

ISSN 1773-0341

NÚMERO 24 (2022.1)



Figure: Eva Landa

Éditeurs

Eliana BUENO-RIBEIRO

Edition, webmaster

Cecília Maria GOMES PIRES

Responsables du numéro

Eva LANDA

Fernanda RIBEIRO PALERMO

Comité de Rédaction

Cecília Maria GOMES PIRES

Eliana BUENO-RIBEIRO

Eva LANDA

Fernanda RIBEIRO PALERMO

Frederico LYRA DE CARVALHO

Rodolpho Zahluth BASTOS

Comité Scientifique

Afrânio GARCIA (EHESS)

André Leon Sampaio GRADVOHL (UNICAMP)

Angelina PERALVA (EHESS)

Dalma NASCIMENTO (UFRJ)

Francisco Foot HARDMANN (UNICAMP)

Helena HIRATA (CNRS)

Jean-Michel ROBERT (Université d'Amiens)

Joel FRELAT (CNRS)

Luiz Felipe DE ALENCASTRO (Université Paris IV)

Luiza LOBO (UFRJ)

Márcia PARAQUETTE (UFBA)

Maria Alice AGUIAR (UERJ)

Regina ABREU (UNIRIO)

Roberto ACIZELO (UERJ)

Tânia Maria AYELLO-VAISBERG (USP)

Tânia Maria SIH (USP)

APRESENTAÇÃO DE *PASSAGES DE PARIS* n.º 24.

Eva LANDA

É com grande satisfação que apresentamos esse novo número de *Passages de Paris*.

O dossiê sobre as conjugalidades contemporâneas foi organizado pela psicanalista Fernanda RIBEIRO PALERMO, com o rigor e talento que a caracterizam.

Na *Vária*, encontramos primeiramente o prefácio escrito por Annette WIEVIORKA para o livro de Maurice DRUMLEWICZ, sobrevivente judeu polonês, cuja salvação (assim que a de milhares de outros) deveu-se à abertura temporária da fronteira russa em 1939 e, conseqüentemente, à possibilidade de atravessar os anos de guerra na Rússia, episódio pouco conhecido da II Guerra Mundial.

Em seguida, Sabine Prokhoris realiza uma crítica rigorosa da leitura feita por Judith Butler do livro *O Segundo sexo*, de Simone de Beauvoir, mostrando que a versão butleriana do feminismo constitui um retrocesso em relação às proposições beauvoirianas, em particular no que concerne à emancipação real das mulheres.

Thiago Sogayar BECHARA analisa as fundações do percurso artístico do encenador e pedagogo Amir HADDAD, desde as primeiras influências do tradicional TBC, sua passagem pelo Teatro Oficina e o ensinamento universitário, até sua concepção de teatro de rua, que representa uma proposta moderna de arte pública, independente e não elitista.

Enfim, Fred Lyra parte de textos de Adorno, numa perspectiva próxima da teoria crítica, para discutir o problema da escuta e do registro sonoro no capitalismo, mostrando que as utilizações e objetivos dos dispositivos tecnológicos variam menos do que se imaginaria, entre trabalho, entretenimento, guerra e controle social e urbano.

Agradecemos a todos os autores pela sua participação.

CONJUGALITÉ(S) CONTEMPORAINE(S) : PERMANENCE, DÉCONSTRUCTION ET RÉINVENTION

Fernanda RIBEIRO PALERMO¹

La réflexion critique proposée dans ce dossier a pour objet les différentes formes d'affects et de liens amoureux, présentes historiquement depuis les peuples originaires, dans lesquelles se distinguent la multiplicité d'unions, la polygamie et le rôle important du féminin (Moreira, 2018)², traversant le Moyen Âge et sa dimension religieuse, celle de la parenté et du patrimoine (Ariès, 1964)³, en passant par l'amour romantique (Giddens, 2003)⁴ et par la notion d'affectivité et d'intimité dans la Modernité (Shorter, 1975)⁵, jusqu'à l'époque actuelle marquée par la communication numérique et par un nouvel ordre subjectif néolibéral (Dardot ; Laval, 2020)⁶.

Nous nous intéressons à l'articulation des savoirs des sciences humaines, du droit et de la psychanalyse et à la proposition d'un regard sur la pluralité des affects engagés dans les liens affectifs d'aujourd'hui. L'histoire du couple en Occident est marquée par des accords, des alliances, des héritages et des transmissions, tant de biens matériels que de contenus psychiques et symboliques, fondés sur une performance sociale et subjective patriarcale et hétéronormative. Cependant, les enjeux socio-économiques, culturels et politiques ont des répercussions sur la production de subjectivités et de manières de vivre les affects, ce qui limite et en même temps élargit les pratiques et les désirs.

Nous proposons donc une discussion critique de ce que nous appelons les "conjugalités contemporaines", recouvrant des formes d'attachement les plus conventionnelles à celles qui mettent davantage l'accent sur la mutualité et l'équité : le déterminisme biologique dépassé par les nouvelles pratiques reproductives, les couples sans enfants, les mariages entre personnes de même sexe ; la monogamie cédant la place à des formes consensuelles non monogames ; la cohabitation remplacée par des relations à distance et/ou multiculturelles, entre autres.

Partant de ce constat, le dossier "Conjugalité(s) contemporaine(s) : permanences, déconstructions et réinventions" rassemble des articles originaux d'auteurs qui se

¹ Psychanalyste et psychologue clinicienne. Spécialiste en psychothérapie de couple et familiale de PUC-Rio. Doctorat en psychologie clinique de PUC-Rio. Post-doctorat en psychologie sociale de l'Université de São Paulo, USP (en cours). Membre effectif de l'Association Brésilienne de Psychanalyse de Couple et Familiale (ABPCF). Membre effectif de l'Association Internationale de Psychanalyse de Couple et de Famille (AIPCF). Membre effectif du Cercle Psychanalytique de Rio de Janeiro (CPRJ).

²Moreira, V.M.L (2018) Casamentos indígenas, mistos e política na América portuguesa: amizade, negociação, capitulação e assimilação social. *Topoi* (Rio J) 19 (39).

³ Ariès, P. (1964). *A história social da criança e da família*. 2ª. Ed. São Paulo: LTC.

⁴ Giddens, A (2003). *transformação da intimidade: sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas*. São Paulo: Ed. Unesp.

⁵ Shorter, E. (1975). *The Making of the Modern Family*. New York: Basic Books.

⁶ Dardot, P; Laval, C. (2016) *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. São Paulo: Boitempo.

consacrent aux questions contemporaines et qui tissent des dialogues entre différents domaines de la connaissance.

En présentant la construction historique du couple et de la famille occidentale, Nataly Netchaeva Mariz propose dans son article une réflexion cohérente sur les multiples arrangements affectifs d'aujourd'hui, des plus traditionnels et monogames aux plus flexibles. Dans une perspective psychanalytique, l'autrice propose une approche analytique non normative des affects, ainsi que des fantasmes inconscients qui sont mobilisés dans la formation et le maintien des relations amoureuses.

Ensuite, dans l'article dont le titre soulève la question de la monogamie terminable ou interminable, Patrícia Mafra de Amorim et Luiz Eduardo de Vasconcelos Moreira s'appuient sur les théorisations de Karen Horney et Heinz Lichtenstein pour proposer une discussion sur la dissolution du modèle hégémonique de la monogamie obligatoire d'un point de vue psychanalytique. À cette fin, ils soulignent la place et le rôle de l'analyste, sa formation et son insertion historique, face au choix des arrangements amoureux contemporains.

Débora da Silva Sampaio et Vandia Cristina Rodrigues Leal présentent une discussion éclairante sur des éléments très actuels sur l'homoparentalité adoptive et sur la construction du lien parent-enfant. La présentation de la matrice bioparentale, de la politique et des attitudes réactionnaires, et du profil d'adoption, qualifié d'inadmissible par les autrices, trouve sa matérialité dans les discours recueillis lors des entretiens avec les couples homoparentaux qui composent l'article.

En abordant la question de l'incarcération des femmes, Juliana Diniz Cerqueira et Fernanda Ribeiro Palermo construisent un dialogue entre les thèmes du genre, de l'affect et de la dimension transgénérationnelle de la violence. Pour les autrices, les conséquences de l'incarcération des femmes révèlent la cruelle inégalité des genres ancrée dans la logique patriarcale, qui accentue les vulnérabilités, l'impuissance et les stigmates de la violence extra-muros déjà subie.

La mobilité humaine croissante, caractéristique de la société mondiale contemporaine, est un phénomène qui met en lumière la conjugalité biculturelle. Partant de ce constat, Carla Martins Mendes et Fernanda Ribeiro Palermo soulignent, dans leur article, la spécificité culturelle commune constituée par les partenaires, par les matériels de transmission de la diversité familiale et culturelle au fil des générations.

Les couples et les familles de migrants font également l'objet de l'article de Lisette Weissmann. L'autrice présente un cas clinique dans lequel la question est celle de la langue choisie pour la communication entre un couple de nationalités différentes. En partant de la psychanalyse du lien, l'article se centre sur la discussion de l'émergence d'une zone de traduction intermédiaire qui formerait un "entre" la langue maternelle et la pluralité des langues des sujets.

Svetlana Hiers, à propos du travail de téléconsultation avec un couple, présente une riche argumentation sur ce qu'elle appelle la scénographie de la rencontre thérapeutique, qui inclut la composition du nouveau groupe formé par le thérapeute et le couple qui favorise une illusion partagée. L'accent mis sur le vécu de trouver/créer, qui permet des processus créatifs, a pour pilier la transgression de la structure créée par la modalité de la thérapie à distance.

PRESENTATION / *Passages de Paris*, n° 24 (2022.1)

Dans la perspective des alliances paradoxales qui traversent la conjugalité, Márcia Maria dos Anjos Azevedo offre un support théorique et clinique dans lequel la centralité de la souffrance exprimée dans la coupure du corps fait référence à la fragilité du processus de subjectivation et du mode d'attachement qui émergera dans le couple. L'article nous permet de comprendre l'impact des présentations contemporaines de la souffrance sur les arrangements amoureux.

Dans le dernier article du dossier, celui de Letícia Cortellazzi Garcia, l'autrice analyse les relations familiales du point de vue de la belle-mère. Proposant de réfléchir à la place de la belle-mère dans les conjugalités contemporaines, l'autrice s'appuie sur la littérature et l'audiovisuel pour analyser le "non-lieu" symbolique de ce personnage familial, qui a pris différentes formes au fil du temps.

En conclusion, deux entretiens agrémentent le dossier. Dans le premier entretien, la juge et écrivaine Andréa Pachá nous offre un regard précis et puissant sur les thématiques contemporaines qui concernent la famille construit au fil de nombreuses années en tant que juge de famille et des successions et en tant que personnalité publique de la lutte antiraciste et féministe. Dans le second entretien, le psychiatre et psychanalyste Alberto Eiguer, l'un des pionniers de la psychanalyse clinique et de recherche avec les couples et les familles, transmet la richesse de sa pensée en abordant des questions contemporaines liées aux changements culturels qui entraînent des répercussions sur notre pratique d'analystes.

CONJUGALIDADE(S) CONTEMPORÂNEA(S): PERMANÊNCIAS, DESCONSTRUÇÕES E REINVENÇÕES

Fernanda RIBEIRO PALERMO¹

A reflexão crítica proposta neste dossiê tem como objeto as diversas formas de afeto e de vinculação amorosa, presentes historicamente desde os povos originários, em que se destacam a multiplicidade de uniões, a poligamia e o relevante papel do feminino (Moreira, 2018)ⁱ, atravessando a Idade média e sua dimensão religiosa, de parentesco e patrimonial (Ariès, 1964ⁱⁱ), passando pelo amor romântico (Giddens, 2003)ⁱⁱⁱ e pela noção de afetividade e de intimidade da Modernidade (Shorter, 1975)^{iv}, até os dias de hoje marcados pela comunicação digital e por uma nova ordem subjetiva neoliberal (Dardot; Laval, 2020)^v.

Interessa-nos articular saberes das Ciências Humanas, do Direito e da Psicanálise e oferecer um olhar para a pluralidade de afetos implicados nos laços afetivos da atualidade. A história do casal no Ocidente é marcada por pactuações, alianças, heranças e transmissões, tanto de bens materiais quanto de conteúdos psíquicos e simbólicos, tendo como base uma performance social e subjetiva patriarcal e heteronormativa. Todavia, questões socioeconômicas, culturais e políticas repercutem na produção das subjetividades e nas formas de experienciar afetos, o que restringe e, ao mesmo tempo, amplia práticas e desejos.

Propomos, assim, uma discussão crítica do que nomeamos “conjugalidades contemporâneas”, com abrangência nas formas de vinculação das mais convencionais àquelas com maior ênfase na mutualidade e na equidade: determinismo biológico superado por novas práticas reprodutivas, casais sem filhos, casamentos homoafetivos; monogamia cedendo a formas não-monogâmicas consensuais; coabitação atravessada por relações à distância e/ou multiculturais, entre outros.

A partir deste entendimento de base, o dossiê “**Conjugalidade(s) contemporânea(s): permanências, desconstruções e reinvenções**” reúne artigos originais de autores que se dedicam às questões da contemporaneidade e que tecem diálogos entre várias áreas do saber.

Ao apresentar a construção histórica do casal e da família ocidental, Nataly Netchaeva Mariz propõe em seu artigo uma consistente discussão sobre os múltiplos arranjos afetivos da atualidade, dos mais tradicionais e monogâmicos aos mais flexíveis. A partir de uma visão psicanalítica, a autora propõe uma escuta analítica não normativa para os

¹ Psicanalista e Psicóloga Clínica. Especialista em Psicoterapia de Casal e Família pela PUC-Rio. Doutora em Psicologia Clínica pela PUC-Rio. Pós doutoranda pela Universidade de São Paulo (USP). Membro efetivo da Associação Brasileira de Psicanálise de Casal e Família (ABPCF). Membro efetivo da Associação Internacional de Psicanálise de Casal e Família (AIPCF). Membro efetivo do Círculo Psicanalítico do Rio de Janeiro (CPRJ).

afetos, bem como para as fantasias inconscientes que são mobilizadas na formação e manutenção do relacionamento amoroso.

Na sequência, no artigo que traz em seu título a interrogação sobre monogamia terminável ou interminável, Patrícia Mafra de Amorim e Luiz Eduardo de Vasconcelos Moreira se valem das teorizações de Karen Horney e Heinz Lichtenstein para proporem uma discussão acerca da dissolução do padrão hegemônico de monogamia compulsória sob o viés psicanalítico. Para tanto, destacam o lugar e a escuta do analista, sua formação e inserção histórica, diante das escolhas de arranjos amorosos contemporâneos.

Débora da Silva Sampaio e Vandia Cristina Rodrigues Leal apresentam uma discussão esclarecedora sobre elementos de grande atualidade sobre a homoparentalidade adotiva e a construção do vínculo parento-filial. A apresentação da matriz bioparental, da política e de posturas reacionárias, e do perfil de adoção, nomeado como os inadotáveis pelas autoras, encontra materialidade nos discursos coletados em entrevistas de casais homoparentais que compõem o artigo.

Ao abordar o tema do encarceramento feminino, Juliana Diniz Cerqueira e Fernanda Ribeiro Palermo constroem um diálogo entre os temas gênero, afeto e transgeracionalidade da violência. Para as autoras, as consequências do cárcere para as mulheres revelam a cruel desigualdade de gênero arraigada na lógica patriarcal, que acentua vulnerabilidades, desamparos e estigmas da violência extramuro já sofrida.

A crescente mobilidade humana, característica da sociedade global contemporânea, é um fenômeno que traz à luz a conjugalidade bicultural. Partindo desta premissa, Carla Martins Mendes e Fernanda Ribeiro Palermo ressaltam, em seu artigo, a especificidade cultural comum constituída pelos parceiros, material da transmissão da diversidade familiar e cultural ao longo das gerações.

Os casais e famílias migrantes também são temas do artigo de Lisette Weissmann. A autora apresenta um caso clínico, cuja questão é a língua escolhida para a comunicação do casal de nacionalidades distintas. Tendo como aporte a psicanálise vincular, o artigo se centra na discussão sobre o despontar de uma zona intermediária de tradução que comporia um “entre” a língua materna e a pluralidade de idiomas dos sujeitos.

Svetlana Hiers, ao abordar o trabalho de tele consulta com um casal, apresenta uma rica argumentação sobre o que nomeia de cenografia do encontro terapêutico, o que contempla a composição do novo grupo formado por terapeuta e casal que propicia uma ilusão compartilhada. A ênfase dada à vivência encontrar/criar, que viabiliza processos criativos, tem como pilar a transgressão da estrutura suscitada pela modalidade de atendimento à distância.

Sob o viés das alianças paradoxais que atravessam a conjugalidade, Márcia Maria dos Anjos Azevedo oferece uma sustentação teórica-clínica na qual a centralidade do sofrimento expresso no corte do corpo aduz à fragilidade do processo de subjetivação e ao modo de vinculação que despontará no casal. O artigo nos permite compreender o impacto das apresentações de sofrimento contemporâneo nos arranjos amorosos.

O último artigo do dossiê é assinado por Letícia Cortellazzi Garcia, e tem como objeto as relações familiares na perspectiva da madrasta. Propondo pensar o lugar da madrasta nas conjugalidades contemporâneas, a autora faz uso da literatura e do audiovisual para

analisar o “não lugar” simbólico dessa personagem familiar que foi tomando contornos diferentes ao longo do tempo.

Por fim, contamos com duas entrevistas que abrilhantam o dossiê. Na primeira entrevista, a desembargadora e escritora Andréa Pachá nos oferece um olhar preciso e potente sobre temáticas contemporâneas que tangem à família, construído ao longo de muitos anos como juíza de Família e Sucessões e como personalidade pública na luta antirracista e feminista. Na segunda entrevista, o psiquiatra e psicanalista Alberto Eigner, um dos pioneiros na clínica e na pesquisa da psicanálise com casais e família, nos transmite a riqueza de seu pensamento ao abordar questões contemporâneas atreladas às mudanças culturais que repercutem na prática como analistas.

ⁱ Moreira, V.M.L (2018) Casamentos indígenas, mistos e política na América portuguesa: amizade, negociação, capitulação e assimilação social. *Topoi* (Rio J) 19 (39)

ⁱⁱ Ariès, P. (1964). *A história social da criança e da família*. 2ª. Ed. São Paulo: LTC.

ⁱⁱⁱ Giddens, A (2003). *transformação da intimidade: sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas*. São Paulo: Ed. Unesp.

^{iv} Shorter, E. (1975). *The Making of the Modern Family*. New York: Basic Books.

^v Dardot, P; Laval, C. (2016) *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. São Paulo: Boitempo.

EU, TU, ELES: CONFIGURAÇÕES E RECONFIGURAÇÕES AFETIVAS

Nataly NETCHAEVA MARIZ¹

Resumo: A conjugalidade contemporânea é marcada pela coexistência de diferentes modelos, com inúmeros desfechos e denominações. Vemos relações desde as mais tradicionais e monogâmicas - pautadas no ideal de amor romântico e na divisão clássica de papéis de gênero - até arranjos mais flexíveis que, entre outras possibilidades, incluem relacionamentos extraconjugais, casamentos a distância, habitação em casas separadas, não-monogamia, poliamor, entre outros. Apesar destas transformações, o manejo dos afetos, bem como as fantasias inconscientes que são mobilizadas na formação e manutenção do relacionamento amoroso, permanecem objeto de estudos e de intervenções terapêuticas. Este artigo busca refletir sobre as relações afetivas contemporâneas, problematizando os caminhos de escuta deste fenômeno.

Palavras-chave: afetividade; poliamor; flexibilização.

Abstract : Contemporary relationships are characterized by the coexistence of different models, with numerous outcomes and denominations. We see relationships ranging from the most traditional and monogamous - based on the ideal of romantic love and the classic division of gender roles - to more flexible arrangements which, among other possibilities, includes extramarital relationships, long-distance marriages, living in separate houses, non-monogamy, polyamory, among others. Despite these transformations, the management of the affections, as well as the unconscious fantasies that are mobilized in the development and maintenance of the romantic relationship, remain the subject of studies and therapeutic interventions. This article will reflect on contemporary emotional relationships, problematizing the approaches to hearing this phenomenon.

Keywords : affectivity; polyamory; flexibility.

INTRODUÇÃO

Escutamos na clínica os efeitos das diversas transformações vividas nas relações afetivas. Dos casamentos arranjados de outrora às relações abertamente não-monogâmicas de hoje, podemos dizer que um longo caminho foi percorrido, de forma que, apesar de, no senso comum, tomarmos alguns modelos como inerentes a uma boa conjugalidade, veremos como estes foram sendo forjados pelo discurso de uma determinada época e num determinado contexto histórico. Tradicionalmente, a Psicanálise de Casal visa esclarecer os desdobramentos e modos de concepção dos vínculos afetivos na relação amorosa, partindo da compreensão de que somos todos constituídos subjetivamente por meio de elos de pertencimento a uma dada família, num dado grupo sociocultural. Este pertencimento tem ecos na relação amorosa, nas escolhas do parceiro/a, na forma com que a conjugalidade é estabelecida, bem como na manutenção ou não desta vinculação.

Sabemos que o encontro amoroso que estabelece um vínculo, como qualquer outra relação de convivência, é composto por alianças e pactos (conscientes e inconscientes) que vão pautando o estilo de interação envolvido. Neste sentido, faz-se necessário ao terapeuta de casal e família levar em consideração o contínuo entrelaçamento existente

¹ Psicóloga Clínica e Hospitalar (HUAP/UFF), mestre e doutora em Psicologia Clínica PUC-Rio, com estágio doutoral na Université René Descartes – Paris V. Graduada pela UFRJ, foi professora temporária da UFF/CURO. É membro efetivo da Associação Brasileira de Psicanálise de Casal e Família e autora do livro *A potencialidade narrativa do sintoma psicossomático*.

entre o indivíduo e suas origens, seja a família interiorizada de cada membro, seja a família externa, da realidade (Nicolò, 2019). Em outras palavras, é preciso ficar atento aos efeitos subjetivos do que é dito e do que é silenciado, às marcas das transmissões inter e transgeracionais, aos mitos familiares, assim como aos relatos sobre a origem desta união. Estes são conteúdos fundamentais para a compreensão da dinâmica e afetos envolvidos numa dada relação.

Em nossa clínica, observamos como, sobretudo em casais jovens dos grandes centros urbanos, o modelo de relação amorosa vem sendo repensado, fomentando debates e rearranjos. Consolidar a união em um modelo de casamento formal, com filhos, com carro, com apartamento próprio – o ideário comum às famílias de classe média de outrora – vem sendo substituído pela busca de um sentido de si, de uma vida “bem vivida”, fundada na busca recorrente pelo prazer e por uma necessidade de formular um modelo de vida capaz de ser registrado em fotos publicadas nas redes sociais. Neste contexto, o medo da perda da individualidade, bem como o apelo às diversas possibilidades de experimentação sexual, têm sido temas cada vez mais recorrentes. Estamos em meio a um medo generalizado de “assumir um compromisso”? Quais os riscos que envolvem a constituição do par conjugal? Como nós, analistas, podemos escutar este fenômeno do contemporâneo à luz dos inúmeros debates sobre corpo, gênero e sexualidade que foram se instituindo nos últimos anos?

Partimos das provocações dos psicanalistas brasileiros Jô Gondar e Nelson Coelho Junior (2021), que ampliam este debate ao trazer como interrogação o lugar do analista face às diversas críticas e reivindicações que testemunhamos na clínica atual. Os autores suscitam a reflexão sobre os modos que nós, os analistas, em nome de uma pretensa neutralidade, acabamos por reproduzir “atitudes e discursos normativos” (p. 205). Em outras palavras, como os psicanalistas, marcados por uma dada produção discursiva, acabam sendo também capturados por alguns pressupostos de normal e patológico, reeditando certos ideais internalizados. A discussão proposta pelos autores passa por reconhecermos os ecos de uma posição normativa em nossa clínica. Buscando entender este fenômeno, neste artigo, vamos abordar o que chamaremos de “novas afetividades”, problematizando alguns pressupostos que sustentam estas novas composições² e apontando caminhos para uma escuta.

I. A CONSTITUIÇÃO DA CONJUGALIDADE

Para entendermos melhor do que se trata esta escuta normativa, cabe retomar os pressupostos básicos que sustentam a reflexão teórico-clínica sobre a conjugalidade. Problematizando as vinculações amorosas, Féres-Carneiro (1998) entende que o casal contemporâneo é confrontado por duas forças paradoxais: individualidade e conjugalidade. Forças estas que nos apontam como, desde seu ponto de partida, a relação amorosa se vê frente a um desafio a ser encarado. Para a autora, a união torna-se palco de entrelaçamento contínuo da individualidade de cada um dos envolvidos na relação, operando-se, assim, a construção de um lugar em comum, a chamada conjugalidade. Esta,

² Vale pontuar que, como bem apontam Amorim e Belo (2017), a instituição monogamia não é unanimidade em todas as épocas e culturas. Nosso enfoque é, contudo, apontar como o discurso da não monogamia desponta na cena pública com ares de ineditismo, sendo comumente associada ao avanço da cultura consumista neoliberal (vide “Novas formas de relacionamento: fim do amor romântico ou um novo amor-consumo?”, Kassler, 2013)

definida tradicionalmente como um “vínculo construído entre dois sujeitos que resulta na constituição de um terceiro elemento, o casal” (Féres-Carneiro, 2021, p. 97), pressupõe duas individualidades e uma conjugalidade, que formará uma identidade conjugal (Féres-Carneiro, 1998).

Na psicanálise de casal e família, entendemos que a motivação inconsciente presente no encontro amoroso se ancora num mundo fantasmático de cada um, que, ao longo da relação, vai se estruturando como um espaço intermediário, compartilhado, no qual os parceiros intercambiam os objetos. Trata-se de um espaço de oscilação contínua, no qual cada cônjuge é extensão do outro e, ao mesmo tempo, diferenciado do outro, numa relação que oscila entre momentos de dependência e outros de independência, bem como de diferenciação e indiferenciação (Magalhães, 2003). Assim, cada parceiro é parte da fantasia do outro e, ao mesmo tempo, precisa ser reconhecido em sua alteridade. São relações que vêm marcadas pelos movimentos de reciprocidade e complementaridade. A criação do espaço compartilhado entre o par amoroso será, portanto, o produto inédito da conjunção da trama fantasmática de cada parceiro.

Como podemos perceber, nesta chave de leitura, a escolha do par amoroso é pautada em acordos inconscientes, num diálogo fantasmático dos modelos herdados das famílias de origem, formando uma malha recíproca das linhagens genealógicas. Esclarecendo melhor este ponto, vale lembrar como são definidas as alianças inconscientes que compõem o casal conjugal. Como nos aponta René Kaës em seus trabalhos (2006, 2016), estas alianças estão presentes em toda relação intersubjetiva e são caracterizadas como acordos, pactos, contratos inconscientes a serviço da manutenção de um dado vínculo. Em outras palavras, são formações psíquicas construídas pelos sujeitos em um vínculo para reforçar, em cada um deles, certos processos frutos do recalque, da recusa, ou do desmentido. O autor ressalta que o sujeito envolvido na relação extrai um benefício desta relação, de forma que as alianças inconscientes têm por função a negociação de conflitos, elaboração de soluções de compromisso e realização dos desejos e mecanismos de defesa de cada um e do conjunto relacional. Sua formação depende da mobilização de fantasias e de identificações inconscientes dos envolvidos, uma vez que pressupõe uma realidade psíquica comum e partilhada (Kaës, 2006). Pierre Bengozi (1999) apresenta três anéis fundadores do pacto de aliança do casal: a satisfação das necessidades, a demanda de amor e o respeito às lealdades genealógicas. Na clínica, segundo o autor, encontramos casais mantendo-se essencialmente em acordo com ao menos um dos eixos deste tripé matricial.

Já as psicanalistas Ana Maria Zagne, Noemia Kraichete e Suely Engelhard (2011), ao abordarem o casamento tradicional, assim como Féres-Carneiro (2021), sustentam que o encontro a dois, pertinente à conjugalidade, traz em seu bojo a formação de um terceiro: o próprio casal. A composição deste terceiro demanda o estabelecimento de correspondências, inclusive sintomáticas, que vão, concomitantemente, alimentando certas formas de pensar, sentir e agir. O compartilhamento do prazer sexual vem acompanhado da divisão do mesmo espaço doméstico, da alimentação, dos gastos intrínsecos à manutenção da casa, do controle da TV, da celebração ou não das datas comemorativas, enfim, das diversas pactuações de convivência que perpassam a comunhão a dois. Aprofundando esta reflexão, as autoras apontam para a dimensão restritiva do casamento, exigindo dos membros pertencimento e cumplicidade, consolidando “interesses próprios, padrões interacionais característicos, exigindo muitas vezes renúncia à realização de certos desejos pessoais, [e] capacidade para suportar e

elaborar frustrações” (op. cit, p. 18). Tais pactuações são herança do ideário de amor romântico, da união monogâmica e da constituição do que se convencionou chamar família tradicional.

Neste contexto, o encontro com o parceiro suscita a possibilidade de reparação, elaboração e desenvolvimento do psiquismo, entrelaçando passado e presente dentro de um projeto que pressupõe uma perspectiva de futuro a dois (Scorsolini-Comin & Santos, 2013). “Casar é um momento de crise. E crise é a oportunidade do novo florescer” afirmam Zagne, Kraichete, Engelhard (2011, p. 18).

Tradicionalmente a psicanálise, defende que a formação do casal possibilita a regulação do desejo, a proibição do incesto e estabelece diferença sexual (Eiguer, 1989). É a partir do encontro com o parceiro que as alianças inconscientes se formariam e se entrelaçariam formando o casal amoroso.

É neste contexto que os autores argentinos Janine Puget e Isidoro Berenstein (1993) sustentam que a constituição do casal abarca três representações. A primeira diz respeito à fase dual, caracterizada pela total dependência da criança em relação ao objeto do cuidado primordial, em sua maioria, a mãe. Diz respeito à estrutura relacional originária, base do narcisismo primário. Já a segunda, está no campo edípico, composto pela representação de pai e mãe, uma triangulação onde a criança ocupa o lugar de terceiro excluído. Por fim, temos a representação social da família, abarcando todo o contexto familiar, isto é, pai, mãe e o seu bebê. Estes autores traçam, ainda, o que chamam de parâmetros definidores da estabilidade na relação conjugal. São eles a cotidianidade, o projeto de vital compartilhado, as relações sexuais não limitadas à reprodução ou à genitalidade, pressupondo um acordo, ao menos implícito, de monogamia (Berenstein, I & Puget, J, 1993).

O primeiro destes parâmetros se refere à estabilidade temporal-espacial, organizadora de um ritmo de encontros/desencontros vividos pelo casal em seus intercâmbios diários. Este ritmo de convivência vai propiciando a aquisição de uma identidade, um terceiro, como dizíamos anteriormente. A conjugalidade vai se instituindo pautada no estabelecimento de uma rotina, marcada pela distribuição das tarefas e atribuições que mantém o espaço domiciliar, bem como comporta o tipo de interação e de comunicação estabelecida por este casal.

Já o projeto vital compartilhado diz respeito às perspectivas de futuro idealizadas por cada membro da relação, pactuado de forma consciente ou inconsciente com seu par conjugal. Trata-se da ação de unir ou reunir as representações de cada um sobre as realizações do casal e seus projetos futuros. Base norteadora da conjugalidade, o projeto central circunscreve o compartilhamento de um espaço relacional cujo modelo paradigmático é a criação de filhos, sejam eles reais ou simbólicos. Tal projeto presume a manutenção de relações sexuais não limitadas à reprodução ou atividade genital, e sim um espaço compartilhado de intimidade e trocas afetivas.

