, sapateiros e ferreiros mal-sucedidos; mas ninguém sabia lhe dizer].

Vamos recorrer a um símile e supor que numa sociedade vive um arrivista, que se gaba de pertencer a uma família de antiga nobreza, mas de outro lugar. Então lhe provam que seus pais vivem em algum local da vizinhança e são gente bastante humilde. Resta-lhe apenas uma saída, e ele lança mão dela. Não pode renegar os pais, mas afirma que são de alta nobreza decaída, e arranja-lhes, com um funcionário obsequioso, um documento que atesta sua linhagem. Quero dizer que os suíços tiveram de agir de forma semelhante. Se a ética e a religião não podiam ser sexualizadas, eram algo "elevado" desde sempre, mas parecia incontestável que as ideias nelas contidas provêm dos complexos familiar e edípico, então havia apenas uma saída: desde sempre esses complexos não significavam o que pareciam dizer, tendo, isto sim, o elevado sentido "anagógico" (conforme a denominação de Silberer) que tornou possível seu emprego nos abstratos raciocínios da ética e do misticismo religioso.

Estou preparado para novamente escutar que entendi mal o teor e o propósito da nova teoria de Zurique, mas de antemão devo protestar, se as objeções ao entendimento que faço dessa escola a partir de suas publicações vierem a ser imputadas a mim, em vez de elas mesmas. De nenhuma outra maneira posso tornar compreensível para mim o conjunto das inovações junguianas e apreendê-las em suas implicações. Todas as modificações que Jung empreendeu na psicanálise derivam da intenção de eliminar o que é chocante nos complexos familiares, a fim de não reencontrá-lo na religião e na ética. A libido sexual foi substituída por um conceito abstrato, do qual se pode afirmar que é misterioso e inapreensível para os sábios e os tolos igualmente. O complexo de Édipo tem sentido apenas "simbólico", nele a mãe significa o

inatingível, ao qual se deve renunciar no interesse da civilização; o pai assassinado no mito de Édipo é o pai "interior", do qual é preciso liberar-se para se tornar independente. Outras partes do material de ideias sexuais certamente sofrerão reinterpretações similares no decorrer do tempo. No lugar do conflito entre tendências eróticas em desacordo com o Eu e afirmadoras do Eu, surge o conflito entre a "tarefa da vida" e a "inércia psíquica"; a consciência de culpa neurótica equivale à repreensão por não cumprir sua tarefa de vida. Um novo sistema ético-religioso é assim criado, que, tal como o de Adler, tem de reinterpretar, desfigurar ou remover os efetivos resultados da análise. Na realidade, foram extraídos alguns tons civilizados da sinfonia do mundo e foi novamente ignorada a poderosa melodia primordial dos instintos.

Para manter esse sistema foi necessário afastar-se completamente da observação e da técnica da psicanálise. Ocasionalmente, o entusiasmo pela veneranda causa levou inclusive a um menosprezo da lógica científica, como quando Jung não achou o complexo de Édipo suficientemente "específico" para a etiologia das neuroses e atribuiu tal especificidade à inércia, ou seja, à característica mais geral de seres animados e inanimados! Deve-se notar, quanto a isso, que o "complexo de Édipo" representa apenas algo com que as forças psíquicas do indivíduo têm de lidar, que não é ele próprio uma força, como a "inércia psíquica". O estudo de indivíduos mostrou e sempre mostrará que os complexos sexuais, em seu sentido original, acham-se vivos neles. Por causa disso, a investigação do indivíduo foi posta em segundo plano e substituída por julgamentos cujos pontos de referência são oriundos da investigação antropológica. Na primeira infância de cada pessoa está mais presente o risco de deparar com o sentido original e não disfarçado dos complexos que são reinterpretados; disso resultou, para a [nova] terapia, a injunção de demorar-se muito pouco nesse passado e enfatizar o retorno ao conflito presente, no qual, porém, o essencial não é absolutamente o casual e pessoal, mas o geral — justamente a não realização da tarefa de vida. Como vimos, no entanto, o conflito presente do indivíduo neurótico se torna compreensível e solucionável

apenas quando o referimos à pré-história do doente, quando percorremos o caminho que sua libido percorreu no adoecimento.

Da forma que tomou a nova terapia zuriquense sob o domínio dessas tendências posso dar notícia pelo testemunho de um paciente que a experimentou diretamente:

> "Dessa vez não houve atenção ao passado e à transferência. Sempre que acreditei perceber essa última, ela foi considerada apenas um símbolo libidinal. O ensinamento moral era bonito e eu o segui fielmente, mas não avancei nada. Para mim, a coisa era ainda mais desagradável do que para ele, mas que podia eu fazer? […] Em vez de liberar analiticamente, cada sessão trazia novas grandes exigências, que tinham de ser cumpridas para se superar a neurose; por exemplo, concentração interior por meio de introversão, aprofundamento religioso, nova vida em comum com minha mulher em amorosa dedicação etc. Isso estava além de minhas forças, implicava uma radical transformação interior. Deixei a análise na condição de pobre pecador, com fortes sentimentos de contrição e excelentes propósitos, mas, ao mesmo tempo, profundamente desencorajado. O que ele me recomendava, qualquer pastor me teria aconselhado; mas de onde tirar a força para aquilo?"

O paciente lhe disse que, pelo que sabia, a análise do passado e da transferência tinha de vir antes. Ouviu a resposta de que já tivera o bastante dela. Como isso não o ajudou mais, parece-me lícito concluir que o paciente *não recebeu o bastante* do primeiro tipo de análise. De modo nenhum a parte seguinte do tratamento, que em nada mais ajudou, pode ter o nome de psicanálise. É de surpreender que os zuriquenses necessitem fazer o longo desvio por Viena para chegar à cidade de Berna, tão vizinha deles, onde Dubois está curando neuroses mediante a exortação moral e de maneira mais cuidadosa.[20]

A total incompatibilidade com a psicanálise também se mostra no tratamento dado à repressão, que nos textos de Jung quase já não é mencionada, no desconhecimento dos sonhos, que Adler confunde com os pensamentos

oníricos latentes, abandonando a psicologia do sonho, na perda da compreensão do inconsciente; em suma, em todos os pontos em que pude enxergar a essência da psicanálise. Quando ouvimos de Jung que o complexo do incesto é apenas *simbólico*, que ele não tem existência *real*, que, afinal, um selvagem não deseja uma velha bruxa, preferindo uma mulher jovem e bela, ficamos tentados a supor que "simbólico" e "sem existência real" significam justamente aquilo que, atentando para suas manifestações e efeitos patogênicos, a psicanálise designa como "existente de forma inconsciente", a fim de resolver a aparente contradição.

Se tivermos em mente que o sonho é algo diverso dos pensamentos oníricos que ele elabora, não nos admiraremos de que os pacientes sonhem com as coisas que lhes foram inculcadas durante o tratamento, seja a "tarefa de vida", seja o "estar em cima" ou "embaixo". Certamente os sonhos dos analisandos podem ser dirigidos, tal como são influenciados por estímulos experimentais. É possível determinar uma parte do material que aparece neles; isso em nada modifica a natureza e o mecanismo do sonho. Também não creio que os chamados "sonhos biográficos" ocorram fora da análise. Por outro lado, se analisamos sonhos ocorridos antes do tratamento, ou se atentamos para o que o sonhador acrescenta aos estímulos que lhe foram dados na terapia, ou se podemos deixar de lhe colocar essas tarefas, então nos persuadimos de que o sonho está muito longe de apenas fornecer tentativas de solucionar a tarefa de vida. O sonho é apenas uma forma de pensamento; não é possível chegar a uma compreensão dessa forma a partir do conteúdo de seus pensamentos, apenas a consideração do trabalho do sonho pode levar a isso.

A refutação factual dos mal-entendidos e desvios junguianos da psicanálise não é difícil. Toda análise executada corretamente, toda análise de uma criança, em especial, reforça as convicções em que repousa a teoria da psicanálise e desmente as reinterpretações dos sistemas de Adler e Jung. O próprio Jung realizou e publicou uma análise assim, no período anterior à sua iluminação;

resta ver se fará uma nova interpretação dela com o auxílio de outra "orientação unilateral dos fatos" (conforme a expressão usada por Adler).[ae]

A opinião de que a representação sexual de pensamentos "elevados" no sonho e na neurose não passa de um modo arcaico de expressão é incompatível, naturalmente, com o fato de que esses complexos sexuais se revelam portadores, na neurose, das quantidades de libido que foram retiradas da vida real. Tratando-se apenas de um jargão sexual, a economia da libido não seria alterada. O próprio Jung o admite, em sua *Darstellung der psychoanalytischen Theorie* [Exposição da teoria psicanalítica, 1913], e define que a tarefa terapêutica deve ser retirar o investimento libidinal desses complexos. Mas isso jamais se consegue afastando o paciente deles e impelindo-o para a sublimação, e sim ocupando-se intensamente deles e tornando-os perfeitamente conscientes. A primeira porção da realidade que o doente deve levar em conta é justamente sua doença. O esforço de subtraí-lo a essa tarefa aponta para uma incapacidade do médico em ajudá-lo a superar as resistências, ou para seu temor quanto aos resultados desse trabalho.

Para concluir, direi que Jung, com sua "modificação" da psicanálise, fornece uma contrapartida da famosa faca de Lichtenberg.[af] Ele mudou o cabo e pôs uma nova lâmina; como nela se acha gravada a mesma marca, espera-se que acreditemos que é o mesmo utensílio.

Creio haver demonstrado que a nova doutrina que deseja substituir a psicanálise significa, na verdade, uma renúncia à análise e um afastamento dela. Talvez haja o temor de que esta separação venha a ser mais prejudicial do que alguma outra, pois parte de indivíduos que tiveram grande papel no movimento e o fizeram avançar. Eu não partilho esse temor.

As pessoas são fortes quando representam uma ideia forte, e tornam-se impotentes quando a ela se opõem. A psicanálise suportará essa perda e obterá outros seguidores em lugar desses. Concluindo, quero apenas expressar os votos de que o destino reserve uma cômoda ascensão a todos aqueles para quem se tornou desagradável a permanência no mundo subterrâneo da psicanálise. E

que aos demais seja permitido levar tranquilamente a termo o seu trabalho nas profundezas.

---

1 "Cinco lições de psicanálise" [1910], proferidas no vigésimo aniversário de fundação da Clark University, em Worcester, Mass., e d
edicadas a Stanley Hall. Apareceram simultaneamente no *American Journal of Psychology*, em março de 1910; traduzidas para o holandês, húngaro, polonês, russo, espanhol e italiano.

2 O. Rank, "Schopenhauer über den Wahnsinn" [Schopenhauer sobre a loucura], *Zentralblatt für Psychoanalyse*, v. 1, 1911, p. 69 [a passagem destacada por Rank se acha em *O mundo como vontade e representação*, livro III, cap. 32].

3 *Klinische Beiträge zur Psychoanalyse aus den Jahren* 1907-1920, Internationale Psychoanalytische Bibliothek, v. X, 1921 [Abraham, "Das Erleiden sexueller Traumen als Form infantiler Sexualbetätigung", A experiência de traumas sexuais como forma de atividade sexual infantil].

4 [Nota acrescentada em 1924:] Atualmente diretor da Editora Psicanalítica Internacional e editor, desde o princípio, da *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse* e da *Imago*.

5 [Nota acrescentada em 1924:] Depois ele seria o fundador da Policlínica Psicanalítica de Berlim.

6 Havelock Ellis, "Die Lehren der Freud-Schule", *Zentralblatt für Psychoanalyse*, v. 2, p. 61. [Nos *Gesammelte Werke* se acha apenas o título em inglês, "The doctrines of the Freud school", mas na *Standard edition*, que inclui a indicação bibliográfica completa, o título está em alemão].

7 G. Greve, "Sobre psicologia y psicoterapia de ciertos estados angustiosos"; cf. *Zentralblatt für Psychoanalyse*, v. 1, p. 594 [Esta referência é à breve resenha que o próprio Freud fez dessa comunicação, em 1911; ela se encontra no volume 10 da presente edição de suas *Obras completas*].

8 [Nota acrescentada em 1924:] Cf. J. J. Putnam, *Addresses on psycho-analysis*, International Psycho-Analytical Library, v. 1, 1921. — Putnam faleceu em 1918.

9 As publicações dos dois autores foram reunidas em volumes: Brill, *Psychoanalysis: its theories and practical applications*, 1912, e E. Jones, *Papers on psychoanalysis*, 1913. Do primeiro livro apareceu uma segunda edição em 1914, do segundo, também uma bastante ampliada em 1918.

10 O primeiro reconhecimento oficial que a interpretação de sonhos e a psicanálise tiveram na Europa foi-lhes concedido pelo psiquiatra Jelgersma, reitor da Universidade de Leyden, em

seu discurso de 9 de fevereiro de 1914 ("Unbewußtes Geistesleben" [Vida psíquica inconsciente]. *Beiheft der Internationalen Zeitschrift für Psychoanalyse*, v. 1).

11 [Nota acrescentada em 1923:] Não pode ser minha intenção pôr *up to date* [atualizar] esse relato escrito em 1914. Apenas algumas observações devem indicar como se transformou o quadro nesse meio-tempo que inclui a Guerra Mundial. Na Alemanha ocorre uma lenta, nem sempre confessa infiltração das teorias psicanalíticas na psiquiatria clínica; as traduções francesas de minhas obras, publicadas nos últimos anos, finalmente despertaram interesse pela psicanálise também na França, atualmente maior nos meios literários do que nos científicos. Na Itália, M. Nervi Bianchini (de Nocera Superiore) e Edoardo Weiss (de Trieste) destacaram-se como tradutores e defensores da psicanálise (cf. *Biblioteca Psicoanalitica Italiana*). A edição de minhas obras completas que aparece em Madri (traduzida por López-Ballesteros) leva em consideração o vivo interesse dos países de língua espanhola (prof. H. Delgado, em Lima). Quanto à Inglaterra, a previsão feita acima parece confirmar-se, e na Índia britânica (Calcutá) fundou-se uma instituição para o cultivo da análise. Na América do Norte, o aprofundamento da análise continua não acompanhando sua popularidade. Na Rússia pós-revolução, o trabalho psicanalítico recomeçou em vários centros. Em polonês está aparecendo a *Polska Bibljoteka Psychoanalityczna*. Na Hungria, sob a direção de Ferenczi, floresce uma brilhante escola analítica (cf. *Festschrift zum 50. Geburtstag von Dr. S. Ferenczi*). Atualmente, os países escandinavos são ainda os mais refratários.

12 Cf. meu ensaio em *Scientia*, v. XIV, 1913 ["O interesse da psicanálise"].

13 "On Freud's psycho-analytical method and its evolution", *Boston Medical and Surgical Journal*, 25 de janeiro de 1912.

14 [Nota acrescentada em 1924:] Depois apareceram também: de Sadger (16 e 18) e Kielholz (17).

15 [Nota acrescentada em 1924:] Deixou de ser publicado com a irrupção da guerra.

16 [Nota acrescentada em 1924:] Essas duas revistas passaram para a Editora Psicanalítica Internacional em 1919, e no momento (1923) acham-se no nono volume. (Na realidade, a *Internationale Zeitschrift* está em seu 11º, e *Imago*, em seu 12º ano de vida; devido à guerra, porém, o volume 4 da *Zeitschrift* compreendeu mais de um ano, ou seja, os anos de 1916-8, e o volume 5 de *Imago*, os anos de 1917-8). Desde o volume 6 foi retirado o adjetivo *ärztliche* [médica] do título da *Internationale Zeitschrift*.

17 [Nota acrescentada em 1924:] Em 1920, Ernest Jones fundou o *International Journal of Psycho-Analysis*, destinado ao público inglês e americano.

18 *Zentralblatt für Psychoanalyse*, v. 1, [1911], p. 122.

19 *Korrespondenzblatt* 5, Zurique, abril de 1911 [*Zentralblatt für Psychoanalyse*, v. 1, p. 371].

20 Sei da objeção que se pode fazer ao uso de declarações de um paciente, e quero assegurar que minha fonte é uma pessoa digna de crédito e de bom discernimento. Ele me informou sem

que eu o solicitasse, e eu me sirvo de sua comunicação sem lhe ter pedido o consentimento, pois não posso admitir que uma técnica psicanalítica tenha direito ao escudo da discrição. [Paul Dubois (1848-1918) foi professor de neuropatologia em Berna e adquiriu notoriedade por seu tratamento de neuróticos mediante a "persuasão".]

a- O brasão de Paris tem a figura de um barco e essa legenda latina, que significa "Balança, mas não afunda".
b- Até então, o *Anuário de Pesquisas Psicanalíticas e Psicopatológicas* tinha Bleuler e Freud como diretores e Jung como editor-chefe; em 1913, passou a se chamar *Anuário de Psicanálise* e a ter Freud como único diretor e Abraham e Hitschmann como editores.
c-O termo que nessa frase foi traduzido por "fato" é *Vorgang*, que normalmente significa "processo" ou "evento", enquanto "processos" foi versão literal do original, *Prozesse*. Pouco adiante, nesse mesmo parágrafo, o adjetivo *aktuell* é traduzido literalmente por "atual", embora "presente" fosse mais adequado em português. Isso é feito para conservar a referência ao conceito de neurose atual, que Freud diferenciou de psiconeurose; a primeira originando-se de transtornos na vida presente do indivíduo e a segunda, de fatos ou processos do passado (cf. "A sexualidade na etilogia das neuroses", 1898).
d- Essa "reconstrução" de Freud veio a ser questionada por vários pesquisadores, em especial por A. Hirschmüller, em sua biografia de Breuer, e pelo filósofo e historiador M. Borch-Jacobsen, em *Souvenirs d'Ana O.* (1996) e *Les patients de Freud* (2011).
e- O termo empregado no original é o mesmo do parágrafo anterior, *Voraussetzungen*, "pressupostos, premissas", e foi lá traduzido da mesma forma; três das quatro versões estrangeiras consultadas (duas em espanhol, uma italiana e uma inglesa) preferiram usar termos diferentes: *premisas/hipótesis, premisas/premisas, ipotesi/ premesse, hypotheses/premisses*.
f- "Colocação": *Aufstellung*, do verbo *aufstellen*, "colocar, pôr de pé, erguer"; as versões consultadas recorreram a quatro termos diferentes: *descubrimiento*, *introducción*, *scoperta*, *hypothesis*.
g- K. A. Scherner, *Das Leben des Traumes* [A vida do sonho], Berlim, 1861.
h- Essa visão heroica dos primeiros tempos da psicanálise foi contestada por vários historiadores, entre os quais H. F. Ellenberger, *The discovery of the unconscious* (1970)e *F. Sulloway, Freud: biologist of the mind* (1992). Mais adiante, nesse mesmo parágrafo, a afirmação de que a *Interpretação dos sonhos* estava essencialmente pronta em 1896 não corresponde ao que se sabe sobre a origem do livro; também não procede a declaração de que suas obras eram ignoradas ou rejeitadas pelas publicações especializadas.
i- Shakespeare, *Henrique IV*, parte I, ato II, cena 4.
j- "Burghölzli": como era chamado o hospital psiquiátrico da universidade de Zurique, então dirigido por Eugen Bleuler.

k- Cf. Alfred Hoche, "Eine psychische Epidemie unter Ärzten" [Uma epidemia psíquica entre os médicos], artigo publicado numa revista médica em 1910; reproduzido em C. Meyer (org.), *Le livre noir de la psychanalyse*, Paris: Les Arènes, 2005 (ed. bras.: *O livro negro da psicanálise*, trad. M. B. Medina e S. Perelson. Rio de Janeiro: Record, 2010; a edição brasileira inclui apenas 60% do conteúdo original do livro).

l- Literalmente, "Sobre psicanálise"; mas nesta edição adotamos o título tradicional em português, "Cinco lições de psicanálise" (1910).

m- O. Rank e H. Sachs, *Die Bedeutung der Psychoanalyse für die Geisteswissenschaften* [A importância da psicanálise para as ciências humanas], Wiesbaden, 1913.

n- A palavra "relações" é apenas uma das traduções possíveis para o termo original (Verhältnisse), como se vê pelas versões consultadas, que empregam: *relaciones*, *constelaciones*, *situazioni*, *conditions*.

o- Foi Jan Nelken, no congresso de Weimar, em 1911; uma forma ampliada dessa comunicação foi publicada sob o título "Analytische Beobachtungen über Phantasien eines Schizophrenen", em *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen*, v. 4, 1912.

p- É o que consta no original, mas o ano correto é 1907, quando foi publicado o artigo a que ele se refere, "Atos obsessivos e prática religiosa".

q- "Etnopsicologia": *Völkerpsychologie*; o termo é traduzido literalmente em três das versões consultadas: *psicología de los pueblos*, *idem*, *psicologia dei popoli*, *social anthropology*.

r- Provável alusão à origem judaica de muitos médicos e outros profissionais liberais da Viena de então, Freud entre eles.

s- No original, *"Doch das vergeben mir die Wiener nicht,/ daß ich um ein Spektakel sie betrog"* (Schiller, *Die Piccolomini*, ato II, cena 7).

t- No original, *"Mach es kurz!/ Am Jüngsten Tag ist's nur ein Furz"* (de *Zahme Xenien*, versos sarcásticos do velho Goethe).

u- James Strachey observa que se trata do terceiro ano, na verdade.

v- Uma apresentação mais imparcial dos movimentos liderados por Jung e Adler — e também da psicologia de Pierre Janet — está na obra de Henri Ellenberger mencionada anteriormente, *The discovery of the unsconcious*. Uma exposição mais complexa dos primeiros debates em torno da psicanálise, feita com atitude crítica e incluindo novos documentos, encontra-se no livro de M. Borch-Jacobsen e S. Shamdasani, *Le dossier Freud: Enquête sur l'histoire de la psychanalyse* (2006).

w- "Móveis sexuais": *sexuelle Triebkräfte* — nas versões estrangeiras consultadas; *fuerzas instintivas sexuales*, *fuerzas sexuales impulsoras*, *forze motrici sessuali*, *sexual motive forces*.

x- Como lembra James Strachey, as expressões "como se" e "jargão" — e, mais adiante,XD "linha condutora" — são muito usadas por Adler.

y- E. Jones, "Rationalization in everyday life", *Journal of Abnormal Psychology*, 3 (1908).

z- "Xibolete": "[Do hebr. *shibolet*, 'espiga'.] S. m. 1. Palavra pela qual os soldados de Jefté reconheceram os efraimitas, que pronunciavam como s o dígrafo inicial (sh). 2. P. ext. Sinal; senha." (*Dicionário Aurélio Eletrônico*, Nova Fronteira, 2000); cf. Juízes, 12, 5-6.

aa- Cf. Adler, "Beitrag zur Lehre vom Widerstand" [Contribuição à teoria da resistência], Zentralblatt für Psychoanalyse, (1911), v. 1; A. Maeder, "Über die Funktion des Traumes", Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen, (1912), v. 4.

ab- "Refreamento": no original, *Zurückdrängung*, substantivo que corresponde ao verbo *zurückdrängen*, composto de *zurück*, "para trás", e *drängen*, "empurrar, pressionar". Note-se o parentesco com *verdrängen* e *Verdrängung*, que na literatura psicanalítica costumam ser traduzidos por "reprimir" ou "recalcar" e "repressão" ou "recalque, recalcamento". Nesse ponto, as versões estrangeiras consultadas utilizam: *desvalorización*, *refrenamiento*, *respingendo*, *pushing into the background* (a italiana e a inglesa recorrem a verbos, como se vê)

ac- A expressão latina se traduz por "sob a perspectiva da eternidade"; no contexto, refere-se ao que pretende ser universalmente válido, não influenciado pelo tempo e o lugar.

ad- Trata-se do breve conto "My watch" (1870), facilmente encontrado na internet.

ae- Cf. referências ao ensaio de Jung e à expressão de Adler na p. 312.

af- Georg Christoph Lichtenberg (1742-99): cientista que se tornou célebre também por seus aforismos e sátiras.

O INTERESSE DA PSICANÁLISE (1913)

TÍTULO ORIGINAL: DAS INTERESSE
AN DER PSYCHOANALYSE. PUBLICADO
PRIMEIRAMENTE EM SCIENTIA, V. 14,
N. 31, PP. 240-50 E N. 32, PP. 369-84.
TRADUZIDO DE GESAMMELTE WERKE
VIII, PP. 390-420.

I. O INTERESSE PSICOLÓGICO

A psicanálise é um procedimento médico que pretende curar determinadas formas de doença nervosa (neuroses) por meio de uma técnica psicológica. Num breve trabalho publicado em 1910, expus como a psicanálise se desenvolveu a partir do método *catártico* de Josef Breuer e o seu vínculo com as teorias de Charcot e Pierre Janet.[1]

Como exemplos das enfermidades acessíveis ao tratamento psicanalítico, podemos mencionar as convulsões e paralisias histéricas e os vários sintomas da neurose obsessiva (ideias e ações obsessivas). São estados que eventualmente têm cura espontânea e estão sujeitos, de maneira caprichosa e até hoje não compreendida, à influência pessoal do médico. Nas formas mais graves dos transtornos psíquicos propriamente ditos, a psicanálise não obtém resultados terapêuticos. Mas tanto nas psicoses como nas neuroses ela permite, pela primeira vez na história da medicina, obter algum conhecimento da origem e do mecanismo dessas doenças.

Mas essa importância médica da psicanálise não justificaria a tentativa de apresentá-la a um círculo de estudiosos que se interessam pela síntese das ciências. Ainda mais porque tal empresa pareceria prematura enquanto boa parte dos psiquiatras e neurologistas se opõe ao novo procedimento terapêutico e rechaça tanto seus pressupostos como seus resultados. Se, não obstante, considero legítima essa tentativa, é porque a psicanálise reivindica o interesse de outros profissionais além dos psiquiatras, pois toca em vários outros âmbitos da ciência e estabelece inesperadas relações entre estes e a patologia da vida psíquica.

No momento deixarei de lado o interesse médico da psicanálise, portanto, e buscarei ilustrar com uma série de exemplos o que acabo de mencionar sobre essa jovem ciência.

Há um grande número de fenômenos ligados à expressão corporal e à linguagem, e também processos de pensamento — tanto em pessoas normais como doentes —, que até agora não foram objeto da psicologia, porque foram vistos apenas como resultados de transtorno orgânico ou de anormal deficiência nas funções do aparelho psíquico. Refiro-me aos atos falhos (lapsos verbais e de escrita, esquecimentos etc.), às ações casuais e sonhos dos indivíduos normais e aos ataques convulsivos, delírios, visões, ideias e ações obsessivas dos neuróticos. Tais fenômenos foram relegados à patologia — quando não ignorados por completo, como os atos falhos — e procurou-se dar explicações *fisiológicas* para eles, explicações que nunca se mostraram satisfatórias. Mas a psicanálise conseguiu demonstrar que todas essas coisas podem ser tornadas compreensíveis mediante suposições de natureza puramente psicológica, e inseridas no contexto dos eventos psíquicos que conhecemos. Assim, por um lado a psicanálise restringiu a abordagem fisiológica e, por outro lado, conquistou para a psicologia um bom pedaço da patologia. Nisso a maior força comprobatória cabe aos fenômenos normais. Não se pode objetar que a psicanálise transfere conhecimentos adquiridos no material patológico para os casos normais. Ela obtém as provas, nestes e naquele, de forma independente uma da outra, e mostra que tanto os processos normais como os patológicos obedecem às mesmas regras.

Examinarei mais detalhadamente dois dos fenômenos normais a que nos referimos, ou seja, fenômenos que podem ser observados em pessoas normais: os atos falhos e os sonhos.

Os *atos falhos*, o esquecimento de nomes e palavras normalmente familiares ou de algo que se pretendia fazer, os lapsos verbais, de escrita ou de leitura, pôr objetos em locais inabituais e depois não encontrá-los, perder objetos, cometer certos erros contrários ao nosso julgamento, vários gestos e movimentos habituais — todas as coisas que qualifico de atos falhos das pessoas sadias e normais — foram geralmente pouco apreciados pela psicologia, foram

classificados de "distrações" e atribuídos ao cansaço, a desvios de atenção, a efeitos secundários de alguns leves estados doentios. Mas a investigação psicanalítica mostra, com uma certeza que satisfaz todas as exigências, que esses últimos fatores valem apenas como facilitadores que podem não estar presentes. Os atos falhos são fenômenos psíquicos plenos e são sempre dotados de significado e tendência. Eles servem a determinadas intenções, que devido à situação psicológica do momento não podem se expressar de outra forma. Via de regra, tais situações envolvem um conflito psíquico em que a tendência subjacente é impedida de alcançar expressão direta e desviada para caminhos indiretos. O indivíduo que comete o ato falho pode se dar conta dele ou ignorá-lo; a tendência suprimida que está na base deste pode lhe ser conhecida, mas sem a análise ele geralmente não sabe que o ato falho é obra dessa tendência. As análises dos lapsos são frequentemente fáceis e rápidas. Quando a pessoa tem a atenção chamada para o erro, o pensamento que lhe ocorre em seguida já traz a explicação.

Os atos falhos são o material mais acessível para quem quiser convencer-se da credibilidade das concepções psicanalíticas. Numa pequena obra, publicada em forma de livro em 1904, apresentei grande número de exemplos desse tipo, acompanhados das explicações, e essa coleção foi depois enriquecida por muitas contribuições de outros observadores.[2]

O motivo mais frequente para suprimir uma intenção, que então é obrigada a contentar-se com a expressão mediante um ato falho, é a evitação do desprazer. Assim, esquecemo-nos teimosamente de um nome próprio, se temos um secreto rancor à pessoa com aquele nome; esquecemos de realizar um propósito, se no fundo o teríamos realizado a contragosto, apenas para seguir uma obrigação convencional, por exemplo. Perdemos um objeto quando nos incompatibilizamos com a pessoa que ele nos recorda, se foi um presente dela, por exemplo. Tomamos o trem errado quando fazemos a viagem a contragosto e preferíamos estar em outro lugar. O motivo de evitar o desprazer mostra-se da maneira mais nítida no esquecimento de impressões e vivências, como já foi

notado por vários autores antes da psicanálise. A memória é parcial e está sempre disposta a obstar a reprodução de todas as impressões a que se liga um afeto penoso, embora essa tendência não se efetive em todos os casos.

Outras vezes a análise de um lapso não é tão simples e leva a soluções menos transparentes, em virtude da intervenção de um processo que denominamos *deslocamento*. Esquecemos, exemplificando, o nome de uma pessoa contra a qual nada temos; mas a análise demonstra que esse nome despertou, de modo associativo, a recordação de outro alguém, com o nome igual ou semelhante, que fez por merecer nossa antipatia. Em consequência desse nexo, foi esquecido o nome da pessoa inocente; a intenção de esquecer foi como que deslocada ao longo de uma trilha associativa.

A intenção de evitar o desprazer também não é a única a se realizar mediante atos falhos. Em muitos casos, a análise revela outras tendências que foram suprimidas naquela situação e que têm de se exprimir como distúrbios a partir dos bastidores, por assim dizer. Desse modo, o lapso verbal frequentemente trai opiniões que seriam mantidas em segredo perante o interlocutor. Nesse sentido os grandes escritores entenderam e utilizaram em suas obras os lapsos de fala. Com frequência, a perda de objetos valiosos resulta ser uma ação propiciatória para afastar um infortúnio aguardado, e várias outras superstições ainda sobrevivem como atos falhos em pessoas educadas. Pôr objetos fora do lugar significa, habitualmente, eliminá-los; danificar coisas, aparentemente de modo não intencional, serve para obrigar a substituí-las por outras melhores, e assim por diante.

Mas a explicação psicanalítica dos atos falhos traz algumas ligeiras mudanças na imagem que se tem do mundo, por mais insignificantes que sejam os fenômenos observados. Notamos que também o indivíduo normal é mais frequentemente movido por tendências contraditórias do que esperávamos. O número de acontecimentos que chamamos "casuais" experimenta uma diminuição considerável. É quase um consolo que a perda de objetos não se inclua, na maioria das vezes, entre as casualidades da vida; com frequência, nossa

inabilidade é apenas um disfarce para nossas intenções ocultas. Mais importante, contudo, é o fato de que muitos acidentes graves, que normalmente atribuiríamos ao acaso, revelam na análise a participação de nossa própria vontade, ainda que não seja claramente reconhecida. A diferenciação, às vezes tão difícil na prática, entre infortúnio casual e morte intencionalmente buscada fica ainda mais duvidosa mediante a observação psicanalítica.

O esclarecimento dos atos falhos deve seu valor teórico à facilidade da solução e à frequência com que ocorrem esses fenômenos no indivíduo normal, mas esse êxito da psicanálise é bem menos relevante do que outro, obtido com um fenômeno diverso da vida psíquica das pessoas sadias. Refiro-me à interpretação dos *sonhos*, com que teve início o destino de opor-se à ciência oficial, que seria próprio da psicanálise. A pesquisa médica vê o sonho como um fenômeno puramente somático, sem significado ou importância, considera-o a expressão do órgão psíquico mergulhado no sono, ante estímulos físicos que levam a um despertar parcial. A psicanálise eleva o sonho à condição de ato psíquico que tem significado, intenção e um lugar na vida psíquica do indivíduo, e nisso não se deixa incomodar pela estranheza, a incoerência e o caráter absurdo do sonho. Os estímulos físicos desempenham somente o papel de materiais que são trabalhados na formação do sonho. Entre essas duas concepções do sonho não há mediação possível. Contra a concepção fisiológica depõe a sua esterilidade, a favor da psicanalítica pode-se argumentar que traduziu e deu sentido a milhares de sonhos, utilizando-os para o conhecimento da íntima vida psíquica do ser humano.

Examinei o importante tema da interpretação dos sonhos num volume publicado em 1900, e tive a satisfação de ver que quase todos os colaboradores da psicanálise confirmaram e ampliaram as teorias ali apresentadas.[3] Há um consenso geral de que a interpretação de sonhos é a pedra fundamental do trabalho psicanalítico, e de que seus resultados constituem a mais relevante contribuição da psicanálise à psicologia.

Não tenho como expor aqui a técnica mediante a qual se obtém a interpretação de um sonho, nem como fundamentar as conclusões a que chegou a investigação psicanalítica dos sonhos. Devo me restringir a enunciar alguns conceitos novos, comunicar resultados e destacar sua importância para a psicologia normal.

A psicanálise ensina, portanto, que todo sonho tem sentido, que sua estranheza vem de deformações efetuadas na expressão de seu sentido, que seu caráter absurdo é intencional e exprime desdém, ironia e contradição, que sua incoerência não afeta sua interpretação. O sonho, tal como o recordamos após despertar, deve ser chamado de conteúdo onírico manifesto. Pelo trabalho de interpretação deste chegamos aos pensamentos oníricos latentes, que se escondem atrás do conteúdo manifesto e são por ele representados. Esses pensamentos oníricos latentes não são mais estranhos, incoerentes ou absurdos, são constituintes plenamente válidos de nosso pensamento desperto. Denominamos *trabalho do sonho* o processo pelo qual os pensamentos oníricos latentes se transformam no conteúdo onírico manifesto; ele produz a deformação em virtude da qual não mais reconhecemos os pensamentos oníricos no conteúdo onírico.

O trabalho do sonho é um processo psicológico do qual, até então, não se conhecia igual na psicologia. Ele reivindica nosso interesse em duas direções principais. Primeiro, porque nos exibe processos novos como a *condensação* (de ideias) e o *deslocamento* (da ênfase psíquica de uma ideia para outra), que ou não deparamos na vida psíquica ou encontramos apenas como base dos chamados "erros de pensamento". Em segundo lugar, porque nos permite intuir, na vida psíquica, um jogo de forças cuja atuação se achava oculta à nossa percepção consciente. Tomamos conhecimento de que há em nós uma *censura*, uma instância examinadora que decide se uma ideia emergente pode chegar à consciência, e exclui inexoravelmente, até onde vai seu poder, aquilo que poderia produzir ou reavivar o desprazer. Lembremos que na análise dos atos

falhos obtivemos indícios tanto dessa tendência de evitar o desprazer na recordação como dos conflitos entre as tendências da vida psíquica.

O estudo do trabalho do sonho nos impõe, de maneira irrecusável, uma concepção da vida psíquica que parece resolver as mais controversas questões da psicologia. O trabalho do sonho nos obriga a supor uma atividade psíquica *inconsciente*, que é mais abrangente e mais significativa do que aquela ligada à consciência, já nossa conhecida. (A propósito disso, haverá mais a dizer quando discutirmos o interesse filosófico da psicanálise.) Ele nos permite fazer uma divisão do aparelho psíquico em diferentes instâncias ou sistemas, e mostra que no sistema da atividade psíquica inconsciente ocorrem processos completamente diferentes daqueles que são percebidos na consciência.

A função do trabalho do sonho é sempre a de conservar o sono. "O sonho é o guardião do sono." Os próprios pensamentos oníricos podem estar a serviço das mais diferentes funções psíquicas. O trabalho do sonho realiza sua tarefa apresentando como satisfeito por via alucinatória um *desejo* que emerge dos pensamentos oníricos.

Pode-se dizer que o estudo psicanalítico dos sonhos nos descortinou a primeira visão de uma *psicologia da profundeza* de que até agora não se suspeitava.[4] Serão necessárias mudanças radicais na psicologia normal para sintonizá-la com esses novos conhecimentos.

É impossível esgotar o interesse psicológico da interpretação de sonhos nos limites desta exposição. Não esqueçamos de que nosso propósito foi apenas sublinhar que o sonho é *dotado de sentido* e é um *objeto da psicologia*, e prossigamos com as novas conquistas para a psicologia no âmbito patológico.

As novidades psicológicas inferidas a partir dos sonhos e dos atos falhos devem ser úteis no esclarecimento de outros fenômenos, se quisermos crer em seu valor e até mesmo em sua existência. E a psicanálise realmente demonstrou que as hipóteses de atividade psíquica inconsciente, censura, repressão, deformação e formação substitutiva, a que chegamos pela análise dos fenômenos normais, também nos possibilitam a primeira compreensão de uma série de

fenômenos patológicos, como que nos entregam as chaves para todos os enigmas da psicologia das neuroses. O sonho se torna, dessa maneira, o protótipo normal de todas as formações *psicopatológicas*. Quem compreende o sonho, pode igualmente penetrar o mecanismo psíquico das neuroses e psicoses.

Tendo o sonho como ponto de partida, as investigações da psicanálise a deixaram em condições de construir uma psicologia das neuroses, à qual um trabalho contínuo vem acrescentando novas peças. Mas o seu interesse psicológico, que aqui nos concerne, exige apenas que nos detenhamos em duas partes desse grande conjunto: a demonstração de que muitos fenômenos da patologia, que se acreditava deverem ser explicados fisiologicamente, são atos psíquicos, e que os processos que conduzem a resultados anormais podem ser atribuídos a forças motrizes psíquicas.

Ilustrarei a primeira afirmação com alguns exemplos. Há muito os ataques histéricos foram percebidos como sinais de exacerbada excitação emocional e comparados a irrupções de afetos. Charcot procurou fixar em fórmulas descritivas a variedade de suas manifestações; Pierre Janet discerniu as ideias inconscientes que atuam por trás desses ataques; a psicanálise mostrou que eles são representações mímicas de cenas vividas e inventadas, que ocupam a fantasia dos doentes sem que se tornem conscientes. Através de condensações e deformações dos atos representados, essas pantomimas se tornam ininteligíveis para o espectador. O mesmo vale para os outros sintomas, descritos como duradouros, dos pacientes histéricos. São todos representações mímicas ou alucinatórias de fantasias que dominam inconscientemente sua vida emocional e que significam a realização de seus ocultos desejos reprimidos. O caráter doloroso desses sintomas vem do conflito interno em que é lançada a vida psíquica desses doentes, pela necessidade de combater tais desejos inconscientes.