Por fim, a tendência monogâmica traz à cena a expectativa de um relacionamento apenas com um só cônjuge, ou preferencialmente com este, estruturada na fantasia de objeto único ilusório. Para alguns casais, esta tendência traz estabilidade, conforto, sendo o ápice da ideia de uma cumplicidade constituída a dois. Para outros, contudo, traz um sentimento de aprisionamento, motivando fugas para relações extraconjugais (op. cit).

Aprofundando o debate deste último ponto, os pesquisadores brasileiros Patrícia Mafra de Amorim e Daniel Bruno dos Reis, ao se embrenharem na temática do casamento monogâmico, propõem pensar esta configuração como uma atuação, na medida em que entendem a escolha pela monogamia como uma “possibilidade tradutiva de atualização das vivências relativas à sexualidade infantil, na busca por uma identidade mais ou menos autêntica” (2020, p. 36). Os autores observam que, se há normas sociais restringindo relações fora do casamento, é porque a “monogamia só existe a partir da possibilidade da traição, ou seja, da quebra de um contrato monogâmico por um ou pelos dois sujeitos envolvidos numa relação afetivo-sexual” (p.40).

É interessante observar como o tema da monogamia, apesar de ter relevância teórico-clínica e surgir nos textos freudianos em diferentes contextos, é pouco discutido na Psicanálise, aparecendo apenas como “um pressuposto estrutural, a partir do complexo edípico” (Amorim e Belo, 2017 p. 200). Por um lado, na obra freudiana, a ideia de monogamia parece ser um modelo universal, um desfecho desejável para escolha amorosa. Por outro, em seus textos sociológicos, a monogamia é reconhecida como produto histórico e político, servindo ao recalçamento (op. cit).

Para Freud, a monogamia, em seu apelo pela exclusividade, estaria diretamente vinculada a dois afetos discutidos de forma abrangente pelo autor: o amor e o ciúme. Presentes nas primeiras relações com as figuras de cuidado, são afetos que fundamentam as bases que orientam os desejos. A monogamia ocupa, assim, um lugar importante na economia psíquica, estando atrelada ao casamento, desfecho vislumbrado para uma relação amorosa na cultura na qual o pai da psicanálise estava inserido. Assim, monogamia e casamento são naturalizados, tomados como universais (Amorim e Belo, 2017).

No modelo tradicional de união, a atualização do Édipo e sua interdição operam por meio do pacto pela monogamia, a fidelidade atuando como garantia de amor do outro. Portanto, podemos pensar que os modelos não-monogâmicos que emergem no contemporâneo trazem em seu bojo o questionamento dos diversos tabus internalizados por ocasião do Édipo. Interessa-nos aprofundar este debate, a fim de problematizar as bases fundadoras do modelo de conjugalidades apresentado até aqui.

II. CASAL E FAMÍLIA: UMA CONSTRUÇÃO HISTÓRICA

Ao abordar a constituição do modelo de família tida como tradicional, constatamos que a configuração atual é fruto de diversas modificações culturais que marcaram a sociedade ocidental nos últimos séculos. No século XVIII, por exemplo, a compreensão de família era distinta da de hoje. Antes da emergência do Iluminismo, as estruturas familiares não estavam ainda marcadas pelo que se convencionou chamar de “sentimento de família” (Salztrager, 2018), nem havia qualquer relação entre mulher e maternidade (Nunes, 2000). Não havia a divisão binária de homem/mulher, uma vez que existiria apenas um sexo, o do macho, símbolo da perfeição da espécie humana (Costa-Freire, 2006).

O século XVIII, como nos aponta Silvia A. Nunes (2000), testemunha o estabelecimento de uma nova Ordem Familiar, atravessada por uma inédita preocupação em relação à sobrevivência das crianças. O cuidado delas passa a extrapolar o seio familiar, tornando-se uma questão de Estado. Visando garantir a força de trabalho, emerge, apoiada no discurso médico, uma política de cuidado que forja normas para o bem criar, assim como estabelecer, através do acompanhamento regular voltado para saúde da mulher e da

criança, os padrões esperados da subjetividade feminina. De fato, o modelo de família “tradicional” que concebemos se configurou, em meados do século XVIII, passando pelo início do século XIX, sendo resultante de um longo percurso histórico (Salztrager, 2018; Nunes, 2000).

Na corrente de constituição do modelo de família, os padrões de conjugalidade vão sendo forjados a partir de diretrizes normativas estabelecidas sobre o que é desejável da afetividade da mulher. Abordando as transformações da intimidade nas sociedades ocidentais a partir de Giddens (1993), Féres-Carneiro nos aponta como o ideal do amor romântico foi sendo fundado, tendo por base o culto à liberdade individual e à autorrealização.

Nesse contexto, observamos como, gradativamente, foi se dando o desligamento dos indivíduos das relações sociais e familiares mais amplas, demarcando de forma mais precisa o espaço conjugal e tornando este mais valorizado e priorizado. Como destaca a autora, o amor romântico, desde sua origem, vai suscitar a questão da intimidade e supõe uma comunicação psíquica, um encontro que tem um caráter reparador. Nesse contexto, o outro tem por função preencher um vazio que, supostamente, tornaria inteiro o indivíduo fragmentado (Féres-Carneiro, 1998). Entendemos que a noção de intimidade implica a constituição de uma interioridade forjada no seio da relação conjugal, distinguindo o “nosso”, elemento comum e partilhado, exclusivo àquela relação, do que se encontra fora, que, em sua exterioridade, se configura como o estrangeiro àquele casal.

A autora sustenta que, no casamento contemporâneo, com a emancipação feminina, a mulher, que antes cumpria o papel de “suavizar a natureza rude e instável do homem”, passa a almejar autonomia, desfazendo o ideal de amor único. Entretanto, a busca por autorrealização na esfera íntima permanece localizada na relação conjugal, de maneira que, neste “amor confluyente”, tal como denomina Giddens (1993), se, por um lado, pressupõe-se igualdade na troca de afetos, por outro, mantém-se a promessa de a relação proporcionar a satisfação para ambos. Buscando maior equidade entre o par conjugal, espera-se idealmente a doação igualitária de afeto e a manutenção do prazer sexual como pressuposto para manutenção do relacionamento. Assim o “nós” conjugal se manteria na medida em que convém e traz satisfação para os dois.

Ricardo Salztrager (2018), ao discutir o que alicerça o ideário de família, questiona a naturalização que se estabeleceu de certos padrões de vínculos familiares. Denunciando o ideário estabelecido ao longo dos últimos séculos, ele propõe a desconstrução daquilo que foi sendo naturalizado, tanto no que diz respeito ao conceito de família moderna, como no ideário de relação amorosa. Como coloca:

A família também não consistia em um lugar propício ao exercício da intimidade, sentimento que, aliás, mal existia [...] salta aos olhos que até o século XV – e com poucas mudanças no século XVI – muitas atividades hoje associadas à vida íntima eram praticadas nas ruas. Neste contexto, eram recorrentes as pinturas de comadres conversando uma na calçada e outra debruçada na janela, homens descansando nos bancos de praça, etc. Ao que tudo indicava, as trocas afetivas eram também realizadas fora do âmbito familiar, ficando as famílias misturadas às outras, sempre diluídas em um meio no qual conviviam

amigos, vizinhos, crianças e criados de toda ordem. (Salztrager, 2018, p. 170).

Baseado nos estudos de Foucault, defende que o que entendemos como “família normal”, bem como “mãe anormal”, “bom pai” ou “criança problema”, entre outros pressupostos tidos como verdade, são produções do poder disciplinar que, aliados à ordem do saber, vão formulando um conjunto de verdades sobre os modos de viver. Seu valor enquanto enunciações é histórico e contingencial. De fato, em suas palavras, “a família disciplinada – afetiva, íntima e normal – é situada enquanto fruto de todo um regime de verdades vinculadas a algumas ciências humanas e sociais, verdades profundamente enraizadas em nossa cultura” (Salztrager, 2018, p. 182).

Avançando neste debate, Gondar e Coelho Jr (2020, p. 209) denunciam como a normatividade atravessa o cotidiano de diferentes formas. Partindo do pressuposto de que uma dada configuração conjugal é natural, por exemplo, casal homem/mulher, “termina-se por se obrigar todos os homens e mulheres a organizar suas vidas a partir desse modelo. E, assim, do natural e neutro se passa ao compulsório: todos os homens e mulheres se veem solicitados ou forçados a serem heterossexuais” ou monogâmicos, diríamos.

Michel Foucault (2011), em sua extensa discussão sobre a história da sexualidade, desenvolve sua tese central de que o sujeito é historicamente determinado. Em seus trabalhos, descreve uma forma de dominação que age principalmente pela constituição de indivíduos. Esta constituição é, para o autor, atrelada a determinadas identidades, de forma que a verdade do sujeito se encontraria em sua própria sexualidade. Neste contexto, o corpo feminino é uma das peças-chave dessa estratégia de poder.

Certamente, a Reforma Protestante traz, em seu contexto de reformulação social, a demarcação dos papéis sociais de homens e mulheres num processo de individuação dos sujeitos (Nunes, 2000), marcando profundamente a forma com que a conjugalidade é compreendida. Tal contexto constitui todo um discurso sobre os modos de vinculação feminina, bem como instituiu uma série de modelos que delimitam o que seria normal ou disfuncional nos contextos familiares.

É interessante notar como Freud é um legítimo herdeiro de seu tempo, reproduzindo o pensamento do século XIX, que concebe a mulher como dotada de uma essência que pressupõe passividade e masoquismo. Ao abordar o desenvolvimento da sexualidade feminina, ele defende que a assunção da identidade feminina é correlata de um apassivamento, por assim dizer, dos elementos ativos de sua sexualidade, tornando o masoquismo uma possibilidade inscrita nesse processo. Assim o fundador da psicanálise, paradoxalmente, acaba por contribuir para o imaginário social que associa passividade, masoquismo e feminino (op. cit).

Nunes (2000) defende, ainda, que as teses freudianas sobre a mulher, o masoquismo e a feminilidade são cheias de contradições e conflitos, contribuindo para reforçar a superposição entre diferença de gêneros e diferença de sexos. Marca do pensamento moderno, tal modelo fixou a mulher em um nível hierarquicamente inferior ao homem. Aprofundando este debate, Mariana Pombo (2018), em seu artigo “Crise do patriarcado e função paterna”, destaca como, ao longo da formulação teórica da psicanálise, fica evidente a primazia da função paterna, reproduzindo um modelo vitoriano de família patriarcal. Na medida em que o pai, como representante da lei e da castração simbólica, é a figura que possibilita a barra à mãe, esta é tomada como permissiva e sem limites. Nesta chave de leitura, o caráter dual e fusional da relação mãe-filho, longe de ter um

caráter constitutivo da subjetividade humana, levaria a falhas estruturais. A cultura contemporânea, com a queda da autoridade paterna, produziria um sujeito “descentrado, sem referências simbólicas, onde o interdito do incesto não funciona mais e há dificuldade de acesso ao desejo e ao pensamento” (Pombo, 2018, p. 461).

Estas formulações, como bem ressalta a autora, têm como pano de fundo uma hierarquia dos sexos, uma vez que, ao afirmar que o declínio da função paterna colocaria em risco a legitimidade de sua intervenção como terceiro, ao sujeito em constituição só restaria ficar à mercê da invasão materna, o que levaria a dificuldades na internalização da falta e da formação do desejo, fruto de manutenção da situação pré-edipiana. Neste contexto, o patriarcado passa a ser elemento indispensável que legitima a função do pai. Estaríamos, assim, numa situação limite em que “ou se institui um novo regime patriarcal ou não haverá mais função paterna que estructure as novas subjetividades” (op. cit, pg 462). Assim, o sujeito contemporâneo, sem acesso à alteridade, perde sua dimensão desejante, operando mais no plano imaginário do que no simbólico. Em suas palavras:

Há nessa posição uma defesa da universalidade e da a-historicidade dos conceitos psicanalíticos, principalmente da teoria de Lacan, que atrapalha, e mesmo impede, a proposição de alternativas para lidar com o que surge de novo na cultura e na clínica.

Se, ao contrário, partirmos da premissa de que os conceitos e enunciados psicanalíticos são historicamente construídos, entenderemos que essa posição que critica e patologiza o novo é apenas uma entre outras possíveis. (Pombo, 2018, p. 462)

Tomando estas reflexões, parece-nos que, para além de serem uma prática hedonista, individualista e permissiva, como alguns trabalhos levam a crer, é a hierarquia de gênero que as novas afetividades buscam desconstruir, ou ao menos é essa a discursividade que norteia esse tipo de prática. Vamos a elas.

III. EU, TU, ELES: O NÓS PARA ALÉM DE DOIS

Diversos são os arranjos forjados no universo das chamadas “não-monogâmias” (Pilão e Goldenberg, 2012), mas todas têm, como pano de fundo, o questionamento sobre as restrições impostas ao acesso ao desejo do modelo conjugal tradicional. As práticas mais conhecidas são o swing e os relacionamentos abertos, nos quais um casal, consensualmente, decide viver experiências extra-conjugais, de forma compartilhada ou não. Ambos, contudo, segundo os defensores do poliamor, mantêm os fundamentos da monogamia, uma vez que, em sua maioria, sustentam que só há um amor, num universo de vários desejos. A poligamia, por sua vez, está associada à assimetria de gênero, havendo apenas um polígamo, um homem, com várias esposas (op.cit).

No artigo “Poliamor e monogamia: construindo diferenças e hierarquias”, Antônio Cerdeira Pilão e Miriam Goldenberg (2012) lançam um olhar sobre os fundamentos discursivos que sustentam esta modalidade de relação. Com a promessa de resolver os conflitos comuns às relações tradicionais, tais como ciúmes, submissão afetiva e traições, o poliamor emerge enquanto discurso nos anos 1990, com a proposta de vivenciar a afetividade de forma mais honesta com os próprios desejos. Nesse contexto, a instituição

monogâmica é vista “como o pano de fundo de descrições auto-evidentes da realidade social que normalmente não são questionadas, configurando-se como a expressão de determinada dominação” (Amorim e Reis, 2020, p. 39).

Questionando se a exclusividade de parceiro de fato traz felicidade, entende que a manutenção do amor monogâmico passa pela obediência e pelo alinhamento às normas (Vasallo, 2022). Ao atrelar a monogamia às violências de gênero, raça e LGBTfobia, o poliamor sustenta “uma recusa da monogamia como princípio e necessidade, o que possibilita a vivência de ‘muitos amores’ simultâneos de forma profunda e duradoura” (Pilão e Goldenberg, 2012, p. 62). Trata-se de um modelo que se caracteriza como igualitário, em contraposição aos demais, nos quais a mulher é subjugada ao desejo masculino.

Os grupos de poliamor partem da premissa de que é possível amar mais de uma pessoa ao mesmo tempo, mantendo relações continuadas de forma sincera, responsável e consensual. A crítica pela exclusividade afetivo-sexual traz como reflexão de base a qualidade das relações amorosas, buscando, por meio de vários arranjos, conciliar o desejo individual e a autonomia com uma intimidade construída não necessariamente com apenas uma pessoa.

Pilão e Goldenberg (2012) apresentam três modelos de poliamor, podendo ser vivenciados de forma aberta ou fechada: casamento em grupo ou relação em grupo, a rede de relacionamentos interconectados e as relações mono/poli. Tais arranjos, apesar de idealmente buscarem uma relação justa, honesta e igualitária, apresentam diversos desafios, uma vez que, como psicanalistas, sabemos que, onde há afeto, há conflito e ambivalências. Neste sentido, para fins de ilustração sobre o delicado manejo desta composição, vale trazer um caso bastante emblemático.

A juíza Andréa Pachá, em seu livro que foi adaptado ao teatro, relata diferentes casos de difícil resolução, entre eles, a paternidade de um trisal. Tal caso revela a complexidade dos arranjos e os impasses advindos:

“O casal era a três. Dois homens, uma mulher e um filho de cinco anos. A família dividia o mesmo teto havia quase uma década. Jovens, inteligentes, interessantes e arrojados, não quiseram repetir o mesmo modelo careta de se relacionar. Amar é um verbo que não se conjuga na hipocrisia e não se aprisiona nas grades das regras sociais. Se não é livre, não é amor.

Não era apenas uma crença ou uma esperança. O poliamor era uma prática cotidiana que uniu Aline, Marcos e Daniel, ainda no dormitório que dividiam no campus da universidade.

[...] A gravidez de Aline, durante o ano de ausência de Daniel, que viajara para uma pós-graduação, não abalou os planos do trio, e o parto natural foi feito de mãos dadas com ambos os amores.

[...] Um dia, sem que os demais percebessem a sutileza das mudanças, Marcos começou a protagonizar cenas inexistentes até então. Ora com Daniel, ora com Aline, confessava, em segredo, o desejo da monogamia. O inesperado foi que os outros dois, durante o jantar, puseram em xeque a fidelidade de Marcos ao projeto de amor libertário que os unira até ali.

Sentiu-se traído por ambos. Nem Aline nem Daniel foram seus cúmplices e tampouco respeitaram o segredo que dividiu com ambos, na expectativa que um deles aceitasse a sua proposta.

Saiu de casa, magoado e ressentido. Na justiça, pediu a guarda de Pedro. Queria uma decisão liminar e urgente porque era inadmissível que seu filho permanecesse em situação de risco, crescendo sem referências éticas e morais e sem a orientação necessária para uma educação saudável.

[...] Como são contraditórios os seres humanos. Um mês antes, Marcos, Daniel e Aline dormiam juntos. De uma hora para outra, aquilo era confuso, desestruturado e enlouquecedor?”, questiona Pachá. A juíza indefere a liminar, entendendo que não havia nenhum risco para o menino. “A separação ainda era muito recente, e a dor pelo amor que chegava ao fim parecia elevada à terceira potência. São infinitas as maneiras de se relacionar. São idênticas as rupturas e mágoas” afirma.

IV. O ANALISTA PARA ALÉM DE UMA ESCUTA NORMATIVA

Retomando a teoria freudiana, é interessante pontuar que, no que diz respeito à monogamia, Freud, naturaliza este modelo, tomando o formato heterossexual e monogâmico como o ideal para os relacionamentos. Levantando sua dimensão reguladora e sócio-histórica, ele denuncia uma “dupla moral” que diferencia homens e mulheres. A eles a infidelidade é permitida, já a elas, pesa o tabu da virgindade.

O paradoxo freudiano reside no fato de, por um lado, ele revelar a natureza polimorfa da pulsão sexual, que não se restringe apenas a um tipo de escolha. Por outro, como destacam Amorim e Belo (2017), ele “parece não se atentar para o fato de que sua própria teorização a respeito da origem do complexo de Édipo, por exemplo, contribui para o apagamento desta dimensão polimorfa da pulsão” (p. 210), já que o Édipo é “tomado não como um roteiro, mas sim como uma realidade inevitável e natural, [que] operou e opera para a legitimação dessas repressões” (p. 211). Mariana Pombo (2018, p. 461) defende a necessidade de se “pensar as funções materna e paterna enquanto conceitos históricos, que poderiam, portanto, se renovar e reinventar diante das novas singularidades de nossa cultura”.

Gondar e Coelho, por sua vez, alertam sobre o perigo que reside na pretensa neutralidade analítica. Defendem que o neutro corresponde ao silêncio sem crítica das normas tidas como universais. Retomando a noção ferenziana de hipocrisia profissional para apontar que, ao conservar uma neutralidade diante do sofrimento, o analista permanece preso às teorias e técnicas. Buscando uma “atitude purificada” frente aos atravessamentos políticos e afetivos, o analista perde a oportunidade “de abrir-se ao ineditismo e ao risco do encontro” (2020, p. 206). Assim, definem que a “hipocrisia profissional é a postura pretensamente isenta e não implicada, da parte do analista, em relação aos seus afetos na situação clínica” (op. cit).

Como exemplo, questionam se, diante de um paciente homoafetivo ou trans, o analista não estaria mais preocupado em escutar como se deu sua escolha, do que o que o sujeito singular tem a dizer. Os autores apresentam as críticas levantadas pelos estudos culturais e decoloniais no que diz respeito à concepção de sujeito universal. Em outras palavras,

questionam a naturalização de uma forma de viver, que é uma forma de violência velada, uma vez que acaba por universalizar um modelo do homem moderno ocidental, tomando esta como natural e neutra. Assim, os autores defendem que

[...] o mais opressivo é aquilo que parece neutro, universal ou natural. É o universal que promove, para todos que dele não comungam, um sentimento de culpa pela inadequação. Nesse sentido, o normativo coincide com o pensamento neutro. (Gondar e Coelho Jr, 2020, p. 209).

De fato, no campo das relações afetivas, diversos são os modelos que se apresentam na nossa clínica cotidianamente. A nós, analistas, cabe lançar um olhar atento aos próprios pressupostos de normalidade, a fim de evitar uma escuta enviesada. Vale buscar uma escuta para além dos modelos, tendo como direção a circulação afetiva e os impasses vividos nas dinâmicas dos diversos arranjos possíveis. A crítica à visão da monogamia em Freud pode contribuir para “instrumentar analistas para uma escuta mais atenta à história do sujeito e sua relação com esse contrato amoroso, que deve ser visto como arranjo pulsional, com todas as vicissitudes que determina ” (Amorim e Belo, 2017, p. 216).

Por fim, cabe lembrar que Freud, ao apresentar uma visão sistemática sobre a sexualidade nos seu “Três ensaios sobre a sexualidade”, vai sustentar que o sujeito humano não nasce com uma identidade sexual pré-determinada. Tendo por base sua relação com os objetos de amor primordiais, sua sexualidade vai se forjando por meio de sucessivas identificações. Neste sentido, trata-se de um complexo desenvolvimento psicosssexual. Único e singular a cada um. A noção de feminilidade vai afastá-lo da tradição oitocentista, “uma vez que o confronto com a feminilidade, isto é, a experiência de abandono da fixação a uma referência fálica defensiva, permitiria ao sujeito reinventar-se, criando novas formas de ser e existir” (Nunes, 2000, p. 248). Nesse sentido, um movimento antagônico se coloca, uma vez que diversas possibilidades de inscrição na ordem da cultura se descortinam tanto para homens quanto para mulheres.

De fato, paradoxalmente, Freud vai além dos modelos que associava passividade e masoquismo exclusivamente às mulheres, defendendo que essas características são formas possíveis de subjetivação para os dois sexos. Assim, o processo de construção da identidade sexual, bem como a forma de se relacionar afetivamente é eminentemente psíquico. Se, por um lado, as figuras parentais vão colocando em palavras o que percebem do que somos ou como acreditam que deveríamos ser, por outro, há sempre fatores contingências nos modos de relação que estabelecemos. Inseridos dentro de uma dada cultura, eles são porta-vozes desta e do sujeito em constituição, semeando o terreno que forma uma diversidade de identificações possíveis. São estas que, numa composição inédita, própria do sujeito singular, vão forjando a identidade sexual e as escolhas dos objetos de amor.

A nós, analistas, cabe sempre lembrar que, onde há afeto, há conflito. E é a escuta deste que vai nos guiar no exercício da arte de psicanalisar.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AMORIM, P. M.; BELO, F. R. R. « A monogamia na obra de Freud » In *Cadernos de Psicanálise*. (CPRJ), Rio de Janeiro, v. 39, n. 36, 2017, p. 199-219, jan./jun
- AMORIM, P. & REIS, D. B. « Monogamia e identidade: considerações psicanalíticas ». *Ágora* (Rio de Janeiro) v. XXIII n. 2 maio/agosto 2020, p. 35-43.
- BENGHOZI, P. « *Paradoxalidade do laço de aliança e malha genealógica dos continentes do casal e da família. Casal e família como paciente* ». São Paulo: Escuta, 2ª ed., 1999.
- BERENSTEIN, I. & PUGET, J. « *Psicanálise do casal* ». Porto Alegre: Artes Médicas, 1993.
- COSTA, J. F. « A medicina como projeto social: controle dos corpos e sexos ». In: SOUZA, A. N.; PITANGUY, J. *Saúde, Corpo e Sociedade*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2006, p. 133-143.
- FERES-CARNEIRO, T. «Casamento contemporâneo: o difícil convívio da individualidade com a conjugalidade ». *Psicologia: Reflexão e Crítica*. 1998.
- FERES-CARNEIRO, T. « Conjugalidade ». In LEVINKY, Ruth, DIAS, Maria Luiza & LEVINSKY, D. L. « *Dicionário de Psicanálise de Casal e Família* ». São Paulo: Blucher, 2021. p. 97-101.
- FOUCAULT, M. « *Microfísica do Poder* ». Rio de Janeiro: Edições Graal, 2011.
- GUIDDENS, A. « *A transformação da intimidade: sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas* ». São Paulo: Ed. UNESP, 1993
- GONDAR, J.; COELHO Jr, N. « Psicanálise e normatividade ». *Tempo Psicanalítico Rio de Janeiro*, v. 53.1, 2012, p. 202-220.
- KAËS, R. « *Os espaços psíquicos comuns e partilhados: transmissão e negatividade* ». São Paulo: Casa do Psicólogo, 2006.
- KAËS, R « *As alianças inconscientes* ». São Paulo: Editora Ideias & Letras, 2016.
- LEVINSKY, R. B.; DIAS, M. L & LEVINSKY, D. L. (org). « *Dicionário de Psicanálise de Casal e Família*. São Paulo: Blucher, 2021.
- MAGALHÃES, A. S. « Transmutando a individualidade na conjugalidade ». In: FÉRES-CARNEIRO, Terezinha. (Org.) *Família e casal: arranjos e demandas contemporâneas*. São Paulo: Loyola, 2003. p. 205-218.
- NICOLÒ, A. M. « A Técnica na psicoterapia psicanalítica familiar ». In: Kerbauy, R; Bartilotti, M. R.M.B & De Dominicis, G. *Laços Possíveis: experiências clínicas com casais e famílias*. São Paulo: Aller Editora, 2019. p. 255-282.
- NUNES, S. A. « *O corpo do diabo entre a cruz e a caldeirinha: um estudo sobre a mulher, o masoquismo e a feminilidade* ». Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- PACHÁ, A. M. « *Segredo de Justiça* ». Rio de Janeiro: Editora Intrínseca, 2019.
- PILÃO, Antônio & Cerdeira e GOLDENBERG, Miriam. In *Revista Ártemis*, V.13; jan-jul 2012, p. 62-71.
- POMBO, M. « Crise do patriarcado e função paterna: um debate atual na psicanálise ». In: *Psicologia Clínica*, Rio de Janeiro, vol. 30, n.3, p. 447 – 470, set-dez/2018. Disponível em: <https://www.redalyc.org/journal/2910/291057932004/291057932004.pdf>
- SALZTRAGER, R. « A desconstrução do conceito de família moderna: uma interlocução entre Ariès e Foucault ». *Perspectivas em Diálogo*, Naviraí, v. 5, n. 10, 2018, p. 164-206.
- SCORSOLINI-COMIN, F. & SANTOS, M. A. « A Transmissão Psíquica na Poética Familiar de Almodóvar – *Volver* (2006) e *Tudo sobre Minha Mãe* (1999) ». *Psicologia: Teoria e Pesquisa*. Vol. 29 n. 3, Jul-Set 2013, pp. 287-295.

VASALLO, B. « *O desafio poliamoroso: por uma nova política dos afetos* ». São Paulo: Editora Elefante, 2022.

ZAGNE, A. M. O; KRAICHETE, N & ENGELHARD, S. « O Risco do Bordado: Desfazendo os Nós e Recosturando o Casamento». *Revista Brasileira de Terapia Familiar*. Vol. 3, n. 1, dezembro de 2011, p. 17-32. Disponível em <http://abratef.org.br/2019/wp-content/uploads/2019/09/Revista-Vol3.pdf>

MONOGAMIA: TERMINÁVEL OU INTERMINÁVEL?

Patrícia MAFRA DE AMORIM¹

Luiz Eduardo DE VASCONCELOS MOREIRA²

Resumo: Propõe-se uma análise ensaística sobre a dissolução do padrão hegemônico de monogamia, considerando o recaimento deste discurso nas subjetividades contemporâneas, inclusive dos psicanalistas. Partiremos das contribuições de Karen Horney e Heinz Lichtenstein para demonstrar como pode a psicanálise contribuir para a compreensão de um fenômeno social que se manifesta na clínica como escolha de arranjo amoroso. As noções de identidade e fidelidade ajudam-nos a refletir sobre o que está em jogo nessas escolhas e como os analistas, dadas as características de sua formação e inserção histórica, podem ouvir do mal-estar presente nas modalidades de relacionamento, como o poliamor, o amor livre e a monogamia. Conclui-se considerando a necessidade de uma disposição ao questionamento das identidades desses profissionais, sem perder de vista a dimensão criativa.

Palavras-chave: Monogamia; Poliamor; Identidade; Fidelidade; Metamorfose.

Abstract : An essay analysis is proposed on the dissolution of the hegemonic pattern of monogamy, considering the influence of this discourse on contemporary subjectivities, including that of psychoanalysts. Departing from the contributions of Karen Horney and Heinz Lichtenstein we demonstrate how psychoanalysis can contribute to the understanding of a social phenomenon that manifests itself in the clinic as a choice of love arrangement. The notions of identity and fidelity help us to reflect on what is at stake in these choices and how analysts, given the characteristics of their background and historical insertion, can listen the discontent present in relationship modalities, such as polyamory, free love and monogamy. We conclude considering the need for a disposition to question the identities of these professionals, without losing sight of the creative dimension.

Keywords: Monogamy; Polyamory; Identity; Fidelity; Metamorphosis.

I. APRESENTAÇÃO DA QUESTÃO

Tratar da instituição monogâmica – ou de qualquer outra instituição – sob um viés psicanalítico implica em reconhecer que sua hegemonia não deve se confundir com uma suposta homogeneidade ou ausência de conflitos em sua materialização ou performatividade. Poderíamos dizer que as instituições se tornam objeto da psicanálise na medida em que são os lugares de produção discursiva e, conseqüentemente, de sintomas, cabendo aos e às psicanalistas “elucidar o discurso e as práticas sociais – a fim de problematizar os modos como esses discursos afetam a subjetividade – e escutar o sujeito, elucidando os modos pelos quais é afetado” (Rosa, 2004, online).

¹Psicanalista, doutora em Psicologia Clínica pela USP, coordenadora do Serviço Escola de Psicologia do Centro Universitário Anhanguera de SP – Pirituba. Membro do Grupo Brasileiro de Pesquisas Sándor Ferenczi e do Núcleo Brasileiro de Psicanálise e Psicoterapia Relacional.

²Psicanalista, doutor em Psicologia Clínica pela USP e membro fundador do Instituto Vox de Pesquisa e Formação em Psicanálise.

Sendo assim, pensamos ser interessante interrogar a monogamia não apenas a partir de sua historicidade enquanto forma de organização social, mas especialmente a partir das consequências de sua incidência nos modos de subjetivação contemporâneos. Afinal, para além (ou aquém) de uma organização social, a monogamia e os outros arranjos emergentes buscam organizar a sexualidade socialmente.

A referência a um dos últimos artigos de Freud sobre técnica que fazemos no título deste trabalho, "Análise terminável e interminável", de 1937, orientará nosso questionamento no sentido de aprofundarmos o debate acerca das resistências que emergem frente à variabilidade dos arranjos amorosos que vemos surgir em nossa sociedade. Nesse texto de referência, Freud discutirá quais são os fatores que resistem à mudança no processo analítico, tendo em conta tanto os aspectos constitutivos do paciente, quanto a extensão da análise do próprio analista. Para o autor, de forma simplificada, a análise pode e deve chegar a um fim quando "garantir as melhores condições psicológicas possíveis para as funções do ego" (Freud, 1937, p. 27). No entanto, com seu costumeiro ceticismo, Freud não deixa de considerar os inúmeros obstáculos que se interpõem a essa conclusão, como as origens do adoecimento, as alterações egóicas sofridas pelos pacientes no curso da doença e as limitações do analista e das técnicas de que dispõe para mobilizar as forças em questão. A psicanálise, assim como as artes de educar e de governar, seriam práticas sociais impossíveis, uma vez que as pulsões não podem ser disciplinadas (Freud, 1937).