Em outra afecção neurótica, a neurose obsessiva, os doentes se entregam a um cerimonial penoso, aparentemente sem sentido, que consiste na repetição ritmada de atos triviais como lavar-se ou vestir-se, ou na execução de preceitos

absurdos, ou na obediência a proibições misteriosas. Foi decididamente um triunfo do trabalho psicanalítico demonstrar como têm sentido esses atos obsessivos, mesmo os mais triviais e insignificantes; como refletem, num material indiferente, os conflitos da vida, a luta entre as tentações e as inibições morais, o desejo proscrito mesmo e as punições e penitências por ele. Em outra forma da mesma doença, as vítimas sofrem de ideias atormentadoras, de obsessões cujo conteúdo se lhes impõe de modo imperioso, acompanhadas de afetos que, em sua índole e intensidade, raramente se explicam pelo teor literal das ideias obsessivas. A investigação psicanalítica mostrou que nesse caso os afetos são plenamente justificados, pois correspondem a recriminações que têm por base uma *realidade psíquica* pelo menos. Mas as ideias ligadas a esses afetos já não são as originais, tendo entrado nesse vínculo mediante o deslocamento (substituição) de algo reprimido. A reversão desses deslocamentos abre o caminho para o conhecimento das ideias reprimidas e permite ver o vínculo entre afeto e ideia como inteiramente adequado.

Em outra afecção neurótica, a de fato incurável *dementia praecox* (parafrenia, esquizofrenia), que em suas mais severas manifestações torna o doente completamente apático, muitas vezes as únicas ações vêm a ser alguns movimentos e gestos uniformemente repetidos, designados de "estereotipias". A investigação psicanalítica desses gestos[a] (realizada por C. G. Jung) permitiu vê-los como resíduos de ações mímicas plenas de sentido, nas quais antes achavam expressão desejos que dominavam o indivíduo. As mais loucas palavras e as mais estranhas poses e atitudes desses doentes puderam ser compreendidas e inseridas no contexto da vida psíquica, desde que foram abordadas com premissas psicanalíticas.

Exatamente o mesmo vale para os delírios e alucinações e para os sistemas delirantes de diversos doentes mentais. Onde até agora parecia haver apenas o mais bizarro capricho, o trabalho psicanalítico evidenciou lei, ordem e vinculação, ou ao menos permitiu entrevê-las, ali onde ainda não está completo. As mais diversas formas de adoecimento psíquico são percebidas como resultados

de processos que no fundo são idênticos, e que podem ser compreendidos e descritos mediante conceitos psicológicos. Em toda parte atua o que já foi revelado na formação do sonho, o *conflito psíquico*, a *repressão* de certos impulsos instintuais, rechaçados para o inconsciente por outras forças psíquicas, as *formações reativas* das forças repressoras e as *formações substitutivas* dos instintos reprimidos, mas não inteiramente despojados de sua energia. Em tudo isso manifestam-se os processos de *condensação* e *deslocamento*, conhecidos a partir do sonho. A variedade das formas de doença observadas na clínica se deve a duas outras diversidades: os múltiplos mecanismos psíquicos que se acham à disposição do trabalho de repressão e as múltiplas predisposições histórico-evolutivas que possibilitam aos impulsos reprimidos irromperem como formações substitutivas.

A psicanálise remete à psicologia a solução de metade do labor psiquiátrico. Mas seria um grave erro supor que a psicanálise busca ou favorece uma concepção puramente psicológica dos transtornos anímicos. Ela não pode ignorar que a outra metade do labor psiquiátrico tem como teor a influência de fatores orgânicos (mecânicos, tóxicos, infecciosos) no aparelho psíquico. Na etiologia dos transtornos anímicos, nem mesmo para os mais leves entre eles, as neuroses, ela reivindica uma origem puramente psicogênica, procurando sua causa, isto sim, no influxo que sobre a vida psíquica exerce um fator a ser ainda mencionado, indubitavelmente orgânico.

Os minuciosos resultados da psicanálise, que não deixarão de se tornar significativos para a psicologia geral, são muito numerosos para serem aqui apresentados. Apenas farei menção de mais dois pontos: o fato de a psicanálise reivindicar inequivocamente o primado dos processos afetivos na vida psíquica, e sua demonstração da insuspeitada medida de ofuscamento e transtorno afetivo do intelecto, tanto nas pessoas normais como nas enfermas.

II. O INTERESSE DA PSICANÁLISE PARA AS CIÊNCIAS NÃO PSICOLÓGICAS

a) O interesse para a ciência da linguagem

Certamente ultrapasso o sentido usual da palavra, ao solicitar o interesse dos estudiosos da *linguagem*[b] para a psicanálise. Por "linguagem" deve-se entender aqui não apenas a expressão de pensamentos em palavras, mas também a linguagem dos gestos e toda outra forma de manifestação da atividade psíquica, como a escrita, por exemplo. Mas então é lícito afirmar que as interpretações da psicanálise são, em primeiro lugar, traduções de um modo de expressão que nos é desconhecido para aquele que é familiar a nosso pensamento. Ao interpretar um sonho, apenas traduzimos determinado conteúdo de pensamento (os pensamentos oníricos latentes), da "linguagem do sonho" para a de nossa vida desperta. Nisso tomamos conhecimento das peculiaridades dessa linguagem onírica e obtemos a impressão de que ela é parte de um sistema de expressão bastante arcaico. Assim, exemplificando, a negação jamais é especificada na linguagem do sonho. Coisas opostas podem substituir uma à outra no conteúdo do sonho, e serem representadas pelo mesmo elemento. Ou, dito de outra maneira: na linguagem do sonho os conceitos ainda são ambivalentes, reúnem em si sentidos contrários, tal como sucedeu nas mais antigas raízes das línguas históricas, conforme a suposição dos estudiosos da linguagem.[5] Outra característica notável da linguagem onírica é a frequente utilização de símbolos, que permitem, em alguma medida, a tradução do conteúdo onírico de maneira independente das associações individuais. A natureza desses símbolos não foi ainda compreendida claramente pela pesquisa; eles constituem comparações e substituições baseadas em semelhanças às vezes evidentes; outras vezes, porém, são símbolos em que o presumível *tertium comparationes* perdeu-se para nosso conhecimento consciente. Justamente esses

símbolos poderiam originar-se das mais antigas fases da evolução da linguagem e da formação de conceitos. No sonho, são sobretudo os órgãos e atividades sexuais que experimentam uma representação simbólica, em vez de direta. Um estudioso da linguagem, Hans Sperber, de Uppsala, procurou recentemente demonstrar que as palavras que designavam originalmente atividades sexuais tiveram, graças a tal comparação, mudanças de significado extraordinariamente amplas.[6]

Se considerarmos que os meios de representação do sonho são principalmente imagens, e não palavras, acharemos ainda mais adequado comparar o sonho a um sistema de escrita do que a uma linguagem. De fato, a interpretação de um sonho é inteiramente análoga à decifração de uma velha escrita pictográfica como os hieróglifos egípcios. Nos dois casos há elementos que não se destinam à interpretação ou à leitura, que devem apenas, na qualidade de determinativos, assegurar a compreensão de outros elementos. A polissemia de vários elementos do sonho tem sua contrapartida nesses velhos sistemas de escrita, e do mesmo modo a omissão de várias relações, que num e noutro caso têm de ser acrescentadas a partir do contexto. Se tal concepção da representação onírica tão teve ainda maior desenvolvimento, isto se deve à circunstância, facilmente compreensível, de que ao psicanalista faltam inteiramente os pontos de vista e os conhecimentos com que um estudioso da linguagem abordaria um tema como o dos sonhos.

A linguagem onírica, pode-se dizer, é a forma de expressão da atividade psíquica inconsciente. Mas o inconsciente fala mais do que um só dialeto. Sob as diferentes condições psicológicas que caracterizam e separam as formas de neurose, também sucedem constantes mudanças em como se exprimem os impulsos psíquicos inconscientes. Enquanto a linguagem gestual da histeria geralmente coincide com a linguagem visual dos sonhos, das visões etc., ocorrem peculiares formações idiomáticas na linguagem de pensamentos da neurose obsessiva e das parafrenias (*dementia praecox* e paranoia), que já podemos compreender e relacionar umas às outras numa serie de casos. O que uma

histérica exprime através de vômitos, por exemplo, se manifestará num doente obsessivo através de dolorosas medidas protetoras contra *infecção*, e num parafrênico motivará queixas ou a suspeita de que é *envenenado*. O que aí encontra variada expressão é o desejo, reprimido para o inconsciente, de *engravidamento*, ou a defesa contra ele por parte da pessoa doente.

b) O interesse para a filosofia

Na medida em que é edificada sobre a psicologia, a filosofia não deixará de levar amplamente em conta as contribuições psicanalíticas à psicologia e de reagir a esse enriquecimento de nosso saber de modo semelhante àquele como reagiu a todos os progressos significativos das ciências especializadas. Sobretudo o postulado de atividades psíquicas inconscientes deve obrigar a filosofia a tomar partido e, em caso de concordância, a modificar suas hipóteses sobre a relação entre o psíquico e o físico, para que correspondam ao novo conhecimento. É certo que a filosofia se ocupou repetidas vezes do problema do inconsciente, mas seus representantes — com poucas exceções — tomaram uma de duas posições a esse respeito: ou seu inconsciente era algo místico, impalpável e não demonstrável, cuja relação com o psíquico permanecia obscura, ou identificavam o psíquico com o consciente e disso deduziam que algo inconsciente não pode ser algo psíquico e objeto da psicologia. Tais afirmações procedem de os filósofos terem julgado o inconsciente sem conhecer os fenômenos da atividade psíquica inconsciente, isto é, sem imaginar até onde eles se aproximam e em que se diferenciam dos fenômenos conscientes. Se, mesmo tendo esse conhecimento, a pessoa quiser se ater à convenção que iguala o consciente ao psíquico, assim negando ao inconsciente o caráter psíquico, naturalmente nada se poderá objetar a isso, exceto que tal diferenciação demonstra ser muito pouco prática. Pois do lado de suas relações com o consciente, com o qual tem bastante em comum, o inconsciente é fácil de descrever e ser acompanhado em seus desenvolvimentos; mas aproximar-se dele a partir do

processo físico ainda parece fora de cogitação. Portanto, tem de ser objeto da psicologia.

De outro modo ainda a filosofia pode receber estímulo da psicanálise: tornando-se ela própria objeto desta. As doutrinas e sistemas filosóficos são obra de um pequeno número de pessoas de individualidade marcante; em nenhuma outra ciência a personalidade do trabalhador científico desempenha um papel tão grande como na filosofia.[c] Agora a psicanálise nos dá condições, pela primeira vez, de fornecer uma psicografia da personalidade (cf. "O interesse sociológico", adiante). Ela nos ensina a conhecer as unidades afetivas — os complexos dependentes dos instintos — que cabe pressupor em todo indivíduo, e nos orienta no estudo das transformações e resultados finais que provêm dessas forças instintuais. Ela mostra as relações que existem entre as predisposições constitucionais e vicissitudes da vida de uma pessoa e as realizações que ela pode alcançar, graças a um talento especial. Ela é capaz de decifrar numa obra,[d] com maior ou menor precisão, a íntima personalidade do artista, que se esconde por trás dessa obra. Assim, a psicanálise também pode indicar a motivação subjetiva e individual de teorias filosóficas que supostamente se originaram de um trabalho lógico imparcial, e assinalar para a crítica os pontos fracos do sistema. Mas fazer essa crítica não é tarefa da psicanálise, pois, como se sabe, a determinação psicológica de uma teoria não exclui absolutamente a sua correção científica.

c) O interesse para a biologia

Diferentemente de outras novas ciências, a psicanálise não teve a sina de ser acolhida com esperançosa simpatia por aqueles interessados no progresso do conhecimento. Por longo tempo ela não foi ouvida, e, quando enfim não era mais possível ignorá-la, tornou-se, por razões afetivas, objeto de veemente hostilidade por parte de indivíduos que não haviam se dado ao trabalho de conhecê-la. Essa inamistosa recepção deveu-se à circunstância de que ela descobriu, já em seus primeiros objetos de investigação, que as enfermidades

nervosas são manifestações de um transtorno da *função sexual*, e por isso teve motivos para dedicar-se à pesquisa dessa função, que havia muito era negligenciada. No entanto, quem se ativer à exigência de que o julgamento científico não deve ser influenciado por atitudes afetivas concederá à psicanálise um grande interesse biológico, devido a essa orientação de sua pesquisa, e verá as resistências a ela como provas de suas afirmações, justamente.

A psicanálise fez justiça à função sexual humana ao examinar em detalhes a sua importância na vida psíquica e prática, importância essa enfatizada por muitos escritores e vários filósofos, mas nunca reconhecida pela ciência. Para isso foi necessário ampliar o conceito de sexualidade, indevidamente limitado; ampliação que se justificava por referência às transgressões da sexualidade (as denominadas "perversões") e ao comportamento das crianças. Revelou-se insustentável afirmar ainda que a infância é assexual e apenas na época da puberdade é assaltada pela repentina irrupção dos impulsos sexuais. Uma vez despojada dos antolhos do interesse e do preconceito, a observação pôde facilmente demonstrar que interesses e atividades sexuais existem em quase toda idade e desde o início na criatura humana. A importância dessa sexualidade infantil não é diminuída pelo fato de não podermos traçar com certeza, em todos os pontos, os limites entre ela e a conduta assexual da criança. Mas ela é algo diferente da chamada sexualidade "normal" dos adultos. Seu âmbito inclui os germens de todas aquelas atividades sexuais que mais tarde são claramente contrapostas à vida sexual normal e denominadas perversões, parecendo incompreensíveis e viciosas. A sexualidade normal do adulto provém da infantil mediante uma série de desenvolvimentos, combinações, divisões e supressões, que quase nunca sucedem com perfeição ideal e deixam, por causa disso, predisposições para que a função regrida em estados patológicos.

A sexualidade infantil exibe mais dois atributos que são significativos do ponto de vista biológico. Revela-se composta de uma série de instintos parciais que aparecem ligados a determinadas regiões do corpo — as zonas erógenas —, dos quais alguns se apresentam desde o início como pares de opostos —

como instintos com meta ativa e passiva. Assim como mais tarde, em estados de excitação sexual, não apenas os órgãos sexuais da pessoa amada, mas seu corpo inteiro se torna objeto sexual, do mesmo modo não só os genitais, mas várias outras partes do corpo são desde o início locais de origem da excitação sexual e geram prazer sexual com o estímulo adequado. Em estreita relação com isso está uma outra característica da sexualidade infantil, o fato de inicialmente se apoiar nas funções da alimentação e da evacuação, que servem à autoconservação, e provavelmente também nas de agitação muscular e atividade sensorial.

Se estudamos a sexualidade no indivíduo adulto com o auxílio da psicanálise e consideramos a vida da criança à luz dos conhecimentos assim obtidos, a sexualidade não nos aparece como uma função que serve apenas à procriação, comparável à digestão, à respiração etc., mas como algo bem mais independente, que contrasta com todas as outras atividades do indivíduo e apenas mediante um desenvolvimento complicado, cheio de restrições, é levada a juntar-se à economia do indivíduo. Pode-se muito bem conceber teoricamente o caso de os interesses desses impulsos sexuais não coincidirem com o da autoconservação do indivíduo, e ele parece concretizar-se no grupo das doenças neuróticas, pois a formulação final a que chegou a psicanálise quanto à essência das neuroses é a seguinte: o conflito primordial que dá origem às neuroses é aquele entre os instintos conservadores do Eu e os sexuais. Elas correspondem a um sobrepujamento do Eu pela sexualidade, depois que ele fracassou na tentativa de suprimir a sexualidade.

Pareceu-nos necessário manter distância de pontos de vista biológicos no trabalho psicanalítico e tampouco usá-los para fins heurísticos, de modo a não nos equivocarmos no julgamento imparcial dos fatos psicanalíticos à nossa frente. Depois de concluído o trabalho psicanalítico, porém, teremos de achar a conexão com a biologia e podemos ficar satisfeitos se já agora ela parece garantida em um ou outro ponto essencial. A oposição entre instintos do Eu e instinto sexual, à qual tivemos de relacionar a gênese das neuroses, prossegue,

no âmbito biológico, como oposição entre instintos que servem à conservação do indivíduo e instintos que servem à continuação da espécie. Na biologia deparamos com a abrangente concepção de um plasma germinativo imortal, a que se vinculam, como órgãos desenvolvidos sucessivamente, os diferentes indivíduos transitórios; somente a partir dessa concepção podemos entender corretamente o papel das forças instintuais sexuais na fisiologia e na psicologia.

Não obstante o esforço em não deixar que termos e pontos de vista biológicos prevaleçam no trabalho psicanalítico, não podemos evitar seu emprego já na descrição dos fenômenos por nós estudados. Não podemos nos esquivar ao "instinto" [*Trieb*], como um conceito-limite entre a concepção psicológica e a biológica, e falamos de características e tendências psíquicas "masculinas" e "femininas", ainda que as diferenças entre os sexos não possam, a rigor, reivindicar nenhuma caracterização psíquica particular. O que na vida chamamos de masculino ou feminino se reduz, na consideração psicológica, às características da atividade e da passividade, ou seja, a qualidades que não devem ser atribuídas aos instintos mesmos, mas a suas metas. Na constante associação de tais instintos "ativos" e "passivos" na psique se reflete a bissexualidade dos indivíduos, que é um dos postulados clínicos da psicanálise.

Ficarei satisfeito se essas poucas observações tiverem lançado luz sobre a ampla mediação que a psicanálise estabelece entre a biologia e a psicologia.

d) O interesse para a história da evolução

Nem toda análise de fenômenos psicológicos merecerá o nome de psicanálise. Esta última significa mais do que a decomposição de fenômenos compostos em elementos mais simples; consiste em referir uma formação psíquica a outras que a antecederam, a partir das quais ela se desenvolveu. O procedimento médico psicanalítico não pôde eliminar um sintoma sem rastrear sua gênese e evolução: assim, desde o início a psicanálise voltou-se para o acompanhamento de processos evolutivos.[e] Primeiro ela desvelou a gênese dos sintomas

neuróticos; depois precisou lidar com outras formações psíquicas e nelas realizar o trabalho de uma psicologia genética.

A psicanálise foi obrigada a fazer a vida psíquica dos adultos derivar daquela das crianças, tomando a sério a frase que diz: "O menino é o pai do homem". Ela rastreou a continuidade entre a psique infantil e a do adulto, mas também notou as transformações e reordenações que sobrevêm nesse caminho. A maioria de nós tem uma lacuna na memória dos primeiros anos de vida, da qual emergem apenas alguns fragmentos de recordação. Pode-se afirmar que a psicanálise preencheu essa lacuna, que eliminou essa amnésia infantil dos seres humanos (cf. "O interesse para a pedagogia", adiante).

Durante esse aprofundamento na vida psíquica infantil foram feitos alguns achados dignos de nota. Assim, confirmou-se algo que antes havia sido frequentemente suspeitado: a extraordinária importância, para todo o direcionamento posterior do indivíduo, das impressões que recebeu na infância, sobretudo nos primeiros anos. Nisso encontramos um paradoxo psicológico, que apenas na concepção psicanalítica deixa de sê-lo: que justamente essas importantíssimas impressões não são lembradas nos anos posteriores. Esse caráter exemplar e indelével das primeiríssimas vivências foi constatado pela psicanálise, do modo mais nítido, justamente no tocante à vida sexual. "*On revient toujours à ses premiers amours*" [Sempre voltamos aos nossos primeiros amores] é uma sóbria verdade. Os muitos enigmas da vida amorosa dos adultos são resolvidos apenas quando acentuamos os elementos infantis no amor. Na consideração teórica desses efeitos, deve-se ter em mente que as primeiras vivências infantis não sucedem ao indivíduo apenas como casualidades, mas correspondem também às primeiras atividades de suas predisposições instintuais congênitas.

Outra descoberta, bem mais surpreendente, consiste em que nada se perde, no adulto, das formações psíquicas infantis, apesar de todo o desenvolvimento posterior. É possível demonstrar que todos os desejos, impulsos instintuais, modos de reação e atitudes da criança estão ainda presentes na pessoa adulta e, em circunstâncias apropriadas, podem novamente se evidenciar. Eles não se

acham destruídos, mas apenas recobertos, como necessita dizer a psicologia psicanalítica em seu modo espacial de representação. Assim, é da natureza do passado psíquico não ser absorvido por seus derivados, como o passado histórico; ele continua a existir ao lado daquilo que dele resultou, seja de forma apenas virtual, seja em real simultaneidade. Prova dessa afirmação é que os sonhos da pessoa normal reavivam a cada noite seu caráter infantil e fazem remontar a um estágio infantil toda a sua vida psíquica. O mesmo retorno ao infantilismo psíquico (*regressão*) se verifica nas neuroses e psicoses, cujas peculiaridades podem ser descritas, em grande parte, como arcaísmos psíquicos. Na força que os resíduos infantis conservam na psique vemos o grau de predisposição para a doença, de modo que tal predisposição vem a ser, para nós, expressão de uma inibição no desenvolvimento. O que permaneceu infantil, reprimido como inutilizável no material psíquico de uma pessoa, forma então o núcleo de seu inconsciente, e nós acreditamos poder acompanhar, nas histórias das vidas de nossos pacientes, como esse inconsciente, refreado por forças repressoras, espera para entrar em atividade e aproveita as oportunidades, quando as formações psíquicas posteriores e mais elevadas não conseguem se sobrepor às dificuldades do mundo real.

Nesses últimos anos, a pesquisa psicanalítica se deu conta de que a tese segundo a qual "a ontogenia é repetição da filogenia" deve se aplicar também à vida psíquica,[7] e isso acarretou nova ampliação do interesse da psicanálise.

e) O interesse para a história da civilização

A comparação da infância do indivíduo com a história primitiva dos povos já se mostrou fecunda em várias direções, embora esse trabalho mal tenha começado. Nisso, o modo de pensar psicanalítico age como um instrumento de pesquisa. A aplicação de suas premissas à psicologia dos povos tanto permite lançar novos problemas como ver sob nova luz aqueles já estudados e contribuir para sua solução.

Em primeiro lugar, revela-se inteiramente possível transpor a concepção psicanalítica obtida com os sonhos para produtos da fantasia popular, como mitos e contos de fadas.[8] Há muito nos achamos ante a tarefa de interpretar essas formações; suspeitamos que têm um "sentido oculto", estamos alertas para as mudanças e transformações que encobrem tal sentido. O trabalho com sonhos e neuroses deu à psicanálise o treino que lhe possibilita descobrir os meios técnicos que governaram essas distorções. Mas numa série de casos ela também pode desvendar os motivos ocultos que ocasionaram essas transformações do sentido original do mito. Não pode aceitar que o primeiro impulso para a formação do mito seja uma necessidade teórica de explicar os fenômenos naturais e dar conta de preceitos rituais e de usos que se tornaram incompreensíveis; procura-o, isto sim, nos mesmos "complexos" psíquicos, nas mesmas tendências afetivas que demonstrou estarem na base dos sonhos e dos sintomas.

A mesma transposição de seus pontos de vista, premissas e conhecimentos capacitou a psicanálise a lançar luz sobre as origens de nossas grandes instituições culturais — da religião, da moralidade, do direito, da filosofia.[9] Ao examinar as primitivas situações psicológicas em que puderam surgir os impulsos para tais criações, ela se acha em condição de rejeitar algumas tentativas de explicação baseadas em noções psicológicas provisórias e de substituí-las por percepções mais profundas.

A psicanálise estabelece uma íntima relação entre todas essas realizações psíquicas dos indivíduos e das comunidades, ao postular a mesma fonte dinâmica para ambos. Ela parte da concepção básica de que a principal função do mecanismo psíquico é aliviar a criatura das tensões que nela são produzidas pelas necessidades. Parte dessa tarefa pode ser resolvida pela satisfação que se extrai do mundo exterior; essa finalidade requer domínio sobre o mundo real. Outra parcela dessas necessidades, que inclui essencialmente determinados impulsos afetivos, tem a satisfação normalmente frustrada pela realidade. Disso resulta ainda mais uma porção da tarefa: achar um novo meio de lidar com os

impulsos não satisfeitos. Toda a história da civilização é um relato dos caminhos que os seres humanos tomaram para "vincular" seus desejos não satisfeitos, sob as condições cambiantes — e modificadas pelo avanço técnico — de concessão e frustração deles por parte da realidade.

A investigação dos povos primitivos mostra os seres humanos inicialmente entregues à crença infantil na onipotência[10] e leva a compreender muitas formações psíquicas como um esforço de negar o que perturba essa onipotência e, assim, manter a realidade longe de toda influência sobre a vida afetiva enquanto não seja mais bem dominada e aproveitada para a satisfação. O princípio da evitação do desprazer domina os atos humanos até ser substituído por aquele, melhor, da adaptação ao mundo exterior. Paralelamente ao progressivo domínio do mundo pelo ser humano há um desenvolvimento de sua concepção do mundo, que cada vez mais se afasta da original crença na onipotência e se eleva da fase animista, passando pela religiosa, até a científica. Nesse contexto se inserem o mito, a religião e a moralidade, como tentativas de lograr compensação pela falta de satisfação dos desejos.

O conhecimento das enfermidades neuróticas dos indivíduos favoreceu nossa compreensão das grandes instituições sociais, pois as neuroses mesmas se revelaram tentativas de solucionar individualmente os problemas da compensação dos desejos, que devem ser resolvidos socialmente pelas instituições. O recuo do fator social e o prevalecimento do fator sexual fazem com que essas soluções neuróticas do problema psicológico sejam caricaturas, inutilizáveis exceto para nosso esclarecimento dessas importantes questões.

f) O interesse para a estética

Sobre alguns dos problemas relacionados à arte e aos artistas a abordagem psicanalítica dá uma explicação satisfatória; outros lhe escapam inteiramente. Ela vê também no exercício da arte uma atividade que objetiva a mitigação de desejos não realizados, inicialmente no próprio artista criador e depois no ouvinte ou espectador. As forças motrizes da arte são os mesmos conflitos que

empurram outras pessoas para a neurose, que moveram a sociedade na edificação de suas instituições. De onde o artista obtém a capacidade de criar não é uma questão da psicologia. Ele busca primeiramente a autoliberação e a transmite, ao comunicar sua obra, àqueles que sofrem dos mesmos desejos contidos.[11] É certo que ele apresenta como realizadas suas mais pessoais fantasias envolvendo desejos, mas essas se tornam obras de arte apenas mediante uma transformação que atenue o que houver de chocante nesses desejos, que esconda sua origem pessoal e ofereça aos outros, com a observância das regras da beleza, sedutoras prendas de prazer. A psicanálise não tem dificuldade em evidenciar, junto ao componente manifesto da fruição artística, um outro, latente e bem mais eficaz, oriundo das fontes ocultas da liberação instintual. O nexo entre as impressões da infância e vicissitudes da vida do artista, por um lado, e suas obras como reações a esses estímulos, por outro, está entre os mais atraentes objetos da indagação analítica.[12]

De resto, a maioria dos problemas relativos à criação e fruição artística aguarda uma elaboração que sobre eles lance a luz do conhecimento analítico e lhes indique seu lugar no complicado edifício das compensações de desejos. Como realidade convencionalmente admitida, em que, graças à ilusão artística, símbolos e formações substitutivas podem suscitar afetos verdadeiros, a arte constitui um reino intermediário entre a realidade que frustra os desejos e o mundo de fantasia que os satisfaz, um âmbito em que permanecem em vigor, por assim dizer, as aspirações de onipotência da humanidade primitiva.

g) O interesse para a sociologia

É certo que a psicanálise tomou a psique individual como objeto de estudo, mas na exploração desta não podiam lhe escapar os fundamentos afetivos da relação do indivíduo com a sociedade. Ela descobriu que os sentimentos sociais contêm, via de regra, um elemento erótico, que, ao ser enfatizado e depois reprimido, torna-se característica de determinado grupo de transtornos psíquicos. Ela percebeu o caráter associal das neuroses em geral, que tendem a

empurrar o indivíduo para fora da sociedade e substituir-lhe a reclusão monástica de tempos passados pelo isolamento da doença. O intenso sentimento de culpa que governa muitas neuroses revelou-se, para ela, a modificação social da angústia neurótica.

Por outro lado, a psicanálise mostrou amplamente o papel que as condições e exigências sociais têm na causação das neuroses. As forças que promovem a restrição e repressão dos instintos por parte do Eu se originam essencialmente da docilidade ante as exigências da civilização. A mesma constituição e as mesmas vivências infantis que, em outros casos, levariam à neurose, não terão esse efeito se não existir essa docilidade ou se tais solicitações não forem feitas pelo círculo social em que vive o indivíduo. A velha afirmação de que o crescente nervosismo é produto da civilização corresponde pelo menos à metade do verdadeiro estado de coisas. A educação e o exemplo levam à pessoa jovem as exigências culturais; quando nela a repressão instintual se instaura independentemente daqueles, cabe supor que uma antiquíssima exigência tornou-se, enfim, patrimônio hereditário organizado do ser humano. Assim, a criança, que produz espontaneamente as repressões instintuais, não faria senão repetir uma parte da história da civilização. O que hoje é impedimento interior foi, em tempos idos, apenas exterior, talvez imposta pela penúria daqueles tempos, e desse modo é também possível que o que hoje aparece para cada indivíduo em crescimento como exigência exterior da civilização venha a se tornar, um dia, predisposição interna para a repressão.

h) O interesse para a pedagogia

O grande interesse da pedagogia pela psicanálise se baseia numa afirmação que se tornou evidente. Pode ser educador somente quem é capaz de desenvolver empatia pela alma infantil, e nós, adultos, não compreendemos as crianças, pois não mais compreendemos nossa própria infância. Nossa amnésia da infância prova o quanto nos distanciamos dela. A psicanálise revelou os desejos, pensamentos, processos de desenvolvimento da criança; todos os esforços

anteriores eram incompletos e errôneos, porque deixavam completamente de lado o importantíssimo fator da sexualidade em suas manifestações físicas e psíquicas.[f] O incrédulo espanto com que são recebidas as mais seguras constatações da psicanálise a respeito da infância — sobre o complexo de Édipo, o erotismo anal, a curiosidade sexual — fornece uma medida da distância que separa nossa vida psíquica, nossos valores, até nossos processos mentais, daqueles da criança normal inclusive.

Quando os educadores tiverem se familiarizado com os resultados da psicanálise, acharão mais fácil admitir certas fases do desenvolvimento infantil e, entre outras coisas, não correrão o perigo de superestimar impulsos instintuais socialmente inúteis ou perversos que surgirem nas crianças. Pelo contrário, eles se absterão da tentativa de suprimir violentamente esses impulsos, ao saber que tais esforços frequentemente produzem efeitos não menos indesejáveis do que a indulgência com o mau comportamento infantil, tão temida na educação. A veemente supressão externa de instintos fortes jamais obtém que eles sejam extintos ou dominados, apenas promove uma repressão que estabelece a tendência para um futuro adoecimento neurótico. Com frequência a psicanálise teve ocasião de observar como um inoportuno e irrefletido rigor na educação influiu na geração de doença nervosa, ou com que perdas na capacidade de realização e de fruição é adquirida a normalidade solicitada. Mas ela também ensina que preciosas contribuições para a formação do caráter podem fornecer esses instintos associais e perversos da criança, quando não sucumbem à repressão e, mediante o processo designado como *repressão*, são desviados de suas metas originais para outras mais valiosas. Nossas maiores virtudes surgiram como formações reativas e sublimações, no solo das piores inclinações. A educação deveria previdentemente guardar-se de não soterrar esses ricos mananciais de energia e limitar-se a favorecer os processos pelos quais essas forças são guiadas para bons caminhos. Aquilo que podemos esperar de uma profilaxia individual das neuroses depende de uma educação

psicanaliticamente esclarecida. (Ver, a propósito, os trabalhos do pastor suíço dr. Oskar Pfister.)

Minha tarefa, neste ensaio, não poderia ser apresentar a um público interessado na ciência o teor e o alcance da psicanálise, seus pressupostos, problemas e resultados. Meu objetivo se cumpriu se agora estiver claro como ela pode interessar a muitos âmbitos do conhecimento e que extensos laços começa a estabelecer entre eles.

---

1 "Cinco lições de psicanálise", 6ª ed., 1922 [1910].

2 *Psicopatologia da vida cotidiana* [publicado inicialmente em 1901, em dois números de uma revista psiquiátrica, e como livro em 1904].

3 *A interpretação dos sonhos* (1900); ver também o breve ensaio "Sobre os sonhos" (1901) e publicações de O. Rank, W. Stekel, E. Jones, H. Silberer, A. A. Brill, A. Maeder, K. Abraham, S. Ferenczi e outros.

4 A psicanálise rejeita atualmente alguma relação entre essa topologia psíquica e uma localização anatômica ou estratificação histológica.

5 Cf. K. Abel, *Der Gegensinn der Urworte* [O sentido antitético das palavras primitivas], e minha resenha com o mesmo título em *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen*, v. II, 1910.

6 Sperber, "Über den Einfluß sexueller Momente auf Entstehung und Entwicklung der Sprache" [Sobre a influência de fatores sexuais na gênese e no desenvolvimento da linguagem] (*Imago*, v. I, 1912).

7 Abraham, Spielrein, Jung.

8 Abraham, Rank, Jung.

9 Ver, quanto a isso, Jung, *Wandlungen und Symbole der Libido* [Transformações e símbolos da libido], 1912; e Freud, *Totem e tabu*, 1912-3.

10 Cf. Ferenczi, "Entwicklungsstufen des Wirklichkeitssinnes", *Internationale Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse*, v. I, 1913; e Freud, *Totem e tabu*, 1912-3.

11 Cf. Otto Rank, *Der Künstler* [O artista], Viena, 1907.

12 Ver O. Rank, *Das Inzestmotiv in Dichtung und Sage* [O tema do incesto na literatura e na lenda], Viena, 1912. Sobre a aplicação da psicanálise a problemas estéticos, ver também Freud, *O chiste e sua relação com o inconsciente*, 1905.

a- O original diz *Reste* ("restos"), mas "gestos" (*Geste*) nos pareceu fazer mais sentido no contexto. Não houve como checar esse termo em outra edição alemã, pois o presente ensaio não foi incluído na *Studienausgabe*.
b- O termo alemão *Sprache* significa tanto "língua" como "linguagem".
c- Sabe-se que em alemão a palavra *Wissenschaft* se aplica não só às ciências exatas, como também às ciências humanas; isso é ainda mais notório nesta passagem, em que Freud se refere à filosofia como ciência e ao filósofo como "trabalhador científico" (versão literal de *wissenschaftlicher Arbeiter*).
d- "Decifrar": *erraten*, que os dicionários bilíngues também traduzem por "adivinhar, supor, imaginar, acertar", e que nas versões estrangeiras do presente texto, consultadas pelo tradutor, recebe estes equivalentes: *adivinar*, *colegir*, *intuire*, *conjecture*, *raden* (verbo holandês com a mesma etimologia e sentidos semelhantes ao alemão).
e- "Processos evolutivos": *Entwicklungsvorgänge*; o primeiro termo dessa palavra composta, *Entwicklung*, pode significar tanto "evolução" como "desenvolvimento", e também o segundo termo — *Vorgang*, no singular —, embora geralmente traduzido por "processo", pode ter ainda o significado de "acontecimento, fenômeno".
f- A afirmação de que os outros pesquisadores ignoraram a sexualidade infantil não se sustenta, como demonstrou Frank J. Sulloway em seu monumental estudo *Freud: biologist of the mind* (2ª ed. revista, 1992), em especial no cap. 8 da parte II, "Freud and the sexologists".

SOBRE A FAUSSE RECONNAISSANCE (O "DÉJÀ RACONTÉ") NO TRABALHO PSICANALÍTICO (1914)

TÍTULO ORIGINAL: "ÜBER FAUSSE RECONNAISSANCE ('DÉJÀ RACONTÉ') WÄHREND DER PSYCHOANALYTISCHEN ARBEIT". PUBLICADO PRIMEIRAMENTE EM INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR ÄRZLICHE PSYCHOANALYSE [REVISTA INTERNACIONAL DE PSICANÁLISE MÉDICA], V. 2, N. 1, PP. 1-5. TRADUZIDO DE GESAMMELTE WERKE X, PP. 116-23; TAMBÉM SE ACHA EM STUDIENAUSGABE, ERGÄNZUNGSBAND [VOLUME COMPLEMENTAR], PP. 231-8.

Não é raro suceder, durante a análise, que o paciente diga, após comunicar um fato de que se lembrou, "Mas isso eu já lhe contei", quando estamos certos de ouvir aquilo pela primeira vez. Se externamos essa objeção ao paciente, com frequência ele afirma energicamente que tem certeza, que está disposto a jurar que sim etc.; mas nossa convicção acerca da novidade do que foi narrado se fortalece na mesma medida. Seria bem pouco psicológico tentar resolver o conflito aumentando a voz ou asseverando firmemente a nossa correção. Sabe-se que tal convencimento interior da fidelidade da própria memória não possui valor objetivo, e, como um dos dois necessariamente estará errado, tanto o médico como o analisando pode ter incorrido em paramnésia. Então admitimos isso ao paciente, encerramos a disputa e adiamos sua resolução para um momento posterior.

Numa minoria de casos, lembramo-nos de já haver escutado a tal comunicação e encontramos também o motivo subjetivo, frequentemente muito indireto, para a sua momentânea eliminação. Mas na grande maioria das vezes é o analisando que errou, e que pode ser levado a reconhecer isso. A explicação para esse fato frequente parece ser que ele realmente já teve a intenção de fazer essa comunicação, que uma ou algumas vezes fez realmente uma observação que a ela conduzia, mas então a resistência o impediu de executar a intenção, e terminou por confundir a lembrança da intenção com a sua execução.

Deixando de lado aqueles casos em que pode haver dúvida, destacarei alguns que são de especial interesse teórico. Ocorre com certas pessoas, até mesmo repetidamente, de elas se apegarem com teimosia à afirmação de que já contaram isso ou aquilo, quando as circunstâncias tornam absolutamente impossível que elas tenham razão. O que elas pretendem já haver contado uma vez, e que nesse momento veem como algo velho, que também o médico teria de saber, são recordações de alto valor para a análise, confirmações há muito tempo esperadas, soluções que concluem toda uma seção do trabalho, e de que o médico analista certamente faria o ponto de partida para uma minuciosa

discussão. Em vista dessas considerações, o paciente logo admite que sua recordação deve tê-lo enganado, ainda que não saiba explicar a nitidez dela.

O fenômeno que o paciente apresenta nesses casos merece a denominação de *fausse reconnaissance* [falso reconhecimento], e é inteiramente análogo àqueles outros casos em que temos espontaneamente a sensação de já ter estado em certa situação, de já tê-la vivido (o *déjà vu* [já visto]), sem que possamos validar essa convicção reencontrando na memória aquela vez anterior. Como se sabe, esse fenômeno suscitou numerosas tentativas de explicação, que podem ser divididas em dois grupos.[1] Num deles, acredita-se na sensação que constitui o fenômeno e supõe-se que realmente algo é lembrado; a questão sendo apenas o quê. Outro grupo, bastante maior, reúne as explicações segundo as quais ocorre aí um engano da memória, e que o problema é investigar como se chegou a esse lapso paramnésico. Essas últimas tentativas compreendem, aliás, uma ampla esfera de motivos, a começar pela antiga noção, atribuída a Pitágoras, de que o fenômeno do *déjà vu* constitui prova de uma anterior existência individual, prosseguindo com a hipótese, baseada na anatomia, de que uma ausência de sincronia na atividade dos dois hemisférios cerebrais está na origem do fenômeno (Wigan, 1860),[a] até as teorias puramente psicológicas da maioria dos autores recentes, que veem no *déjà vu* a manifestação de uma fraqueza aperceptiva e o atribuem ao cansaço, esgotamento e distração.