Assim, buscaremos ao longo das próximas seções demonstrar como – e se – pode a psicanálise contribuir para a compreensão de um fenômeno social que se manifesta na clínica na forma de escolha de arranjo amoroso, considerando o recaimento do discurso monogâmico nas subjetividades contemporâneas, inclusive dos analistas. Afinal, quais são as bases psíquicas que sustentam o discurso monogâmico? Seriam elas eternas e imutáveis?

Nesse sentido, gostaríamos de propor uma análise ensaística psicanalítica sobre o que percebemos hoje como a dissolução do padrão hegemônico de monogamia compulsória, que já vem se desenhando há algumas décadas. Partiremos das contribuições de Karen Horney e Heinz Lichtenstein, psicanalistas alemães da segunda geração, radicados nos EUA em 1932 e 1939, respectivamente. Horney aborda a questão das implicações psíquicas da monogamia como tema central em ao menos quatro artigos (Horney, 1928, 1932, 1934, 1936). Já Lichtenstein (1963) traz importantes contribuições no que se refere à compreensão da constituição da identidade humana numa perspectiva alteritária, o que nos ajudará a considerar a influência da cultura nos processos intra e intersubjetivos.

Portanto, começaremos explicitando quais discursos a monogamia compulsória constitui e reproduz através de suas práticas, buscando compreender como eles afetam as subjetividades e o que produzem a partir desta afetação.

II. INSTITUIÇÃO, IDENTIDADE E MONOGAMIA

Um de nós, tendo apresentado projeto de pesquisa sobre a instituição monogâmica a partir de uma leitura psicanalítica, ouvia a banca fazer alguns questionamentos de ordem prática quando um dos

docentes perguntou, de forma jocosa: você acha que as pessoas que cresceram com babás tenderão à não-monogamia?

Se levarmos essa pergunta a sério, teremos ao menos duas interpretações: a primeira implica em estabelecer uma relação mais ou menos direta entre quantidade de cuidadores e a escolha por múltiplos objetos de amor simultâneos; já num segundo nível de análise, poderíamos nos perguntar sobre a qualidade do afeto que essas crianças receberiam, sendo cuidadas por pessoas num regime de trabalho. Definitivamente não estamos dizendo que babás não poderiam oferecer um cuidado terno e suficientemente bom, mas há de se considerar o que o atravessamento da relação trabalhista do(s) patrão(ões) com a funcionária e deles com a criança causaria na subjetivação da criança.

Em outro trabalho (Amorim & Reis, 2020), tivemos a oportunidade de refletir sobre como a monogamia parece repetir um estado primitivo de relação interpessoal que remete à díade cuidador-bebê, podendo haver nesta situação algo que se implanta transgeracionalmente e que nos leva, enquanto sujeitos em uma sociedade, a reproduzir arranjos amorosos baseados nos preceitos da exclusividade e da adaptabilidade dos afetos às funções sociais que tais arranjos buscam cumprir. A monogamia, enquanto instituição – assim como outras instituições – adquiriria, portanto, a função de tornar mais estáveis e previsíveis as escolhas do sujeito, na medida em que, sendo compulsória, impõe-se enquanto norma a ser seguida compulsivamente e vice-versa, ou seja, sendo seguida compulsivamente, reafirma a norma compulsória, garantindo a continuidade das identidades.

Não é o intuito deste trabalho apresentar de maneira detalhada a teoria lichtensteiniana acerca do desenvolvimento da identidade humana, mas recorreremos a ela para ponderar sobre as influências das relações com os primeiros cuidadores sobre escolhas futuras de relacionamento. Essa teoria nos parece especialmente interessante para a compreensão da repetição compulsiva de certos dispositivos sociais, como a monogamia. Isso porque, em linhas gerais, traz a ideia de que a quase ausência de automatismos instintivos pré-formados no ser humano, em comparação com outros animais, o coloca numa situação existencial muito particular: “[p]or sua adaptabilidade, porém, [o ser humano] está sempre ameaçado de perda ou quebra de sua identidade, perigo desconhecido ao animal em condições naturais” (Lichtenstein, 1963, pág. 184-5).

Noutras palavras, a polimorfia da pulsão, grande função que poderíamos derivar do descolamento entre sexualidade e reprodução humanas, torna virtualmente infinitas as possibilidades de escolha; no entanto, por sermos o “brinquedo sexual” de nossos adultos durante tanto tempo, algo deles se implantaria em nós, enquanto tema de identidade (*identity theme*) que, apesar de imutável, é passível a inúmeras variações (Lichtenstein, 1963). O autor propõe ainda que a constituição e manutenção de uma identidade, erigida a partir deste tema, seria garantida através da compulsão à repetição, introduzindo uma outra perspectiva para esta noção freudiana e para a ideia de pulsão de morte.

A compulsão à repetição é uma manifestação da necessidade de manutenção do “tema da identidade”. A identidade, nos seres humanos, requer uma “ação repetitiva” para proteger o “imutável dentro da mudança” que acredito ser o aspecto fundamental da identidade humana. [...] A manutenção do tema da identidade parece ter prioridade sobre outros

princípios, inclusive o princípio do prazer. Eu acredito que Freud, em *Além do princípio do prazer*, estava consciente de que lidava com problemas de identidade (Lichtenstein, 1963, p. 103, tradução nossa).

Assim, teríamos que a construção de uma identidade começaria antes mesmo do processo de individuação do sujeito durante a infância, momento crítico da constituição psíquica, dadas as inúmeras adaptações que as fases do desenvolvimento psicosexual implicam. O autor argumenta que o universo simbiótico em que se encontram cuidador e bebê não pode ser descrito em termos de sujeito-objeto, que existe uma organização dentro dele, como a organização dos órgãos de um corpo (Lichtenstein, 1963). Este então seria o sentido do narcisismo primário infantil, a manutenção de uma identidade que a mãe reflete para o bebê, através de suas próprias necessidades inconscientes (Holland, 1990).

Levantamos a hipótese que as instituições refletem, em certa medida, essa tentativa de manutenção de uma estabilidade para que possamos reconhecê-las também como internas, na medida em que limitam, por sua normatividade, nossos investimentos libidinais. Não seria nosso arranjo amoroso hegemônico e legalmente compulsório digno de uma análise que considere não apenas as consequências de sua incidência nos modos de subjetivação, mas também o que buscamos com sua reprodução/repetição?

No que concerne às funções sociais, ou seja, ao que nossa organização social eurocentrada e capitalista busca com a instituição da escolha monogâmica de parceiros, parece estar evidente que matrimônio e patrimônio são entidades quase inseparáveis (Engels, 1997[1884]). Etimologicamente, se consideramos que as palavras trazem atributos daquilo que vêm nomear, o prefixo “mater”, que significa “mãe”, indicaria a suposta finalidade de procriação deste tipo de união civil para as mulheres³, enquanto “pater”, de “pai”, apontaria para a ideia de herança, da transmissão de bens de pais para filhos que a noção de propriedade privada pressupõe. Como sugere o professor e consultor jurídico Marcos Catalán (2012):

O casamento – um dos ninhos para o amor verdadeiro –, quando visto a partir de sua historicidade, exsurge como reflexo do aprimoramento bem elaborado de construções pretorianas que visavam a facilitar a sujeição da mulher aos desejos do marido e a garantir – por meio de mais uma ficção – que cada filho dela fosse, também, um filho dele. (p. 635)

Percebe-se que, além de propor uma forma de arranjo amoroso que seria tomada como a mais desejável, a monogamia também desenha uma hierarquia em seu interior. Como Freud (1908) já sinalizou em “Moral sexual civilizada e doença nervosa moderna”, haveria uma dupla moral, diferente para homens e mulheres, uma vez que a liberdade de exploração sexual seria exclusiva aos primeiros.

³O argumento etimológico, mesmo que pareça representacionista, tem desdobramentos bastante concretos, na medida em que orienta, por exemplo, legisladores e juristas. Para uma discussão mais aprofundada deste debate, ver Bimbi (2010).

Assim, teríamos de um lado uma justificativa existencial, individual, se quiserem, para a escolha monogâmica de parceiro, na medida em que a percebemos como uma via facilitada para o acordo sexual entre sujeitos, dada sua normatividade, suposto precipitado da relação primária com os cuidadores. De outro, a função social de garantir a transmissão patrilinear da herança, através do controle da sexualidade, especialmente da sexualidade feminina.

III. FANTASIAS MONOGÂMICAS

A partir dessas considerações, voltamo-nos à análise do que a instituição monogâmica oferece em termos de satisfação libidinal *versus* perda de liberdade de investimento. Adam Phillips (1996) faz uma consideração interessante, que nos parece aproximar - como estamos tentando fazer aqui - monogamia e identidade:

Sentimos que houve uma deturpação cada vez que simplesmente nos confrontamos com uma versão de nós mesmos — uma invenção — com a qual não somos capazes de concordar. Mas na verdade o fato de os outros nos inventarem nos causa medo, em razão da pluralidade de pessoas que de repente parecemos ser. [...] Isso, talvez mais do que qualquer outra coisa, é o que nos atira nos braços de um único parceiro especial. A monogamia é uma forma de reduzirmos ao mínimo as versões de nós mesmos. E, claro, uma forma de nos convencermos de que certas versões são mais verdadeiras do que outras — de que são de fato especiais (Phillips, A., 1996, P. 7, tradução nossa).

Acreditamos que este *insight* trazido pelo psicanalista britânico pode nos indicar um caminho para compreendermos o significado da monogamia, do ponto de vista da economia psíquica. O desconforto que o *estranho* causa em nós, quando os outros nos refletem imagens de nós mesmos nas quais não nos reconhecemos, é fruto da busca compulsiva de reduzir ao mínimo, idealmente, de estabelecer apenas uma única versão de si próprio.

A monogamia, nesse sentido, oferece-nos a possibilidade de estabilidade identitária na medida em que reduz a um único parceiro-espelho o legítimo reflexo de quem somos. Há nessa afirmação uma relação direta com o aspecto quantitativo das vinculações e suas consequências na subjetivação, uma vez que, na medida em que se elege um único objeto de investimento, esperar-se-ia que este objeto oferecesse uma retribuição narcísica à altura do que esta eleição implica em termos de perdas.

Do ponto de vista qualitativo, poderíamos questionar como e quais afetos circulam nessas condições, visando a redução de angústia e o aumento do prazer. Karen Horney, psicanalista da segunda geração reconhecida por pautar temas das lutas feministas sob um viés psicanalítico⁴, sugere que a grande motivação por trás do casamento seria a expectativa de realização das fantasias edípicas (Horney, 1928). Essa relação, portanto, facilitaria a revivescência da situação edípica, com o agravante, no entanto, de ser vivida com outros atores, substitutos da primeira encenação.

⁴ Numa época, inclusive, em que pertencer a esses movimentos sociais era tido pela maioria dos analistas como casos de inveja do pênis mal solucionada.

Desta feita, quaisquer frustrações que o ou a parceira venha a causar facilmente remetem às primeiras frustrações com o(s) objeto(s) de amor. A autora sugere ainda que a demanda por exclusividade sobre a qual a monogamia exsurge teria suas bases na exigência de monopólio sobre o cuidador primário vinda da infância (Horney, 1928).

Este desejo de monopólio, que Horney associa a aspectos orais e anal-sádicos da libido, assumiria a forma de desejos de incorporação e de retenção/posse do objeto de amor (Horney, 1928). Tais desejos justificam-se diante da ansiedade sentida pelo bebê frente à ausência do seio - ou o que quer que o valha - e são os protótipos das experiências de voracidade, inveja e, posteriormente, ciúme (Klein, 1957). Assim, temos que a exigência de exclusividade da monogamia serviria para controlar a ansiedade advinda da ameaça de perda do objeto, ao mesmo tempo em que busca satisfazer os ímpetos vorazes e de controle em relação a ele.

A partir dessas considerações, acreditamos que a instituição monogâmica oferece amparo a esses anseios primitivos, o que é reforçado e de alguma forma garantido por sua compulsoriedade. No entanto, percebe-se que ela o faz a partir de uma crença, ou melhor, de uma fantasia de onipotência, segundo a qual a renúncia a outros relacionamentos funcionaria como gesto mágico que levaria o parceiro a fazer o mesmo (Horney, 1928). Ora, que tenhamos fantasias de completude no encontro com o outro parece quase inevitável, quiçá necessário. Porém, que tais fantasias baseiem-se na ilusão de posse e controle talvez seja um tanto perigoso, podendo, como tantas vezes vemos acontecer, desvirtuarem em possessividade violenta e ideias persecutórias. Sabemos também que, dado nosso contexto sócio-histórico, o alvo dessa violência possui um importantíssimo marcador de gênero.

IV. POLIAMOR E RELAÇÕES LIVRES - ENTRE METAMORFOSE E IDENTIDADE

Assim, temos que a abertura promovida pelo reposicionamento das mulheres em nossa sociedade – precipitado das lutas feministas, associadas às mudanças econômicas e tecnológicas – implica também no questionamento de instituições e repetições tidas como demasiadamente comprometidas com o controle coercivo de seus corpos e subjetividades. Consequentemente, vemos profundas transformações nas relações afetivas e nas modalidades de arranjos que buscam organizá-las, numa tentativa de inventar novas ficções não tão opressivas.

Segundo Barbosa (2015), o surgimento de movimentos sociais organizados em torno da sexualidade nos países ocidentais é uma marca da década de 1960, organização que sofre um forte abalo com o aparecimento da AIDS na década de 1980, quando campanhas preventivas apelam à monogamia e ao medo da morte como forma de controle do vírus. Diante do aumento do estigma sobre as pessoas com comportamentos não-convencionais, classificadas como “grupo de risco”, há um recrudescimento das lutas por uma política sexual mais equitativa. Este seria o caso do movimento Poliamor, surgido nesta mesma década, nos EUA (Barbosa, 2015).

Nesta seção, examinaremos quais são as novas possibilidades de arranjos amorosos e suas possíveis implicações em termos de subjetivação e identidade. A opção pelas duas formas de organização que constam no título desta seção, poliamor e relações livres, se dá pela compreensão de que elas, em especial, colocam-se como alternativas, por vezes mais desejáveis, à monogamia.

Estudiosos desses movimentos são consensuais ao afirmar que existem vários tipos de relações poliamorosas, assim como definições para o termo “poliamor”, indicando “a difícil conciliação entre a valorização das singularidades e a busca por unidade” (Pilão, 2012, p. 23). Poderíamos dizer, no entanto, que todas elas têm em sua base a compreensão de que a monogamia compulsória deve ser combatida, assim como o ciúme possessivo deve ser substituído pelo sentimento de “compersão”⁵.

Elas divergiriam, no entanto, quanto às exigências ou posicionamentos em relação à polifidelidade e à conjugalidade, na medida em que há vertentes poliamoristas que acreditam ser necessário o estabelecimento de hierarquias entre as relações e autorização ou consentimento explícito do(a) parceiro(a) a cada novo envolvimento afetivo (Barbosa, 2015). Na relação ou amor livre, tais exigências são descartadas em favor da afirmação da autonomia dos sujeitos para a livre escolha da combinação de relacionamentos estáveis e casuais, simultaneamente.

Mesmo assim, o que as pesquisas indicam é que:

A passagem da monogamia para o Poliamor não tem rituais precisos, não sendo abandonada a identidade monogâmica por completo. Há, portanto, uma espécie de “Eu” monogâmico residual a ser combatido permanentemente, em especial, associado aos ciúmes. O Poliamor representa nesse sentido mais um ideal do que uma identidade, ou ainda, uma identidade a ser alcançada, estando cada sujeito em um estágio desse processo evolutivo. Os problemas dos relacionamentos poliamoristas são, em geral, apontados como causados pela manutenção de comportamentos e sentimentos “monogâmicos” (Pilão, 2012, p. 41).

A passagem acima estaria de acordo com nossa suposição de que a monogamia possui uma dimensão identitária compulsiva que não pode ser facilmente abandonada, mas que tampouco é natural ou imutável. Há, no entanto, também a dimensão paradoxal, difícil de ser superada, explicitada nas divergências internas dos movimentos poliamoristas, que implica na desejabilidade de instituir-se uma “identidade poliamorista”, na medida em que isso significaria a perda da liberdade de amar de diferentes formas.

Vemos nesse paradoxo tanto aquilo que Lichtenstein chamou de dilema da identidade quanto expressões da crítica ao identitarismo que recai sobre os movimentos sociais. Da mesma forma, poderíamos questionar: como impulsos poliamoristas podem surgir em uma sociedade onde a monogamia é compulsória e compulsiva? Ou como qualquer mudança histórica, seja ela em termos econômicos ou culturais, poderia acontecer se nossas identidades fossem estabelecidas de maneira irrevogável desde a infância?

O próprio Lichtenstein (1963) nos oferece uma explicação em sua teoria sobre o tema de identidade. Segundo o autor, a emergência de padrões culturais e sociais só é possível porque o ser humano deve definir sua própria identidade, uma vez que não possui os automatismos inatos a que

⁵ Tradução do neologismo de língua inglesa, *compersion*, cuja origem atribui-se à comunidade poliamorista Kerista, de São Francisco (EUA), que teve início na década de 1970, para designar “A emoção positiva que surge ao ver os parceiros se divertindo juntos, a antítese do ciúme”. Disponível em: <https://kerista.com/kerdocs/glossary.html>

outros animais podem recorrer para estabelecê-la. Isso acontece porque nós somos capazes de, antes de recorrer ao caminho que oferece menor resistência, escolher aquele que nos parece mais vantajoso (Lichtenstein, 1961). Essa escolha, por sua vez é determinada pela implantação de um tema de identidade – o qual corresponde aos usos que a criança pode assumir para o ambiente (cuidador), o que só seria compreensível a partir da característica humana de responder somaticamente à “intenção sedutora de outra pessoa” (Lichtenstein, 1961, p. 250).

O psicanalista alemão tenta, assim, superar a lógica binária e reduzir a distância, que considera artificial, entre as abordagens genéticas ou biológicas e as culturalistas, que buscam explicar a relação da identidade individual com a sociedade. Uma das diferenças irreconciliáveis entre tais abordagens é a forma de responderem ao conceito de pulsão de morte, estabelecido por Freud em *Além do princípio do prazer* (1920).

A partir desta visão complementar entre indivíduo e cultura, sujeito e objeto, o autor irá propor que o que está para além do princípio do prazer e que é, inclusive, anterior a este e condição para que opere⁶, é o princípio de identidade. Longe de igualá-lo às funções egóicas, Lichtenstein sugere que este princípio arcaico, que visa a continuidade em meio a um mundo que está constantemente em transformação, funciona como a base biológica adaptativa, a partir da qual seria possível derivar a emergência evolutiva da mente humana (Lichtenstein, 1961). O próprio princípio da homeostase estaria subordinado a esta base biológica, na medida em que entraria em ação apenas enquanto fosse compatível com o princípio de identidade.

Torna-se evidente, portanto, que a compulsão à repetição – a qual Freud havia atribuído à pulsão de morte, ou seja, um impulso também biológico que tende ao inanimado, à descarga de toda e qualquer energia do psiquismo – seria uma forma de manter a identidade do organismo, fazendo-o regredir a estágios passados do desenvolvimento. Isto aconteceria diante de situações que ameaçam sua identidade, em momentos que o autor nomeou de *metamorfoses* (Lichtenstein, 1961).

Poderíamos pensar que mudanças como a que estamos presenciando no âmbito dos arranjos amorosos seriam um desses momentos, em que, na busca de um horizonte mais amplo de formas de existir e amar, a ideologia e a instituição monogâmica apresentam-se para os poliamoristas “na melhor das hipóteses, como existindo num estado de alienação da condição humana ideal e, na pior das hipóteses, como desafio intencional e malévolo à sua identidade ideal: o desafiante deve ser destruído e ‘enterrado’ pelo discípulos da nova ideologia” (Lichtenstein, 1963, p. 201). Ambas as situações parecem estar presentes nos movimentos de poliamor e de relações livres, mas há ainda uma terceira: a tolerância às diferentes modalidades (Pilão, 2012).

Cabe-nos, então, refletir sobre o que essas mudanças implicam para a escuta e a formação em psicanálise, uma vez que se colocam como variações do mal-estar na cultura, ao mesmo tempo em que emergem como novas formas de obtenção de prazer.

V. PSICANÁLISE E FIDELIDADE

⁶ Isso porque considera que o princípio do prazer só pode existir em seres vivos e para que a vida exista enquanto tal é necessária uma continuidade na ordenação do indivíduo.

Ao abordar o tema da monogamia e da não-monogamia a partir da psicanálise, pode soar excêntrico propor uma breve retomada da história do movimento psicanalítico (e, por tabela, de suas instituições). No entanto, essa breve retomada serve para ilustrar como a noção de fidelidade é central para as instituições psicanalíticas. Como as instituições constituem parte inalienável da formação dos e das analistas, parece razoável supor que os ideais que nelas circulam, velada ou explicitamente, comparecerão na escuta dos e das analistas - Jacques Lacan já anunciava isto em seu texto "Situação da psicanálise e formação do analista em 1956", por exemplo, a partir da crítica da análise didática como dispositivo de formação de analistas (Lacan, 1956).

A história da institucionalização da psicanálise⁷ é a história de como um grupo que se reunia informalmente na casa do próprio Freud, o grupo das quartas-feiras, dará lugar a um organismo burocrático responsável por organizar internacionalmente as diferentes sociedades psicanalíticas locais e nacionais, garantindo um standard de formação e atuação do psicanalista - e, não menos importante, a *fidelidade* a esse standard, a evitação de desvios na formação e na doutrina psicanalíticas.

Desde seu início, o movimento psicanalítico (e, em seu início, esse movimento era composto por não mais do que algumas sociedades psicanalíticas) precisou se haver com acusações de charlatanismo, em função da atuação como psicanalistas de não médicos - Otto Rank, por exemplo. Já aí temos presente a necessidade de caracterizar a psicanálise como um ramo do saber com teoria e formação próprias, que não poderiam ser confundidas com a da medicina, por exemplo. Como consequência, tem-se que a formação em psicanálise passará a ser monopólio dos próprios analistas, no bojo do movimento psicanalítico. Como foi acontecer em situações desse tipo, muito rapidamente a questão se torna "a formação da psicanálise verdadeira": basta um dissidente para que essa questão se imponha.

Relembremos, então, como Carl Gustav Jung e Alfred Adler foram excluídos do movimento psicanalítico em função do que foi considerado por Freud como um desvio, uma infidelidade teórica aos preceitos psicanalíticos tal como Freud os preconizava. Este artigo não é a ocasião para retomar a justeza de tais expulsões e as discussões teóricas subjacentes a elas, mas essa lembrança serve como ilustração do modo como a autoridade de Freud como definidor de quem é ou não psicanalista (cf. Freud, 1914, "A história do movimento psicanalítico"), problemática em si mesma, rapidamente se transforma em fidelidade - não só teórica, mas também institucional, como o episódio da formação do chamado "Comitê Secreto" composto por Jones, Ferenczi, Rank, Fenichel, Eitington e Sachs, como instância para-institucional encarregada de garantir a fidelidade à doutrina de Freud.

Essa organização institucional do movimento psicanalítico em uma burocracia encontra sua contraface na formação dos analistas. Se, como dissemos, a formação em psicanálise deveria ser distinguida daquela em medicina, parece óbvio que os próprios analistas seriam aqueles que a garantiriam. Os primeiros analistas, por sua vez, teriam sua formação garantida pelo simples fato de terem sido analisados por... Freud, já que de início não havia nem sociedade nem programa de estudos organizados para a garantia da formação psicanalítica. Notemos, de passagem, como um dispositivo terapêutico é tomado como um dispositivo de formação e, nesse sentido, como signo

⁷ Uma análise aprofundada deste tema pode ser encontrada em Kupperman (2020).

de garantia, sem maiores problematizações dos efeitos transferenciais. A fidelidade à Freud é garantida, assim, por uma análise que, numa verdadeira árvore genealógica da psicanálise, remonta a Freud ele mesmo, direta ou indiretamente.

A análise didática é o dispositivo onde a ilusão de fidelidade à causa psicanalítica pôde ter lugar transferencial. Os problemas que tal dispositivo encontra não são estranhos aos psicanalistas, no entanto, a ideia de que se fala aquilo que o analista que garantirá o lugar do futuro analista quer ouvir, em detrimento da regra da associação livre, ilustra bem o impasse. Sabemos como as noções de genitalidade e de neurose terem sido tomadas como ideal de normalidade teve relação com a proscrição, mais ou menos implícita, de analistas psicóticos e homossexuais⁸, além dos efeitos nocivos de interpretações normalizadoras⁹. Não é de se estranhar, assim, que a comunidade analítica, formada a partir do ideal de fidelidade, encontre impasses ao escutar aqueles e aquelas que, em nosso consultório, falam sobre monogamia e não-monogamia.

VI. QUE TIPO DE FIM BUSCA A PSICANÁLISE?

A partir da obra *Análise com fim e análise sem fim*, Freud (1937/1989d) reverte sua teoria e passa a considerar a feminilidade como o ponto de partida para a elaboração psíquica tanto do masculino quanto do feminino. Conforme essa nova teoria, a feminilidade, entendida como terreno da angústia e mesmo do horror, seria o solo por meio do qual cada pessoa teria que se haver para elaborar seu psiquismo a partir da lógica do falo. Porém, podemos entender que apesar dessa mudança ainda permanece em cena a lógica do binarismo, ainda que sem a primazia do fálico como fundante e da diferença sexual apoiada exclusivamente no corpo masculino.

Supomos que com as novas condições da mulher, forjadas pelo movimento feminista desde os anos 1960 e 1970 – em que as mulheres saíram definitivamente do espartilho da maternidade e buscaram novas formas sociais de ser além da restrita condição materna –, o segundo discurso freudiano sobre a feminilidade é mais adequado aos novos ares do tempo. Podemos dizer ainda que o discurso freudiano, na sua segunda versão teórica sobre a relação entre os gêneros, foi um prenúncio do esgotamento ético, político e teórico do paradigma moderno, assim como uma formulação incisiva em direção de outra leitura pós-moderna sobre a relação entre os gêneros. Enfim, essa reviravolta teórica apenas se deu quando Freud foi tomado inteiramente pela perplexidade diante da formulação: o que querem as mulheres, afinal das contas?

Acreditamos que tal perplexidade deva ser fruto não apenas das mudanças sociais que Freud testemunhou, mas talvez principalmente por ter se deparado com a descontinuidade de certos lugares identitários que compunham sua própria compreensão de si mesmo. No entanto, Freud nem sempre foi capaz de dar os devidos remédios às insuficiências que a teoria revelava diante da prática.

⁸ Para uma análise mais aprofundada, ver Bulamah, L.C. (2014).

⁹ Lattanzio, F. F., & Ribeiro, P. de C. (2017).

Ainda neste texto de 1937, Freud cita Ferenczi – tanto no papel de interlocutor, ao discutir suas contribuições com o artigo “O problema do fim da análise” (Ferenczi, 1927), quanto no de paciente, apesar de não o revelar nominalmente nesta última condição, relata o caso de um

homem que fora analisado [e] tornou-se antagonista do analista e censurou-o por ter falhado em lhe proporcionar uma análise completa. O analista, dizia ele, devia ter sabido e levado em consideração o fato de uma relação transferencial nunca poder ser puramente positiva; deveria ter concedido atenção à possibilidade de uma transferência negativa. O analista defendeu-se dizendo que, à época da análise, não havia sinal de transferência negativa. (Freud, 1937, p. 253).

Entrevê-se uma divergência entre propensões e perspectivas éticas para o futuro da psicanálise nos posicionamentos dos autores que podem nos auxiliar a refletir sobre nossa prática clínica e sua construção. No texto de Ferenczi citado por Freud, o autor húngaro é categórico ao afirmar que a análise pode chegar a um fim “natural”, desde que o analista tenha “os conhecimentos e a paciência suficientes” (1927, p. 23). Por mais simples que pareça a proposta, ele também destaca que sabia de poucas análises que de fato poderiam ser consideradas como finalizadas. Nem a dele próprio, provavelmente. É também neste texto que o *enfant terrible* sugere que a análise didática não deve ser diferente de qualquer outra análise¹⁰.

Ferenczi é de fato uma figura notável na história da psicanálise, como o são tantos e tantas outras. Mas havendo ele ocupado posições dúbias e às vezes contraditórias na relação com Freud e o “movimento” - ora parte do “comitê secreto”, ora crítico e experimentador contumaz - ele certamente provoca a reflexão sobre o valor e as consequências da fidelidade a certos ideais, ao mesmo tempo em que nos convida, analistas, a questioná-los continuamente, sem, contudo, duvidar do horizonte de liberdade que a psicanálise pode ajudar a construir com suas inúmeras metamorfoses.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- AMORIM, P. M.; REIS, D. B. «Monogamia e identidade: considerações psicanalíticas» *Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica*, v. 23, n. 2, 2020, p. 35–43.
- BARBOSA, M. «Poliamor e relações livres: do amor à militância contra a monogamia compulsória». *Multifoco*, Rio de Janeiro, 2015.
- BIMBI, B. «Em torno da palavra matrimônio» *Revista Escrita*. PUC – Rio, n. 11, 2010, pp. 1-20.
- BULAMAH, L.C. «História de uma regra não escrita: a proscrição da homossexualidade masculina no movimento psicanalítico». Dissertação. Mestrado em Psicologia Clínica. Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.
- CATALÁN, M. «Um ensaio sobre a multiparentalidade: prospectando, no ontem, pegadas que levarão ao amanhã» *Revista Facultad de Derecho y Ciencias Políticas*, Vol. 42(No. 117), 2012, p. 621 – 649.
- ENGELS, F. «*A origem da família, da propriedade privada e do Estado* (1884) ». São Paulo: Escala, 1997.

¹⁰ O que será bem ao gosto dos lacanianos.

- FERENCZI, S. (1927) «O problema do fim da análise». *Obras completas Vol. IV*. São Paulo, Martins Fontes, 2011.
- FREUD, S. (1908) «Moral sexual ‘civilizada’ e doença nervosa moderna» *Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud*, vol. IX. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- FREUD, S. (1914) «História do movimento psicanalítico» *Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira*. Vol. XIV. Rio de Janeiro: Imago, 1974.
- FREUD, S. (1920) «Além do princípio do prazer» *Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira*. Vol. XVIII. Rio de Janeiro: Imago, 1976.
- FREUD, S. (1937) «Análise terminável e interminável» *Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira*. Vol. XXIII. Rio de Janeiro: Imago, 1975.
- ROSA, M. D. «A psicanálise e as instituições: um enlace ético-político» *5º Colóquio do LEPSI IP/FE-USP*, 2004, [cited 10 July 2023]. Available from: http://www.proceedings.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=MSC0000000032004000100045&lng=en&nrm=iso
- HOLLAND, N. H. «Obituary Heinz Lichtenstein (1904-1990)» *Int. J. Psycho-Anal*, v. 71, 1990, p. 527-529.
- HORNEY, K. (1928). «O ideal monogâmico» *Psicologia Feminina*. Trad. Talita Rodrigues. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1991, p. 81 – 96.
- HORNEY, K. (1932). «Os problemas no casamento» *Psicologia Feminina*. Trad. Talita Rodrigues. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1991, p.117 – 129.
- HORNEY, K. (1934). «A supervalorização do amor – estudo de um tipo comum atualmente» *Psicologia Feminina*. Trad. Talita Rodrigues. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, pp.181 – 210, 1991.
- HORNEY, K. (1936). «A necessidade neurótica de amor» *Psicologia Feminina*. Trad. Talita Rodrigues. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1991, p. 243 – 256.
- KLEIN, M. (1957). «*Inveja e gratidão e outros trabalhos (1946-1963)*» Trad. Elias da Rocha e Liana Chaves. Rio de Janeiro: Imago, 1991.
- KUPERMANN, D. «*Transferências cruzadas: uma história da psicanálise e suas instituições*». Zagodoni, São Paulo, 2020.
- LACAN, J. (1956). «A formação do analista e a situação da psicanálise em 1956» J. Lacan, *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- LATTANZIO, F. F., & RIBEIRO, P. de C. «Transexualidade, psicose e feminilidade originária: entre psicanálise e teoria feminista» *Psicologia USP*, 28(1), 2017, p.72–82.
- LICHTENSTEIN, H. (1963) «The Dilemma of Human Identity - Notes on Self- Transformation, Self-Objectivation, and Metamorphosis» *Journal of the Amer. Psychoanalytic Association*, v. 11. Book Section., Buffalo, NY, 1977, p. 173-223.
- LICHTENSTEIN, H. «Identity and Sexuality—A Study of their Interrelationship in *Man*. *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 9:179-260, 1961.
- PILÃO, A.C. «*Poliamor: um estudo sobre conjugalidade, identidade e gênero*» Dissertação (Mestrado em Sociologia), Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2012.