Em 1904, Grasset[2] apresentou uma explicação do *déjà vu* que devemos incluir entre as "crédulas". Segundo ele, o fenômeno indica que houve no passado percepção *inconsciente*, que apenas agora, sob a influência de uma impressão nova e semelhante, atinge a consciência. Vários outros autores o acompanharam, mantendo que na base do fenômeno se acha a recordação de algo sonhado e esquecido. Nos dois casos teríamos o avivamento de uma impressão inconsciente.

Na segunda edição de meu livro *Psicopatologia da vida cotidiana*, em 1907, sustentei uma explicação muito similar dessa suposta paramnésia, sem

conhecer ou mencionar o trabalho de Grasset. Talvez sirva como escusa o fato de que minha teoria foi resultado da investigação psicanalítica de um caso de *déjà vu* numa paciente, bastante claro, embora ocorrido cerca de 28 anos antes.[b] Não repetirei aqui a pequena análise. Ela mostrou que a situação em que surgiu o *déjà vu* era realmente apropriada para despertar a recordação de uma vivência anterior da analisanda. Ela tinha doze anos e visitava uma família em que um dos irmãos se achava mortalmente enfermo, e seu próprio irmão correra o mesmo perigo alguns meses antes. Mas a esse traço comum se juntara, no caso da primeira vivência, uma fantasia incapaz de chegar à consciência — o desejo de que o irmão morresse —, e por isso a analogia dos dois casos não podia tornar-se consciente. A sensação da paciente foi substituída pelo fenômeno do "já ter passado por aquilo", deslocando para o lugar a identidade do traço comum.

Sabe-se que a expressão *déjà vu* abrange toda uma série de fenômenos análogos, como o *déjà entendu* [já escutado], o *déjà éprouvé* [já experimentado], o *déjà senti* [já sentido]. O caso que agora vou expor, entre muitos outros similares, consiste num *déjà raconté* [já contado], que derivaria, portanto, de uma intenção inconsciente não executada.

Um paciente falou, no decorrer de suas associações: "Quando eu tinha cinco anos de idade, brincava no jardim com um canivete e cortei o dedinho — ah, somente pensei que havia cortado — mas isso já lhe falei".

Eu lhe assegurei que não recordava de algo assim. Ele insistiu, cada vez mais convicto, que não podia estar enganado nesse ponto. Por fim encerrei a disputa, da forma indicada no início, e lhe solicitei que repetisse a história, em todo caso. Então veríamos.

> "Quando eu tinha cinco anos de idade, brincava no jardim ao lado de minha babá e com meu canivete fazia um corte na casca de uma das nogueiras que também aparecem no meu sonho.[3] De repente notei, com terror indizível, que havia cortado o dedo mínimo da mão (direita ou esquerda?), de forma que ele estava preso somente pela pele. Não sentia

nenhuma dor, mas uma grande angústia. Não me atrevi dizer nada à babá, que estava a poucos passos de distância; caí sobre o banco mais próximo e lá fiquei sentado, incapaz de olhar mais uma vez para o dedo. Finalmente me tranquilizei, dei uma olhada no dedo, e vi que ele estava ileso."

Logo nos pusemos de acordo em que ele não podia ter realmente me contado aquela visão ou alucinação. Ele sabia muito bem que eu não teria deixado de utilizar tal prova da existência da *angústia de castração* quando ele tinha cinco anos. Sua resistência à hipótese do complexo da castração foi vencida, mas ele levantou a seguinte questão: "Por que acreditei tão firmemente que já havia relatado essa lembrança?".

Então ocorreu a nós dois que repetidamente, em ocasiões diversas, ele havia contado esta pequena lembrança, sem que a tivéssemos aproveitado:

"Certa vez, quando meu tio viajou, ele perguntou a mim e à minha irmã o que deveria nos levar de presente. Minha irmã quis um livro, e eu, um canivete." Então compreendemos este pensamento espontâneo, ocorrido meses antes, como lembrança encobridora da lembrança reprimida e como início do relato — não sucedido por causa da resistência — da suposta perda do dedo mínimo (um inconfundível equivalente do pênis). O canivete, que o tio realmente lhe deu, era, como lembrava com certeza, o mesmo que aparecia na comunicação que fora tanto tempo reprimida.

Em 1911, um homem que cursou a universidade, residente numa cidade universitária alemã, que não conheço e cuja idade também me é desconhecida, enviou e pôs à minha disposição a seguinte lembrança que tem da infância:

"Ao ler seu estudo 'Uma recordação de infância de Leonardo da Vinci', achei-me em desacordo com as afirmações feitas nas páginas 29 a 31.[c] Sua observação de que o menino é dominado pelo interesse no próprio genital provocou em mim a observação contrária: 'Se isso for uma lei geral, eu sou uma exceção a ela, em todo caso'. As linhas que se seguiam (da p. 31 até o início da 32) li com grande espanto, aquele espanto que sentimos ao tomar conhecimento de um fato de natureza completamente nova. Em meio a

meu assombro me vem uma recordação que — para minha própria surpresa — mostra que esse fato pode não ser tão novo. Quando eu me achava no período da 'pesquisa sexual infantil', um acaso feliz me fez enxergar o genital de uma amiguinha da mesma idade, e *notei claramente um pênis assim como o meu*. Pouco depois, no entanto, a visão de estátuas e nus femininos me confundiu novamente, e imaginei o seguinte experimento, para resolver essa discrepância 'científica': apertando minhas coxas, fiz desaparecer meu genital entre elas e constatei, para minha satisfação, que isso eliminava toda diferença em relação aos nus femininos. Tudo indica, pensei comigo, que também nas mulheres nuas o genital desaparece dessa forma.

"Nisso me veio outra recordação, que sempre foi de enorme importância para mim, por ser uma das três lembranças que conservo de minha mãe, morta precocemente. Minha mãe está diante da pia e lava os copos e a bacia, enquanto eu brinco, no mesmo local, e faço alguma desordem. Como castigo, ela me bate na mão; então vejo, horrorizado, que meu dedinho cai, e justamente na tina. Como sei que minha mãe está zangada, não ouso dizer nada e vejo, ainda mais horrorizado, a tina ser levada para fora pela criada. Por muito tempo estive convencido de haver perdido um dedo, provavelmente até que aprendi a contar.

"Muitas vezes tentei interpretar essa recordação, que — como disse — sempre foi de enorme importância para mim, por se ligar a minha mãe; mas nenhuma das interpretações me satisfez. Apenas agora — após a leitura de seu ensaio — vislumbro uma solução simples e satisfatória para o enigma."

Há outro tipo de *fausse reconnaissance* que não raramente aparece na conclusão do tratamento, para satisfação do terapeuta. Depois que se conseguiu, contra todas as resistências, fazer o paciente aceitar o evento reprimido (de natureza real ou psíquica), reabilitando-o, por assim dizer, o paciente diz: *Agora tenho a sensação de que sempre soube disso*. Com isso está terminado o trabalho analítico.

1 Ver uma das últimas compilações da literatura pertinente em Havelock Ellis, *World of dreams* (1911).

2 "La sensation du 'déjà vu'", *Journal de Psychologie Normale et Pathologique*, I, 1904.

3 Cf. "Sonhos com material de contos de fadas" (1913). Ao contar novamente a história, o paciente fez a seguinte correção: "Acho que não fiz cortes na árvore. Estou misturando isso com outra recordação que também devo ter falseado de modo alucinatório, a de que fiz um corte na árvore com o canivete e dela saiu *sangue*". [Trata-se do paciente conhecido como "O homem dos lobos"; cf. *História de uma neurose infantil*, 1918, cap. VII, onde essa lembrança é narrada.]

a- Cf. A. L. Wigan, *A new view of insanity: The duality of the mind* (Londres, 1ª ed. 1844; 2ª ed. 1860).

b- Mais precisamente, 25 anos antes, conforme o relato do caso em *Psicopatologia da vida cotidiana*, cap. XII.

c- Referência a páginas da primeira edição alemã (1910); acham-se próximas do começo do capítulo III em qualquer edição.

O MOISÉS DE MICHELANGELO (1914)

TÍTULO ORIGINAL: “DER MOSES DES MICHELANGELO”. PUBLICADO PRIMEIRAMENTE EM IMAGO, V. 3, N. 1, PP. 15-36, DE FORMA ANÔNIMA; A AUTORIA FOI RECONHECIDA APENAS EM 1924. TRADUZIDO DE GESAMMELTE WERKE X, PP. 172-201; TAMBÉM SE ACHA EM STUDIENAUSGABE X, PP. 195-220.

De antemão devo dizer que não sou conhecedor de arte, mas apenas um leigo. Com frequência notei que o conteúdo de uma obra de arte me interessa mais do que suas características formais e técnicas, que o artista tende a valorizar antes de tudo. Falta-me uma boa compreensão de muitos meios e de vários efeitos da arte. Faço constar isso para garantir uma avaliação mais indulgente desta tentativa.

Mas as obras de arte produzem um forte efeito sobre mim, em especial as obras literárias e as esculturas, mais raramente as pinturas. Isso fez com que eu me detivesse longamente diante delas em determinadas ocasiões, a fim de compreendê-las a meu modo, isto é, de explicar para mim mesmo como obtêm seu efeito. Quando não sou capaz de fazer isso — na música, por exemplo —, quase não consigo ter prazer. Uma inclinação racionalista ou talvez analítica se opõe, em mim, a que eu seja comovido por algo e não saiba por que o sou e o que me comove.

Isso me chamou a atenção para o fato, aparentemente paradoxal, de que justamente algumas das criações artísticas mais grandiosas e arrebatadoras permanecem refratárias à nossa compreensão. As pessoas as admiram, sentem-se conquistadas por elas, mas não sabem dizer o que representam. Não sou erudito o bastante para saber se isso já foi notado, ou se algum estudioso de estética enxergou nessa perplexidade de nosso intelecto uma condição necessária para os mais poderosos efeitos que uma obra de arte pode suscitar. Mas é pouco provável que eu me dispusesse a crer em tal condição.

Não que os conhecedores ou amantes da arte não encontrem palavras para louvar uma obra de arte assim. Encontram-nas de sobra, quer me parecer. Mas ante uma dessas obras-primas cada qual afirma algo diverso do outro, e nenhum diz algo que solucione o enigma para um simples admirador. No meu modo de ver, aquilo que nos emociona fortemente pode ser apenas a intenção do artista, na medida em que conseguiu expressá-la na obra e torná-la apreensível para nós. Sei que não pode se tratar de uma apreensão puramente intelectual; deve ser produzida em nós a disposição afetiva, a constelação

psíquica que gerou no artista o impulso para a criação. Mas por que a intenção do artista não seria comunicável e exprimível em palavras, como qualquer outro fato da vida psíquica? Talvez, no caso das grandes obras de arte, não se consiga fazê-lo sem a aplicação da análise. Mas a obra mesma tem de permitir essa análise, se é a expressão, sobre nós atuante, dos propósitos e impulsos do artista. E, para perceber essa intenção, devo primeiramente descobrir o *sentido e conteúdo* do que é representado na obra de arte, ou seja, poder *interpretá-la*. É possível, então, que uma obra de arte assim requeira a interpretação, e que apenas após a realização desta eu possa saber por que me acho tão poderosamente afetado. E até abrigo a esperança de que esse efeito não sofra nenhuma diminuição, uma vez levada a bom termo essa análise.

Tomemos a obra-prima de Shakespeare, *Hamlet*, uma peça com mais de trezentos anos.[1] Acompanhando a literatura psicanalítica, acho-me de acordo com a afirmação de que somente a psicanálise, ao referir o material da tragédia ao tema de Édipo, resolveu o enigma do seu efeito. Antes disso, porém, que prodigalidade de tentativas de interpretação diferentes e contraditórias, que disparidade de opiniões sobre o caráter do herói e as intenções do poeta! Shakespeare solicitou nosso interesse para um doente, para um deficiente, ou para um idealista que é apenas bom demais para o mundo real? E quantas dessas interpretações nos deixam insensíveis, pois em nada contribuem para explicar o efeito da obra e nos sugerem que sua magia repousa apenas na impressão gerada pelos pensamentos e no brilho da linguagem! E, no entanto, justamente esses esforços de interpretação não mostram que se sente a necessidade de encontrar outra fonte para esse efeito?

Outra obra magnífica e enigmática é a estátua de mármore de Moisés feita por Michelangelo, na igreja de San Pietro in Vincoli, em Roma, que, como se sabe, constitui somente uma parte do gigantesco túmulo que o artista ia erguer para o poderoso papa Júlio II.[2] Sinto prazer a cada vez que deparo, sobre essa estátua, com afirmações como a que é "o ápice da escultura moderna" (Hermann Grimm). Pois nenhuma outra escultura produziu maior efeito sobre

mim. Quantas vezes não subi os íngremes degraus que levam do pouco gracioso Corso Cavour à solitária praça onde fica a abandonada igreja e procurei suportar o olhar de cólera e desprezo do herói bíblico, e ocasionalmente me esgueirei com muito cuidado para fora da penumbra daquele interior, como se eu mesmo pertencesse à gentalha que os seus olhos miram, que não consegue se ater a nenhuma convicção, que não quer esperar nem confiar e exulta por haver reconquistado a ilusão do ídolo.

Mas por que chamo de enigmática essa estátua? Não há a menor dúvida de que ela representa Moisés, o legislador dos hebreus, a segurar as tábuas com os mandamentos sagrados. Isto é certo, mas é também a única certeza. Há bem pouco tempo (em 1912), um crítico de arte, Max Sauerland, pôde afirmar o seguinte: "Nenhuma outra obra de arte recebeu juízos tão contraditórios como esse Moisés com cabeça de Pã. A simples interpretação da figura deu origem a opiniões opostas [...]". Baseado numa síntese de apenas cinco anos atrás,[3] exporei as dúvidas relacionadas a essa figura de Moisés, e não será difícil demonstrar que por trás delas se esconde o essencial para a compreensão dessa obra de arte.

I

O Moisés de Michelangelo se mostra sentado, tem o tronco voltado para a frente, a cabeça, com a barba imponente, olha para a esquerda, o pé direito repousa no chão e o esquerdo se ergue de modo a tocar o solo apenas com os dedos; o braço direito está tocando as tábuas da Lei e a barba, enquanto o esquerdo está pousado no colo. Se eu fizesse uma descrição mais minuciosa, teria de antecipar o que quero apresentar adiante. As descrições dos autores consultados são, às vezes, curiosamente inadequadas. O que não foi compreendido foi imprecisamente percebido ou relatado. H. Grimm afirma que a mão direita, "sob cujo braço descansam as tábuas da Lei, está agarrando a barba [...]"; e

assim também W. Lübke: "Abalado, agarra com a mão direita a magnífica barba que se esparrama". Springer diz: "Uma mão (a esquerda) Moisés segura contra o corpo, e com a outra agarra, como que inconscientemente, a poderosa barba que ondeja". C. Justi acha que os dedos da mão (direita) brincam com a barba, "como o homem civilizado faz, em agitação, com a corrente do relógio". Também Müntz enfatiza esse manusear da barba. H. Thode fala da "posição calma e firme da mão direita sobre as tábuas assentadas". Ele não vê a mão direita agitada, como Justi e também Boito. "A mão continua segurando a barba, tal como antes que o titã voltasse a cabeça para o lado." Segundo Jacob Burckhardt, "o famoso braço esquerdo nada mais tem a fazer, na verdade, do que pressionar essa barba contra o corpo".

Se as descrições não coincidem, não nos surpreenderemos com as diferentes concepções a respeito de traços particulares da estátua. Creio que não podemos caracterizar melhor a expressão do rosto de Moisés do que Thode, que nele viu "uma mistura de raiva, dor e desprezo" — "a ira nas sobrancelhas ameaçadoramente contraídas, a dor no olhar, o desprezo no lábio inferior saliente e nas comissuras da boca voltadas para baixo". Mas outros admiradores enxergaram com outros olhos. Assim, Dupaty opinou: "*Ce front auguste semble n'être qu'un voile transparent, qui couvre à peine un esprit immense*" [Essa fronte augusta parece ser tão só um véu transparente, mal cobrindo um espírito imenso].[4] Por outro lado, sustenta Lübke: "Em vão buscaríamos nessa cabeça a expressão de uma inteligência maior; na testa contraída se exprime tão só a capacidade de uma ira tremenda, de uma energia que a tudo avassala". Guillaume (1876) destoa mais ainda na interpretação do rosto, não vendo nele agitação, mas "apenas orgulhosa simplicidade, viva dignidade, energia da fé. O olhar de Moisés se dirige para o futuro, antevê a permanência de sua raça, a imutabilidade de sua lei". De modo semelhante, para Müntz "os olhares de Moisés pairam além do gênero humano; dirigem-se para os mistérios que ele foi o único a perceber". Segundo Steinmann, esse Moisés "não é mais o severo legislador, não é mais o terrível inimigo do pecado, dotado da ira de Jeová,

mas sim o sacerdote real que não é tocado pela velhice, que, bendizendo e profetizando, com o reflexo da eternidade na fronte, despede-se definitivamente do seu povo".

Houve ainda outros, para os quais o Moisés de Michelangelo nada significou, e que tiveram a franqueza de expressar isso. Eis o que disse um crítico da *Quarterly Review*, em 1858: "*There is an absence of meaning in the general conception, which precludes the idea of a self-sufficing whole* [...]" [Há, na concepção geral, uma ausência de sentido que exclui a ideia de um todo autossuficiente (...)]. E surpreendemo-nos ao saber que ainda outros nada acharam para admirar no *Moisés* e até mesmo se indignaram com ele, queixando-se da brutalidade da figura e do formato animalesco da cabeça.

Teria o mestre realmente deixado na pedra uma inscrição tão vaga e ambígua, que possibilitasse leituras tão divergentes?

Mas surge outra questão, que se sobrepõe às incertezas mencionadas. Quis Michelangelo criar uma "representação atemporal de caráter e estado de ânimo" com esse *Moisés*, ou apresentou ele o herói num momento determinado, mas altamente significativo de sua vida? A maioria dos que emitiram opinião optou por essa alternativa, e também indicou a cena da vida de Moisés que o artista fixou para a eternidade. Trata-se da descida do monte Sinai, onde Deus lhe entregou as tábuas da Lei; o momento em que ele percebe que os judeus fizeram um bezerro de ouro, naquele meio-tempo, e dançam jubilosos ao seu redor. É para essa imagem que seus olhos estão voltados, essa visão provoca os sentimentos que se acham expressos em seus traços e que logo farão a poderosa figura lançar-se violentamente em ação. Michelangelo decidiu representar o derradeiro instante de hesitação, a calmaria anterior à tempestade; no momento seguinte, Moisés vai saltar — o pé esquerdo já se ergue do solo —, despedaçar as tábuas contra o chão e descarregar sua ira sobre os apóstatas.

Também os que sustentam essa interpretação divergem entre si.

J. Burckhardt: "Moisés é representado no momento em que vê a adoração do bezerro de ouro e vai se pôr de pé. Vibra em sua figura a preparação para

um movimento brutal, que a força física de que é dotado nos faz aguardar com temor".

W. Lübke: "É como se os olhos faiscantes enxergassem o sacrilégio da adoração do bezerro de ouro, tão fortemente a figura inteira é sacudida por um movimento interior. Abalado, ele agarra com a mão direita a magnífica barba que se esparrama, como se quisesse dominar-se ainda por um momento, antes de explodir de forma aniquiladora".