HOMOPARENTALIDADE ADOTIVA: A CONSTRUÇÃO DO VÍNCULO PARENTO-FILIAL NAS ADOÇÕES DE CASAIS HOMOSSEXUAIS

Débora DA SILVA SAMPAIO¹
Vandia Cristina RODRIGUES LEAL²

Resumo: Propomos, neste artigo, uma reflexão acerca dos fatores que permeiam a construção do vínculo parento-filial nas adoções de crianças maiores por casais homossexuais. Para alcançar este objetivo, foi realizada uma discussão com a literatura sobre o tema, ilustrando com três entrevistas com pessoas representantes de casais homoparentais. Aspectos relacionados à concepção de familiar pautada na heteronormatividade podem afetar o processo de adoção em todas as suas etapas. Ademais, notamos que para os casais homossexuais, adotar crianças/adolescentes fora do perfil esperado pela maioria dos candidatos à adoção emergiu como identificação sobre o que é ser excluído e rejeitado por não corresponder à norma.

Palavras-chave: Homoparentalidade; adoção tardia; vínculo parento-filial; construção da homoparentalidade.

Résumé : Dans cet article, nous proposons une réflexion sur les facteurs qui entourent la construction du lien parent-enfant dans les adoptions d'enfants plus âgés par des couples de même sexe. Pour atteindre cet objectif, une discussion a été menée avec la littérature sur le sujet, illustrée par trois entretiens avec des personnes représentant des couples homoparentaux. Les aspects liés à la conception de la famille basée sur l'hétéronormativité peuvent influencer le processus d'adoption à toutes ses étapes. De plus, nous observons que, pour les couples de même sexe, l'adoption d'enfants/adolescents en dehors du profil attendu par la majorité des candidats à l'adoption émerge comme une identification à ce que signifie être exclu et rejeté pour ne pas correspondre à la norme.

Mots-clés : Homoparentalité ; adoption tardive ; lien parent-enfant ; construction de l'homoparentalité.

I. INTRODUÇÃO

A concepção tradicional de família vem sendo questionada, evidenciando a necessidade de reflexão e estabelecimento dos diferentes modelos familiares contemporâneos. Ao longo dos séculos, mudanças e transformações marcaram o entendimento do que é família desde sua concepção, como uma instituição patrimonial e com finalidade reprodutiva, até chegar na concepção pautada no vínculo e no afeto. Neste percurso, desde o final do século XIX, a família vem se transformando em um espaço de proteção das individualidades e se colocando de forma secundária ao Estado, responsável por regular e controlar as ações dos seus membros (Singly, 2007).

No Brasil, a ampliação do conceito de família vem ganhando novos contornos e possibilidades, tanto no campo jurídico quanto nos estudos antropológicos. Para Dias (2021), no campo da antropologia este conceito há tempos vem se colocando a partir de uma variação que pode depender do social ou do cultural nas diversas formas de se estabelecer papéis aos seus membros. A autora destaca que em pesquisas realizadas no país, foi possível constatar que para algumas

¹ Doutora em Psicologia Clínica Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio).

Atualmente é professora colaboradora no Centro Universitário Celso Lisboa.

² Mestre em Ciências da Saúde pela Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP).

pessoas, a família se organiza a partir da obrigação moral que estrutura as relações, pautada na confiança e no cuidado mútuo, delimitando, assim, os vínculos pelo cuidado recíproco.

No campo jurídico, a transformação da concepção de família vem sendo amparada legalmente nas últimas décadas, possibilitando a formação de novas entidades familiares. Moraes (2013) assinala que se pudessemos reunir estas novas entidades familiares em um gênero, poderíamos denominá-lo como democrático. Após já ser considerada como principal fonte de repressão, a família passa a ter um contorno que a define como espaço de solidariedade e realização pessoal. Dessa forma, contrapõe o modelo de família tradicional e “tornou-se possível propor uma configuração democrática, na qual não há direitos sem responsabilidades, nem autoridade sem democracia” (p.592). Portanto, podemos conceber esse novo modelo de famílias democráticas como o lugar onde é possível respeitar a dignidade de cada um dos seus membros.

A partir de 1988, com a Constituição Federal, inicia-se um prelúdio da diversidade das estruturas familiares como, por exemplo, as uniões estáveis, famílias monoparentais, recombinações, homoparentais (Moraes, 2013). Como família homoparentais, podemos entender aquela na qual a criança é criada por ao menos um adulto que se autodeclara homossexual. Podem se originar a partir do término de uma relação heterossexual anterior, da reprodução assistida, útero de substituição (no caso de homens) ou adoção (Pombo, 2019).

Dentre os arranjos possíveis de família, a homoparentalidade emerge como a possibilidade de casais homossexuais construir suas famílias com filhos, o que gera incômodo para aqueles que são contrários a este formato de família e à união de pessoas do mesmo sexo. De acordo com o discurso preconceituoso e discriminatório, homossexuais não poderiam cumprir o papel matrimonial de ter filhos nos moldes “naturais” (Silva Filho, 2017) e isso justificaria as investidas contrárias aos direitos dessa configuração familiar. Quanto a isso, cabe destacar que o conceito de parentalidade vai muito além de compartilhamento consanguíneo. Para Houzel (2016), a essência do conceito de parentalidade busca destacar que não basta ser genitor, nem tão pouco nomeado como pai ou mãe para cumprir os requisitos necessários no processo de tornar-se pais/mães. Desta forma, a parentalidade não deve ser considerada uma construção exclusiva do modelo heteronormativo e bioparental.

Discutir acerca da construção da parentalidade por casais homossexuais se torna uma urgência na sociedade contemporânea. Buscamos, a partir deste estudo, suscitar e levantar esta temática tendo em vista a garantia de direitos de crianças e adolescentes terem uma família, bem como o direito de casais homossexuais construir suas famílias da forma como desejarem, incluindo a possibilidade de se tornarem pais e mães por via da adoção.

A discussão acerca da adoção homoparental será feita a partir da análise de entrevistas de uma pesquisa mais ampla sobre a construção do vínculo parento-filial nas adoções de crianças maiores. Após aprovação do projeto de pesquisa pelo Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade onde foi desenvolvido (número de protocolo 2016-20), foram entrevistados dez sujeitos independentes, três homens e sete mulheres, que adotaram crianças maiores de dois anos. As entrevistas seguiram um roteiro semiestruturado com perguntas que buscavam se aprofundar nos fatores que atravessam a construção do vínculo parento-filial de crianças maiores. Neste trabalho, usaremos as entrevistas com Mario, Lucas e Vania representantes das famílias homoparentais com o objetivo de investigar

os fatores que podem interferir na construção do vínculo parento-filial na homoparentalidade. Seus nomes foram alterados para garantir o sigilo da pesquisa e todos assinaram o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido. A fim de familiarizar nosso leitor com os entrevistados, seguiremos com uma breve descrição a respeito de cada um deles.

Mario, 39 anos, irmão do meio de uma fratria de três homens, decidiu construir sua família com filhos em parceria com Arnaldo. No período em que a entrevista foi realizada, a adoção tinha se concretizado há dois anos. Ele nos conta que sempre foi um sonho, desde criança, ser pai e após se descobrir homossexual, ter filhos logo se tornou sua maior preocupação. Ao se casar, ambos decidem adotar. Arnaldo deseja um menino, pois já tinha uma filha biológica e Mario deseja uma menina, já que em seu núcleo familiar existiam muitos homens. Este era o perfil inicial, até que conhecem seus filhos: um menino e três meninas. Como ele mesmo nomeia, “sua escadinha” tinha 13, 4, 3 e 2 anos quando foram para sua casa. A partir de Mário, pudemos perceber o impacto que o racismo e os preconceitos de gênero, marcados pela crença da “bagagem da criança” podem afetar a construção do vínculo parento-filial, incluindo os preconceitos dentro da própria família extensa.

Lucas, 38 anos, casado com Luiz, havia adotado há um ano três irmãos, todos meninos. Quando eles chegaram tinham 6, 9 e 11 anos. Ele conta que seu desejo pela adoção é marcado por uma vivência familiar que foge às normas sociais, por ter sido criado por sua avó. Lucas também evidenciou preocupações relacionadas à história pregressa dos seus filhos logo que decidiu adotar. O medo do filho “vir homofóbico” foi ampliado depois da conversa com a equipe técnica, nos fazendo refletir acerca das reproduções dos preconceitos diversos por estes profissionais. Além disso, ele irá demonstrar em suas falas a satisfação por ter conquistado sua família, ao mesmo tempo que nos traz uma reflexão sobre a necessidade de corresponder aos parâmetros heteronormativos do conceito de família.

Vania, 45 anos e casada com Lara, adotou 3 meninas. A primeira há 20 anos, ainda bebê. Uma adoção dentro da própria família, pois, segundo ela, era sua sobrinha. Juntamente com Lara, realizou duas adoções com espaço de três anos entre elas. Estas últimas adoções são marcadas pela escolha de não adotar um bebê e preferência por uma menina negra, o que nos coloca diante das especificidades acerca das expectativas nas adoções de crianças maiores. Imagina-se não precisar lidar com o bebê, quando, na realidade, os aspectos mais regredidos de uma criança que necessita de cuidados intensificados podem marcar o estabelecimento do vínculo nas adoções de crianças maiores. Questões relacionadas à homoparentalidade não apareceram tanto na entrevista com Vania. Podemos pensar que, por se tratar de um casal homossexual feminino, a questão da maternidade se apresenta como algo intrínseco, uma vez que existe a possibilidade da gestação. Além disso, Vania nos convoca a pensar sobre a urgência de políticas antirracistas no judiciário, uma vez que sua escolha por uma menina negra evidenciou, na equipe técnica, falas que nos remetem ao racismo que pode permear os processos de adoção.

Dividiremos nossa discussão em três tópicos. Começaremos pelas reflexões sobre o imperativo da matriz bioparental e como ele atravessa a adoção homoparental. Em seguida, daremos ênfase aos aspectos políticos que configuram a construção de família por pessoas do mesmo sexo, incluindo aspectos legislativos atuais que representam a tentativa de atacar os direitos de casais

homossexuais no Brasil. Por fim, abordaremos as especificidades da escolha do perfil da criança/adolescente por casais homossexuais que se propõem a adotar.

II. A MATRIZ BIOPARENTAL E ADOÇÃO POR CASAIS HOMOSSEXUAIS

Mario, ao contar sobre sua escolha por se tornar pai pela adoção com seu companheiro Arnaldo, diz:

Me lembro que eu falava com a minha mãe que eu queria um irmão, né. Eu sou de uma família de três irmãos. [...] E depois que eu descobri que era gay essa foi minha única preocupação, como eu vou ter filhos? E aí eu já sabia sobre a questão da adoção, então era uma coisa que já tava meio que certa pra mim: mais pra frente, quando eu tiver mais velho quero adotar, ter filhos. (Mario)

Zanardo, Teixeira-Filho e Ribeiro (2014) discutem acerca da matriz bioparental como reguladora do formato de procriação, filiação e parentalidade que funciona baseada na lógica heteronormativa, buscando perpetuar a linearidade do sistema sexo/gênero/desejo/práticas sexuais, naturalizando todos esses elementos. Nesse sentido, tal linearidade provoca uma ideia errônea de que a relação entre os elementos se dá a partir da natureza, quando se trata de uma “arbitrariedade discursiva nutrida por tecnologias sociais que reforçam sua suposta verdade” (p.62). A matriz bioparental evoca um projeto de nação cuja base seria a operação de poder pautado na heteronormatividade, onde a única parentalidade reconhecida seria legitimada pelo Estado e pela sociedade de acordo com os laços de sangue em detrimento de outros fatores fundamentais para a sua construção (Zanardo Teixeira-Filho e Ribeiro, 2014).

Araldi e Serralta (2019) apontam que casais homossexuais costumam ser menos propensos a demonstrarem desejo pela parentalidade do que casais heterossexuais. Talvez essa afirmativa possa ser problematizada no sentido de não se tratar de menor propensão, mas das imposições heteronormativas da sociedade. Segundo os autores, este fato pode ser justificado pela impossibilidade biológica de gestar o filho e devemos incluir a isto o imperativo bioparental existente na sociedade, que tende a reagir frente a esta configuração familiar de maneira preconceituosa e discriminatória.

Desta forma, vemos que nos dois participantes masculinos desta pesquisa, o desejo pela vivência parental já estava presente e a adoção emergia como principal possibilidade para alcançar este desejo. Enquanto pesquisas apontam que para os casais heterossexuais a principal motivação para a adoção seria a infertilidade (Levinzon, 2015; Pires e Sales, 2020; Riedi e Sartori, 2013), muitas vezes levando a insistência em métodos como da fertilização *in vitro* (FIV). Na contramão disso, casais homossexuais já estariam fora da lógica bioparental.

Araldi e Serrata (2019) assinalam que casais homoafetivos masculinos tendem a ter a adoção como primeira opção, enquanto casais de mulheres optam pela (FIV). Este dado revela uma questão de gênero importante. Na sociedade patriarcal, mulheres já nasceriam com a predisposição para gerar filhos, sendo esta sua função (Badinter, 1980). Quanto a isso, podemos pensar que no nosso

pequeno recorte de pesquisa, os dois casais homossexuais masculinos expuseram muito mais suas questões articuladas à vivência homossexuais diante da sociedade, enquanto o casal homossexual feminino não trouxe à tona este assunto, discutindo muito mais acerca das vivências da adoção em si, do que da necessidade de se valer dela para construir a parentalidade, como visto acima na fala de Mario.

Além disso, sabemos que a expectativa por reproduzir a lógica tida como natural por via da gestação acaba sendo um dos fatores que podem interferir na escolha do perfil no momento da adoção, uma vez que a maioria dos habilitados busca por adotar um bebê (Albuquerque, Souza e Silva, 2019; Fariello, 2017, Silva, 2018).

Quanto a isso, a entrevistada Vania destacou que não tinha a pretensão de adotar um bebê por não ter a necessidade de passar pelos cuidados que uma criança pequena impõe, apenas queria ser mãe:

Quis adotar uma criança mais velha, porque eu não tenho paciência com bebê, eu acho muito fofo, muito bonito, até os dois primeiros segundos quando começa a chorar e não dormem a noite. Então por essa razão, e pela vida que eu já tenho, que é muito atribulada, eu tenho trocentos mil compromissos, eu não queria abrir mão nem de uma coisa e nem de outra, então eu optei por uma criança um pouco mais independente, e que me desse menos aporrinhão, tudo mentira, porque criança dá aporrinhão do mesmo jeito né, mas enfim quando era bebê, pelo menos não sabia falar.
(Vania)

Zornig (2012) aborda a concepção de um psiquismo construído a partir de trocas afetivas e não verbais entre o bebê e seus cuidadores, bem como a noção de parentalidade como um processo que se modifica diante da presença real do bebê. Mesmo diante de todas as nuances que permeiam a parentalidade, esta construção se apresenta como um processo que se dá nas trocas de afeto a partir da chegada do bebê. Os gestos dos pais em direção à criança são vivenciados e sentidos no corpo que afeta e é afetado pelo outro e com o qual o bebê responde aos movimentos dos adultos. Nas adoções, mesmo quando a criança chega com idade já avançada, podemos dizer que o bebê de outrora vem junto, uma vez que os novos pais terão que receber e acolher as regressões diversas feitas pelo filho.

Interessante considerar que na escolha pela adoção de crianças maiores também existe um bebê que vem junto com esta criança, com marcas e registros psíquicos, sobretudo do cuidado que tiveram e do que não puderam ter por fatores diversos. Embora se trate de adoção de criança maior, ela carregará consigo o infantil primitivo que irá demandar disponibilidade afetiva dos cuidadores durante o processo de construção do vínculo parento-filial (Sampaio, Magalhães e Machado, 2020).

Vania, ao falar sobre a “aporrinhão” que um bebê traz por não saber falar, está abordando apenas o aspecto concreto dessa comunicação que se dá de modo muito mais complexo. A criança maior trará consigo o bebê de outrora que precisará ser decifrado e compreendido neste infantil marcado por rupturas diversas, levando à necessidade de reparação daquilo que não pôde vivenciar anteriormente, amparado pela experiência de pertencimento a uma família. Todavia, por mais que

sua fala expresse o desejo por não lidar com um bebê em sua concretude, podemos perceber o quanto a sensibilidade na compreensão das filhas no processo de construção da parentalidade possibilitou atravessar as dificuldades do período inicial de estabelecimento do vínculo.

Foi tenso, porque ela não confiava na gente, então ela praticou tudo que ela podia fazer pra ser devolvida né, então foi... Foram seis meses de inferno, quando eu falo inferno, é inferno no último nível, aquela casa não tinha mais paz, não tinha mais silêncio, não tinha mais nada. [...] aí a Lara (esposa) levantou, pegou ela. Nesse dia, até esse dia, a Lara não tinha feito nada, deixou fazer de um tudo. Aí ela segurou ela pelos braços, puxou, trouxe até o rosto dela e falou "Presta atenção, você pode botar fogo na casa..." aí foi falando o que ela podia fazer e o que ela não podia, "E você não vai ser devolvida, essa aqui é sua casa, sua família, aceita que dói menos." soltou, nisso que ela soltou a menina, a menina parou, olhou pra mim, "Mãe, vamos lavar o cabelo?"(Vania)

Não é raro que a criança passe a testar o ambiente no intuito de constatar se este é capaz de sobreviver e permanecer. Temos aqui um nível bastante primitivo desta comunicação que muitas vezes faz parte do período de maior dificuldade no estabelecimento do vínculo. É quando a possibilidade de desistência da adoção se faz presente e, em alguns casos, acaba se concretizando, levando à criança a constatar sua fantasia de não pertencimento, bem como a repetição da experiência de rejeição e abandono (Ghirardi, 2015). No caso de Vania, podemos observar o quanto a parceria do casal e a intervenção de sua esposa funcionou, nesse momento, como algo estruturante para a construção desta família.

A temática do reconhecimento diante da sociedade também emergiu para os nossos entrevistados, demonstrando a marca da matriz bioparental para se fazer valer dentro de um modelo tradicional do que é considerado ser família. A possibilidade de ter sua família reconhecida dentro da família extensa e entre os vizinhos e conhecidos marcou para Mario um lugar de pertencimento:

Porque tem muita gente que às vezes fica assim, meio constrangida, algumas famílias que "não vou colocar muito em contato porque não vão entender como a coisa funciona". E no nosso caso, duas coisas né, adoção e a questão de ser um casal homoafetivo, mas eu sempre falei pra minha mãe e isso é uma das coisas que me faz até assumir a questão da minha sexualidade, da homossexualidade pras pessoas sem vergonha, porque eu quero participar da vida dos meus pais, eu quero que eles participem da minha e eu tenho que mostrar que isso é normal, que não tem diferença. E os meus filhos também, vão saber disso e vão dizer: "ah! Tenho dois pais e ponto né. (Mario)

O entrevistado coloca em pauta a necessidade de ser reconhecido em uma sociedade que exclui a sua existência. Muitos discursos teóricos são capazes de reforçar essa exclusão e assumir uma posição de poder que modela os corpos e os modos de existir, abolindo subjetividades que se apresentem contrárias às suas concepções teóricas.

Para alguns autores psicanalistas que são contrários a homoparentalidade, o argumento principal estaria no possível apagamento da diferença entre os sexos, elemento constituinte da ordem simbólica e que marca a diferença entre gerações. Para eles, este apagamento resultaria na confusão e ininteligibilidade para os sujeitos, marcadas por uma sexualidade sem a possibilidade da alteridade (Pombo, 2019).

Desta forma, constatamos que o olhar teórico a partir da psicanálise clássica sem articulação dos seus conceitos na atualidade, pode contribuir para discursos que reforçam a lógica preconceituosa e discriminatória existente na sociedade. Isto porque são baseadas na compreensão de que o que marca a diferença sexual é a existência ou não de um órgão anatômico (pênis), cabendo a este a função paterna, enquanto a mãe permanece como castrada e, portanto, incapaz de exercer essa função. Para Pombo (2019) esta concepção deriva do modelo pautado no binarismo anatômico e, portanto, torna-se bastante problemático. A autora afirma que este tipo de discurso vem carregado de saber e poder que moldam a compreensão das subjetividades tanto na clínica quanto nas esferas sociais e jurídicas, presos a uma “nostalgia do patriarcado” e contrários a tudo o que não corresponda ao modelo imposto pela autoridade patriarcal.

Cabe destacar que outros autores, amparados na psicanálise, irão percorrer caminhos diferentes em busca de compreender os novos arranjos familiares contemporâneos. Assim como Pombo (2019), destacamos as colaborações de Judith Butler (2003) ao questionar a lógica do parentesco marcado pelo modelo heteronormativo. A autora indaga sobre a busca pela legitimação dos direitos do casamento homoafetivo não romper o padrão normativo da heterossexualidade, uma vez que o que se busca é ter os mesmos direitos dos casais heterossexuais. Com isso, a autora nos traz a reflexão acerca das nossas investidas não viabilizarem novos arranjos, mas sim, buscarem um enquadramento no que é sustentado ao longo dos séculos como padrão normativo. Ela coloca esse dilema de forma a amparar as discussões necessárias, sem deixar de reconhecer que uma vida sem normas pode levar ao sofrimento psíquico de sujeitos que são excluídos a todo tempo. A autora defende uma transformação na sociedade que seja radical e que não reduza a noção de parentesco ao modelo de família heteroparental, seguindo a matriz bioparental como única forma de existência da parentalidade.

Desta forma, podemos perceber na fala de Mário que, em certa medida, a busca por pertencimento ainda segue o desejo de que os que são considerados “normais” possam olhar para a família homoparental e notar que não há diferença, demonstrando o quanto essa diferença ainda contém o peso do insuportável na sociedade. Muitas vezes, a saída é ser reconhecido pelo seu “grande feito” e não pela sua existência, como podemos ver na fala a seguir:

Nos vizinhos, tem a questão de adotar quatro. A gente já se torna um super-herói pra todo mundo. Até esquecem da questão mesmo da homossexualidade e aí vão para a questão dos pais heróis. E assim, a gente tem visto demonstrações muito boas dos vizinhos, amigos e até da escola, na escola as crianças, né. As pessoas admiram a gente por isso, né. (Mário)

Enquanto a transformação radical proposta por Butler (2003) não ocorre, consideramos que são as pequenas lutas na busca de reconhecimento dos direitos que poderão abrir caminhos para tal transformação. Para os nossos entrevistados, construir a parentalidade pela via da adoção e ser

reconhecido por isso se apresentou como um sentimento de conquista, como é possível verificar nas falas de Lucas e Vania:

Nossa! Foi uma felicidade enorme, foi uma sensação, tipo assim, eu realizei meu sonho, eu vou ser pai, sempre quis ser pai, tô realizando aqui meu narcisismozinho de ter filho e dane-se a família tradicional brasileira, entendeu? Dane-se vocês, eu ganhei, eu consegui! Vocês retrógrados perderam! Tipo, dane-se vocês religiosos, eu consegui. Vocês perderam e eu ganhei, eu tenho a minha família [...] Eu e o meu marido casamos e eu e meu marido adotamos. Então assim, é uma vitória enorme pra mim. (Lucas)

Elas falam com orgulho: "Eu sou adotada! Eu tenho duas mães!" Isso pra elas é uma bandeira, elas não têm nenhuma vergonha, tanto é que minha mais velha, tatuou no braço um coração e dentro escreveu "Mães" né, ela fez, lindamente a tatuagem e tatuou "Mães" dentro do braço né, então pra elas isso é tranquilo, pra todas as três. Sou adotada, minha família é diferente, e sou feliz assim. (Vania)

Estas falas demonstram os sentimentos de orgulho e vitória diante de uma sociedade que ainda reconhece a homossexualidade como algo que desvirtua da normalidade, muitas vezes amparada em proposições teóricas que visam sustentar este pensamento excludente. Ademais, no caso de Lucas, quando ele diz: "dane-se a família tradicional brasileira", nos cabe pensar sobre a constituição dessa chamada família tradicional, uma vez que: "Segundo dados do Censo Escolar 2011, estima-se que cerca de 5,5 milhões de estudantes brasileiros não possuam o nome do pai na certidão de nascimento" (Conselho Nacional de Justiça, 2015, p. 8). Sendo ainda no ano de 2023, no período de 01/01/2023 a 22/11/2023 de novembro, foram registradas 155.336 certidões de nascimento as quais não constam o nome do pai, de acordo com o Portal de Transparência do Registro Civil (2023).

O próprio entrevistado Lucas, nos contou que foi criado por sua avó e como isso influenciou a sua visão sobre a adoção:

E eu sempre pensei mesmo em adoção porque eu não fui criado mesmo pelos meus pais biológicos, fui criado pela minha vó. Então a figura parental não era os pais biológicos. Então eu sempre tive muito na cabeça que paternidade era uma coisa simbólica, então eu nunca tive o desejo de ter um filho biológico, porque eu sabia que não ia ter um filho com uma mulher. Então eu sempre tive aquela ideia de adoção. (Lucas)

Percebemos como a constituição familiar de Lucas destoa desse modelo da idealizada família tradicional brasileira, o qual segundo Saffioti (1969/2013) surge do sistema de valores gerados a partir da colonização portuguesa e patriarcado, a qual pode ser demonstrada inclusive nos dias atuais como com o Projeto de Lei 5161/09 que quer proibir o casamento homoafetivo e reduzir a família como sendo apenas aquela formada a partir da heteroparentalidade.

Dessa maneira, Lucas, por ter tido outra formação familiar, enxerga as potencialidades da formação do vínculo afetivo para além dos ideais que tendem a repetir um passado colonial. Mas, não deixamos de notar como o Estado pode exercer um grande papel para que o sujeito se sinta legitimado ou não em sua existência, uma vez que Lucas coloca que “Vocês perderam e eu ganhei, eu tenho a minha família [...] Eu e o meu marido casamos e eu e meu marido adotamos. Então assim, é uma vitória enorme pra mim.”, o que nos remete a Butler (2003) quando a autora discorre sobre as possíveis consequências de desejar o desejo do Estado, pois este tem o poder de excluir e incluir os sujeitos, de hierarquizar novas formas de arranjos sexuais que podem colocar homossexuais casados e com filhos como sendo supostamente mais dignos e respeitados socialmente, quando comparados com homossexuais que não tenham filhos e ou estejam em relações não monogâmicas, caso o casamento reconhecido pelo Estado se torne a única forma de se obter garantias para que os sujeitos se sintam legitimados e usufruam de seus direitos civis. A partir destas reflexões consideramos necessário discutir as investidas neste retrocesso que estão acontecendo no Brasil no momento em que este texto é escrito.

III. POLÍTICA E REAÇÕES REACIONÁRIAS

No que tange o direito de família, após a ampliação das formas de organização da família com o art. 226, §§ 3º e 4º da Constituição Federal, foi iniciada a possibilidade de proteção de estruturas familiares diversas. Com isso, em maio de 2011 o Supremo Tribunal Federal (STF) reconhece a constitucionalidade da união entre pessoas do mesmo sexo, contudo, sem mencionar a oficialização do casamento. Em 14 de maio de 2013, foi aprovado pelo Conselho Nacional de Justiça a resolução que determinava aos cartórios a celebração e habilitação do casamento civil entre pessoas do mesmo sexo, além de converter a união estável para casamento (Moraes, 2013).

A união civil de casais homossexuais no Brasil foi um direito conquistado em 2011 e a adoção por estes casais passa a ser possível a partir de então. Isto porque, conforme o artigo 42 do Estatuto da Criança e do Adolescente, em sua alteração a partir da Lei nº 12.10/2009, diz que:

Art. 42 - Podem adotar os maiores de 18 (dezoito) anos, independentemente do estado civil. § 2º Para adoção conjunta, é indispensável que os adotantes sejam casados civilmente ou mantenham a união estável, comprovada a estabilidade da família.

Figueiredo (2014) traz uma problematização necessária para esta alteração do ECA, a partir da Nova Lei da Adoção em 2009. Para o autor, embora algumas pessoas possam acreditar que há um avanço e que o texto subentende a união por casais homossexuais, o silêncio acerca deste tema ainda se faz presente na legislação, o que pode abrir brechas para interpretações e decisões contrárias à adoção por estes casais.

Diante de todo retrocesso que vem ganhando espaço em diferentes países do mundo com pensamento conservador e constatando a lentidão no processo de reconhecimento legal do casamento homoafetivos, pesquisas apontam para a realidade do preconceito homofóbico na sociedade, impedindo avanços importantes para toda a população (Cerqueira-Santos e Santana, 2015). Os autores assinalam que a terminologia “homofobia” tem suscitado diversas críticas por conter a noção de que a hostilidade direcionada a pessoas homossexuais estaria relacionada a um medo irracional, semelhante aos outros tipos de fobias e, portanto, poderia ser tratado como uma psicopatologia. Desta forma, concordam que a homofobia é uma forma de preconceito e não de uma fobia.

Pesquisas apontam para a existência de preconceito por diferentes atores da sociedade acerca da adoção por casais homoparentais (Figueiredo, 20014). Além do preconceito dos próprios profissionais envolvidos nos processos de adoção, como destacam Serqueira-Santos e Santana (2005). Curioso que esta última pesquisa trata acerca dos profissionais do direito e do serviço social e não dos profissionais psicólogos, por entenderem que na graduação de psicologia há disciplinas voltadas para o desenvolvimento humano e sexualidade. Quanto a isso, nos questionamos se seria este um diferencial de fato e se as (os) profissionais psicólogas (os) estão demonstrando nas suas práticas esta abertura ou se seguem reproduzindo o discurso pautado no preconceito presente na atualidade.

Outra pesquisa, incluindo estudantes de psicologia e direito (Cerqueira-Santos *et al*, 2017) constatou não haver diferença entre os dois cursos e que ambos expressaram contrariedade na adoção por casais homossexuais, amparados pelo discurso do melhor interesse da criança e da crença de que os filhos poderiam seguir a mesma orientação sexual dos pais. Moreira (2014) aponta que o dogma presente na sociedade é transferido ao direito e se ampara na ideia retrógrada de que uma criança necessitaria das figuras parentais de homem e mulher para um bom desenvolvimento. Esta ideia sustenta o estereótipo no que foi normalizado socialmente ao longo da história, mas que não se sustenta mais em uma sociedade que pretende ir na contramão dos preconceitos e a favor da liberdade e da alteridade. Desta forma, a autora assinala, ainda, que essa quebra de paradigma na sociedade brasileira é bastante urgente, tendo em vista sua construção pautada na colonização e amparando as atitudes humanas em uma lógica de certo e errado, na resistência ao desconhecido.