Springer concorda, mas não sem fazer um reparo que mais adiante pedirá nossa atenção:

> "Inflamado de zelo e energia, penosamente o herói refreia a excitação interior [...]. Involuntariamente imaginamos uma cena dramática, e achamos que Moisés é representado no momento em que vê a adoração do bezerro de ouro e está a ponto de se erguer enraivecido. Tal conjectura dificilmente corresponde à intenção do autor, pois, tal como as outras cinco estátuas da parte superior,[5] *Moisés* teria efeito sobretudo decorativo; mas ela atesta brilhantemente a vitalidade e individualidade da figura de Moisés."

Outros autores, embora não se decidam exatamente pela cena do bezerro de ouro, concordam com essa interpretação no ponto essencial de que Moisés está para se erguer e passar à ação.

Hermann Grimm:

> "Ela (essa figura) é plena de majestade, de consciência de si, de um sentimento de que esse homem tem os raios do céu à sua disposição, mas de que ele se contém antes de soltá-los, aguardando para ver se os inimigos que quer liquidar ousariam atacá-lo. Ele se acha sentado como se estivesse a ponto de saltar, a cabeça orgulhosamente elevada, a mão, sob cujo braço descansam as tábuas da Lei, está agarrando a barba que desce em pesadas ondas sobre o peito, as narinas bem abertas e uma boca em cujos lábios parecem tremer as palavras."

Heath Wilson diz que a atenção de Moisés foi despertada por algo, que ele se acha a ponto de saltar, mas ainda hesita. O olhar, em que se misturam indignação e desprezo, ainda poderia se transmutar em compaixão.

Wölfflin fala de "movimento inibido". O motivo da inibição se acha aí na vontade mesma da pessoa, trata-se do último momento de contenção antes da arrancada, isto é, do pulo para pôr-se em pé.

Foi C. Justi quem mais minuciosamente justificou a interpretação de que Moisés está enxergando o bezerro de ouro e estabeleceu nexos entre detalhes pouco percebidos da estátua e essa concepção. Ele dirige nosso olhar para a posição realmente insólita das duas tábuas, que estariam a ponto de cair sobre o assento de pedra:

> "Ele (Moisés) poderia estar olhando na direção do alvoroço, com uma expressão de maus pressentimentos, ou seria a visão do horror mesmo que o atinge como um golpe entorpecedor. Transido de dor e aversão, ele se deixou cair no assento.[6] Por quarenta dias e quarenta noites ele esteve no deserto; está cansado, portanto. Algo imenso, uma virada do destino, um crime, mesmo uma felicidade, podem ser percebidos num instante, mas não compreendidos em sua natureza, profundidade e consequências. Por um momento sua obra lhe parece destruída, ele desespera desse povo. Em tais momentos, a inquietação interior se revela em pequenos movimentos involuntários. Ele deixa as duas tábuas que segurava na mão direita resvalarem para o assento de pedra; elas se apoiam somente nos cantos, sendo premidas contra o lado do tronco pelo antebraço. Mas a mão toca no peito e na barba; com o pescoço virando-se para a direita, ela inevitavelmente puxa a barba para o lado esquerdo e quebra a simetria desse amplo ornamento masculino; os dedos parecem brincar com a barba, como o homem civilizado faz, em agitação, com a corrente do relógio. A mão esquerda mergulha na roupa, sobre o ventre (no Velho Testamento, as entranhas são a sede dos afetos). Mas a perna esquerda já se acha retraída, e a direita, adiantada; no instante seguinte ele vai se erguer, a energia psíquica passará da

> percepção para a vontade, o braço direito se moverá, as tábuas cairão no chão, e rios de sangue expiarão a infâmia da apostasia [...].
>
> "Ainda não é esse o momento de tensão do ato. A dor da alma ainda prevalece, quase paralisa."

De modo bem semelhante se manifesta Fritz Knapp; com a diferença de que não introduz no começo da descrição a objeção mencionada, e desenvolve mais a ideia das tábuas que escorregam:

> "Há pouco ele estava a sós com seu Deus, mas agora ruídos terrenos o distraem. Ele ouve barulho, os gritos dos cantos e danças o despertam de seu sonho. O olhar, a cabeça, se voltam na direção do ruído. Ira, horror, toda a fúria das paixões selvagens percorre nesse instante a figura imensa. As tábuas da Lei começam a deslizar, elas cairão no solo e se despedaçarão, quando a figura se erguer para despejar estrondeantes palavras raivosas sobre a massa do povo apóstata [...].Esse momento de extrema tensão foi o escolhido [...]"

Knapp enfatiza, portanto, a preparação para o ato, e nega que seja representada uma inibição inicial devida à agitação avassaladora.

Não discutiremos que tentativas de interpretação como essas de Justi e Knapp têm algo de muito atraente. Devem isso ao fato de não se restringirem ao efeito geral da estátua, de nela considerarem traços que normalmente, assoberbadas e como paralisadas pela impressão do conjunto, as pessoas deixam de atentar. O decidido movimento para a esquerda do rosto e do olhar, na figura voltada para a frente, harmoniza-se bem com a suposição de que ali é avistado algo que subitamente atrai a atenção de Moisés. O pé flexionado permitiria apenas a interpretação de que ele está para se erguer,[7] e a estranha maneira de segurar as tábuas — que são algo bastante sagrado, não um acessório que se inclua de um modo qualquer na composição — acha explicação na hipótese de que escorregaram, graças à agitação de seu portador, e logo cairão no chão. Assim, estaríamos informados de que essa estátua

representa um instante determinado, significativo, da vida de Moisés, e não teríamos dúvida acerca de qual momento é esse.

Mas eis que duas observações de Thode nos tiram o que já acreditávamos possuir. Ele sustenta que as tábuas não escorregam, e sim "permanecem firmes". Constata "a posição calma e firme da mão direita sobre as tábuas assentadas". Se olharmos atentamente, teremos que dar razão a Thode. As tábuas estão seguras e não correm perigo de deslizar. A mão direita as escora, ou nelas se escora. Certamente isso não explica a posição delas, mas torna-a inutilizável para a interpretação de Justi e outros.

A segunda observação é ainda mais pertinente. Thode lembra que

> "essa estátua foi concebida como uma entre seis e representa Moisés sentado. As duas coisas contrariam a suposição de que Michelangelo quis fixar um momento histórico determinado. No tocante à primeira, a tarefa de expor figuras sentadas uma ao lado da outra como tipos da natureza humana (*Vita activa! Vita contemplativa!*) exclui a ideia de eventos históricos específicos. Quanto à segunda, a representação do indivíduo sentado, determinada pela concepção artística geral do monumento, vai de encontro ao caráter desse evento, ou seja, a descida do monte Sinai para o acampamento".

Façamos nossos os comentários de Thode; creio que podemos lhes dar ainda maior peso. O *Moisés* iria adornar a base do túmulo com outras cinco estatuas (três, num projeto posterior). Sua contrapartida imediata seria uma estátua do apóstolo Paulo. Outro par, representando a *vita activa* e a *vita contemplativa* nas figuras de Léa e Raquel — em pé, no entanto —, foi realizado e está no monumento, tal como existe ele hoje, lamentavelmente diminuído. O fato de *Moisés* pertencer a um conjunto inviabiliza a suposição de que a figura deveria suscitar no observador a expectativa de que logo vai se erguer do assento, pôr-se a correr e armar um escândalo. Se as outras figuras não estavam retratadas também se preparando para uma ação veemente — o que é bastante improvável —, haveria uma péssima impressão se justamente essa nos

criasse a ilusão de que vai abandonar seu lugar e seus companheiros, isto é, subtrair-se a seu papel no conjunto do monumento. Disso resultaria uma crassa incoerência, que apenas em último caso se atribuiria ao grande artista. Uma figura que se precipitasse dessa maneira seria totalmente incompatível com o estado de espírito que o monumento funerário pretende suscitar.

Portanto, esse Moisés não deve estar para erguer-se de repente, tem de poder conservar uma sublime calma, tal como as outras figuras, tal como a planejada estátua do próprio papa (que depois não foi realizada por Michelangelo). Mas, então, o Moisés que contemplamos não pode representar o homem tomado de ira que, descendo do Sinai, encontra seu povo a renegar a fé e arremessa ao chão as tábuas, que se fazem em pedaços.[a] E, de fato, lembro-me de minha decepção, quando, nas primeiras visitas a San Pietro in Vincoli, sentava-me diante da estátua esperando que ela se levantasse rapidamente sobre o pé firmado, deixasse cair as tábuas e desafogasse sua ira. Nada disso aconteceu; em vez disso, a pedra se tornava cada vez mais rígida, uma calma sagrada e quase opressiva dela emanava, e tive de sentir que ali estava representado algo que poderia permanecer imutável, que aquele Moisés ali ficaria eternamente sentado e enraivecido.

Contudo, se tivermos que renunciar à interpretação de que a estátua traz o momento anterior à ira desencadeada pela visão do ídolo, pouco mais nos resta senão adotar uma das concepções que veem nesse Moisés um estudo de caráter. Então o juízo de Thode parece-nos ser o menos arbitrário e mais bem fundamentado numa análise dos motivos da figura:

> "Aqui, como sempre, interessa-lhe a apresentação de um tipo de caráter. Ele cria a imagem de um apaixonado líder da humanidade, que, cônscio de sua divina missão legisladora, depara com a insensata resistência dos homens. Para caracterizar um homem de ação desse tipo, não havia outro meio senão evidenciar a energia da vontade, e isso foi possível pela representação de um movimento que perpassa a tranquilidade aparente, tal como ele se manifesta na virada da cabeça, na tensão dos músculos, na postura da

> perna esquerda. São os mesmos elementos que aparecem no *vir activus* [varão ativo] Juliano, da capela dos Medici. Essa caracterização é aprofundada mediante a ênfase no conflito entre tal gênio reformador da humanidade e os homens em geral: nele alcançam expressão típica os afetos da ira, do desprezo, da dor. Sem eles, não haveria como evidenciar a natureza de tal super-homem. Michelangelo não criou a imagem de um personagem histórico, mas um tipo de caráter de energia insuperável, que arrosta o mundo renitente; deu forma aos traços mencionados na Bíblia, a suas próprias vivências interiores, a impressões da personalidade de Júlio e, acredito, também àquelas da atividade de lutas de Savonarola."

Talvez possamos aproximar dessas afirmações a observação de Knackfuß, segundo a qual o maior segredo do efeito produzido pelo *Moisés* se acha no contraste artístico entre o fogo interior e a calma atitude exterior.

Nada encontro em mim que se oponha à explicação de Thode, mas sinto falta de algo. Talvez seja a necessidade de um nexo mais íntimo entre o estado de alma do herói e o contraste, expresso em sua atitude, entre "calma aparente" e "agitação interior".

II

Muito antes de eu ouvir falar em psicanálise,[b] soube que um conhecedor de arte russo, Ivan Lermolieff, cujos primeiros ensaios foram publicados em alemão entre 1874 e 1876, havia causado uma revolução nas galerias da Europa questionando a autoria de muitos quadros, ensinando como distinguir entre cópias e originais de forma segura e construindo novas individualidades artísticas a partir das obras liberadas de adjudicações anteriores. Ele chegou a isso deixando de lado a impressão geral e os grandes traços de uma pintura e sublinhando a importância característica de detalhes secundários, de pequenas coisas como o desenho das unhas, dos lóbulos das orelhas, das auréolas de

santos e outros pormenores não considerados, que o copista descuida ao imitar e que, no entanto, cada artista executa de maneira própria. Foi de grande interesse para mim, então, saber que por trás do pseudônimo russo se escondia um médico italiano chamado Morell. Quando morreu, em 1891, ele era senador do reino da Itália. Acredito que seu procedimento era bastante aparentado à técnica da psicanálise médica. Também essa costuma adivinhar coisas secretas e ocultas a partir de traços menosprezados ou não notados, a partir da escória — do "*refuse*" [refugo] — da observação.

Ora, em dois locais da figura do *Moisés* se acham detalhes que até agora não foram notados ou descritos adequadamente. Eles dizem respeito à postura da mão direita e à posição das duas tábuas. Pode-se dizer que essa mão faz um vínculo peculiar, forçado, que pede explicação, entre as tábuas e a barba do herói enraivecido. Já se disse que os dedos revolvem a barba, brincam com suas mechas, enquanto a beira da mão se apoia nas tábuas. Mas isso claramente não procede. Vale a pena examinar mais detidamente o que fazem os dedos dessa mão direita, e descrever exatamente a imponente barba com que se acham em relação.

Então vemos, com toda a nitidez, que o polegar dessa mão está escondido e que o indicador, apenas ele, está efetivamente em contato com a barba. Ele pressiona tão fortemente a branda massa de pelos, que a barba sobressai acima e abaixo dele. Os demais três dedos se encostam no tórax, dobrados nas juntas, e são apenas roçados pela mecha mais à direita na barba, que passa por cima deles. Eles como que evitam a barba. Não se pode dizer, então, que a mão direita brinca com a barba ou a retorce; a única coisa certa é que o indicador se acha sobre uma parte da barba e nela faz um sulco. Pressionar a barba com um dedo é certamente um gesto peculiar e difícil de compreender.

A tão admirada barba do *Moisés* cai das bochechas, do lábio superior e do queixo em várias mechas que se diferenciam claramente até embaixo. Uma das meadas mais à direita, que sai da face, corre pela borda de cima do indicador, pelo qual é retida. Podemos supor que ela continua a descer entre esse e o

polegar oculto. A meada que a ela corresponde no lado esquerdo corre quase sem desvio até embaixo no peito. A densa massa de fios que fica junto a essa última madeixa, entre esta e a linha do meio, teve a sina mais peculiar. Não podendo acompanhar a virada da cabeça para a esquerda, foi obrigada a se enrolar suavemente, a formar um arco que quase cruza com a massa interna da direita. Pois é segurada pela pressão do indicador direito, embora procedendo do lado esquerdo e constituindo a parte principal desse lado da barba. Assim, a parte maior da barba é lançada para a direita, embora o rosto esteja voltado ostensivamente para a esquerda. No lugar em que o indicador direito afunda, formou-se algo como um redemoinho; ali há mechas da esquerda sobre mechas da direita, todas comprimidas pelo dedo imperioso. Somente depois desse lugar, a massa de fios que fora desviada cai livremente, até suas pontas serem acolhidas pela mão esquerda aberta que repousa no colo.

Não me iludo quanto à real clareza de minha descrição, e não me arrisco a opinar se o artista realmente tornou possível desfazermos esse nó na barba. Fora essa dúvida, porém, permanece o fato de que a pressão do indicador da mão direita atinge sobretudo mechas da metade *esquerda* da barba, e que graças a essa intervenção a barba é impedida de acompanhar o movimento da cabeça e do olhar para a esquerda. Agora é lícito perguntar o que pode significar esse arranjo e a que motivos se deve. Se foram mesmo considerações de linhas a traçar e espaços a preencher que levaram o artista a puxar para a direita a grande porção de barba caudalosa, como parece inadequada para isso a pressão de um só dedo! E que homem, tendo por alguma razão impelido sua barba para um lado, iria firmar uma metade da barba sobre a outra com a pressão de um dedo? Ou será que esses elementos, no fundo irrelevantes, nada significam, e nós quebramos a cabeça com coisas que para o artista nada importavam?

Mas vamos prosseguir, pressupondo que também esses detalhes tenham significação. Há uma solução que elimina as dificuldades e nos faz vislumbrar um novo sentido. Se na figura de Moisés as mechas *esquerdas* da barba se

acham sob a pressão do indicador *direito*, talvez possamos compreender isso como o vestígio de uma relação entre a mão direita e a metade esquerda da barba que teria sido, num momento anterior, bem mais íntima do que a representada. A mão direita pode haver segurado a barba de modo bem mais enérgico, indo até a borda esquerda desta, e, ao retroceder para a postura em que agora se vê a estátua, uma parte da barba a acompanhou, e atesta agora o movimento que se deu. O arco da barba seria o rastro dessa trajetória da mão.

Assim teremos deduzido um movimento de recuo da mão direita. Esta suposição nos conduz inevitavelmente a outras. Nossa imaginação completa o processo, de que é parte o movimento atestado pelo rastro da barba, e nos leva naturalmente de volta à concepção de que Moisés, em atitude de descanso, é sobressaltado pelo barulho do povo e a visão do bezerro de ouro. Ele se achava tranquilamente sentado, tendo o rosto e a abundante barba voltados para a frente, e a mão provavelmente sem a tocar. Então o ruído lhe chega aos ouvidos, ele dirige o rosto e o olhar para a direção de onde vem o transtorno, vê a cena e a compreende. É tomado de ira e indignação, quer levantar-se, punir e aniquilar os ofensores. A fúria, ainda longe de seus objetos, nesse ínterim toma a forma de um gesto contra o próprio corpo. A mão impaciente, disposta à ação, agarra a barba que acompanhou a virada do rosto, aperta-a fortemente entre o polegar e a palma com os dedos que se fecham, num gesto cuja força e veemência pode nos recordar outras obras de Michelangelo. Mas, então, não sabemos como e por quê, ocorre uma mudança, a mão que se adiantou e penetrou na barba é retirada velozmente, seus dedos a soltam, mas nela entraram tão fundo que, em sua retirada, trazem para a direita uma ampla mecha do lado esquerdo, a qual, sob pressão de um só dedo, o mais longo e que está mais acima, sobrepõe-se às mechas do lado direito. E essa nova posição, compreensível somente a partir da anterior, é a que se acha fixada.

Vamos agora relembrar. Fizemos a suposição de que inicialmente a mão direita não tocava a barba, que depois, num momento de alta tensão emocional, ela foi para a esquerda e agarrou a barba, e por fim retornou, levando

consigo uma parte dela. Dispusemos dessa mão direita como se ela estivesse livre. Mas podemos fazê-lo? Essa mão está livre? Ela não tem de segurar ou carregar as tábuas sagradas, tal missão não lhe impede de executar gestos como esses? E, além disso, o que pode ocasionar seu movimento de retorno, se um forte motivo a fez abandonar a posição original?

Estas são dificuldades novas, realmente. De todo modo a mão direita está relacionada às tábuas. E também não podemos contestar que nos falta o motivo que a levasse ao movimento de volta que inferimos. Mas e se as duas dificuldades se resolvessem juntas, e então tivéssemos uma sequência de atos inteligível e sem lacunas? Se justamente algo que sucede com as tábuas explicasse os movimentos da mão?

Nessas tábuas podemos observar uma coisa que até hoje não foi considerada digna de nota. Foi dito que a mão se escora nas tábuas, ou que as escora. Também se vê que as duas tábuas retangulares, justapostas, estão apoiadas nos cantos. Olhando mais detidamente, percebe-se que a borda inferior das tábuas tem formato diverso da superior, inclinada obliquamente para a frente. Essa borda superior é reta, mas a inferior tem na parte dianteira uma saliência, com que as tábuas tocam o assento de pedra. Qual pode ser o sentido desse detalhe, que, diga-se de passagem, é reproduzido de maneira errada na grande cópia de gesso da estátua que se encontra na Academia de Belas Artes de Viena? Quase não há dúvida de que tal saliência deve marcar a parte superior das tábuas, onde começa o que está inscrito. Somente a borda superior de tais tábuas retangulares costuma ser arredondada ou chanfrada. Portanto, elas se acham de cabeça para baixo. Essa é uma forma estranha de segurar objetos tão sagrados. Estão postos de cabeça para baixo e são praticamente equilibrados numa ponta. Que elemento formal pode ter influído nessa configuração? Ou também esse pormenor não fazia diferença para o artista?