O preconceito direcionado aos casais homossexuais acaba por interferir diretamente na possibilidade destes se constituírem enquanto pais/mães. Neste trabalho, o recorte se dá para essa construção pela via da adoção. Todavia, importante assinalar que os avanços legislativos são bastante incipientes e revelam a dificuldade na parte legal da legitimação das famílias homossexuais até os dias atuais, interferindo nas possibilidades de adoções de crianças e adolescente que aguardam por uma família. Tendo em vista tal urgência, destacamos o Projeto de Lei (PL) 5167/09, aprovado em 10 de outubro de 2023 pela Comissão de Previdência, Assistência Social, Infância, Adolescência e Família da Câmara dos Deputados, o qual altera o art. 1521 da Lei nº 10.406 do Código Civil (BRASIL, 2002), a fim de tornar constitucional a proibição da união estável de casais homossexuais, impedindo que os relacionamentos amorosos de pessoas do mesmo sexo possam ser equiparados ao casamento e entidade familiar. O Projeto de Lei foi aprovado por 12 deputados, apenas 05 parlamentares ficaram contra o PL 5161/09.

Durante 16 anos, o Projeto de Lei original de número 580/07, de autoria do ex-deputado federal Clodovil Hernandes, que previa o reconhecimento da união civil de casais homossexuais, ficou engavetado e neste tempo oito Projetos de Lei foram apensados ao original, sendo aprovado somente o PL 5167/09 por recomendação e parecer do relator da Câmara, o Deputado Pastor Eurico (PL-PE).

Sobre a origem do Projeto de Lei 5167/09, o mesmo foi criado por Lucínio Castelo de Assunção (PSB-ES) e Jairo Paes Lima (PTC-SP), ambos militares da reserva e ex-deputados federais os quais justificaram a criação do referido projeto baseados em suas próprias interpretações bíblicas, como podemos ler:

Creemos firmemente que Deus nos criou e designou o casamento e a família como a mais fundamental das relações humanas. No mundo de hoje em dia, como no passado, as famílias são alvo daqueles que lutam contra os valores cristãos. O Propósito Básico de Deus para a Família está descrito na Bíblia. A família começa com o casamento. Quando Deus criou a humanidade, ele revelou seu plano básico para o casamento: "Por isso, deixa o homem pai e mãe e se une à sua mulher, tornando-se os dois uma só carne" (Gênesis 2:24). Esse plano é claro. Um homem ligado a uma mulher. Milhares de anos mais tarde, Jesus afirmou que esse ainda é o plano de Deus. Ele citou o versículo acima e acrescentou: "Portanto, o que Deus uniu não o separe o homem" (Mateus 19:6) (BRASIL, 2009, PL 5167/09, n.p).

Notamos que os autores do PL 5167/09, ignoraram a laicidade do Estado brasileiro, como manifestam o desejo autoritário de que a nação brasileira seja exclusivamente heterossexual. Dessa forma, os 12 deputados que votaram a favor deste reacionário Projeto de Lei, visam anular a jurisprudência brasileira estabelecida pelo Supremo Tribunal Federal (STF) em 05 de maio de 2011, na qual os ministros do STF equipararam a união homoafetiva à união heterossexual, sobre esta decisão:

Os ministros concordaram de forma unânime em equiparar as relações homoafetivas às uniões estáveis. Com a decisão, o regime jurídico de união estável, previsto no artigo 1.723 do Código Civil como união entre homem e mulher, passa a valer também para as homoafetivas, assegurando mesmos direitos e deveres a companheiros de mesmo sexo (BRASIL, 2011, n.p).

O Projeto de Lei, será ainda analisado pela Comissão de Direitos Humanos, Minorias e Igualdade Racial e Comissão de Constituição e Justiça e de Cidadania, caso seja aprovado por estas comissões, o PL seguirá ainda para a votação no Senado. Desta forma o PL 5167/09 é um retrocesso que visa a retirada dos direitos da população LGBTQIA+, direitos assegurados por decisão unânime do Superior Tribunal de Justiça (STF) em 05 de maio de 2011:

Em maio de 2011, o Plenário do Supremo Tribunal Federal (STF), de forma unânime, equiparou as relações entre pessoas do mesmo sexo às uniões estáveis entre homens e mulheres, reconhecendo, assim, a união homoafetiva como um núcleo familiar. (BRASIL, 2023, n.p).

A decisão do Supremo Tribunal Federal, que por lei legitimou a união estável homoafetiva, fez com que esses casais pudessem adotar conjuntamente crianças e/ou adolescentes, uma vez que:

Com a referida equiparação da união homoafetiva à união estável, sendo a união estável reconhecida como necessária para a adoção conjunta, de acordo com o artigo 42 do ECA, passou a existir o requisito formal que possibilita o deferimento do cadastrado/adoção conjunta do casal homoafetivo (Campos; Oliveira; Rabelo, 2020, p. 189).

Assim, não à toa a deputada Erica Kokay (PT-DF) registrou a sua preocupação durante a votação do PL 5167/09, sobre a seguridade dos direitos constitucionais dos casais homoafetivos que conjuntamente adotaram crianças e/ou adolescentes, uma vez que este PL não discute as possíveis consequências advindas de uma proibição da união estável de casais homoafetivos, implicações que podem vir a deslegitimar a constituição familiar destes casais que se tornaram mães/pais por meio do processo de adoção, pois:

No Brasil, o sistema de adoção pelos casais homoafetivos não se encontra legalmente formalizado. O respaldo jurídico que atualmente tem vigorado no Brasil seria da jurisprudência que regulamenta a união estável homoafetiva e a adoção unilateral. (Campos; Oliveira; Rabelo, 2020, p. 199).

No início do século XXI, quando o reconhecimento do casamento homoafetivo pelo Estado francês era objeto de intensa discussão social, Butler (2003) em seu artigo nomeado *O parentesco é sempre tido como heterossexual?* nos faz refletir sobre como a heterossexualidade relaciona-se ao ideal da construção de um estado nação vinculada à transmissão da cultura ao casamento heterossexual e à dominação racial. Além disso, a autora diz que o controle da sexualidade realizado pelo Estado, quando legitima apenas tais arranjos sexuais, expressa assim uma nova forma do racismo europeu, o qual tem por intuito preservar uma fantasia de uma cultura universal baseada na heterossexualidade compulsória e raça branca.

Butler (2003) ressalta em seu artigo como intelectuais da época defendiam a importância da diferença sexual para a transmissão da cultura francesa, acreditando que não caberia ao Estado reconhecer o casamento homoafetivo, tal como, o Estado deveria negar os direitos desses casais homossexuais em relação a possibilidade de conjuntamente adotarem crianças, pois isso significaria uma ameaça à cultura. A autora equipara a resistência contra a legitimação do casamento homossexual com o preconceito racial contra imigrantes, apontando a conexão da

ideologia racista com a negação do reconhecimento do outro que não seja o supostamente universal heterossexual e branco, assim nos diz:

De fato, creio que é possível ver os argumentos franceses que arregimentam forças contra a ameaça à cultura posta pela perspectiva de pessoas gays que tenham feito um pacto de solidariedade civil, de ter crianças – e suspendo para efeitos dessa discussão a questão do que significa “ter” nesse contexto – como convergentes com debates atuais sobre a questão da imigração, do que é a Europa e, implícita e explicitamente, do que é ser verdadeiramente francês, do que é a base de sua cultura, que se torna, através de uma lógica imperial, a base da própria cultura, suas condições universais e invariáveis (Butler, 2003, p. 233).

Não estaria, igualmente no caso do Brasil, o PL 5167/09 à serviço de um projeto de nação que visa reproduzir o modelo colonial que faz de sujeitos brancos e heterossexuais o padrão a ser desejado, a ponto de quererem que somente este modelo familiar seja reconhecido pelo Estado? Ignorar as consequências do supracitado PL também no que tange aos direitos legais da família homoafetiva e seus filhos adotivos, como ressaltado pela deputada Erika Kokay (PT-DF), não seria ainda uma forma de atualizar o outro preconceito social, este que se refere aos filhos adotivos, mesmo quando adotados por casais heterossexuais? Afinal, de acordo com Leal (2023), o preconceito social em relação à adoção pode acabar por estabelecer uma hierarquia que coloca os filhos biológicos como sendo os verdadeiros filhos, pois:

Mesmo a família sendo uma construção cultural, o imaginário social dá ênfase aos laços consanguíneos, os quais, segundo Schettini et al (2006), faz com que as pessoas acreditem que a família “verdadeira” seria a família biológica. Dessa forma, os filhos adotivos muitas vezes foram marcados pela crença popular como sendo problemáticos, os fora da norma social por não compartilharem da mesma herança genética de seus pais adotivos (Leal, 2023, p. 21).

Portanto, além da homofobia contida no Projeto de Lei há também o silêncio sobre a adoção de crianças e adolescentes por casais homossexuais, pois tal projeto ignora a possibilidade de a família ser uma construção para além do laço consanguíneo. Por isso é importante destacar aquilo que o entrevistado Mario, quando questionado sobre o que é ser pai para ele, nos relatou “É assim, é você olhar para aquela pessoinha e dizer que ela nasceu pra você e aí você é responsável por ela pela vida toda”. Mario ilustra muito bem como um(a) filho(a) pode nascer para cada sujeito que adota uma criança e que também é adotado por ela, tornando-se, neste caso, pai.

IV. “ESCOLHENDO OS INADOTÁVEIS”: A ESCOLHA DO PERFIL

Partimos das discussões acerca das garantias de direitos dos casais homossexuais na busca pela construção da parentalidade pela via da adoção e iremos para a discussão acerca dos atravessamentos do que possa emergir como especificidade nas adoções homoparentais. O processo de habilitação dos candidatos à adoção conta com a avaliação psicossocial em busca de compreender os desejos que levaram a optar pela adoção, bem como os sentimentos que acompanham esse desejo. Além disso, são realizadas entrevistas com a equipe do judiciário em vistas de juntar a documentação necessária e traçar o perfil da criança ou adolescente em termos de: idade, sexo, cor da pele, se aceita grupos de irmão, condições de saúde física e mental, dentre outros. O tempo de espera pelo (a) filho (a) dependerá deste perfil escolhido pelo candidato, considerando que a maioria das crianças disponíveis para adoção tem mais de 7 anos, são negras e fazem parte de um grupo de irmãos (Silva, 2018).

Os entrevistados demonstraram ter um perfil não tão restrito desde o início do processo de habilitação:

E a gente tinha um perfil de menina e menino, né, porque era um casal, sem problema de etnia, com doenças tratáveis, até seis, sete anos, mais ou menos. (Mario)

Quando a gente entrou no processo de adoção, a gente tinha colocado de zero a seis anos, um só, mas eu descobri que esse perfil não era muito baseado em desejo. Ele era baseado em medo e em um bando de fantasias. Então conforme a gente foi fazendo as palestras e eu fui conversando com as pessoas, eu fui ficando mais seguro com relação a isso. (Lucas)

Quando a gente foi na Vara pela primeira vez, pra dar entrada no processo, que foi em 2009, naquela época, todo mundo só queria bebê de, no máximo, até um aninho né, era o perfil da maioria. E eu já cheguei na entrevista dizendo "Eu quero uma menina, negra, de três a cinco." Aí quando eu falei isso pra equipe da Vara eles ficaram doidos. (Vania)

As falas dos entrevistados corroboram a literatura no que tange a escolha mais ampla de perfil entre os casais homossexuais. Machin (2016) considera que enquanto o perfil da maioria dos casais heterossexuais segue a matriz bioparental, encontra-se nos casais homossexuais maior abertura em relação a sexo e cor/etnia. Para Lustroza (2022), além da maior abertura para a adoção como forma de construção da parentalidade, os casais homossexuais possuem a compreensão da adoção como um manifesto social por aceitarem as crianças que são rejeitadas por outros casais. É nesse sentido que o entrevistado Lucas expõe que foi em busca dos inadotáveis: “Porque o processo de adoção não é achar criança pros pais, é achar pais para as crianças. E tem um grupo de crianças que é considerado inadotável e a gente foi atrás desse grupo.”

A escolha por crianças maiores pode ser compreendida nos entrevistados como uma forma de se identificarem com os diversos dispositivos de exclusão que são operacionalizados na sociedade, conforme ilustra a fala de Lucas. Aqui, o entrevistado demonstra o quanto a vivência da

homossexualidade deixou algumas marcas no momento de ir em busca do seu desejo de ser pai. Compreender o que é ser excluído da sociedade fez com que ele buscasse se aproximar de um perfil que não é comum para os habilitados no Brasil.

Embora tenhamos reconhecido nas falas dos entrevistados maior abertura para o perfil, os dois entrevistados masculinos demonstraram que a escolha do perfil, bem como sua alteração durante o período inicial de habilitação veio marcado por fantasias que se articulam com as questões do medo de rejeição da sexualidade dos pais. A “bagagem” e o peso do histórico da criança também perpassaram as fantasias destes pais no que tange o preconceito estruturado na sociedade.

E outra grande preocupação era a questão do gênero, no início a gente ficou meio assim porque achava que como era um casal gay, a facilidade seria menina, né. Porque a menina lidaria muito melhor com a questão nossa da homossexualidade e o menino já carregaria aquela bagagem preconceituosa do local de onde veio, que geralmente são lugares mais carentes, mais pobres, e como isso seria? [...]E aí a gente teve a sorte de encontrar a J. A J, a gente fala, dentro de um histórico de adoção tardia foi um milagre, foi uma... porque ela é uma doçura de menina. (Mário)

Quando eu tive a entrevista com a assistente social em si, ela me deixou um pouco apavorado porque ela falou assim: “imagina, você pega um menino de sete anos homofóbico?” Aí eu fiquei um pouco assustado. Foi aí que a gente baixou a idade pra seis[...]O que me impedia no início, no perfil inicial era medo. Era medo da criança não... se assustar, medo da criança vir homofóbica (Lucas).

Nas falas de Mário e de Lucas, o medo do preconceito pôde gerar outros preconceitos, pois podemos notar a crença a respeito do gênero feminino como passivo, dócil e, por isso, capaz de compreender a questão da homossexualidade dos pais de modo mais tranquilo. Observamos assim como a cultura heteronormativa ainda prevalece no discurso dos sujeitos mesmo quando se trata de um homem gay, pois as relações de gênero ainda estão marcadas por posições binárias que, de acordo com Butler (2010), reproduzem gestos performativos que reforçam estereótipos, inclusive aspectos subjetivos daquilo que supostamente corresponderia a ser próprio de meninas/mulheres e próprios de meninos/homens. Não deixamos ainda de notar na fala de Mário e Lucas, como a violência, mesmo que inconscientemente, pode estar associada a meninos negros - esses que no Brasil sofrem com as desigualdades sociais e raciais, uma vez que a Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua (PNAD), feita no ano de 2020 pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), o qual informa que 66,4% de crianças e adolescentes da faixa etária de 05 a 17 anos, estavam em situação de trabalho infantil e eram do sexo masculino, sendo 66,1% dessas crianças e adolescentes, eram negros.

De acordo com o Sistema Nacional de Adoção e Acolhimento (SNA), até o dia 06/12/2023, havia 4.532 crianças disponíveis para adoção no Brasil, sendo 52.9% pardas e 16.5% pretas, formando assim uma maioria de crianças negras. Segundo Leal (2023), houve no Brasil uma redução nos últimos 10 anos no que se refere a porcentagem de pretendentes cadastrados para adoção que queriam adotar apenas crianças brancas:

Segundo o Conselho Nacional de Justiça (CNJ, 2016), em 2010 essa exigência pela adoção somente de crianças da raça branca era de 38,73%, em 2016 a porcentagem tinha caído para 22,56%. E de acordo com o CNJ (2019), a porcentagem de pretendentes à adoção que aceitavam adotar somente crianças brancas, voltou a cair para 14,41% no ano de 2019 (LEAL, 2023, p. 23).

Dados como esses nos mostram que “Apesar dos avanços na esfera legal, social e psicológica no processo de adoção de crianças e adolescentes negros no Brasil, é imprescindível a criação e melhoria de políticas públicas antirracistas” (Leal, 2023, p.23). Não à toa, a entrevistada Vânia nos contou que ao participar de um projeto de apadrinhamento de crianças e adolescentes em uma instituição de acolhimento, a psicóloga lhe disse existir uma menina de 12 anos que ninguém queria adotar, pois ela era “muito” negra. Torna-se assim imprescindível que políticas antirracistas sejam aplicadas no âmbito do judiciário e que haja investimento na capacitação dos profissionais envolvidos no processo de adoção, uma vez que o racismo contra negros população LGBTQIA+ podem estar presentes também no processo de adoção.

Portanto, pensar a respeito da escolha do perfil para uma adoção não é tarefa simples. Podemos entender que a complexidade da construção do vínculo parento-filial se dá desde o momento da escolha pela adoção, uma vez que a mobilização no processo de tornar-se mãe/pai não se dá de modo linear, mas sim repleta de altos e baixos. Exige a capacidade de pensar e repensar sobre seus desejos, expectativas, medos, sentimentos (Silva, 2018).

O processo de construção da parentalidade se inicia a partir da possibilidade de sonhar o filho e isso acontece articulado a uma tessitura de fantasias que reatualizam aspectos da história de vida individual de cada mãe/pai. Podemos dizer que todo filho precisa ser adotado (Dolto, 1998), no sentido de que se não houver desejo, expectativas, não será possível a existência do filho no psiquismo dos pais. Trata-se, portanto, de um projeto narcísico por excelência (Oliveira, Souto e Silva Junior, 2017). Seria uma grande ilusão buscar por uma suposta parentalidade sem marcas narcísicas a fim de tentar poupar a criança do sofrimento inerente à incompletude. Assim, a função parental estaria diretamente relacionada com o equilíbrio entre os investimentos narcísicos e objetivos direcionados ao filho.

V. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A construção da parentalidade pela via da adoção é um direito de quem deseja percorrer o processo de tornar-se mãe/pai, independentemente de sua sexualidade. Pensamentos retrógrados, pautados em noções fundamentalistas e moralistas tentam impedir os avanços dessa temática e isso aponta para a urgência de garantias legais e ampliação dessa discussão na sociedade.

Foi possível considerar, a partir das vivências dos entrevistados Mario, Lucas e Vania, que os fatores que atravessam a construção do vínculo parento-filial nas adoções de crianças maiores por

casais homoparentais passam por questões comuns às vivências deste tipo de adoção. As especificidades que permeiam esta construção e que estão atreladas à maior autonomia da criança/adolescente, vivências anteriores e marcas das rupturas diversas precisarão ser cuidadas como em qualquer construção de parentalidade. Todavia, observamos que estas especificidades podem gerar ansiedades e fantasias que culminam em discursos racistas, os quais acabam sendo disseminados por parte da equipe técnica e dos próprios candidatos à adoção, o que torna evidente a necessidade de preparo desses profissionais em todas as etapas do processo. Sobretudo nos casais masculinos entrevistados esteve presente o medo por receber um filho homofóbico e que não aceitasse os pais, o que marcou o momento da escolha da idade e do gênero da criança. Este fator pode ser amparado, ainda, pela necessidade de se fazer aceito e de se sentir pertencente à sociedade que exclui a homossexualidade, na medida em que se busca corresponder ao modelo de família com filhos. O medo em adotar criança/adolescente homofóbico quando se trata de um casal homossexual, por motivos óbvios se faz presente, no entanto, esse medo também comparece em casais heterossexuais? Afinal, a preocupação em educar filhos e filhas para que os mesmos não sejam homofóbicos e ou racistas, deveria ser algo comum a todos os sujeitos.

Assim, é importante ressaltar que o racismo contra negros e homossexuais são frutos de uma construção social que hierarquiza os sujeitos e coloca o homem branco heterossexual como o modelo universal de humanidade e, sendo fruto de uma determinada construção social, nos cabe enquanto sociedade não apenas questionar esse modelo que subjuga os não brancos e não heteronormativos, mas também criar políticas públicas para minorar os preconceitos e garantir direitos, tal como foi feito no ano de 2008 no Brasil a partir da Primeira Conferência Nacional GLBT, sendo o primeiro evento governamental no mundo a discutir sobre a comunidade agora compreendida como LGBTQIA+, evento que aprovou 569 propostas para garantir a cidadania de lésbicas, gays, bissexuais, transexuais e travestis.

Além disso, nossos entrevistados corroboram com resultados de pesquisas sobre o tema, no sentido de abertura para perfis de crianças/adolescentes que, geralmente, não são a opção da maioria dos casais heterossexuais. A busca por adotar os “inadotáveis” apareceu como forma de identificação pela exclusão do diferente, promovida pela sociedade e favoreceu que, desde o início, esses casais optassem por adoções que fogem da escolha da maioria dos candidatos.

Esperamos que esta temática siga sendo aprofundada e debatida por novas pesquisas e que os caminhos em direção aos direitos de se tornar filhas/filhos e se tornar mães/pais possam encontrar direcionamentos opostos aos do discurso de ódio e preconceituoso de uma sociedade patriarcal, onde predomina a heteronormatividade como única possibilidade de construção familiar.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBUQUERQUE, L. A. F. P., SOUZA, A. X. e SILVA, J. D. S. C. « Representações Sociais Elaboradas por Postulantes sobre Adoção Convencional e Adoção Tardia». *Revista de Psicologia da IMED*, v.11 n.2, 2019, p. 15-33.
- ARALDI, Marina Ortolan; SERRALTA, Fernanda Barcellos. « O processo de construção e a experiência da parentalidade em casais homossexuais». *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, v. 35, 2019.

- BADINTER, E. «*Um amor conquistador: o mito do amor materno*». Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.
- BRASIL, Senado Federal. Disponível em: <https://www12.senado.leg.br/noticias/materias/2011/05/05/stf-reconhece-uniao-entre-casais-de-mesmo-sexo> 2011. Acesso em: 20 nov. 2023.
- BRASIL, Supremo Tribunal Federal. Disponível em: <https://portal.stf.jus.br/noticias/verNoticiaDetalhe.asp?idConteudo=504856&ori=1> 2023. Acesso em: 15 nov. 2023.
- BRASIL. Lei Nº 12.010 de 3 de agosto de 2009. Lei de Adoção. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2009/lei/112010.htm. Acessado em 12 de dezembro de 2023.
- BUTLER, J. «O parentesco é sempre tido como heterossexual?». *Cadernos Pagu*, Campinas, SP, n. 21, 2003, p. 219–260. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cpa/a/vSbQjDcCG6LCPbJScQNxw3D/?format=pdf>. Acesso em: 8 nov. 2023.
- BUTLER, J. «*Problemas de Gênero: Feminismo e subversão da identidade*». Tradução Renato Aguiar. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.
- CAMPOS, D. M. S.; OLIVEIRA, Ana Aparecida de; RABELO, Raquel Santana. «*Adoção Homoafetiva e os Desafios da Nova Concepção Familiar*». R. EMERJ, Rio de Janeiro, v.22, n. 2, p.179-203, Maio-Agosto. 2020. Disponível em: https://www.emerj.tjrj.jus.br/revistaemerj_online/edicoes/revista_v22_n2/revista_v22_n2_179.pdf Acesso em: 10 dez. 2023.
- CERQUEIRA-SANTOS, Elder et al. «Contato interpessoal com homossexuais e crenças sobre a adoção homoparental». *Revista Subjetividades*, v. 17, n. 2, 2017, p. 87-100.
- CERQUEIRA-SANTOS, Elder; SANTANA, Geovanna. Adoção homoparental e preconceito: Crenças de estudantes de direito e serviço social». *Temas em Psicologia*, v. 23, n. 4, 2015, p. 873-885.
- CONSELHO NACIONAL DE JUSTIÇA. *Pai presente e certidões*. Disponível em: <https://www.cnj.jus.br/wp-content/uploads/contendo/destaques/arquivo/2015/04/b550153d316d6948b61dfbf7c07f13ea.pdf> 2015. Acesso em: 17 de nov. 2023.
- CONSELHO NACIONAL DE JUSTIÇA. *Sistema Nacional de Adoção e Acolhimento*. Disponível em: https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv101777_informativo.pdf. <https://paineisanalytics.cnj.jus.br/single/?appid=ccd72056-8999-4434-b913-f74b5b5b31a2&sheet=4f1d9435-00b1-4c8c-beb7-8ed9dba4e45a&opt=currsel&select=clearall>. Acesso em: 06 dez. 2023
- DE ALBUQUERQUE, L. A. F. P.; DE ALBUQUERQUE SOUZA, A. X.; DE OLIVEIRA, J. S. «Representações sociais elaboradas por postulantes sobre adoção convencional e adoção tardia». *Revista de Psicologia da IMED*, v. 11, n. 2, 2019, p. 15-33.
- DIAS, M. L. Família. In: LEVISKY, R. B.; DIAS, M. L. e LEVISKY, D. L. (Orgs) «*Dicionário de Psicanálise de Casal e Família*», 1 ed. São Paulo: Blucher, 2021.
- DOLTO, F *Destinos de crianças*». São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- FARIELLO, L. «Adoção tardia: tribunais dão visibilidade a criança e adolescente». *Portal Eletrônico CNJ*, v. 17, 2017.

- FIGUEIREDO, L. C. « Adoção por casais homossexuais e Nova Lei Nacional de Adoção». (Lei nº 12.010/2009). In: LAVOCAT, C. e DIUANA, S. (Orgs), *Guia de adoção: No jurídico, no social, no psicológico e na família*. São Paulo, SP: Roca, 2014, p.389-398.
- GHIRARDI, M. L. A. M. A. « *Devolução de crianças adotadas: Um estudo psicanalítico*». São Paulo: Primavera Editorial, 2015.
- HOUZEL, D. As implicações da Parentalidade». In: Solis-Ponton, L. « *Ser pai, ser mãe, parentalidade: um desafio para o terceiro milênio*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2006.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua. Trabalho de crianças e adolescentes de 5 a 17 anos de idade 2016-2019*. Disponível em: https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv101777_informativo.pdf . Acesso em: 15 de nov. de 2023
- LEAL, V. C. R. « *Adoção inter-racial: A influência dos sonhos nos (des)encontros familiares*». 2023. 173 f. Dissertação (Mestrado Interdisciplinar em Ciências da Saúde) - Instituto de Saúde e Sociedade, Universidade Federal de São Paulo, Santos-SP, 2023.
- LEVINZON, G. K. « A curiosidade na adoção: terreno pantanoso ou saúde psíquica? *Desidade*». s, v. 7, n. 3, 2015, p. 10-20. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/desi/v7/n7a02.pdf>. Acesso em 19 novembro de 2023.
- LUSTROZA, Vilmário Soares. « A adoção por famílias homoparentais no Brasil -The adoption by homoparental families in Brazil.». *Brazilian Journal of Development*, v. 8, n. 5, 2022, p. 35336-35347.
- MACHIN, Rosana. «Homoparentalidade e adoção:(re) afirmando seu lugar como família». *Psicologia & Sociedade*, v. 28, 2016, p. 350-359.
- MORAES, M. C. B. « A nova família, de novo—Estruturas e função das famílias contemporâneas». *Pensar-Revista de Ciências Jurídicas*, v. 18, n. 2, 2013, p. 587-628.
- MOREIRA, S. M. Adoção homoparental e princípio do melhor interesse da criança. In: LAVOCAT, C. e DIUANA, S. (Orgs), « *Guia de adoção: No jurídico, no social, no psicológico e na família*. ». São Paulo, SP: Roca, 2014.
- OLIVEIRA, P. A. B. Alexandre de; SOUTO, J. B.; SILVA, E. G. « Adoção e psicanálise: a escuta do desejo de filiação». *Psicologia: Ciência e Profissão*, v. 37, 2017, p. 909-922.
- PIRES, A. S. M.; SALES, M. M. « “Filho não se escolhe, filho se acolhe”: a experiência de pais e mães na adoção de crianças maiores e de adolescentes». *Pretextos-Revista da Graduação em Psicologia da PUC Minas*, v. 5, n. 10, 2020, p. 312-334.
- POMBO, M. F. « Família, filiação, parentalidade: novos arranjos, novas questões». *Psicologia USP*, v. 30, 2019, p. e180204.
- REGISTRO CIVIL. Portal de Transparência do Registro Civil. Disponível em: <https://transparencia.registrocivil.org.br/painel-registral/pais-ausentes> 01/01/2023 a 22/11/2023. Acesso em: 22 de nov. 2023.
- RIEDE, J. E.; SARTORI, G. L. Z. « Adoção e os fatores de risco: do afeto à devolução das crianças e adolescentes». *Perspectiva*, v. 37, n. 138, 2013, p. 143-154.
- SAFFIOTI, H. « *A Mulher na Sociedade de Classes: mito e realidade*». Heleieth Saffioti. 3a edição. São Paulo: Ed. Expressão Popular, 2013 [1969].
- SAMPAIO, D. S.; MAGALHÃES, A. S.; MACHADO, R. N. « Motivações para adoção tardia: entre o filho imaginado e a realidade». *Psicologia em estudo*, v. 25, 2020.

SILVA FILHO, A. L. « Adoção Homoparental, um direito omitido, reivindicado por famílias invisíveis Motivações para adoção tardia: entre o filho imaginado e a realidade». *Cadernos de Gênero e Diversidade*, v. 3, n. 1, 2017.

Silva, M. P. O. Adoção: « Tempo de espera e mudança de perfil dos habilitados». In: Levinzon, G. K. & Lisono, A. D. (org). « *Adoção: desafios da contemporaneidade*, São Paulo: Blucher, 2018, p.117-136.

SINGLY, F. « *Sociologia da família contemporânea* ». Rio de Janeiro: FGV Editora, 2007.

ZANARDO, L. B.; TEIXEIRA-FILHO, F. S.; RIBEIRO, E. M. C. « Os Efeitos da Matriz Bioparental nos processos de adoção de crianças e adolescentes». *Revista de Psicologia da UNESP*, v. 13, n. 1, 2014, p. 60-85.

ZORNIG, S, A. « Construção da parentalidade: da infância dos pais ao nascimento do filho». In: Piccinini, C. A.; Alvarenga (Orgs). *Maternidade e paternidade: a parentalidade em diferentes contextos*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2012, p.17-33.

O AMOR ENTRE AS GRADES: RELAÇÕES AFETIVAS ENCARCERADAS

Juliana DINIZ CERQUEIRA¹
Fernanda RIBEIRO PALERMO²

Resumo: O encarceramento feminino é um fenômeno complexo que envolve questões de gênero, vínculos amorosos, história pessoal e familiar e o mundo do crime. Propomos uma discussão sobre gênero, afeto e transgeracionalidade da violência para compreendermos as consequências do cárcere para a mulher. Por fim, entendemos que encarceramento repercute de forma mais cruel nas mulheres, ensejando, ainda mais, um estado de vulnerabilidade, de desamparo e de estigmas. A violência dentro do cárcere é naturalizada e reforça a violência extra muro já sofrida pelas mulheres. Além disso, a desigualdade de gênero se acentua na condição de privação de liberdade.

Palavras-chave: encarceramento feminino; violência; relações afetivas; transgeracional.

Abstract: Female incarceration is a complex phenomenon that involves issues of gender, romantic bonds, personal and family history and the world of crime. We propose to consider a discussion about gender, affection and transgenerationality of violence to understand the consequences of prison for women. Finally, we understand that incarceration has a crueler impact on women, creating an even greater state of vulnerability, helplessness, and stigma. Violence inside prison is naturalized and reinforces the extra-mural violence already suffered by women. Furthermore, gender inequality is accentuated in conditions of deprivation of liberty.

Keywords: female incarceration; violence; affective relationships; transgenerational.

I. INTRODUÇÃO

A inserção da mulher no mundo do crime pode ser pensada a partir da conjunção de alguns fatores preponderantes, em especial, o atendimento às suas necessidades de subsistência. Além desse fator, merecem destaque as relações amorosas, que levantam questões importantes sobre a relevância das figuras masculinas na construção e na manutenção das identidades femininas. Em discursos de mulheres analisados por Diniz (2019), as ligações amorosas emergem como o principal motivo de encarceramento, porém, com o aprisionamento feminino, terminam tanto as suas relações afetivas quanto os seus vínculos com o mundo do crime.

O tráfico de drogas é o crime que mais encarcera as mulheres. Geralmente, elas cometem esse tipo de delito porque conseguem conciliar a sua prática com as atividades impostas pela rotina doméstica e pelos cuidados com os filhos. Além disso, as mulheres são chefes de família, em sua maioria, o que, em muitos momentos, é um fator de grande vulnerabilidade por haver uma discrepância salarial no mercado de trabalho quando

¹ Psicóloga clínica. Especialista em saúde mental infantil e adolescente IPUB/UFRJ. Especialista em família e casal PUC/RJ. Mestre e psicologia clínica PUC/RJ

² Psicanalista e Psicóloga Clínica. Especialista em Psicoterapia de Casal e Família pela PUC-Rio. Doutora em Psicologia Clínica pela PUC-Rio. Pós-doutoranda em Psicologia Social pela Universidade de São Paulo, USP). Membro efetivo da Associação Brasileira de Psicanálise de Casal e Família (ABPCF). Membro efetivo da Associação Internacional de Psicanálise de Casal e Família (AIPCF). Membro efetivo do Círculo Psicanalítico do Rio de Janeiro (CPRJ).

comparada aos homens (Santos, 2017). Não é raro que seus parceiros também estejam presos e, por isso, a renda familiar encontre-se ainda mais reduzida. Embora a postura feminina diante do crime seja ativa no processo e na escolha por essa trajetória, a inserção da mulher no universo da criminalidade também resulta da fragilidade imposta pelas desigualdades de gênero – um paradoxo que desafia os limites entre vitimização e criminalização (Daly, 2008; Sena, 2017) -, assim como, pela atuação da transgeracionalidade da violência.

Diante da complexidade que envolve a mulher encarcerada e as relações amorosas, propomos uma discussão sobre gênero, afeto e transgeracionalidade da violência, visto que, em uma sociedade patriarcal, as consequências do cárcere recaem sobre a mulher de forma mais cruel, ensejando, ainda mais, um estado de vulnerabilidade e de desamparo.

II. RELAÇÕES AFETIVAS NO CÁRCERE

Em inúmeras situações, a mulher entra para o tráfico de drogas para acompanhar um parceiro já atuante nesse contexto. Em outras, a mulher é detida por levar drogas para o companheiro preso (Carrilho, 2017). Entre as mulheres presas por tráfico, 35% foram flagradas tentando ingressar nos presídios com drogas quase sempre destinadas ao detento – seja ele seu filho, companheiro ou outro familiar. Os depoimentos colhidos por Diniz (2019) reiteram essas constatações:

“Geralmente todas as mulheres são presa (sic) por causa de homem. Tráfico de drogas, formação de quadrilha.” (A.)

“Eu ia visitar o meu namorado na cadeia. Ele pediu pra eu fazer uma coisa pra ele, porque ele estava devendo umas pessoas. Eu tinha que levar a encomenda, entregar pra ele que ele sabia para quem entregar. Fui no dia da visita com um pacote e nem cheguei a entrar. Fui pro scanner e do scanner fui presa.” (C.)

“A mãe dele, eu conhecia a mãe dele aqui fora e o irmão. Aí eles me passaram o número dele e tal, aí ficamos (sic) conversando. Me apaixonei por ele, fui fazer a carteirinha pra visitar. Aí a minha sogra foi presa, a minha sogra foi presa levando droga pra ele. Entendeu? Aí eu fui depois de um tempo, levei também. Aí fui presa também.” (F.)

É importante sublinhar que, em muitas situações, o amor não constitui o principal motivo para uma vida conjugal: muitas mulheres embarcam em uma relação na tentativa de se afastar de sua própria família de origem, que, muitas vezes, tem a marca da violência e das privações econômicas (Granja et al, 2012). De acordo com Granja (2012) o ambiente familiar é, quase sempre, marcado por pobreza, violência física e verbal, alcoolismo, toxicodependência e detenção de familiares. Nesse contexto, a mulher renuncia à vida escolar para se inserir precocemente no mercado de trabalho. E, com o intuito de se desligar do núcleo familiar, em que há o predomínio de conflitos, muitas mulheres optam pela construção da sua própria família, estabelecendo relações conjugais ainda em uma

idade precoce. A autora constatou, ainda, a união dessas mulheres com homens mais velhos, na maioria das vezes com o aceite da família, e, caso não ocorra, a gravidez precoce é a opção. Esses dados indicam que o objetivo maior é o afastamento da família de origem, porém, em muitos casos, os parceiros já tinham, em algum momento, sido presos, assim como apresentavam envolvimento com drogas.

Outras pesquisas (Pastoral Carcerária, 2015; Granja et al., 2012) corroboram esse dado e apontam para o fato de as mulheres se relacionarem com homens que estão encarcerados ou que já foram presos, o que se associa, também, com o fato da população carcerária ser predominantemente pobre. Diante desse cenário feminino, a manutenção da relação conjugal se apresenta como tarefa extremamente difícil, e, quando preservada, o impasse se apresenta no que tange à intimidade na conjugalidade após o encarceramento dessas mulheres.

A intimidade, antes situada no domínio privado e íntimo, é transferida para o cárcere, para o domínio público e institucional. Quando o par conjugal é detido, o controle dessa relação torna-se ainda maior. Todavia, como sugere a pesquisa realizada por Granja et al (2012), casais que se mantêm juntos durante o período de encarceramento chegam a relatar uma aproximação maior e um romantismo ainda mais intenso. Por outro lado, presas comprometidas com homens livres costumam vivenciar a dissolução da relação, já que os parceiros em liberdade são estimulados a construir novas relações amorosas (Bassani, 2016).

Um fator relevante na permanência ou ruptura da relação durante o encarceramento feminino é o tempo de vínculo amoroso conjugal anterior ao aprisionamento. Quanto maior o tempo, maiores as chances de continuidade da relação, em contrapartida, quanto maior o período de detenção, maior o efeito negativo do encarceramento sobre os laços conjugais (Alarcão & Simões, 2010).

O desafio das relações amorosas no cárcere se expressa, também, na diferença de gêneros. Um aspecto da assimetria entre as experiências de homens e mulheres encarcerados diz respeito à vivência da sexualidade, uma vez que as atividades sexuais masculinas são mais valorizadas e chanceladas do que as femininas. Uma evidência do tratamento diferenciado dispensado aos gêneros é a visita íntima, permitida para homens quinze anos antes de ser autorizada para mulheres encarceradas. Na prática, muitas detentas ainda enfrentam inúmeras dificuldades de acesso a esse direito: na penitenciária feminina da capital paulista, por exemplo, menos de 10% das prisioneiras recebem visita íntima (Varella, 2017).

Como mostra Bassani (2016), o direito à visita íntima garante à mulher a oportunidade de estar com um parceiro escolhido por ela – e não exclusivamente com alguém cuja companhia lhe foi imposta pelo convívio no cárcere. Além disso, a visita íntima permite a manutenção de vivências de afeto e prazer, o que se contrapõe ao isolamento e à solidão do encarceramento. Entretanto, o acesso a esse direito é significativamente ampliado para os homens, como ilustra o fragmento colhido por Diniz (2019), em que uma mulher relata a experiência de seu marido com as visitas:

“Entrava mulheres [profissionais do sexo na cadeia], jura que a senhora não sabia? Exemplo: Eu ligo pra elas e vem. Ele fez carteirinha [para outra mulher], fez tudo. Fora a gente vê coisas

que dentro a gente não vê. Teve uma vez que na saída de fim de semana, ao invés de ir pra casa eu vim aqui. E aí disseram que eu não podia entrar porque ela [amante] já estava lá dentro. Eu tinha VPL [visita periódica ao lar. A. verificou a presença de outra mulher na visita e ele não. Tá vendo como homem é?]” (A.)

Em alguns presídios, homens estão autorizados a receber profissionais do sexo, um direito garantido por lei graças à resolução de 30 de março de 1999. Dessa forma, a desigualdade de gênero no encarceramento torna-se ainda mais evidente, inclusive na disparidade presente em regulações jurídicas referentes às prisões masculinas e femininas. Tais discrepâncias estão alicerçadas em discursos sexistas disseminados na sociedade, que apontam onde a sexualidade pode ou não ser vivenciada e quem deve deter o direito de exercê-la (Padovani, 2011). Além disso, vale ressaltar que o privilégio masculino no exercício da sexualidade também está enraizado na crença de que tal garantia aplacaria a agressividade masculina no cotidiano no cárcere (Ramos, 2012).

A diferença entre os gêneros segue na pauta, também expressa por outro dado importante que diz respeito à experiência feminina afetiva no cárcere: as relações homoafetivas – número maior entre mulheres do que entre homens encarcerados (Queiroz, 2016). Muitas mulheres encarceradas chegam a argumentar que não “são”, de fato, homossexuais, mas “estão” homossexuais devido às circunstâncias da vida atrás das grades e o consequente afastamento de figuras masculinas. Além de suprir suas necessidades afetivas, a parceria com outra mulher oferece proteção, como apontam algumas detentas que veem nas relações homoafetivas (ainda que temporárias) uma possibilidade de resguardar seus pertences e garantir algum amparo diante das abordagens das guardas.

Segundo Queiroz (2016), os laços de lealdade no encarceramento feminino são criados a partir de casamentos, enquanto no masculino se sustentam pelo pertencimento a facções. Por outro lado, as trocas de carícias com parceiras do mesmo gênero podem resultar em sanções disciplinares, podendo, inclusive, levar ao isolamento das detentas (Ramos, 2012). Depoimentos de detentas têm indicado a dificuldade no exercício da sexualidade homoafetiva na cadeia: algumas chegam a recusar o contato com outra detenta tão somente por temer retaliações das guardas, que costumam tecer comentários e brincadeiras grosseiras durante suas visitas íntimas. Entendemos que essa situação retrata algo maior, já que tais impedimentos não se restringem ao cárcere. Na verdade, o acesso da mulher à sexualidade tende a ser mais desafiador na sociedade de modo geral. Tais disparidades nos tratamentos dos gêneros se tornam apenas ainda mais evidentes nas situações de encarceramento (Diniz, 2019).

Ainda sobre o ponto acima tratado, é fundamental lembrarmos que o reconhecimento da legalidade das uniões civis homoafetivas só se concretizou em 5 de maio de 2011, por decisão do Supremo Tribunal Federal, ainda não havendo uma lei que regulamente a união. Anteriormente, as relações homoafetivas não dispunham de legitimidade jurídica, o que nunca aconteceu com as relações heterossexuais – até mesmo as extraconjugais contavam com certa anuência do Estado. Negar ou atribuir legalidade e amparo jurídico às diferentes relações é, sem sombra de dúvida, uma forma de exercer controle sobre a sexualidade, de trazer os corpos e suas relações íntimas para a zona de influência do Estado.

O sistema penal opera de maneira seletiva em relação a mulher. Além das regras do Estado, o controle de outras esferas como: religião, família, medicina, opinião pública e mídia, é exercido de forma ainda mais rigorosa e punitiva. É notório que a cultura patriarcal consolidou na sociedade um vasto terreno de preconceito e segregação que exerce grave influência nas leis penais. Muitas vezes, a mulher ao cometer o delito é vista como vítima, retirando a sua responsabilidade do ato cometido e colocando na esfera do Estado a sua proteção. Amparo esse que outrora cabia a figura masculina. É possível identificar que a submissão à figura paterna é transmitida ao marido e posteriormente ao Estado - modo de operação que resulta em ainda mais vulnerabilidade à mulher (Poncho e Silva, 2011). Entende-se, assim que a justiça penal, inserida no contexto patriarcal, pode ter um caráter moralizante.

No que diz respeito às relações afetivas das mulheres encarceradas, trata-se, ainda, de uma posição paradoxal: estar sob a tutela do Estado implica em controle, mas também em liberdade. Pode-se dizer que se está preso, mas legitimado pela união do casamento e pela possibilidade de fazer sexo conjugal com a anuência do Estado (Padovani, 2011). O padrão relacional entre mulheres que mantêm relações homoafetivas na cadeia, muitas vezes, corresponde ao padrão relacional heteronormativo: um par romântico formado por dominado e dominador, fruto da subjugação de um dos membros do casal (Barcinski, 2012).

III. FAMÍLIA E TRANSGERACIONALIDADE DA VIOLÊNCIA

As relações de dominação estabelecidas fora do cárcere ganham dimensão ainda maior dentro do universo prisional. Não raras vezes, a mulher se responsabiliza por manter viva a relação, usando atributos considerados tipicamente femininos pela sociedade patriarcal, como abnegação e docilidade, para sustentar a parceria com o companheiro encarcerado. Por outro lado, o inverso dificilmente acontece quando é a mulher, e não o homem, o sujeito colocado atrás das grades.

É notório o efeito negativo do encarceramento feminino sobre as relações amorosas, contudo, é necessário reconhecer que também pode existir algum ganho, como por exemplo, a imposição de controle externo, via instituição penal, sobre relações violentas vividas pelas mulheres antes do cárcere. Para mulheres em um ambiente de violência conjugal, o cárcere encerra o ciclo de maus tratos físicos, promove o afastamento de uma relação sexual que, em alguns casos, já não era mais desejada pela mulher (Granja et al, 2012).

O encarceramento, no entanto, não é o suficiente para fazer cessar por completo as experiências violentas a que mulheres são submetidas. De modo geral, a violência acompanha as trajetórias femininas antes e durante o cárcere. Dados coletados por Soares e Ilgenfritz (2002) revelam que 95% das mulheres presas no Rio de Janeiro sofreram violência física, psicológica ou sexual ao longo da vida cometidas por seus responsáveis, parceiros ou policiais. Aproximadamente 80% das mulheres encarceradas sofreram violência física, sexual ou psicológica em suas famílias de origem e, posteriormente, nas relações com seus companheiros (Gomes, 2005). Estamos diante de uma realidade na qual o ambiente familiar violento é fator determinante para a entrada da mulher no

universo do crime. A ubiquidade da violência anterior ao encarceramento feminino é retratada claramente nos fragmentos de entrevistas a seguir, realizadas por Diniz:

“Eu conheci uma pessoa, essa coisa aqui [aponta para o braço tatuado com o nome de D.]. Ele era traficante, várias favelas do Rio de Janeiro, aí eu acabei conhecendo ele (sic). Não é o pai da minha filha; o pai da minha filha é tranquilo. A gente separou quando eu tava grávida de quatro meses; ele me bateu, quase matou eu e a minha filha, né. Aí eu me separei e não voltei nunca mais.” (C.I.)

“Ele [o pai] sacaneava a minha mãe. Ia pra noitada, pegava um bando de mulher, traía a minha mãe. A minha mãe trabalhava, ia pra igreja, tadinha, maior bobona. Ele traiu muito a minha mãe. Até que eu comecei a crescer, crescer, eu comecei a ir pra noitada também. Aí quando eu tava voltando, o meu pai tava agarrado beijando uma mulher. Eu já levei a minha mãe na casa de uma mulher que o meu pai tava com ela na cama. Eu vi e fui buscar a minha mãe pra ver. Aí o meu pai queria me bater, eu e o meu pai a gente já se agredimos (sic) fisicamente, a gente não se falava.” (C.I.)

Os depoimentos coletados por Diniz retratam traições, violências e abandonos presentes desde as famílias de origens até os relacionamentos afetivos compostos pelas mulheres encarceradas, sendo possível considerarmos uma transgeracionalidade da violência - a transmissão da violência de uma geração à outra. Isto porque, o ser humano se constitui através dos laços afetivos e psíquicos e da intersubjetividade, sendo a família o primeiro espaço de construção.

Todo sujeito recebe heranças das gerações precedentes. Ele é receptor, além de ser elo em uma corrente genealógica, na qual participa com sua própria subjetividade e passa a ser, também, um transmissor. Segundo Kaës (2001), o que se transmite ao longo das gerações são diversas modalidades de identificação, ideais, afetos, modelos de vinculação – a violência passa a cena como modelo relacional e solução de conflitos psíquicos. Nessa trama, o sujeito alcança a sua identidade por meio do grupo de pertencimento, da cultura e de sua pré-história por vias inconscientes.

A transmissão entre gerações ocorre pela modalidade intergeracional, entre uma geração à outra e que comporta elementos elaborados que facilitam o processo do devir do sujeito, e pela modalidade transgeracional, transmissão que atravessa pelo menos três gerações e que comporta elementos que não puderam ser contidos e elaborados, o que favorece a repetição de padrões relacionais marcados por traumatismos e violências. Como no caso de CI, a violência conjugal estabelecida por suas figuras parentais foi transmitida, sugerindo também um ciclo mais extenso, e, posteriormente, repetida por ela em sua própria trajetória (Correa, 2000).

Ainda segundo Kaës (2001), é impossível não transmitir conteúdos não-elaborados, de modo que eles tendem a ressurgir nas gerações subsequentes como um enigma de difícil resolução, o que potencializa e perpetua sua repetição. As mulheres que já sofreram violência encontram-se mais vulneráveis e, conseqüentemente, mais propensas à inserção

no mundo do crime (Soares & Ilgrenfritz, 2002), e, no que se refere a relação amorosa, sentem-se compelidas a se submeter as mais variadas formas de violência, desde maus tratos físicos até a prática de atividades ilícitas (Costa, 2008).

Diante da transmissão transgeracional, a família, para se manter coesa, aciona mecanismos de defesa tais como o silenciamento e a distorção da realidade. O sujeito se encontra alienado a uma trama que também enseja a banalização da violência como defesa face ao desamparo e ao horror. Desenredar-se é tarefa árdua, já que a transmissão se efetiva por atos violentos e comunicações inconscientes confusionais.

A violência pode ser introjetada como modelo relacional. O transgeracional, nesse casos, comunica um modo de vinculação em que o amor é imiscuído com o ódio. Aquele que esteve na posição de afeto e cuidado foi agente da violência, e, por sua vez, também foi atravessado por ela. Assim, no encontro do casal ocorre a confluência de uma série de elementos, o que inclui aqueles ligados ao traumático e à violência. A composição dos afetos e a dinâmica entre amor e ódio dão contorno ao encontro e enseja a construção do vínculo conjugal.

O que foi descrito acima se revela, nas relações amorosas, no fato de a mulher detida por tráfico de drogas, por exemplo, não se sentir uma criminosa. Em razão da rede de relações familiares, ela frequentemente não se autorrotula, reivindicando para si identidades como a de mãe, a de filha, a de esposa, entre outras – especialmente quando a motivação do crime é o amor ou uma necessidade financeira. Apesar do rigor da lei, a mulher encarcerada atenua a gravidade de seus delitos, entendendo-os com consequências ou exigências inescapáveis de suas relações afetivas. Em suma, ela entende que foram seus laços amorosos e a escassez de recursos financeiros os grandes responsáveis por seus envolvimento criminosos (Costa, 2008).

IV. MATERNIDADE NO CÁRCERE

Como desdobramento do destino das mulheres expostas à violência, outra realidade importante diz respeito à gestação no cárcere. Estima-se que 6% das mulheres no sistema carcerário estejam grávidas. No terceiro trimestre de gravidez, elas são transferidas da sua cadeia de origem para unidades que recebem puérperas e mães com filhos e filhas de no máximo seis meses de idade (Leal et al., 2016). O estudo de Leal et al (2016) sobre gravidez e parto no cárcere revelou que 56% dessas mães se intitulavam solteiras e um terço delas era chefe de família. Na esmagadora maioria das vezes, elas recebiam escasso apoio do pai de seus filhos e filhas durante esse período. A ausência paterna também é evidente na falta de visitas: somente 16% dos homens vão à cadeia visitar suas parceiras durante o período de gestação (Leal et al., 2016). Em alguns casos, o próprio pai também se encontra em regime fechado; afinal, 85% das mulheres encarceradas têm parceiros na mesma situação (Granja et al., 2012).

Quando a mãe é presa, somente 20% das crianças ficam sob a responsabilidade do pai (Santos, 2007) – um indicador claro de que é necessário promover uma participação masculina mais efetiva na vida das crianças. Na maior parte das vezes há um desequilíbrio notório na distribuição de funções parentais, com os homens frequentemente apartados de um desempenho integral de suas atribuições, de modo que a prole fica sob responsabilidade de uma família estendida. Por outro lado, o estudo realizado por Diniz

(2019) traz à tona alguns pais que conseguiram assumir desempenho mais ativo de suas funções durante o encarceramento feminino, integrando significativamente a rede de apoio de mulheres encarceradas:

“Ele [pai dos filhos] trabalhava na padaria, então ele saía de casa quatro e pouca da manhã. Só o dia que ele ia me visitar que ele já tinha avisado pro patrão e não ia. Quando ele ia trabalhar, as criança (sic) já dormiam na casa da minha mãe, porque ele saía de madrugada, pras crianças não ficar (sic) sozinha, eles já dormiam na minha mãe. Quatro horas da tarde ele pegava na escola. Minha mãe colocava eles (sic) na escola, a minha comadre ia lá, arrumava eles, levava pra escola.” (C.)

“[...] O pai dos meus filhos fez carteirinha pra me visitar”. [...] Cuidava das crianças. Ele também ia ao Fórum [...]. Ele comprava os produtos de higiene pra mim, quando ele ainda não tinha recebido, a minha mãe comprava e ele levava. Quando ele não tinha dinheiro da passagem a minha mãe dava e ele ia.” (C.)

“O pai ficou com elas, só que a minha mais velha ficou de maior, dezoito anos, casou, e aí casando veio morar perto da minha mãe e ficou com a mais nova. Quando eu saí da PAD⁽³⁾ ela ia fazer onze anos.” (A.)

Os relatos transcritos acima oferecem exemplos que se contrapõem à ausência paternal descrita anteriormente: são casos de pais que mantêm vivo seu vínculo com filhos e filhas, mantendo os irmãos unidos na mesma moradia e facilitando o regresso da mulher à família após sua soltura. No entanto, a permanência da mulher no cárcere frequentemente desencadeia reacomodações na vida familiar e, em muitos casos, a mulher desempenhava o papel de chefe da família antes de sua detenção (Carrilho, 2017). O encarceramento também interrompe a vida conjugal da detenta e desorganiza severamente sua família, imprimindo memórias traumáticas nas vidas de todos os seus membros (Correa, 2000) e sendo transmitida para as gerações seguintes. Uma vez livre, a mulher ainda terá muito trabalho pela frente na tentativa de reestabelecer toda dinâmica de sua vida familiar, amorosa e laboral (Diniz, 2019). como mostram os relatos a seguir:

“Eu acho que eu fiquei com trauma. Minha mãe fala: ‘Arruma um namorado’, eu falo que não quero. Pra mim arrumar tem que ser a pessoa certa, tenho medo de acontecer tudo de novo.” (C.)

“O primeiro rapaz que eu me relacionei, ele procurou [o crime cometido por ela] na internet, ele ficou tipo meio sem reação e ele foi na internet ler pelo meu nome, o que que eu tinha feito, o que que tinha acontecido. Ele procurou, entendeu? Para não ter aquele negócio assim [ela conta imediatamente sobre o crime]: ‘Aí, ela me escondeu isso, assim, assim, será que ela é perigosa, será que ela é isso, será que...’ Entendeu?” (F.).

⁽³⁾ PAD – Abreviatura para Prisão Albergue Domiciliar.

Lemgruber (1999) já nos dizia que sair da prisão sem marcas permanentes torna-se algo ilusório e que todos os que estão inseridos no sistema penitenciário: presos, visitantes, funcionários, pesquisadores, sofrem o efeito permanente dessa vivência.

V. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A desigualdade que a mulher vive no cárcere é moldada pela ação de fatores centrais: raça, gênero e condição social (Silva, 2015; Carrilho, 2017), e a vivência no cárcere naturaliza essas assimetrias e favorece o seu recrudescimento. No que se refere ao encarceramento feminino, é possível detectar que o crime que mais encarcera as mulheres é o tráfico de drogas, e que a origem do ato delitivo se relaciona, na maioria das vezes, à influência do parceiro amoroso.

Tal realidade se deve à sociedade patriarcal e sua consequente desigualdade de gênero. A mulher ainda organiza sua identidade em torno da figura masculina, alicerçando-a na vida conjugal: na lógica patriarcal, entrar para o crime ao lado de seu companheiro seria mais do que um gesto de submissão, seria uma prova de amor. Por isso mesmo, um número expressivo de mulheres detidas tem parceiros que estão ou estiveram presos (Granja et al., 2012). Soma-se a isso a condição socioeconômica precária da maior parte da população carcerária.

O sistema prisional dificulta sobremaneira a manutenção e o desenvolvimento de laços afetivos das prisioneiras. Impedidas de acompanhar o desenvolvimento de seus filhos e filhas, as mulheres também são frequentemente privadas de suas relações amorosas, com acesso mais difícil à visita íntima do que os detentos do sexo masculino. Ao sair do cárcere, a mulher carrega consigo todas as marcas e estigmas advindos dessa experiência (Carrilho, 2017), sendo necessário um enorme e persistente esforço para que, uma vez em liberdade, ela consiga retomar e reorganizar toda sua vida amorosa e laboral.

A retomada do convívio com os filhos e as filhas também é delicada, dificultando também sua reinserção na vida familiar como um todo. Por fim, a pena de privação temporária da liberdade pode acarretar uma exclusão social que se estende para além do cárcere. É inegável que em uma sociedade patriarcal, as consequências do cárcere recaem sobre a mulher de forma mais cruel, ensejando, ainda mais, o estado de vulnerabilidade e desamparo. Dessa maneira, não é possível dissociar a discussão sobre a mulher encarcerada às relações amorosas, visto ser esse importante fator para o encarceramento feminino, tal como as questões relativas ao gênero, aos afetos e à transgeracionalidade da violência.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALARCÃO, M.; SIMÕES, F. « O impacto da reclusão na conjugalidade e na parentalidade ». *Ousar integrar: revista de reinserção social e prova*, n.5, 2010, p.1-13. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/263696694_O_impacto_da_reclusao_na_con

- jugalidade_e_na_parentalidade_perspectiva_da_companheira_do_recluso>. Acesso em: 08 fevereiro. 2019.
- BARCINCSKI, M. « Centralidade de gênero no processo de construção da identidade de mulheres envolvidas na rede do tráfico de drogas. », 2012. *Ciência & Saúde Coletiva*, v. 14, n.5, 2012, p.1.843-1.853. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/csc/v14n5/26.pdf>>. Acesso em: 08 fevereiro. 2019.
- BASSANI, F. « *Visita íntima: sexo, crime e negócios nas prisões*». Porto Alegre: Bestiário, 2016.
- CARRILHO, G. I. « *A violência de gênero além das grades: os múltiplos processos de estigmatização do feminino encarcerado*». Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2017.
- CORREA, O. B. R. « Ecloração dos vínculos genealógicos e transmissão psíquica. »In: _____. *Os avatares da transmissão psíquica geracional*. São Paulo: Escuta, 2000.
- COSTA, E. *Amor bandido: as teias afetivas que envolvem a mulher no tráfico de drogas*. Maceió: Ufal, 2008.
- DALY, K. « Feminist perspectives in criminology: a review with gen y in mind”. In E. McLaughlin & T. Newburn (Eds.) *The Handbook of Criminal Theory* (no prelo). London: Sage. 28 September 2008. Recuperado em 10 setembro, 2011 de: http://www.griffith.edu.au/_data/assets/pdf_file/0008/198251/KD-FINAL-paper-29-Sept-08-formatted-updated-by-GPS-10-March.pdf.
- DINIZ, J. C. « *Abrindo as grades: repercussões do encarceramento nas relações familiares* ». Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Psicologia, 2019.
- FARIAS, I. « Nem loucas, nem criminosas: a resistência da luta feminista frente aos modelos de controle ». In: PEREIRA, M.; PASSOS, R. (Orgs.). *Luta antimanicomial e feminismos: discussões de gênero, raça e classe para a reforma psiquiátrica brasileira*. Rio de Janeiro: Autografia, 2017.
- GRANJA, R. P. G.; CUNHA, M. I. P.; MACHADO, H. « Intimidades em (des)conexão com a prisão: as relações amorosas de mulheres antes e durante a reclusão ». In: Congresso Português de Sociologia, 7, 2012, Porto, Portugal. *Sociedade, crise e reconfigurações*. Porto: Universidade do Porto, 2012. pp.1-14.
- GOMES, I. C. « Transmissão psíquica transgeracional e violência conjugal: um relato de caso ». *Boletim de psicologia*, v.55, n.123, 2005, p.177-188. Disponível em: <<http://pepsic.bvsalud.org/pdf/bolpsi/v55n123/v55n123a05.pdf>>. Acesso em: 08 fevereiro. 2019.
- KAËS, R. « *Transmissão da vida psíquica entre gerações*». São Paulo: Casa do Psicólogo, 2001. (Publicado originalmente em 1993)
- LEAL, M. C.; AYRES, B. V. S.; ESTEVES-PEREIRA, A. P.; SANCHEZ, A. R.; LAROUZÉ, B. « Nascer na prisão: gestação e parto atrás das grades no Brasil ». *Ciência & Saúde Coletiva*, v.21, n.7, 2016, p. 2.061-2.069. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/csc/v21n7/1413-8123-csc-21-07-2061.pdf>>. Acesso em: 08 fevereiro. 2019.
- LEMGRUBER, J. « *Cemitério dos vivos: análise sociológica de uma prisão de mulheres*». Rio de Janeiro: Forense, 1999.
- PADOVANIN, C. « No olho do furacão: conjugalidades homossexuais e o direito à visita íntima na penitenciária feminina da capital ». *Cadernos Pagu* (37), julho/dezembro de 2011.
- PASTORAL CARCERÁRIA NACIONAL. « Estive preso e foste me visitar »: PCR do Rio de Janeiro segue mandado de Jesus há 43 anos. *Pastoral Carcerária*, 15 jun. 2015. Disponível em: <<http://carceraria.org.br/noticias/estive-pres-e-foste-me-visitar-pcr-do-rio-de-janeiro-segue-mandato-de-jesus-ha-43-anos>>.

- PONCHO E SILVA L. « *Sistema Penal: Campo eficaz para a proteção das mulheres?* ». BORGES P.C.C (org) em Sistema penal e gênero. Tópicos para emancipação feminina. Cultura Acadêmica. 2011
- QUEIROZ, N. « *Delitos de mulher* ». 16 set. 2011. Disponível em: <<http://presosquemenstruam.blogspot.com/2011/09/delitos-de-mulher.html>>. Acesso em: 09 fevereiro. 2019.
- RAMOS, L. S. « *Por amor ou pela dor? Um olhar feminista sobre o encarceramento de mulheres por tráfico de drogas* ». Dissertação (Mestrado em Direito) – Programa de Pós-Graduação em Direito, Universidade de Brasília (UnB), Brasília, 2012.SENA, L.L., <Funcionalidade moral: gênero e diferença no tráfico ilegal de drogas >|ISSN Eletrônico: 2316-1329 <http://dx.doi.org/10.4322/2316-1329.032> Contemporânea v. 7, n. 2 p. 393-416 Jul.–Dez. 2017
- SANTOS, T. (Org.). « *Levantamento nacional de informações penitenciárias INFOPEN Mulheres* ». 2ª ed. Brasília: Ministério da Justiça e Segurança Pública / Departamento Penitenciário Nacional, 2017. Disponível em: <http://depen.gov.br/DEPEN/depen/sisdepen/infopen-mulheres/infopenmulheres_arte_07-03-18.pdf>. Acesso em: 01 dezembro. 2018.
- SOARES, B.; ILGENFRITZ, I. « *Prisioneiras: vida e violência atrás das grades* ». Rio de Janeiro: Garamond, 2002.
- SILVA, D. A. « *Mãe, mulher atrás das grades: a realidade imposta pelo cárcere à família monoparental feminina* ». São Paulo: Unesp, 2015.
- VARELLA, D. « *Prisioneiras* ». São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

COUPLES BICULTURELS : FONDEMENTS À L'EXOgamie FAMILIALE

Carla MARTINS MENDES ¹
Fernanda RIBEIRO PALERMO ²

Résumé : La conjugalité biculturelle s'inscrit dans le contexte de la mobilité humaine croissante, caractéristique de la société mondiale contemporaine. Considérées comme un phénomène croissant, les unions mixtes représentent l'un des principaux précurseurs de la transformation de la société et de la famille. Dans le présent travail nous proposons de comprendre l'évolution socio-historique et certaines spécificités des unions mixtes à partir des références théoriques interdisciplinaires des sciences humaines. Nous concluons que l'établissement de liens physiques et affectifs entre les cultures d'origine de chaque partenaire conduit à développer une spécificité culturelle commune, contribuant à la transmission de la diversité familiale et culturelle au fil des générations.