Neste ponto surge a concepção de que também as tábuas chegaram a essa posição graças a um movimento anterior, que esse movimento ligava-se à mudança de lugar que deduzimos para a mão direita, e que ele, então, obrigou

essa mão ao retorno subsequente. Os deslocamentos da mão e das tábuas se combinariam da forma seguinte: no início, quando a figura se achava sentada quieta, ela segurava as tábuas verticalmente sob o braço direito. A mão direita agarrava as bordas inferiores e tinha um apoio na saliência. Essa facilitação explica por que as tábuas eram tidas de cabeça para baixo. Então chegou o momento em que o sossego foi perturbado pelo ruído. Moisés voltou a cabeça e, ao enxergar a cena, moveu o pé para se erguer de um salto, a mão deixou de agarrar as tábuas e foi para a esquerda e para cima, pegando na barba, como que desafogando sua impetuosidade no próprio corpo. As tábuas ficaram confiadas à pressão do braço, que tinha de apertá-las contra o corpo. Mas essa retenção não bastou, elas começaram a deslizar para a frente e para baixo; a borda superior, que antes se mantinha horizontal, moveu-se para cima e para trás, e a borda inferior, privada de seu apoio, aproximou-se do assento de pedra com sua ponta saliente. Mais um instante e as tábuas girariam sobre o novo ponto de apoio, atingindo o chão primeiramente com o que antes era a borda superior e nele se despedaçando. Para *prevenir* isso a mão direita recua, solta a barba, que tem uma parte puxada involuntariamente, alcança ainda a borda das tábuas e as retém próximo ao canto de trás, que agora fica em cima. Assim, o conjunto de aparência peculiar e forçada — barba, mão e par de tábuas apoiadas na quina — deriva daquele movimento passional da mão e de suas consequências naturais. Querendo-se reverter o tempestuoso movimento ocorrido, será preciso erguer e recuar o canto superior frontal das tábuas, afastar do assento o canto inferior frontal (com a saliência), abaixar a mão e colocá-la sob a borda inferior das tábuas, que então volta à posição horizontal.

Solicitei a um artista que fizesse três desenhos que ilustrassem minha descrição. O terceiro reproduz a estátua como a vemos; os dois outros representam os estágios preliminares que minha interpretação supõe, o primeiro aquele do repouso, o segundo, o da tensão extrema, a preparação para levantar-se de um salto, da mão se afastando das tábuas e dessas principiando a escorregar. É digno de nota que as duas representações feitas por meu

desenhista justificam as descrições incorretas de autores antigos. Condivi, um contemporâneo de Michelangelo, disse: "Moisés, o líder e capitão dos hebreus, está sentado com a postura de um sábio a refletir, tendo sob o braço direito as tábuas da Lei e apoiando com a mão esquerda o queixo (!), como alguém cansado e cheio de preocupações". Isso não se vê na estátua de Michelangelo, mas quase coincide com a suposição que fundamenta o primeiro desenho. Lübke escreveu, como outros observadores: "Abalado, agarra com a mão direita a magnífica barba, que se esparrama […]". Isso é inexato se o referimos à imagem da estátua, mas corresponde ao nosso segundo desenho. Justi e Knapp observaram, como foi mencionado, que as tábuas estão deslizando e correm o perigo de se despedaçar. Eles tiveram de admitir a correção de Thode, de que as tábuas estão firmadas pela mão direita; teriam razão, porém, se descrevessem não a estátua, mas o nosso estágio intermediário. É como se esses autores tivessem se livrado da imagem reproduzida na estátua e dado início, sem o saber, a uma análise dos motivos de sua atitude, chegando assim aos mesmos pressupostos que enunciamos de modo mais consciente e mais explícito.

III

Creio que agora nos será permitido colher os frutos de nosso esforço. Vimos que muitos que sofreram a impressão causada pela estátua se inclinaram à interpretação de que ela representa Moisés agitado pela visão de que seu povo decaiu e dança ao redor de um ídolo. Mas essa interpretação teve de ser abandonada, pois tinha prosseguimento na expectativa de que no momento seguinte ele vai se erguer de um salto, destruir as tábuas e consumar a vingança. No entanto, isso contrariava a destinação da estátua, que seria parte do monumento fúnebre de Júlio II, juntamente com três ou cinco outras figuras sentadas. Agora podemos retomar essa interpretação abandonada, pois o

nosso Moisés não se erguerá nem arremessará diante de si as tábuas. O que nele vemos não é o começo de uma ação violenta, mas o resíduo de um movimento que ocorreu. Ele queria, num acesso de ira, erguer-se, vingar-se, esquecendo as tábuas; mas superou a tentação, agora permanecerá sentado, com raiva contida, com dor e desprezo mesclados. Tampouco lançará fora as tábuas, que então se quebrariam no chão de pedra, pois justamente por causa delas dominou sua ira, para salvá-las controlou sua paixão. Quando se entregou à apaixonada indignação, inevitavelmente descuidou das tábuas, retirou a mão que as segurava. Elas se puseram a deslizar, correram o perigo de se partir. Isso o fez voltar a si. Lembrou-se de sua missão e por ela renunciou à satisfação de seu afeto. Sua mão voltou e salvou as tábuas que deslizavam, antes que chegassem a cair. Nessa postura ele permaneceu, e assim o retratou Michelangelo como guardião do túmulo.

Três diferentes camadas aparecem verticalmente em sua figura. Nas linhas do rosto se exprimem os afetos que se tornaram dominantes, no meio da figura são visíveis os sinais do movimento suprimido, e os pés mostram ainda a atitude da ação intencionada, como se o controle procedesse de cima para baixo. O braço esquerdo, do qual ainda não falamos, deve ter seu papel em nossa interpretação. A mão se acha no colo, num gesto brando, e circunda as pontas da barba como se as acariciasse. Dá a impressão de que queria suspender a violência com que um momento antes a outra mão havia maltratado a barba.

Mas agora talvez nos façam a objeção de que este não é, afinal, o Moisés da Bíblia, que realmente sucumbiu à ira e arremessou as tábuas, quebrando-as. Este seria um Moisés completamente diferente, saído da percepção do artista, que teria tido a presunção de emendar o texto sagrado e falsear o caráter do homem de Deus. Podemos atribuir a Michelangelo tamanha liberdade, que talvez não se ache distante de um sacrilégio?

A passagem das escrituras sagradas que relata o comportamento de Moisés no episódio do bezerro de ouro é a seguinte (peço desculpas por utilizar, anacronicamente, a tradução de Lutero):[c]

(Êxodo 32) "7) Então disse o Senhor a Moisés: Vai, desce; porque o teu povo, que fizeste subir do Egito, se tem corrompido. 8) E depressa se tem desviado do caminho que eu lhes tinha ordenado; fizeram para si um bezerro de fundição, e perante ele se inclinaram, e sacrificaram-lhe, e disseram: Estes são os teus deuses, ó Israel, que te tiraram da terra do Egito. 9) Disse mais o Senhor a Moisés: Tenho visto a este povo, e eis que é povo obstinado. 10) Agora pois deixa-me, que o teu furor se acenda contra eles, e os consuma: e eu farei de ti uma grande nação. 11) Porém Moisés suplicou ao Senhor seu Deus, e disse: Ó Senhor, por que se acende o teu furor contra o teu povo, que tu tiraste da terra do Egito com grande força e com forte mão? […]. 14) Então o Senhor arrependeu-se do mal que dissera que havia de fazer ao seu povo. 15) E voltou Moisés, e desceu do monte com as duas tábuas do testemunho na sua mão, tábuas escritas de ambas as bandas. 16) E aquelas tábuas eram obra de Deus; também a escritura era a mesma escritura de Deus, esculpida nas tábuas. 17) E, ouvindo Josué a voz do povo que jubilava, disse a Moisés: Alarido de guerra há no arraial. 18) Porém ele disse: Não é alarido dos vitoriosos, nem alarido dos vencidos, mas o alarido dos que cantam eu ouço. 19) E aconteceu que, chegando ele ao arraial, e vendo o bezerro e as danças, acendeu-se o furor de Moisés e arremessou as tábuas das suas mãos, e quebrou-as ao pé do monte; 20) E tomou o bezerro que tinham feito, e queimou-o no fogo, moendo-o até que se tornou em pó; e o espargiu sobre as águas, e o deu de beber aos filhos de Israel. […]. 30) E aconteceu que no dia seguinte Moisés falou ao povo: Vós pecastes grande pecado: agora porém subirei ao Senhor; porventura farei propiciação por vosso pecado. 31) E assim tornou Moisés ao Senhor e disse: Ora, este povo pecou pecado grande, fazendo para si deuses de ouro. 32) Agora pois perdoa o seu pecado, se não risca-me, peço-te, do teu livro, que tens escrito. 33) Então disse o Senhor a Moisés: Aquele que pecar contra mim, a este riscarei eu do meu livro. 34) Vai pois agora, conduze este povo para onde te tenho dito: eis que o meu anjo irá adiante de ti; porém no dia da minha

visitação visitarei neles o seu pecado. 35) Assim feriu o Senhor o povo, pelo que fizeram com o bezerro que Aarão tinha feito."

Sob a influência da moderna crítica bíblica, é impossível para nós ler essa passagem sem nela enxergar indícios de que constitui uma inábil síntese de relatos de fontes diversas. No versículo 8, o próprio Senhor comunica a Moisés que o povo decaiu e fez um ídolo. Moisés implora pelos pecadores. Mas no versículo 18 fala com Josué como se nada soubesse, e se inflama de ira ao avistar a cena da idolatria (19). No versículo 14 ele já obteve o perdão divino para seu povo pecador, mas nos versículos 31 a 34 ele novamente sobe à montanha para suplicar esse perdão, relata ao Senhor a deserção do povo e tem a garantia do adiamento da punição. O versículo 35 se refere a um castigo que Deus infligiu ao povo, sem dizer qual foi, enquanto nos versículos 20 a 30 é relatada a punição que o próprio Moisés aplicou. Sabe-se que as partes históricas do livro, que tratam da saída do Egito, estão permeadas de incongruências e contradições evidentes.

Para os homens do Renascimento não havia essa atitude crítica em relação ao texto bíblico, eles tinham de ver esse relato como um todo coerente, e certamente notaram que ele não oferecia um bom ponto de partida para as artes figurativas. O Moisés dessa passagem bíblica já estava informado da idolatria do povo, era favorável à brandura e ao perdão e, no entanto, sucumbiu a um acesso de fúria quando avistou o bezerro de ouro e a multidão que dançava. Não seria de admirar, portanto, se o artista, que desejava representar a reação do herói a essa dolorosa surpresa, se afastasse do texto bíblico por motivos interiores. Além disso, tal desvio do texto da escritura sagrada por pequenos motivos não era inabitual ou proibido para o artista. Um quadro famoso de Parmigianino, que se encontra em sua cidade natal [Parma], mostra Moisés sentado no alto de um monte ao despedaçar as tábuas da Lei, embora a Bíblia afirme expressamente que ele as quebrou no sopé da montanha. Tampouco a imagem de um Moisés sentado encontra respaldo no texto bíblico, e parece dar

razão àqueles que acreditam que a estátua de Michelangelo não pretende fixar nenhum momento particular da vida do herói.

Mais importante que a infidelidade com o texto sagrado é a mudança que, conforme nossa interpretação, Michelangelo introduziu no caráter de Moisés. Pelos testemunhos da tradição, Moisés era um homem iracundo e inclinado a acessos de paixão. Num desses ataques de sagrada ira ele matou um egípcio que havia maltratado um hebreu, e por isso teve de abandonar o país e fugir para o deserto. Numa semelhante irrupção de afeto ele despedaçou as tábuas em que o próprio Deus havia escrito. Relatando traços de caráter como esses, a tradição é imparcial e conserva a impressão deixada por uma grande personalidade que existiu. Mas Michelangelo pôs no mausoléu do papa um outro Moisés, superior ao histórico ou tradicional. Modificando o tema das tábuas da Lei que são destruídas, ele não faz com que a ira de Moisés as destrua, e sim que essa ira seja atenuada pela ameaça de elas se quebrarem ou ao menos freada antes de se converter em ato. Desse modo ele inseriu algo novo, sobre-humano, na figura de Moisés, e a grande massa corporal e formidável musculatura do personagem se tornam o meio de expressão físico da mais elevada realização psíquica de que um homem é capaz, o subjugar a própria paixão em favor da causa a que se consagrou.

Aqui pode ser concluída nossa interpretação da estátua de Michelangelo. Mas ainda podemos perguntar que motivos atuavam no artista quando escolheu Moisés, e um Moisés assim transformado, para adornar o mausoléu do papa Júlio II. Muitas fontes concordam em que esses motivos devem se achar no caráter do papa e na sua relação com o artista. Júlio II tinha em comum com Michelangelo o fato de que buscou realizar coisas grandes e formidáveis, sobretudo nas dimensões físicas. Era um homem voltado para a ação e seu objetivo era claro: ele aspirava à unificação da Itália sob o domínio do papa. O que seria alcançado apenas séculos depois, pela atuação conjunta de outros poderes, ele desejava obter sozinho, no breve espaço de tempo e de soberania que lhe fora dado, de modo impaciente e com meios violentos. Soube apreciar

Michelangelo como a um igual, mas frequentemente o fez sofrer com sua irascibilidade e sua falta de consideração. O artista era cônscio de possuir a mesma veemência nas aspirações, e, sendo mais pensativo e mais profundo, deve ter pressentido o insucesso a que ambos estavam fadados. Assim esculpiu ele seu Moisés no monumento ao papa, não sem alguma recriminação ao falecido, para admoestação de si mesmo, elevando-se, com essa crítica, sobre sua própria natureza.

IV

Em 1863, o inglês W. Watkiss Lloyd dedicou ao Moisés de Michelangelo um pequeno livro.[8] Quando consegui ter em mãos esse escrito de 46 páginas, fiz sua leitura com sentimentos contraditórios. Foi uma oportunidade de mais uma vez constatar, em minha própria pessoa, como indignos motivos infantis influem em nosso trabalho a serviço de uma grande causa. Lamentei que Lloyd houvesse antecipado muita coisa que eu apreciava como resultado de meu próprio esforço, e apenas num segundo estágio pude me alegrar pela confirmação inesperada. Mas num ponto decisivo nossos caminhos divergem.

Lloyd notou primeiramente que as descrições habituais da figura são incorretas, que Moisés não está para se erguer,[9] que a mão direita não segura a barba, que somente o indicador ainda a toca.[10] Ele também observou, o que é mais relevante, que a postura retratada pode ser entendida apenas com referência a um instante anterior não representado, e que o puxar da mecha esquerda da barba para a direita significaria que a mão direita e a metade esquerda da barba teriam estado, logo antes, em contato mais estreito e natural. Mas ele toma outro caminho para reconstruir essa proximidade que necessariamente deduzimos; segundo ele, não foi a mão que avançou para a barba, mas a barba que esteve onde está a mão. É preciso imaginar, esclarece ele, que "a cabeça da estátua, logo antes da perturbação súbita, esteve inteiramente voltada para a

direita, acima da mão que segurava as tábuas, então e depois". A pressão (das tábuas) sobre a palma da mão fez os dedos se abrirem naturalmente sob as mechas que pendiam, e a repentina virada da cabeça para o outro lado teve por consequência que uma parte das mechas fosse retida um momento pela mão parada e formasse aquele arco, que deve ser visto como um rastro ("*wake*").

A outra possibilidade de um avizinhamento anterior de mão direita e metade esquerda da barba é dispensada por Lloyd mediante uma consideração que prova como ele esteve perto de nossa interpretação. Para ele, não é possível que o profeta, mesmo tomado de grande agitação, estendesse a mão para puxar desse modo a barba. Nesse caso, a posição dos dedos seria totalmente diferente e, além disso, por causa desse movimento as tábuas teriam de cair, já que eram contidas somente pela pressão da mão direita — a menos que atribuíssemos à figura, para ainda assim retê-las, um gesto tão inconveniente que imaginá-lo já seria uma profanação ("*Unless clutched by a gesture so awkward, that to imagine it is profanation*").

É fácil ver o que esse autor negligencia. Ele interpreta corretamente as peculiaridades da barba como indícios de um movimento anterior, mas deixa de aplicar o mesmo raciocínio aos detalhes não menos forçados da posição das tábuas. Aproveita apenas os subsídios da barba, e não igualmente aqueles das tábuas, cuja posição ele vê como a original. Assim exclui o caminho para uma concepção como a nossa, que, apreciando pormenores insignificantes, chega a uma interpretação surpreendente de toda a figura.

Mas e se nós dois estivermos no caminho errado? Se estivermos dando peso e significado a detalhes que não faziam diferença para o artista, que ele esculpiu de modo puramente arbitrário ou por certas razões formais, sem neles encerrar qualquer segredo? Se tivermos incidido no pecado de tantos intérpretes, que acreditam enxergar claramente o que o artista não desejou criar de modo consciente nem inconsciente? São questões que não posso responder. Não sei dizer se cabe atribuir tal ingênua imprecisão a um artista como Michelangelo, em cujas obras tantos pensamentos lutam por se expressar, e se

ela é admissível justamente em relação aos traços notáveis e peculiares da escultura de Moisés. Finalizando, podemos acrescentar, acanhadamente, que o artista deve partilhar com os intérpretes a responsabilidade por esta imprecisão. Em suas criações, frequentemente Michelangelo foi ao limite extremo do que a arte é capaz de exprimir; e talvez não tenha tido pleno êxito no *Moisés*, se sua intenção foi deixar transparecer o torvelinho de forte agitação mediante os indícios que dele ficaram na quietude subsequente.

PÓS-ESCRITO [d]

Vários anos após a publicação de meu trabalho sobre o Moisés de Michelangelo, que apareceu em 1914 — anonimamente — na revista *Imago*, chegou-me às mãos, graças à gentileza do dr. Ernest Jones, um número da *Burlington Magazine for Connoisseurs* (n. CCXVII, v. XXXVI, abril de 1921), que inevitavelmente reconduziu meu interesse para a interpretação da estátua que eu havia proposto. Nesse número se acha um artigo de H. P. Mitchell sobre dois bronzes do século XII, atualmente no Ashmolean Museum, em Oxford, atribuídos a um eminente artista da época, Nicolau de Verdun. Outras obras suas podem ser encontradas em Tournay, Arras e Klosterneuburg, próximo a Viena; o escrínio dos Três reis magos, em Colônia, é considerado sua obra-prima.

Uma das duas estatuetas examinadas por Mitchell é um Moisés de pouco mais de 23 cm de altura, claramente identificável pelas tábuas da Lei que segura. Também esse Moisés aparece sentado, envolto num manto pregueado, seu rosto exibindo uma expressão bastante agitada, talvez aflita, a mão direita agarrando uma longa barba, na parte que sai do queixo, e apertando-a entre a palma e o polegar como uma tenaz; ou seja, executa o mesmo movimento representado na figura 2 de meu ensaio, que imaginei como estágio preliminar da postura em que agora vemos o Moisés de Michelangelo.

Uma olhada na ilustração da página anterior permite ver a principal diferença entre as duas representações, separadas por mais de três séculos. O Moisés do artista da Lorena segura as tábuas com a mão esquerda, pela borda superior, e as apoia no joelho; se transferirmos as tábuas para o outro lado, confiando-as ao braço direito, obteremos a situação inicial que corresponde ao Moisés de Michelangelo. Se o meu entendimento do gesto de pegar na barba for correto, então o *Moisés* do ano de 1180 reproduz um instante daquele turbilhão de sentimentos, e a estátua na igreja de San Pietro in Vincoli, o sossego após a tempestade.

Creio que esse achado aumenta a verossimilhança da interpretação que sugeri no trabalho de 1914. Talvez um especialista em arte possa preencher a lacuna temporal entre o Moisés de Nicolau de Verdun e o do mestre renascentista italiano com a indicação de outros tipos de Moisés desse período intermediário.

---

1 Teria sido encenada pela primeira vez em 1602.

2 Segundo Henry Thode, a estátua foi esculpida entre os anos de 1512 e 1516.

3 Henry Thode, *Michelangelo: Kritische Untersuchungen über seine Werke*, v. 1, 1908.

4 Apud Thode, ibid., p. 197.

5 Do monumento funerário do papa.

6 Cabe notar que a cuidadosa arrumação do manto em volta das pernas da figura sentada não justifica essa primeira parte da concepção de Justi. Seria antes de supor que Moisés, sentado tranquilamente, sem expectativas, é assustado por uma percepção repentina.