Mots-clés : biculturalité ; conjugalité ; exogamie familiale ; transmission générationnelle.

Resumo: A conjugalidade bicultural insere-se no contexto da crescente mobilidade humana, característica da sociedade global contemporânea. Considerado um fenômeno em ascensão, as uniões mistas representam um dos principais percursos da transformação da sociedade e da família. No presente trabalho propomos compreender a evolução sócio-histórica e algumas especificidades das uniões mistas com base nos referenciais teóricos das ciências humanas. Concluímos que o estabelecimento de laços físicos e emocionais entre as culturas de origem de cada parceiro leva a que ambos desenvolvam uma especificidade cultural comum, contribuindo para a transmissão da diversidade familiar e cultural ao longo das gerações.

Palavras-chave: biculturalidade; conjugalidade; exogamia familiar; transmissão transgeracional.

IL'INTRODUCTION

Parmi les changements relevés dans les configurations familiales de la société occidentale ces dernières années, l'exogamie familiale se distingue comme un phénomène découlant de l'évolution de la diversité conjugale. Les flux migratoires et les nouvelles technologies de communication ont contribué à la réduction des distances, pour mener à l'accroissement des unions biculturelles et, par conséquent, à la transformation de la relation entre la culture et la société.

Différents domaines de la connaissance ont approfondi les études sur les unions entre éléments de cultures différentes, cependant, sur la base de critères de plus en plus hétérogènes, il n'y a pas unanimité sur la terminologie utilisée pour décrire les unions entre nationaux et étrangers. Il est ainsi fréquent de rencontrer dans la littérature les désignations "couples biculturels", "interculturels", "mixtes", "binationaux" ou "transculturels" (*cross-cultural marriages*).

¹ Docteure en Psychologie Clinique à PUC – Rio. Psychologue clinique avec spécialisation en Psychothérapie de Couple et Famille.

² Psychanalyste et psychologue clinicienne. Spécialiste en psychothérapie de couple et familiale de PUC-Rio. Doctorat en psychologie clinique de PUC-Rio. Post-doctorat en psychologie à l'USP (en cours). Membre effectif de l'Association Brésilienne de Psychanalyse de Couple et Familiale (ABPCF). Membre effectif de l'Association Internationale de Psychanalyse de Couple et de Famille (AIPCF). Membre effectif du Cercle Psychanalytique de Rio de Janeiro (CPRJ).

Ces différentes dénominations renferment des paramètres historiques, sociaux, politiques et culturels, qui conduisent à une constante mise à jour de concepts. Dans une perspective scientifique, quatre critères principaux ayant, au long des dernières décennies, orienté les études sur la diversité dans l'évolution du couple, ont donc été établis : la différence de nationalité, de "race", de culture et de religion. L'approfondissement des études sur les préjugés et stéréotypes nous conduit à caractériser des termes de "sexe" ou "race" comme des exemples peu à peu revus au cours des dernières décennies, ainsi qu'à discerner des aspects associés à la nationalité, la religion ou la culture (Varro, 2012).

Dans ce sens, Lind (2012) privilégie le terme de couples biculturels au détriment de la désignation de couple interculturel surtout utilisée dans la littérature anglo-saxonne, étant donné que, dans la société occidentale, le mariage est seulement permis entre deux personnes, appartenant à deux cultures. Sachant que le préfixe "inter" signifie "entre", il n'y aurait pas de sens, selon l'auteur, que se produise l'union entre deux cultures, mais plutôt celle entre deux personnes d'origines culturelles différentes.

La désignation "binationaux" porte en elle une catégorie sociale rattachée à la nationalité, ce qui peut induire à des erreurs sur l'origine des éléments qui forment le couple. Dans la mesure où la nationalité n'est pas synonyme de naturalité, la nationalité peut être acquise pour différents motifs, le mariage étant l'une des voies possibles pour l'obtention d'une double nationalité, la naturalité, elle, est une condition immuable. La nationalité est rigoureusement une catégorie juridique qui dépend des politiques intérieures de chaque pays et d'accords internationaux, ce qui est le cas de l'attribution de la nationalité portugaise aux descendants de Portugais au Brésil.

Quant à la dénomination de "couples mixtes" surtout employée en France, elle se réfère à l'union entre couples appartenant à des ethnies, religions, races, nationalités ou cultures distinctes (Moro, 2010 ; Varro, 2012). Nous sommes d'accord sur l'emploi des termes "couple biculturel" et "couple mixte", pour comprendre que ce sont des désignations, qui reflètent mieux les différences culturelles, une caractéristique de ces couples. Dans ce sens, nous estimons que l'origine, en tant que société de naissance et de socialisation primaire, institue les différences de valeurs, de pratiques ou de représentations culturelles et, par conséquent, le processus de transmission générationnelle et culturelle.

Parmi les principaux aspects à prendre en compte dans l'hétérogénéité des facteurs sous-jacents à la formation de couples mixtes, signalons la dimension migratoire inhérente à ce genre d'attache. La thématique de la conjugalité biculturelle et de la migration est relativement récente dans les milieux académique et scientifique. Les différents domaines scientifiques ont pour dénominateur commun de se centrer sur les circonstances dans lesquelles a lieu l'union amoureuse et de tenir pour unions biculturelles toutes celles qui ont été célébrées entre un national et un étranger (Varro, 2012).

Bien que ces unions engagent objectivement des questions migratoires, sociopolitiques et de citoyenneté, ajoutées au fait que la plupart des études sont axées sur des critères juridiques, religieux, ethniques ou culturels, nous ne pouvons pas perdre de vue les éléments psychiques, générationnels, culturels et donc, les familles d'origine.

Si nous pensons que toute la culture est dynamique et définie par la continuité et par la transmission entre générations, la présence commune d'éléments d'au moins deux cultures, fait

de ce type d'union l'un des principaux moyens de la réinterprétation culturelle. Parmi les spécificités multiples qui entourent les couples biculturels et, par là, les familles exogamiques, gît une dynamique souterraine traversée par la singularité d'histoires de vie, maintes fois imperceptibles pour le sens commun. Aussi proposons-nous d'appréhender l'évolution socio-historique, ainsi que quelques particularités des unions mixtes, qui contribuent à élargir le débat sur l'exogamie familiale.

II. CONTEXTES SOCIO-HISTORIQUES

Connaître l'évolution socio-historique des unions biculturelles représente un pas important pour comprendre la façon dont la conjugalité biculturelle est devenue un phénomène contemporain. Au cours de l'histoire, il a invariablement existé, entre personnes de cultures ou de pays différents, des unions, qui n'ont cependant pas toujours été accessibles à toute la population.

Au long du Moyen Âge et de l'Âge Moderne, dans la société occidentale et notamment en Europe, l'union était fréquente entre les représentants de la monarchie de pays différents avec des objectifs politiques et des visées d'extension de domaines territoriaux (Oliveira et Costa & Lacerda, 2007). Il s'agissait d'unions permises à une classe restreinte et dominante à des fins particulières, parmi lesquelles le maintien de la lignée.

Selon Taguieff (1998), du XVe au XVIIe siècle, le terme de "race" a été associé à l'idée de lignée, de famille, en référence à des ancêtres communs. Maintenir la même race signifiait perpétuer la pureté du sang, à l'instar du Portugal et de l'Espagne, qui acceptaient les unions entre chrétiens anciens et nouveaux convertis (descendants de juifs). La France, elle aussi, a connu l'implantation de la doctrine des deux races antagonistes, qui ne permettait d'unions qu'entre les races des vainqueurs, les descendants de nobles de race (allemands ou francs) et aussi entre celle des vaincus, les descendants de gallo-romains et de plébéiens.

C'est seulement aux XVIIIe et XIXe siècles que le concept de race a été rattaché à une classification, incluse dans le projet positiviste, après que des naturalistes et anthropologues avaient pris en considération dans leurs recherches, quelques caractéristiques humaines, la couleur de la peau, entre autres (Taguieff, 1998). Dans les Indes Occidentales, en Amérique du Nord et du Sud, la peur de l'union entre blancs européens et noirs africains esclavisés perpétuait l'idée de "contagion", attendu que le sang noir y contaminerait la lignée de sang blanc.

S'opposant à cette réalité et à titre de curiosité, le Portugal a été la première métropole à encourager les mariages mixtes entre les différentes classes, en particulier en Inde et au Brésil (Costa & Lacerda, 2007). Bien que le miscégenation ait commencé dès les débuts de la colonisation, ce n'est que vers le milieu du XVIIIe siècle, sur une initiative du Marquis de Pombal, qu'ont été concédés des privilèges aux Portugais qui se mariaient avec des Indiennes du Brésil, de façon à stimuler le miscégenation entre cultures. Il s'agissait d'une stratégie, grâce à laquelle la contrainte de la langue et des coutumes coloniales bénéficierait à la politique d'administration du vaste territoire brésilien (Costa & Lacerda, 2007).

Pendant longtemps et même très récemment encore, les sciences sociales, dans les pays anglo-saxons, faisaient usage du terme de "race" pour désigner des groupes de différentes caractéristiques phénotypiques. Il en a été de même pour la question religieuse. Cela signifiait que tout couple dont les membres ne partageaient pas la même foi était considéré comme un

couple mixte, ce qui débouchait sur le fait que les différences religieuses ou de communauté religieuse pouvaient représenter l'un des principaux paramètres dans le choix du conjoint. En France, par exemple, jusqu'au XVI^e siècle, les mariages entre catholiques et protestants célébrés sans la présence d'un prêtre n'étaient pas jugés mixtes, puisqu'ils n'étaient pas reconnus et restaient donc sans existence aux yeux des autorités (Taguieff, 1998).

Dans les années 1930, les premières études sur la biculturalité conjugale sont réalisées aux États Unis à partir d'une optique interraciale, époque où les premiers couples de blancs et de noirs éveillent l'intérêt des chercheurs. Ces études révèlent une inégalité entre la société et les couples et soulignent la dévalorisation et la discrimination raciale, soutenues par les lois anti-miscogénération (Taguieff, 1998).

Rappelons que, jusqu'à la fin du XX^e siècle, l'intervention directe de l'État dans la sphère privée se traduit par des lois, qui interdisent les unions entre blancs et noirs. Ces interdictions s'étendent à des pays comme la France, l'Angleterre ou l'Australie dans la période coloniale et post-coloniale. Signalons le radicalisme sur l'exigence de la pureté de la race dans des pays à l'exemple de l'Allemagne pendant le nazisme et l'Italie, sous le fascisme. En Afrique du Sud, plus récemment, les mariages mixtes ne sont autorisés avec la fin de l'Apartheid qu'en 1994 (Lind, 2012).

C'est surtout aux États Unis, au Canada et en France que, pendant longtemps, les études ont porté sur les unions entre juifs et chrétiens ou entre catholiques et protestants. Ces dernières décennies, toutefois, les recherches sur l'exogamie familiale ont eu pour axe principal les unions célébrées entre chrétiens et musulmans, très souvent cibles de forts impacts sociaux, de préjugés négatifs, voire d'interdictions (Lind, 2012). Il convient de souligner que la pratique de mariages arrangés demeure une réalité dans diverses cultures. Le refus de telles pratiques matrimoniales provoque la fuite d'une partie de la population de genre féminin et d'homosexuels essentiellement et devient l'un des motifs qui la mènent à la condition de réfugiée.

Enfin, remarquons la dimension migratoire sous-jacente aux unions biculturelles. Dès la seconde moitié du XX^e siècle, la relation entre le psychisme et la culture a stimulé l'essor de la production théorique sur la migration dans le domaine des sciences sociales et humaines basées sur la perspective interculturelle (Dermorgon, 2003 ; Dantas, 2017). Distinguons, entre autres, les nouvelles branches de la psychologie, à l'exemple de la psychologie interculturelle, la psychanalyse et l'ethnopsychiatrie, comme des disciplines ayant mis l'accent sur les aspects psychosociaux, culturels et générationnels qui concernent le personnage du migrant au long du processus migratoire.

En ce sens, l'expérience de la migration, en tant que marqueur de la diversité familiale n'est apparue qu'à partir de la seconde moitié du XX^e siècle avec le déploiement grandissant d'études sur des couples et des familles de différentes cultures (Le Gall & Therrien, 2013). Ce fait, qui transformait la perspective des recherches, a conduit à l'inscription de l'exogamie comme élément constitutif du processus migratoire dans les années 1990.

Quoique le mariage biculturel institué dans le pays de l'un des conjoints, soit considéré comme un bon indice d'intégration à la société d'accueil (Ferreira & Ramos, 2012), le choix conjugal biculturel n'est pas toujours rattaché aux nouvelles configurations familiales contemporaines.

Ces unions font peser une menace sur la cohésion sociale lorsqu'elles sont associées aux mariages de convenance ou mariages blancs.

Cette pratique vise strictement à l'obtention d'avantages juridiques et sociaux, spécialement la régularisation de séjour légal sur un sol étranger. Elle s'inscrit dans le cadre des politiques intérieures de chaque pays et se traduit par la soumission juridique et diplomatique à la société d'accueil, qui détient le pouvoir de faciliter ou d'empêcher les unions biculturelles. Une large diffusion d'indices et de preuves de cette pratique trouve des répercussions dans la société devenue souvent hostile à cette sorte de couple. La généralisation des cas contribue à l'augmentation de stéréotypes liés à ces couples et se traduit par une plus grande difficulté d'intégration et d'adaptation du conjoint étranger.

Actuellement, la perspective de transnationalisme alliée à la constitution et au maintien des liens familiaux, économiques et symboliques entre les frontières, a permis d'aborder la migration à partir de sa mobilité et aujourd'hui, de sa plus grande interaction présente et virtuelle (Le Gall & Therrien, 2013). Le transnationalisme est appréhendé à l'aune d'une lecture sociale des multiples et intenses mouvements entre les frontières géographiques, culturelles et politiques incluant les rapports familiaux, économiques, sociaux, touristiques ou religieux (Portes, 2004). Bien que ce soit un concept assez nouveau, le phénomène transnational en lui-même n'est pas récent et est devenu une pratique migratoire à partir de la moitié du XXe siècle, une conséquence naturelle de la mondialisation de l'économie, de la communication et des transports.

Face à ce cadre, il faut donc considérer que les questions inhérentes à l'origine et à la destination jouent un rôle important dans la constitution et le maintien des liens amoureux et familiaux.

III. SPÉCIFICITÉS DE LA CONJUGALITÉ BICULTURELLE

La conjugalité biculturelle est marquée par la rencontre dynamique entre cultures, ce qui la rend spécifique par rapport à la conjugalité monoculturelle. La culture du pays d'origine des éléments du couple institue une complexité psychique et émotionnelle à l'origine de la formation du couple.

Selon Varro (2012), la miscégenation conjugal s'est constituée autour d'une double migration qui se traduit par la dialectique permanente entre intériorité et extériorité. La première se rapporte à la rencontre entre les différentes cultures vécues par les deux conjoints. La seconde, extérieure, concerne la mobilité spatiale du conjoint étranger vers le pays de l'autre conjoint ou encore vers celui d'une troisième culture pour les deux. Cela revient à dire que la rencontre du couple mixte représente symboliquement un déplacement vers le territoire psychique et culturel des deux partenaires.

Parmi les spécificités variées inséparables de l'union biculturelle, soulignons la migration par amour caractérisée par le projet migratoire en raison du mariage. La migration par amour est un phénomène contemporain en ascension, cerné dans les projets migratoires récents. Ce phénomène, malgré son absence de nouveauté, est de plus en plus actuel, avec les facilités proposées par la technologie et les transports qui rendent réalisable la rencontre amoureuse (Girona, 2007 ; 2013).

L'émigration par amour a été mise en relief par l'anthropologue espagnol Jordi Roca Girona (2007), qui s'est référé aux unions amoureuses dans le contexte migratoire. D'après l'auteur, l'émigration par amour présente un avantage sur d'autres dimensions migratoires dans le domaine juridique et social, dès lors que le sujet acquiert un statut légal dans son pays de destination et que l'intégration à la société d'accueil est facilitée par le conjoint.

Inhérent à la migration par amour, il convient de signaler aussi l'existence d'un projet migratoire accompagné de la formation d'une famille, ce qui caractérise, dès le départ, une migration à long terme ou même définitive. La possibilité de non-retour ou de retour tardif au pays d'origine est acceptée et assumée. Dans ces cas, une éventuelle rupture amoureuse tend à être plus ravageuse, puisque le projet migratoire a pour base la conjugalité, la possibilité de travail ou de carrière professionnelle étant une conséquence et non pas la cause de la migration (Le Gall & Therrien, 2013).

La composition et les pratiques amoureuses mixtes sont ancrées dans de multiples facteurs, mais un aspect qui mérite d'être distingué en est la question géographique, tel un dénominateur commun à maîtriser. Ainsi, le choix de demeurer dans le pays de l'un des conjoints est-il répandu et de là, résulte le processus d'acculturation.

Berry (2004) emprunte à l'anthropologie le terme d'acculturation pour définir les changements culturels indissociables du contact entre deux groupes différents ou plus. Il différencie l'acculturation en tant que phénomène du groupe et également de l'individu. Dans celui du premier, l'acculturation se rapporte au changement dans la culture du groupe comme société, alors que le second engage le changement psychique implicite dans le processus de changement culturel. Le groupe auquel appartiennent les migrants est considéré comme non dominant et le pays récepteur, comme dominant et précisons que l'acculturation, pour être bénéfique, devra intégrer les aspects culturels individuels et groupaux. Cependant, au long du parcours conjugal où les codes culturels sont dynamisés, la culture dominante se superpose souvent à la non dominante par le processus d'acculturation.

Dans cette perspective, l'acculturation des partenaires à la culture des deux fait de la diversité conjugale la rencontre des différences culturelles qui les distinguent et les rapprochent. La constitution de la conjugalité dans un contexte migratoire présuppose la création d'un code culturel commun, à partir des éléments des cultures respectives d'origine des conjoints (Le Gall & Therrien, 2013). Les éléments de négociation sont le reflet de leurs différences culturelles, les menant, à maintes reprises, à développer précocement des systèmes de communication, de discussion et d'ajustement afin d'anticiper et d'éviter des conflits (Barbara, 1993). Cette particularité est l'une des caractéristiques relevées par l'autrice, qui reconnaît une plus grande préservation du noyau familial chez les couples mixtes que chez les couples monoculturels.

Dans la même ligne, Moro (2010) remarque que les couples mixtes construisent une culture conjugale unique composée d'éléments de leurs cultures respectives et développée au moyen d'une constante négociation, qui englobe l'assimilation et le rejet de contenus particuliers à chaque culture. Très souvent, ils tendent à ne pas prendre en considération ou à incorporer naturellement des éléments de la culture des deux. C'est toutefois en devenant parents qu'ils découvrent le vrai "travail de miscégenation", dans la mesure où la filiation met en œuvre le bagage culturel tout entier du couple, à partir des pratiques de maternage, puis par la définition des rôles des familles d'origine.

Pour le couple mixte, la naissance d'un enfant non seulement s'inscrit dans la généalogie, mais surtout consolide et légitime la relation biculturelle, donne un sens au projet migratoire et éloigne les phantasmes des stigmates du mariage d'intérêt (Girona, 2013). L'altérité, qui regroupe, dans l'espace intersubjectif, l'entrelacement d'identités et de cultures comme reconnaissance de la singularité et de l'universalité, en est l'enjeu.

Au-delà des défis inséparables de la constitution de tout le couple conjugal, l'union mixte exige donc un effort supplémentaire de resocialisation de la part des deux partenaires. C'est la création d'un code culturel commun qui permet la transmission de la diversité culturelle aux générations suivantes.

IV. TRANSMISSION GÉNÉRATIONNELLE

Avec l'arrivée des enfants, le couple vit le passage du statut exclusif de partenariat à celui de parentalité. La condition humaine est fondée sur la soumission à la généalogie qui la précède et ce qui la rend héritière de discours et de phantasmes inscrits dans l'intersubjectivité. Ainsi, la transmission psychique générationnelle est-elle un processus conscient et inconscient, qui se manifeste dans l'urgence des pulsions inconscientes, de continuité narcissique et de préservation de la vie psychique.

Kaës (2012) introduit l'idée de précession, ce qui signifie qu'il n'est possible de comprendre la transmission psychique qu'en admettant que le groupe précède le sujet du groupe, en faisant de lui, le sujet de l'héritage psychique du groupe familial, compris comme groupe d'origine. La transmission englobe tous les affects qui constituent la vie psychique - la transmission du négatif - ce qui n'est pas contenu, le manque, la maladie, la honte, le refoulé ou les objets perdus, les phantasmes, les mythes et les défenses inscrites en elle. Ce qui revient à dire que la transmission psychique entre générations est ancrée dans la conception de sujet inscrit dans une chaîne généalogique avant même sa naissance et le rend porteur de contenus, qui maintiennent la continuité de la lignée et assurent l'historicité familiale.

La parentalité biculturelle est une conséquence naturelle dans la formation de familles exogamiques. L'inclusion dans la lignée familiale est traversée de variables complexes comme les principes éducatifs, la transmission de valeurs, de traditions et de croyances religieuses, entre autres (Le Gall, 2012). Il convient également de distinguer les mythes et les rituels, ces constituants de l'identité culturelle, qui contribuent tant aux références transmises par les groupes d'appartenance primaire et secondaire.

Parmi les complexes facteurs sous-jacents à la transmission générationnelle chez les couples mixtes, les marqueurs identitaires opèrent à l'image d'éléments qui défient les différences culturelles des progéniteurs et des familles d'origine. Soulignons le choix du prénom, de l'idiome de communication familiale et ensuite de la religion, à l'exemple d'éléments dans lesquels le couple met à jour et réédite des aspects culturels d'origine, tout en exigeant de plus grandes négociations avec la famille étendue (Barbara, 1993). Donner un prénom se concrétise strictement par un acte intentionnel de transmission, puisque cela englobe une finalité particulière, celle d'honorer l'héritage familial (Varro, 2012).

La transmission culturelle et identitaire au sein du groupe familial est pénétrée de stratégies mises en œuvre par les progéniteurs incluant les familles d'origine. Dans cette optique, Plivard (2014) remarque que l'identité biculturelle, ou la double référence culturelle est fortement

déterminée par les modèles d'intégration parentale. Si, sur un mode conciliateur, se produit la circulation entre les deux cultures, visant à la perception d'une identité culturelle compatible, il est possible que la deuxième génération développe une culture émergente, appelée aussi troisième culture.

Inversement, la double référence culturelle pourra être source de conflits et faire de l'incompatibilité culturelle un principe d'antagonismes intérieurs, en particulier dans les cas où les progéniteurs seraient forcés de choisir entre une culture ou une autre, les conduisant souvent à nier une partie de leurs origines. L'identité biculturelle, d'après l'auteur, engage l'appréhension, la connaissance et l'acceptation de croyances et de valeurs culturelles des deux cultures manifestées de façon consciente et inconsciente au cours des différentes périodes du cycle vital.

Face à cet environnement, les descendants des couples biculturels sont exposés à des univers culturels variés. D'une part, la culture des familles d'origine et de l'autre, la culture native. La diversité culturelle qui parcourt les familles en est donc l'enjeu, puisque la conjugalité et la parentalité se trouvent à la base de la constitution du psychisme familial.

V. CONSIDÉRATIONS FINALES

La conjugalité biculturelle précurseuse de l'exogamie familiale est un phénomène inséré dans les flux transnationaux - de personnes et de biens - stimulés par l'évolution technologique. L'augmentation du nombre de mariages mixtes à un niveau mondial prend place dans un contexte de mobilité internationale majeure et de facilité technologique, qui rendent réalisables les échanges entre pays.

À l'opposé d'époques antérieures où les migrations de type volontaire étaient cycliques, la facilité de transport et la plus grande liberté dans le choix amoureux ont contribué à l'accroissement constant de couples mixtes (Girona, 2013). Cela signifie que, si la rencontre amoureuse était très souvent autrefois un effet de la condition de l'immigration, les relations amoureuses sont devenues, en nos temps actuels de transmigration, une motivation à la migration.

Les unions mixtes ont, dans leur essence, l'intentionnalité de fonder une famille exogamique, avec le souhait que l'inscription généalogique à double référence culturelle soit fondée sur l'altérité, en tant que reconnaissance de la différence, un aspect inhérent à la condition de la miscégénération familiale et culturelle.

La permanente réadaptation à des milieux sociaux et les différentes pratiques culturelles se sont répercutées dans la sphère privée de ces familles avec des conséquences culturelles et mondiales, en y représentant l'un des composants des changements observés ces dernières années dans les deux modèles, conjugal et familial.

Nous ne pouvons perdre de vue que la diversité conjugale est directement rattachée à des normes sociales et culturelles. Il est donc impératif de comprendre en profondeur que les unions mixtes, davantage qu'une adaptation à un nouvel univers culturel, reflètent une complexité d'éléments liés à l'identité, à l'élaboration de deuils familiaux, sociaux et culturels, ce qui fait de cette expérience un phénomène singulier et universel.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ABDALLAH-PRETCEILLE, M. <<*L'éducation interculturelle*>>. Paris: Presses Universitaires de France, 2017.
- BARBARA, A. <<*Les couples mixtes*>>. Paris: Bayard, 1993.
- BARBOSA, A; LIMA, A. <<*Brasileiros em Portugal: De volta às raízes lusitanas*>>. Brasília: Ministério das relações exteriores. Fundação Alexandre de Gusmão (FUNAG), 2020.
- BERRY, J.W. <<Migração, aculturação e adaptação>>. In: S. D. DeBiaggi & G.J. Paiva (Orgs.), *Psicologia, e/imigração e cultura*. São Paulo: Casa do Psicólogo, p. 29-46, 2004.
- DANTAS, S. Saúde mental, interculturalidade e imigração. São Paulo : *Revista USP*, n. 114, 2017, pp. 55-70. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9036.v0i114p55-70>
- DEMORGON, J. L'interculturel entre réception et invention. *Contextes, médias, concepts. Questions de communication*, 2003. <https://doi.org/10.4000/questionsdecommunication.4538>
- FERREIRA, A. C. ; RAMOS, M. <<Padrões de casamento dos imigrantes brasileiros residentes em Portugal>>. *Revista brasileira de estudos de população*. v. 29, n. 2, 2012, p. 361-387.
- KAËS, R. <<Différences culturelles et souffrances de l'identité>>. Paris, Dunod, 2012.
- LE GALL, J. ; THERRIEN, C. <<Lien conjugal, migration et transnationalisme: reconfiguration des formes de conjugalité et impacts sur les processus d'intégration et de construction identitaire>>. *Diversité urbaine*, 13(2), p. 3-8, 2013. <https://doi.org/10.7202/1025158>.
- LIND, W. <<Casais biculturais e monoculturais: diferenças e recursos. Lisboa : *comissariado para a imigração e diálogo intercultural* >>. (ACIDI, IP), 2012. <https://www.om.acm.gov.pt/documents/58428/179891/Tese38web2.pdf/74496189-508d-43bd-8376-63aee5f005d2>
- MORO, M. <<*Grandir en situation transculturelle*>>. Bruxelles: Yapaka, 2010.
- PLIVARD, I. <<La notion de culture. *Psychologie interculturelle*>>. Louvain-la-Neuve, Belgique : De Boeck Supérieur, 2014.
- PORTES, A. <<Convergências teóricas e dados empíricos no estudo do transnacionalismo imigrante >>. *Revista Crítica de Ciências Culturais*. n. 69, p. 73-93, 2004.
- ROCA GIRONA, J. Migrantes por amor. La búsqueda y formación de parejas transnacionales. *Revista iberoamericana de antropología*, 2007. <https://doi10.11156/aibr.020304>.
- ROCA GIRONA, J. Les familles mixtes en Espagne : liens transnationaux et processus d'intégration. *Diversité urbaine*, 13 (2), 2013, p. 29-48. <https://doi.10.7202/1025160>
- TAGUIEFF, P.A. <<*La couleur et le sang : Doctrines racistes à la française*>>. Paris : Éditions Mille, 1998.
- VARRO, G. <<Les couples mixtes à travers le temps : vers une épistémologie de la mixité>>. *Enfances, Familles, Générations*, (17), 2012, p. 21-40. <https://doi.org/10.7202/1013413>.

LA CLÍNICA VINCULAR CON PAREJAS MULTILINGÜES

Lisette WEISSMANN¹

“La vida está hecha para desconcertarnos”

Mastreta, A.

Resumen: Las parejas y familias migrantes precisan elegir un idioma en el van a comunicarse. Dicha elección es el centro de este trabajo. Pensando en una zona intermediaria de traducción, que diseña un “entre” la lengua materna y la pluralidad de idiomas que estos sujetos interculturales conocen. En estos vínculos también se dan varios malentendidos que dificultan la comunicación entre ellos.

Palabras clave: Parejas migrantes; idioma elegido; comunicación vincular, vínculos interculturales.

Resumo: Os casais e famílias migrantes precisam escolher uma língua na qual irão se comunicar. Essa escolha é o centro desse trabalho. Pensando em uma zona intermediária de tradução, que desenha um “entre” a língua materna e a pluralidade de idiomas que esses sujeitos interculturais conhecem. Em esses vínculos também dão se vários mal-entendidos que dificultam a comunicação entre eles.

Palavras-chave: Casais migrantes; idioma eleito; comunicação vincular; vínculos interculturais.

En el mundo globalizado y al mismo tiempo local del siglo XXI, me encuentro con parejas que se comunican entre sí en una lengua elegida, lengua que aparece como un tercero intermediario, ya que los miembros de la pareja no hablan la misma lengua materna. Esa lengua intermediaria es también llamada la lengua de acogida, diferenciándola así de la lengua materna. Las familias migrantes, a veces con distintos miembros nacidos en diferentes países con distintos idiomas, eligen qué lengua común utilizarán para comunicarse en el seno familiar. Estas elecciones intersubjetivas conducen a menudo a diversas situaciones de malentendidos vinculares, ya que se ven ante la necesidad de traducir de una lengua a otra para intentar expresarse y entenderse.

Thamy Ayouché (2015), psicoanalista marroquí residente en Francia, alude a Walter Benjamin y afirma que el traductor tiene que encontrarse en un espacio de suspensión interlingüística para moverse fuera de la lengua, siendo ese un espacio que denomina "limbo intersemiótico". Y afirma que la traducción interlingüística de por sí, convoca a procesos del inconsciente de los que proviene. Vemos cómo, en los sujetos polilingües, las distintas lenguas conversan entre sí, al mismo tiempo en que ponen a dialogar las instancias psíquicas dentro del sujeto.

¹ Pos Doctoranda en la Universidad de São Paulo. Doctora en Psicología Social por la Universidad de São Paulo. Máster en Psicología Clínica por la Pontificia Universidad Católica de São Paulo. Miembro de la ABPCB Asociación Brasileira de Psicoanálise de casal e família Especialista en psicoanálisis de parejas y familias en la Asociación Uruguaya de Psicoanálisis de las Configuraciones Vinculares. Graduada en Psicología en la Universidad Católica del Uruguay. Profesora de posgraduación en el CEP Centro de psicoanálisis de San Pablo. Fue profesora en la Universidad de la República Oriental del Uruguay. Autora de los libros: *Familias Monoparentales; Atendimento Psicoanalítico de família, Interculturalidad nos vínculos familiares* y varios artículos.