7 Embora se ache em posição semelhante o pé esquerdo da figura sentada de Juliano, na capela dos Médici.

8 W. Watkiss Lloyd, *The Moses of Michelangelo*, Londres: Williams and Norgate, 1863.

9 "*But he is not rising or preparing to rise; the bust is fully upright, not thrown forward for the alteration of balance preparatory for such a movement*" [Mas ele não está se erguendo ou se

preparando para isso; o busto está completamente ereto, e não inclinado para a frente, na alteracão de equilíbrio que precede tal movimento] (p. 10).

10 "*Such a description is altogether erroneous; the fillets of the beard are detained by the right hand, but they are not held, nor grasped, enclosed or taken hold of. They are even detained but momentarily — momentarily engaged, they are on the point of being free for disengagement*" [Tal descrição é inteiramente equivocada; as mechas da barba são detidas pela mão direita, mas não são seguradas nem agarradas, estreitadas ou envolvidas. São até retidas momentaneamente — momentaneamente retidas, acham-se a ponto de serem liberadas] (p. 11).

a- Uma das críticas feitas à interpretação de Freud é de que ele se apoia na narrativa da *primeira* subida de Moisés ao Sinai (em Êxodo, 32), enquanto os detalhes da estátua de Michelangelo seriam mais condizentes com a descrição da *segunda* subida (Êxodo, 34); cf. Malcolm Macmillan, *Freud evaluated*, Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 2a ed. rev., 1997, p. 593.

b- O leitor deve ter presente que este ensaio não foi assinado quando de sua primeira publicação; ou seja, nessa frase o autor finge não ser o criador da psicanálise.

c- Também "anacronicamente", utilizamos aqui a tradução feita no século XVII pelo português João Ferreira de Almeida (Brasília: Sociedade Bíblica do Brasil, ed. rev. e corrigida, 1969), dela divergindo apenas no versículo 35, em que consideramos o sentido apresentado em traduções mais recentes.

d- Publicado primeiramente em *Imago*, v. 13, n. 4, 1927, pp. 552-3; traduzido de *Gesammelte Werke* XIV, pp. 321-2.

TEXTOS BREVES
(1913-1914)

EXPERIÊNCIAS E EXEMPLOS TIRADOS DA PRÁTICA PSICANALÍTICA [a]

São necessárias algumas palavras introdutórias à coleção de breves contribuições de que oferecemos aqui a primeira série.[b] Os casos clínicos nos quais o psicanalista faz suas observações possuem, naturalmente, valor desigual para o acréscimo de seu conhecimento. Há aqueles em que ele tem de aplicar tudo o que sabe e nada aprende de novo; há outros que lhe apresentam o que já conhece numa forma particularmente nítida e em revelador isolamento, de modo que a esses doentes ele deve não apenas confirmações, mas também ampliações do seu saber. É justificado supor que os processos psíquicos que desejamos estudar não são diferentes nos casos dos dois tipos, mas preferiremos descrevê-los naqueles mais propícios e transparentes. Também na história da evolução se conjectura que a segmentação do ovo do animal ocorre de maneira igual nos casos fortemente pigmentados e pouco propícios à investigação, e nos escassamente pigmentados que são escolhidos para o estudo.

Mas geralmente se perdem os numerosos bons exemplos que confirmam, no trabalho cotidiano, o que o analista já sabe, pois frequentemente decorre algum tempo até que sejam inseridos num contexto mais amplo. Portanto, há certo proveito em suprir uma moldura na qual esses exemplos e experiências sejam publicados e oferecidos ao conhecimento geral, sem aguardar sua elaboração desde pontos de vista mais gerais.

A rubrica que ora inauguramos pretende fornecer o espaço onde abrigar esse material. As comunicações devem ser bastante sucintas; os exemplos não seguem nenhuma ordem.

Posição ao despertar de um sonho

Ela sonha que se acha deitada de costas e apoia as plantas dos pés em outra companheira. A análise considera provável que ela esteve pensando em cenas de brigas, com as quais substituiu a lembrança de um coito que havia observado. Ao despertar, ela percebe que se acha deitada de barriga para baixo com os braços cruzados, ou seja, imita a posição do homem e seu abraço.

Pés (*sapatos*) *vergonhosos*

A paciente relata, após vários dias de resistência, que se ofendeu muito com o fato de um homem jovem, que ela costuma ver nas proximidades da casa do médico e que normalmente a olhava com admiração, ter observado seus pés com desprezo. Mas ela não tem motivo para se envergonhar de seus pés. A solução é dada por ela mesma, ao admitir que acredita que o jovem é filho do médico, que então, por via da transferência, ele representa seu irmão (mais velho). Segue-se a recordação de que, quando tinha uns cinco anos, costumava acompanhar o irmão ao banheiro, onde o via urinar. Tomada de inveja por não ser capaz de fazer como ele, um dia tentou imitá-lo (inveja do pênis), mas sujou os sapatos e irritou-se muito quando o irmão caçoou dela por isso. A irritação se repetiu durante muito tempo, sempre que o irmão, desejando lembrá-la desse incidente, olhava para seus sapatos com desprezo. Essa experiência, diz ela, foi determinante para sua conduta posterior na escola. Quando não conseguia fazer algo na primeira tentativa, jamais se resolvia a tentar de novo, de modo que fracassou inteiramente em muitas coisas. — Um bom exemplo de como o caráter é influenciado pelo modelo da sexualidade.

Autocrítica dos neuróticos

É sempre algo notável e merecedor de particular atenção, quando um neurótico se xinga a si mesmo, se menospreza etc. Tal como nas autorrecriminações em geral, muitas vezes conseguimos explicar isso supondo uma identificação com outra pessoa. Em certo caso, as circunstâncias no decorrer da sessão impuseram outra solução para esse comportamento. A senhorita que não

se cansava de assegurar que era pouco inteligente, desprovida de talento etc., queria apenas insinuar, com isso, que era muito bonita de corpo, e escondia essa jactância por trás da autocrítica. Tampouco faltava a referência às consequências danosas da masturbação, que podemos supor em todos os casos desse tipo.

Sonhos fragmentários
Com frequência, estes consistem apenas nos símbolos relacionados ao tema. Por exemplo, um sonho ligado a impulsos homossexuais: ele vai passear com um amigo em algum lugar… (pouco claro)… balões.

Aparecimento de sintomas
patológicos no sonho
Os sintomas patológicos (angústia etc.), ao surgir no sonho, parecem dizer geralmente: "Por causa disso (indicando os elementos oníricos precedentes) fiquei doente". Ou seja, tal forma de sonhar corresponde a um prosseguimento da análise no sonho.

SOBRE A PSICOLOGIA DO COLEGIAL[c]

Experimentamos uma peculiar sensação ao novamente receber, já em idade avançada, a tarefa de escrever uma "redação" para o colégio. Mas obedecemos automaticamente, como o soldado aposentado que, ouvindo por acaso a ordem de "Atenção!", deixa cair o que leva nas mãos e fica em posição de sentido. É notável como prontamente aceitamos colaborar, como se nada tivesse mudado nesses últimos cinquenta anos. Entretanto envelhecemos, achamo-nos perto dos sessenta anos, e tanto o que sentimos em nosso corpo como o que

enxergamos no espelho mostram inequivocamente o quanto já se consumou o lume de nossa vida.

Dez anos atrás ainda era possível haver instantes em que nos sentíamos novamente jovens. Quando, já de cabelos grisalhos e com todos os fardos de uma existência burguesa, andávamos pelas ruas de nossa cidade, encontrávamos inesperadamente algum cavalheiro idoso e bem conservado e o cumprimentávamos quase humildemente, porque reconhecíamos nele um de nossos professores do colégio. Mas então parávamos e o seguíamos com os olhos, refletindo: "É ele mesmo ou alguém muito semelhante? Que aparência jovem ainda tem, e você próprio envelheceu tanto! Que idade deve ter agora? Será que esses homens, que naquele tempo representavam para nós os adultos, eram tão pouco mais velhos que nós?".

O presente parecia então obscurecido, e a época entre os dez e os dezoito anos emergia dos esconsos da memória com seus enganos e pressentimentos, suas dolorosas transformações e sucessos animadores, os primeiros vislumbres de culturas desaparecidas, de um mundo que depois se tornaria para mim um inigualável consolo nas pelejas da vida, e o primeiro contato com as ciências, entre as quais acreditávamos poder escolher aquela a que dedicaríamos nossos inestimáveis serviços. Creio me recordar que em todo esse tempo havia o pressentimento de uma tarefa, que no início insinuou-se levemente até eu explicitá-la na redação do final do curso, dizendo que desejava, em minha vida, dar uma contribuição ao conhecimento humano.

Depois me tornei médico, mais exatamente psicólogo, e pude criar uma nova disciplina psicológica chamada "psicanálise", que atualmente atrai a atenção e desperta louvor e censura entre médicos e pesquisadores de países próximos e distantes — mas muito pouco, naturalmente, em seu próprio país de origem.

Como psicanalista, devo interessar-me mais por processos afetivos do que por aqueles intelectuais, mais pela vida psíquica inconsciente do que pela consciente. Minha emoção ao encontrar o antigo professor do colégio me induz a

fazer uma primeira confissão. Não sei o que mais nos absorveu e se tornou mais importante para nós: as ciências que nos eram apresentadas ou as personalidades de nossos professores. De todo modo, esses eram objeto de um contínuo interesse paralelo, e para muitos de nós o caminho do saber passava inevitavelmente pelas pessoas dos professores. Vários se detiveram na metade desse caminho, e para alguns — por que não admitir — ele ficou bloqueado permanentemente.

Nós os cortejávamos ou nos distanciávamos deles, neles imaginávamos simpatias ou antipatias provavelmente inexistentes, estudávamos seus caracteres e com base neles formávamos ou deformávamos os nossos. Eles suscitavam nossas mais intensas revoltas e nos compeliam à mais completa submissão. Nós espreitávamos suas pequenas fraquezas e tínhamos orgulho de seus grandes méritos, de seu saber e senso de justiça. No fundo os amávamos bastante, quando nos davam um motivo qualquer para isso. Não sei se todos os nossos professores se deram conta disso. Mas não se pode negar que nossa atitude para com eles era bem peculiar, de um modo que talvez lhes fosse inconveniente. Em princípio nos inclinávamos tanto ao amor como ao ódio, tanto à crítica como à veneração diante deles. A psicanálise chama de "ambivalente" essa predisposição para atitudes contraditórias; e não tem dificuldade em apontar a fonte de tal ambivalência emocional.

Pois ela nos ensinou que as posturas afetivas em relação a outras pessoas, tão relevantes para a conduta posterior do indivíduo, são estabelecidas surpreendentemente cedo. Já nos primeiros seis anos de vida o pequeno ser humano tem assentados a natureza e o tom afetivo de suas relações com as pessoas do outro e do mesmo sexo; a partir de então pode desenvolvê-los e modificá-los em certas direções, mas não eliminá-los. As pessoas a que ele se fixa dessa maneira são os pais e os irmãos. Todos os indivíduos que vem a conhecer depois tornam-se sucedâneos desses primeiros objetos dos sentimentos (talvez também as pessoas que dele cuidaram, além dos pais) e são por ele ordenados em séries que provêm das "imagos", como dizemos, do pai, da mãe,

dos irmãos etc. Portanto, estes que depois conhece têm de assumir uma espécie de herança afetiva, deparam com simpatias e antipatias para as quais contribuíram muito pouco; todas as futuras escolhas de amizades e amores sucedem a partir de traços mnemônicos deixados por aqueles primeiros modelos.

Entre as imagos de uma infância que geralmente não mais se conserva na memória, nenhuma é mais importante, para um jovem ou um homem, do que a de seu pai. A necessidade orgânica introduziu nessa relação uma ambivalência afetiva que encontramos expressa do modo mais comovente no mito grego de Édipo. O garoto pequeno tem de amar e admirar seu pai, que lhe parece o mais forte, o melhor e mais sábio dos seres; o próprio Deus é uma elevação dessa imagem do pai, tal como ela se apresenta na psique infantil. Mas logo aparece o outro lado desse relacionamento afetivo. O pai é também percebido como o poderoso perturbador da vida instintual, torna-se o modelo que não apenas se quer imitar, mas também liquidar, a fim de lhe tomar o lugar. O impulso afetuoso e o hostil em relação ao pai persistem lado a lado, muitas vezes por toda a vida, sem que um elimine o outro. Nessa coexistência de opostos se acha o caráter disso que denominamos ambivalência emocional.

Na segunda metade da infância vem a ocorrer uma mudança nessa relação com o pai, mudança cuja magnitude é difícil imaginar. O garoto começa a lançar o olhar além de sua casa, para o mundo real lá fora, e inevitavelmente faz descobertas que solapam sua elevada estima original do pai e promovem seu desprendimento desse primeiro ideal. Vê que o pai não é o homem mais poderoso, mais sábio, mais rico etc., fica insatisfeito com ele, aprende a criticá-lo e a classificá-lo socialmente, e o faz pagar caro, geralmente, a decepção que ele lhe causou. Tudo de promissor, mas também tudo de chocante que caracteriza a nova geração, tem por condição esse desprender-se do pai.

É nessa fase de desenvolvimento do jovem que ele entra em contato com os mestres. Agora entendemos nossa relação com os professores do colégio. Esses homens, que nem eram todos pais de família, tornaram-se para nós sucedâneos do pai. Por isso nos pareciam, mesmo quando ainda eram jovens,

tão amadurecidos e inalcançavelmente adultos. Nós transferíamos para eles o respeito e as expectativas ligadas ao pai onisciente da infância, e nos púnhamos a tratá-los como nossos pais em casa. Manifestávamos diante deles a ambivalência que havíamos adquirido na família, e nessa atitude lutávamos com eles como estávamos habituados a lutar com nossos pais carnais. Sem levar em conta as vivências infantis e a vida familiar, nossa conduta ante os professores seria incompreensível, mas tampouco seria desculpável.

Como colegiais também tivemos outras experiências, não menos importantes, com os sucessores de nossos irmãos, os nossos colegas; mas estas deveriam ser examinadas em outra ocasião. No jubileu da escola, nossos pensamentos se voltam para os professores.

---

a- Título original: "Erfahrungen und Beispiele aus der analytischen Praxis". Publicado primeiramente em *Internationale Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse*, v. 1, n. 4, 1913, pp. 377-82. Traduzido de *Gesammelte Werke* x, pp. 40-2, e *Nachtragsband*, pp. 617 e 619.

b- Essa foi a primeira de três séries desse tipo; ela incluía doze contribuições de Freud, nove de Sándor Ferenczi e uma de Viktor Tausk. Sete das doze de Freud foram incorporadas à *Interpretação dos sonhos* a partir da 4ª edição, em 1914, e por isso não são republicadas aqui. Elas são: "Sonho sem motivo reconhecível", no cap. v (c) do livro, *Gesammelte Werke* ii/iii, p. 238; "Horas do dia no sonho" e "Representação de épocas da vida no sonho", no cap. vi (f), pp. 413 ss; "Dois aposentos e um só" e "O casaco como símbolo", cap. vi (e), pp. 359-61; "Consideração da representabilidade", cap. vi (f), idem, p. 398; "Sonhar com mortos", cap. vi (g), pp. 417. A segunda série, publicada no ano seguinte, incluía apenas uma contribuição de Freud ("Representação da 'proeza' no sonho", incorporada à 5ª edição da *Interpretação dos sonhos*, no cap. vi (f), e a terceira, nenhuma.

c- Título original: "Zur Psychologie des Gymnasiasten". Publicado primeiramente em 1914 num volume comemorativo do quinquagésimo aniversário de fundação do colégio onde o autor havia estudado. Traduzido de *Gesammelte Werke* x, pp. 204-7; também se acha em *Studienausgabe*, iv, pp. 235-40.

SIGMUND FREUD, OBRAS COMPLETAS EM 20 VOLUMES

SIGMUND FREUD,
OBRAS COMPLETAS
EM 20 VOLUMES

COORDENAÇÃO DE PAULO CÉSAR DE SOUZA

1. TEXTOS PRÉ-PSICANALÍTICOS (1886-1899)
2. ESTUDOS SOBRE A HISTERIA (1893-1895)
3. PRIMEIROS ESCRITOS PSICANALÍTICOS (1893-1899)
4. A INTERPRETAÇÃO DOS SONHOS (1900)
5. PSICOPATOLOGIA DA VIDA COTIDIANA E SOBRE OS SONHOS (1901)
6. TRÊS ENSAIOS DE UMA TEORIA DA SEXUALIDADE,
FRAGMENTO DA ANÁLISE DE UM CASO DE HISTERIA
("O CASO DORA") E OUTROS TEXTOS (1901-1905)
7. O CHISTE E SUA RELAÇÃO COM O INCONSCIENTE (1905)
8. O DELÍRIO E OS SONHOS NA GRADIVA, ANÁLISE DA FOBIA
DE UM GAROTO DE CINCO ANOS ("O PEQUENO HANS")
E OUTROS TEXTOS (1906-1909)
9. OBSERVAÇÕES SOBRE UM CASO DE NEUROSE OBSESSIVA
("O HOMEM DOS RATOS"), UMA RECORDAÇÃO DE INFÂNCIA
DE LEONARDO DA VINCI E OUTROS TEXTOS (1909-1910)
10. OBSERVAÇÕES PSICANALÍTICAS SOBRE UM CASO DE PARANOIA RELATADO EM AUTOBIOGRAFIA ("O CASO SCHREBER"),
ARTIGOS SOBRE TÉCNICA E OUTROS TEXTOS (1911-1913)
11. TOTEM E TABU, HISTÓRIA DO MOVIMENTO PSICANALÍTICO
E OUTROS TEXTOS (1912-1914)
12. INTRODUÇÃO AO NARCISISMO, ENSAIOS DE METAPSICOLOGIA
E OUTROS TEXTOS (1914-1916)
13. CONFERÊNCIAS INTRODUTÓRIAS À PSICANÁLISE (1915-1917)
14. HISTÓRIA DE UMA NEUROSE INFANTIL ("O HOMEM DOS LOBOS"),
ALÉM DO PRINCÍPIO DO PRAZER E OUTROS TEXTOS (1917-1920)
15. PSICOLOGIA DAS MASSAS E ANÁLISE DO EU
E OUTROS TEXTOS (1920-1923)
16. O EU E O ID, "AUTOBIOGRAFIA" E OUTROS TEXTOS (1923-1925)
17.INIBIÇÃO, SINTOMA E ANGÚSTIA, O FUTURO DE UMA ILUSÃO
E OUTROS TEXTOS (1926-1929)
18. O MAL-ESTAR NA CIVILIZAÇÃO, NOVAS CONFERÊNCIAS
INTRODUTÓRIAS E OUTROS TEXTOS (1930-1936)
19. MOISÉS E O MONOTEÍSMO, COMPÊNDIO DE PSICANÁLISE
E OUTROS TEXTOS (1937-1939)
20. ÍNDICES E BIBLIOGRAFIA

Copyright da tradução © 2012 by Paulo César Lima de Souza

Grafia atualizada segundo o Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa de 1990, que entrou em vigor no Brasil em 2009.

Os textos deste volume foram traduzidos de *Gesammelte Werke*, volumes VIII, IX, X e XIV (Londres: Imago, 1952, 1940, 1955 e 1948). Os títulos originais estão na página inicial de cada texto. A outra edição alemã referida é *Studienausgabe*, Frankfurt: Fischer, 2000.

Título original:
Gesammelte Werke, volumes viii, ix, x e xiv.

Capa e projeto gráfico
warrakloureiro

Preparação
Célia Euvaldo

Revisão
Huendel Viana
Marise Leal

ISBN 978-85-8086-433-5

Todos os direitos desta edição reservados à
EDITORA SCHWARCZ S.A.
Rua Bandeira Paulista 702 cj. 32
04532-002 — São Paulo — SP
Telefone (11) 3707-3500
Fax (11) 3707-3501
www.companhiadasletras.com.br
www.blogdacompanhia.com.br

@Created by PDF to ePub