Con base en lo antedicho, me pregunto hasta qué punto la elección del idioma para realizar un proceso psicoanalítico es una ventaja o un inconveniente a la hora de entablar una comunicación entre los sujetos de una determinada relación.

En la atención psicoanalítica, la elección del idioma lo hacen los pacientes teniendo en cuenta la cual se comunican entre ellos y la que el analista sabe expresarse. En mi trabajo con parejas y familias, me he encontrado con muchos tipos de vínculos que yo llamo interculturales.

Si partimos de la base de que todos somos migrantes frente al inconsciente, el sujeto extranjero puede volver a experimentar este *umheimlich* que redobla el sentimiento de extranjería en relación a sí mismo y a su lengua de comunicación.

En este punto, pienso que es necesaria la siguiente definición de Thamy Ayouche:

La lengua materna es la lengua vehiculada de la mano, o de la persona en posición de madre, que permite al niño separarse de ella, articular una demanda, sin temor a ser engullido en un "sí" masivo que anticipe sus deseos o en un "no" que los anule. Para no ser mortífera, esa lengua tiene que marcar una distancia, y conjugar lo familiar y/o lo extranjero (Ayouche, 2015, p.102).

Podemos ver cómo el idioma extranjero puede ser una ayuda o un obstáculo a la hora de hablar del propio recorrido psíquico y de las heridas en el consultorio analítico. Ya escribí en un artículo de la Revista de la Asociación Psicoanalítica de São Paulo (Weissmann, 2021) cómo la lengua extranjera puede liberar al paciente del superyó materno, ya que lo aleja y le permite estar ajeno a su yo infantil y así poder expresarse, cosa que sería imposible hacerlo en su lengua materna. "La lengua extranjera en el lugar de un objeto intermediario, parecería permitir formular verbalmente lo que está prohibido decir y escuchar en la lengua materna, lengua ligada al país de origen, así como a los objetos primarios" (Weissmann, L. 2021, p.5). La distancia y el lugar extranjero permiten reparar lo vivido en la lengua de origen.

Thamy Ayouche nos comenta al respecto que:

En el tratamiento de pacientes extranjeros, me enfrenté a una clínica de la "revitalización" de la lengua materna por la lengua extranjera, cuando los pacientes recurrían a la lengua extranjera para reconstruirse psíquicamente y alejarse de la irrupción de la lengua materna (Ayouche, 2015, p.99).

Esta clínica intercultural abre una vía importante para pensar las diferencias y permitir al sujeto reconstituirse de nuevo, a partir de, y a pesar de, sus huellas infantiles dolorosas y reprimidas.

I. MARIANA E HALYM

Recurramos a la clínica para clarificar aquello dicho en teoría.

Una pareja solicita ser atendida online en inglés. Mariana es argentina y Halym iraquí. Hablan inglés entre ellos, razón por la cual eligieron ese idioma para hacer el análisis. Cada uno vive en un país europeo y se encuentran los fines de semana, viajando alternativamente a la ciudad donde vive el otro. Halym es 15 años mayor que Mariana. Se conocieron trabajando juntos.

Durante la sesión, discuten sobre los problemas de comunicación que hay entre ellos. Halym dice que se siente escuchado, pero no comprendido, y repite muchas veces que no se le escucha, que no se siente comprendido. Mariana dice que espera que él la entienda, pero que no lo logra. Halym dice que cuando discuten, ella le interrumpe y él piensa que es una falta de respeto que le hace enojar mucho. Mariana dice que él se ofende y se aleja, dejándola, hablando sola, y eso la angustia demasiado.

Como analista, siento que no sé de qué están hablando, también siento que los escucho sin entenderlos y me pierdo en las conversaciones sin entender de qué están hablando. Me pregunto si me convierto en una extranjera en un idioma que me es familiar? Abstinente, pero no neutral? Coparticipando en la escena analítica?

En esos momentos somos tres personas intentando comunicarnos con palabras en un idioma que conocemos, pero no podemos entendernos. Entonces me siento llamada a hacer una pregunta:

Analista: Cuál es la lengua materna de ustedes?

Halym responde que el alemán es su lengua materna, ya que fue a la universidad en ese idioma. Mariana dice que el español es su lengua materna. Halym dice que ella puede discutir y argumentar mucho en inglés, pero que él no puede. Halym dice que habló kurdo hasta los 13 años, luego lo enviaron a un internado en otro país donde hablaban árabe y finalmente fue a la universidad en alemán. Menciona que en algunos temas no puede hablar en kurdo, que es su lengua de nacimiento, pero para hablar de negocios o política necesita expresarse en alemán o inglés. Mariana dice que, aunque el español es su lengua materna, nunca ha trabajado en español, por lo que tiene muchas faltas de ortografía y trabaja en belga, francés o inglés.

Señalo que parece que los dos han vivido en busca de hacerse entender en varios idiomas y que tal vez éste sea el *leiv motif* de sus vidas. Y ven fracasar esta tarea en el vínculo que les une. Halym dice que discute mejor en alemán y Mariana dice que discute mejor en inglés. Para tolerar este sufrimiento por la confusión de idiomas, optan por no hablar, interrumpirse mutuamente, dejar las discusiones y abandonar los diálogos que parecen confirmar que no pueden comunicarse. La pregunta de la analista intenta sacarlos de su confusión buscando una idea que explique este malentendido y, al comprenderlo, buscar la posibilidad de entenderse. Tratar de abrazar la necesidad de entenderse es quizá lo que dirige la búsqueda interminable que desenvuelven y que los lleva a angustiarse por sentirse solos a pesar de estar juntos. Practican mucho la posibilidad de separarse como intento de encontrarse individualmente, y siempre vuelven a buscarse. Entender la confusión de lenguas junto con la analista puede llevar a una salida en la búsqueda de discriminación para entenderse como diferentes.

Ayouche dice que "cuando un sujeto plurilingüe o políglota se expresa en una lengua, las otras lenguas quedan 'en sufrimiento' por debajo de ella, en el doble sentido de espera y de dolor" (Ayouche, 2015, p.102).

Creo que entre Halym y Mariana, incluso frente a la multiplicidad de lenguas que hablan, lo que está sufriendo es el vínculo entre ellos, ya que no pueden entenderse, a pesar de ser políglotas. Sólo la psicoanalista, implicada en el malestar vincular de la pareja y perdiéndose en la incompreensión, es capaz de explicitar este sufrimiento y ponerlo en palabras. Cómo resolver el malestar en su relación por la falta de entendimiento en su comunicación es una situación que sólo ellos podrán zanjar y encontrar cómo hacerlo, creando un espacio, a veces vacío, que necesita ser llenado con mensajes que tengan sentido para el otro. La incógnita sigue abierta.

II. EL IDIOMA DE LA LIBERACIÓN Y DEL LAZO

En este punto me gustaría citar a bell hooks, que como profesora e intelectual insurgente negra estadounidense nos hace reflexionar sobre el significado de adquirir una lengua en su libro *"Teaching to Transgress"*². Ella piensa el inglés en Estados Unidos como la lengua del opresor y colonizador, pero también señala que "aprendiendo a tomar posesión de la lengua como un territorio es donde nos convertimos en sujetos" (hooks, 2013, p.224). Aunque el inglés era la lengua del colonizador blanco europeo, por otro lado, los esclavos negros necesitaban la lengua para hablar entre ellos y así crear un espacio para formar lazos.

La lengua adquiría así otro significado como instrumento de resistencia y como forma en que los africanos esclavizados recuperaban su poder personal, aunque fuera la lengua del opresor. Nos dice que "en posesión de una lengua común, los negros pudieron encontrar de nuevo una forma de construir comunidad y un medio de crear la solidaridad política necesaria para resistir". (2013, p. 226) A partir del inglés como lengua de base, crearon una contra lengua, rompiendo así con el sentido estandarizado y habitual de esa lengua y transformándola en otra. Así aparecieron los "negro spirituals", como forma de construir un inglés con su propia jerga, creando así una lengua diferente. Piensa en un espacio para aprender el idioma como "una oportunidad para escuchar sin 'dominar', sin tener la propiedad del discurso o tomar posesión de él a través de la interpretación, sino también la experiencia de escuchar palabras no inglesas" (2013, p.230). Apela a este nuevo discurso antihegemónico como una forma de liberarse a través del lenguaje.

Propongo ahora aplicar estas reflexiones, ancladas en un determinado contexto histórico en los Estados Unidos, para pensar en el marco del psicoanálisis vincular y sobre cómo el lenguaje adquiere subjetivamente valor en los vínculos, en las situaciones clínicas que encontramos en nuestros consultorios.

Las parejas y familias interculturales necesitan elegir una lengua para comunicarse entre sí, sea o no la lengua de su país de residencia, pero no la lengua del opresor, sino una forma de comunicarse que puede coincidir o no con la lengua de su crianza. Volviendo a la referencia de hooks sobre la lengua adoptada por los esclavos, pensamos que la lengua elegida en las relaciones interculturales puede ser una forma de resistencia frente a las diferentes culturas que las componen, como un intento de salvar la brecha que las divide en función de las historias de culturas y las diferencias que las atraviesan. También puede ser una forma de no ceder ni sucumbir a la cultura de origen. A veces, algunos crean entre ellos una contra lengua, portadora

² Enseñando a transgredir – traducción de la autora

de códigos que sólo entienden quienes participan en estos vínculos interculturales, como una mezcla de varias lenguas, una situación que los acoge al mismo tiempo en que los aísla. Será ésta su forma de liberarse a través del lenguaje de las diferencias que les habitan? Se resisten a dejar entrar sus diferencias en el vínculo o intentan salvarlas?

Para los multilingües, la cuestión de qué lengua utilizar para comunicarse les conduce siempre a su lengua materna, tanto para alejarse de ella como para refugiarse en las huellas de su infancia. La flexibilidad psíquica es necesaria para permitir este movimiento de ida y vuelta entre la lengua materna y la lengua de comunicación, que pone a los sujetos plurilingües en constante movimiento interno.

Volvamos al dúo del dominador y el oprimido, citado antes por bell hooks. Generalmente, en las relaciones en las que la comunicación es difícil -y no sólo en las interculturales- un sujeto trata de dominar al otro para imponer su idea sin tener en cuenta la del otro, como una forma de borrar lo semejante para no enfrentarse al ajeno que el otro siempre lleva consigo. Están creando una contracultura para no tener que enfrentarse a lo diferente del otro? Estamos ante otra forma de liberación y resistencia? Quedan muchas preguntas abiertas para seguir reflexionando.

III. TRADUCIR: MISIÓN POSIBLE O IMPOSIBLE?

Quiero traer ahora el tema de la traducción, tema que nos lleva al trabajo en varios idiomas en un ir y venir por ellos, en una misión imposible de ser construida si no se da coincidente con una cierta traición a cada lengua que existe. La traducción se arma por encima de un “entre” lenguas, ya que todos los idiomas son, en la medida en que son, “entre otros”.

Barbara Cassin (2022), filósofa francesa contemporánea nos dice en su libro “Elogio a la traducción, Complicar lo universal” que existe una lengua que se aparta de la globalización y que fue llamada por Jean-Paul Nerrière, ex vicepresidente de la IBM como *globish*, o *global english*. Es una lengua que no es una lengua, ya que no está en relación directa con ninguna cultura, es una lengua de comunicación, útil para llenar formularios, que toda persona sabe usar, y que se restringe meramente a un lenguaje simple a partir del que se puede pedir un café en Tokio, un préstamo en Istanbul o atravesar la frontera en Estados Unidos. Es un inglés muy pobre, y muy eficaz entre los funcionarios de las empresas internacionales que no utilizan el inglés como lengua materna. Se define como el idioma de los esquemas y de las palabras llave, como herramienta de búsqueda en general. Algunos la llaman el “desesperanto contemporáneo”.

Me pregunto cómo pensar las diversas lenguas después de definir el *globish*? La idea de la traducción puede ayudarnos a pensar este tópico, ya que transita por un camino entre lenguas. Según Humberto Eco (2004), “la lengua de Europa es la traducción”. Los diferentes idiomas no existen si no se piensan en el “entre” lenguas, desconstruyendo así la idea de lo universal y complicándolo, y de esa forma ingresar en lo diverso, lo diferente y aquello que nunca cesa de no traducirse, haciendo alusión a las equivocaciones como un camino constante de ida y vuelta, como una búsqueda sin fin de sentido nunca completo ni terminado. Cassin apela a “la fuerza de la inteligencia de la diferencia de las lenguas” (Cassin, 2022, p.13). De esa forma ella se aparta de la idea griega helenista en la cual todos aquellos que no hablaban la lengua griega

eran bárbaros y excluidos como no deseados, para pensar la traducción en medio de un crisol de lenguas y no de una lengua sola.

La autora nos dice que:

El lenguaje se manifiesta en la realidad apenas como diversidad. [...] Traducir, no es más *dolmetschen*, como un intérprete, y si *ubersetzen*, como un traductor: Entender que lenguas diferentes producen mundos diferentes, de los cuales ellas son la causa y efecto; y hacer con que esos mundos se comuniquen, con las lenguas perturbándose mutuamente, de modo que la lengua del lector va al encuentro de la del autor³ (Cassin, 2022, p.20-21)

La propuesta que nos hace es permanecer en la zona de traducción, como si estuviéramos en una franja intermediaria entre dos lenguas o más, en una posición de *inbetween*. Esta forma de pensar las lenguas apunta a una desterritorialización, dejando de pensar cada lengua amarrada a su cultura y así permitir atravesar fronteras con las lenguas, como un efecto intermediario que se construye entre los límites territoriales de los países. Implica de cierta forma ponerse en otra posición para observar las lenguas y así apartarlas de lo materno, universal y natural, ubicándolas en un espacio de reterritorialización como lenguas entre otras. Lo que queda como resto es la desterritorialización de las lenguas como efecto de la diversidad. Quedarnos en la zona de traducción garantizaría ese lugar intermediario que nos habilitaría a entender con más flexibilidad, en un espacio de pluralidad y diversidad de lenguas para no quedar atado a una lengua como la única forma de comprender la realidad. Esta postura habilita a un tránsito por las diferencias ubicándonos en una posición que Hannah Arendt llamo de “equivocidad vacilante” (Arendt, 1950, p. 57).

Cassin propone quedarse en la zona de traducción para habilitar un espacio siempre de diferencia, de posible equivocación, de circulación entre varias lenguas, privilegiando la desvinculación de las lenguas y los pueblos, lo que implicaría desnacionalizar la lengua materna para permanecer siempre estacionado en el “entre”. Creo que ese lugar es un espacio importante para trabajar en psicoanálisis con los vínculos. Apropiándonos del concepto de ajeno que proponía Isidoro Berenstein (2007) apunta a la pluralidad de sentidos, a la diversidad de versiones para definir la realidad, a posicionar la diferencia como un espacio de abertura y enriquecimiento dentro de los vínculos. Nos acercaríamos a pensar que no hay una sola forma de formar vínculos y sí definir que debemos pensar en los vínculos en plural, alejándonos de lo UNO para privilegiar el DOS, lo PLURAL y diverso.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARENDR, H. « Journal de pensée ». Paris : agosto de 1950.
AYOUCH, T. « Clínica psicanalítica da língua: vias associativas interlinguísticas, tradução e transferência ». *Revista Estudos de Psicologia*. Campinas, 2015.
BERENSTEIN, I. « *Del ser al hacer. Curso sobre vincularidad* ». Buenos Aires: Editora Paidós, 2007.

CASSIN, B. « *Elógio da tradução Complicar o universal* ». São Paulo: Editora WMF Martins Fontes Ltda., 2022.

ECO, H : https://elpais.com/diario/2004/04/17/internacional/1082152816_850215.html

HOOBS, B. « *Ensinando a transgredir. A educação como prática da liberdade* ». São Paulo : Editora WMF Martins Fontes Ltda., 2013.

MASTRETA, A. *Mal de amores. Mejico* ». Punto de Lectura, 1996.

MATUS, S., & ROJAS, C. « *Teoria e clínica na obra de Isidoro Berenstein* ». Buenos Aires : Vergara editor, 2022.

WEISSMANN, L. “Fazer análise em língua estrangeira?” ». *Jornal de Psicanálise*, SBPSP n. 54, (101), 2021, p. 123.

LA SCÉNOGRAPHIE DE LA RENCONTRE THÉRAPEUTIQUE PAR VISIOCONFÉRENCE ET LA CONSTRUCTION D'UN ESPACE DÉTERRITORIALISÉ

Svetlana HIERS¹

Résumé : On explore l'espace thérapeutique mouvant dans le cadre d'une téléconsultation avec un couple. Les frontières polytopiques d'une séance online réunissent trois lieux qui se superposent : chez le thérapeute, au domicile du patient et l'interface de rencontre - la plateforme numérique. Nous constatons l'émergence d'une illusion partagée entre les protagonistes, qui est favorisée par la superposition de deux mondes : virtuel et réel, dans l'écran et hors de l'écran. Puisque le couple fait entrer le regard du thérapeute dans son habitat intérieur, la question du privé et de l'intime se pose : qu'est-ce qui est dévoilé ? Online, le couple peut jouer avec la création de la mise en scène, jusqu'à la « profanation rituelle » et la transgression du cadre.

Mots-clés : Thérapie conjugale online ; espace thérapeutique déterritorialisé ; téléconsultation ; scénographie.

Resumo: Exploramos a mudança do espaço terapêutico em uma tele consulta com um casal. Os limites poli tópicos de uma sessão on-line reúnem três locais sobrepostos: a casa do terapeuta, a casa do paciente e a interface do encontro - a plataforma digital. Vemos o surgimento de uma ilusão compartilhada entre os protagonistas promovida pela sobreposição de dois mundos: virtual e real, na tela e fora dela. À medida que o casal permite que o olhar do terapeuta entre em seu habitat interno, surge a questão da privacidade e da intimidade: o que é revelado? On-line, o casal pode brincar com a criação da *mise en scène*, até o ponto de "profanação ritual" e transgressão da estrutura.

Palavras-chave: Terapia conjugal on-line; espaço terapêutico desterritorializado; teleconsulta; cenografia.

LLA CONSULTATION ONLINE : LE CHEMIN DE DÉVIANCE À L'INNOVATION

L'émergence des nouvelles interfaces de communication bouleverse le rituel des interactions sociales. Dans la littérature psychologique, différentes appellations sont utilisées pour désigner le soin psychique prodigué grâce aux nouvelles technologies : e-thérapie, télépsychothérapie, cyberpsychologie, cure à distance, visio-consultation, télépsychologie, téléthérapie, psychothérapie par vidéo-conférence, cyberpsychanalyse.

Depuis une dizaine d'années, bien avant la pandémie de la Covid-19, je fais partie de ceux qui utilisent les nouvelles technologies dans la prise en charge des familles. Si au temps des pionniers, les patients suivaient Freud dans ses déplacements, partaient en vacances² avec l'analyste, à notre époque nous pouvons utiliser les moyens techniques pour ne pas interrompre le suivi thérapeutique. Cette nouvelle pratique initie une révolution copernicienne dans le soin psychique.

¹ Psychologue clinicienne et psychanalyste de groupe. Docteur en psychologie clinique et psychanalyse, PhD. Chercheuse associée au laboratoire PCPP (EA 4056) : Psychologie clinique, Psychopathologie, Psychanalyse, Université Paris Cité. Formatrice en observation des nourrissons (AIDOB), Membre de la Société française de psychothérapie de groupe psychanalytique (SFPPG), Membre du Centre d'Information et de Recherche en Psychologie Appliquée et Psychanalyse (CIRPPA). Cofondatrice de l'Association Klinika Detstva (Russie). Courriel : svetlana.hiers@protonmail.com

² une sorte de shuttle-analyse.

Avant l'avènement du confinement en 2019, il est très difficile pour moi de faire accepter mon activité de psychothérapie à distance à mes collègues français. Les réactions négatives et désapprobations me font toujours presque m'excuser d'avoir une telle idée farfelue et déviante. Bien que les psychanalystes dans le secret de leurs cabinets saisissent depuis une vingtaine d'années, les possibilités qu'offrait Skype, dès l'apparition des technologies de visioconférence. Mais ce fut une activité discrète, voire inavouable : tout le monde le savait, mais il ne fallait pas le dire.³ Les pratiques particulières, à la marge, ont toujours existé ; à quel moment la déviance se transforme-t-elle en innovation, en trouvaille valorisée ?

La pratique sociale de téléconsultation, démocratisée par le confinement, ouvre une brèche dans les rituels de soin. Nous pouvons réfléchir désormais sur les conditions du dispositif de visio avec des couples et des familles :

Transgresser c'est passer au-delà, franchir une limite qui instaure un ordre. Le franchissement annule l'ordre présent pour en instaurer un nouveau, inscrivant par là même une nouvelle limite à franchir. Toute découverte, toute création est ainsi le fruit d'une transgression car elle suppose la mise à mal de l'ordre constitué, ordre social, ordre moral, ordre des connaissances, de ce sur quoi se fonde et ce qui délimite en un temps donné l'usage de normes ou de connaissances acquises. (Filloux, 2009, p.2).

II. L'INNOVATION DE PRAXIS FAIT-UNE TRANSGRESSION ?

Pour savoir quelles sont les règles prescrites pour l'activité de psychothérapie, je me tourne vers le *Dictionnaire de psychologie (PUF)*. On peut lire la définition suivante : « Méthode de traitement des souffrances psychiques par des moyens essentiellement psychologiques. Selon la démarche utilisée, la psychothérapie cherche soit à faire disparaître une inhibition ou un symptôme gênant pour le patient, soit à remanier l'ensemble de son équilibre psychique. » Cette définition s'attache à faire une description large du processus - la praxis, sans jamais pointer les conditions réelles - le techné, de telles pratiques.

Enfin, cela peut paraître étonnant, mais c'est justement l'étude de l'évaluation des psychothérapies qui peut nous aider à comprendre dans un paradigme contextuel, la procédure de la psychothérapie qui souligne un contexte émotionnellement chargé et une relation de confiance avec le thérapeute :

Un contexte pour cette relation socialement définie comme un dispositif de soin, au sein duquel le patient rencontre un professionnel dont il croit qu'il peut lui apporter de l'aide ; une explication rationnelle, un schéma conceptuel, un « mythe » qui fournit une explication plausible des problèmes du patient. (...) Enfin, un « rituel », ou une procédure, fondé sur le schéma rationnel est proposé, qui requiert la participation du patient et du thérapeute. (Briffault, 2009, p.18)

En résumé, la psychothérapie, c'est un contexte émotionnellement chargé et une relation particulière entre le patient et le thérapeute, qui est organisée dans un rituel de soin.

³ A l'heure actuelle, comme par magie sortent des multiples articles sur le dispositif Skype, écrites par les psychanalystes bien avant le COVID-19

Le cadre thérapeutique se caractérise par des rencontres ritualisées régulières, qui s'organisent autour d'une scénographie immuable, où les partenaires (le thérapeute et le groupe / couple / famille) ont des rôles asymétriques. Le cadre est avant tout le lieu du transfert. Lors du processus thérapeutique, le cadre aménagé par le thérapeute va constituer entre les partenaires une sorte de présence constante, mutuellement investie. Ce qui le fonde, c'est un espace commun, des repères temporels, un rituel, des règles et des limites.

La psychothérapie conjugale, faisant partie de la branche de la thérapie familiale psychanalytique, est définie ainsi : “ un soin de l'ensemble des liens souffrants dans la famille” (Aubertel, 2006). La définition garde sous silence le dispositif concret d'exercices, s'appuyant sur un postulat - un axiome, que la rencontre du couple avec son thérapeute a lieu dans le cabinet de ce dernier. Comme s'il y avait une règle tacite et évidente de trois unités de la séance (à l'instar de la tragédie noble définie par Boileau en 1674) - l'unité de lieu, de temps, et l'unité de rencontre. Pour faire une diversion, je me demande, lorsque Donald Winnicott se déplaçait chez sa patiente dépressive, fait-il une transgression du cadre ? Quand Freud reçoit ses patients dans sa résidence de vacances ; enfreint-il les règles ? Ou bien, quand il analyse le Petit Hans “par correspondance” ; s'agit-il d'une thérapie à distance ? Nous n'allons pas mentionner les tendances plus exotiques de la “psychanalyse transgressive” selon la dénomination de Rosolato, celles de Ferenczi, Rank, Reik, Lacan (Rosolato, 1999).

Je me demande si la visio-consultation est scandaleuse puisqu'elle rompt l'unité espace-temps de la séance, comme si elle allait contre la nature, contre l'ordre social et moral. Le choc épistémologique de penser que nous pouvons rencontrer le patient dans un espace virtuel, déterritorialisé, s'apparente à celui d'apprendre que les parallèles se croisent, dans la géométrie de Lobatchevski. Il s'agit d'une rupture épistémologique, qui devient possible grâce à la collusion de plusieurs facteurs de progrès technique et une catastrophe sanitaire.

Dans cet article, nous voulons examiner le nouveau dispositif de soin, qui perturbe le “rituel” classique de la psychothérapie psychanalytique de couple, en portant l'attention sur la dimension spatiale de la visio-consultation.

III. ESPACE THÉRAPEUTIQUE DÉTERRITORIALISÉ : LA RUPTURE ÉPISTÉMOLOGIQUE CONCERNE L'UNITÉ DE L'ESPACE

A l'école psychanalytique, cette unité d'espace n'est pas revendiquée en tant que telle. Elle est sous-entendue et fait partie du concept large du “cadre”. Il faut dire que les termes utilisés pour décrire le contexte de travail du psychanalyste sont variables : “situation psychanalytique” (Freud, Bleger, 1966), “procédé” (Freud, 1904), “frame” (Milner, 1952), “setting” (Winnicott, 1956), “position clinique” (Ciccone, 2001), “espace analytique” (Viderman, 1970), “cadre-dispositif” (Roussillon, 2007). Derrière chaque notion fleurissent des nuances théoriques de la compréhension fine du processus de soin. Les conditions technico-pratiques d'une telle rencontre sont désignées par la laconique divan/fauteuil, face-à-face.

L'espace thérapeutique est une construction psychique pluri-subjective entre le thérapeute et le patient. Serge Viderman, dans son livre “La construction de l'espace analytique” (1970), développe un regard critique sur le protocole de la cure, qui devient de plus en plus aseptisé et épuré, selon lui. Les phénomènes transférentiels s'établissent en arrière-fond des éléments réels,

et sont rendus possibles grâce aux règles techniques qui définissent le champ analytique⁴. Sa première règle concerne les positions fixes et non interchangeables dans l'espace physique de l'analyse.

C'est à José Bleger en 1966 qu'incombe le mérite de mettre en lumière les facettes silencieuses du cadre - une partie fixe, prédéfinie du "non-processus". Reprenons sa définition :

Incluons-nous à l'intérieur du cadre psychanalytique, le rôle de l'analyste, l'ensemble des facteurs affectant l'espace (ambiance) et le temps, et la part de la technique (y compris les problèmes afférents aux horaires, la ponctualité, le paiement, les interruptions, etc.) (Bleger, 1979, p.258).

Il considère l'espace en tant que composante de l'ambiance de la séance. Le cadre, c'est "un élément fusionnel Moi-corps-monde", c'est un fond sur lequel le moi en tant que figure peut se différencier. (Idem, p.266). En fait la notion d'ambiance noue des liens primitifs qu'on découvre entre le corps, le psychisme et l'environnement⁵.

L'étude des situations analytiques dans la lignée de Bleger permet aux praticiens de théoriser le transfert sur le cadre. Ainsi, Emmanuel Diet souligne :

L'habitat, l'aménagement du bureau de l'analyste, son style, sa voix et son accent qui seront investis et souvent surinterprétés par l'analysant, sont, comme l'allure du patient... des indices signifiants, mais aussi des inducteurs et des attracteurs fantasmatiques. (Diet, 2016 p.74).

Le cabinet avec son ambiance prend une importance particulière dans le rituel thérapeutique. Il ajoute : "les projections anticipatrices (préjugés, prénotions, etc.) et les incorporats culturels apparaissent aujourd'hui clairement mobilisés dans la conception du setting, le pré-contre-transfert et les modalités d'intervention ou d'interprétation." (Idem).

Que se passe-t-il dans la séance à distance quand le thérapeute et le patient ne partagent plus le même lieu ?

IV. LES MONDES SUPERPOSÉS

Quand on parle de la communication par zoom, je remarque souvent qu'on s'imagine se trouver dans un espace virtuel, comme si le sujet flottait dans l'air.

Le patient connecté - ne demeure guère hors sol, il se trouve chez lui. Il est adossé à sa chaise, il est entouré par les murs de sa chambre. Les travaux de Vidal (1999), Eigner (2010) et Benghozi (2014) sur la signification psychologique de l'habitation montrent une relation dynamique entre la constitution d'un sujet psychique et son espace de vie. Un être humain

⁴ Viderman, S (1970). "1/ Les positions fixes et non interchangeables dans l'espace physique de l'analyse ; 2/ Les deux règles fondamentales : a) côté divan : les associations libres ; b) côté fauteuil : l'attention flottante ; 3/ La neutralité ; 4/ La bienveillance ; 5/ La spécificité de la rencontre ; 6/ La parole exigée de l'un ; 7/ Le silence habituel de l'autre ; 8/ La passivité de l'analyste corrigée par l'interprétation seule."

⁵ La clinique de l'autisme nous démontre que l'architecture de lieux dans sa matérialité - les murs, le sol, les angles/ coins, participent même à la construction de l'image corporelle (Haag, 2018).

projette ses parties inconscientes non différenciées sur son habitacle, qui devient une sorte de carcasse, exosquelette psychique. L'environnement architectural agit comme un échafaudage cognitif et psychique.

Les relations entre le corps - psyché et l'environnement peuvent être compris grâce à la théorisation de Jean-Claude Rouchy. Le groupe d'appartenance primaire, c'est-à-dire la famille, organise l'espace relationnel et le temps vécu, du dedans et du dehors ; les liens intrafamiliaux formant un "nous", en s'étayant sur *les incorporats culturels non mentalisés communs*.

Jean-Claude Rouchy écrit :

Il existe ainsi au plan groupal « une base commune partagée, un étayage culturel partagé » dont va procéder l'individuation. C'est à partir de cette base incorporée qu'a lieu l'élaboration du psychisme, des sentiments et des pensées. Ceci est directement en rapport avec le système protomentale décrit par Bion. (Rouchy, 2014, p. 46 - 49).

Il existe un double dynamique de projection/ introjection entre l'image du corps, le groupe familial et l'habitation. Alberto Eiguer applique le terme *pseudo-corps* à l'unité familiale. La maison assure pour ce pseudo-corps un contenant spatial, et devient ainsi l'enveloppe externe et le support des représentations internes qui président à l'édification de la cohésion familiale et au maintien de sa cohérence (Eiguer, 2010, p.11)⁶.

Le patient qui se connecte à partir de son domicile apporte avec lui en séance son groupe primaire/ familial fondu dans son habitat. Ainsi, le patient est soutenu par l'échafaudage psychique, cet "habitat intérieur"⁷, dont parle Vidal (1999), fait des indices de liens premiers symbiotiques et la culture de famille actuelle.

A distance, on construit un espace thérapeutique qui réunit trois lieux : chez le thérapeute, chez le patient et l'interface de rencontre - la plateforme numérique. Les trois mondes se superposent pour se réunir sur l'écran (c.a.d plateforme numérique). Le thérapeute et le patient ne partagent pas le même lieu, chacun restant chez soi. Parfois séparés par des milliers de kilomètres, on remarque une asymétrie contextuelle. Les patients demandent souvent quel temps fait-il chez vous ?

Ce dispositif met en place la configuration winnicottienne : ensemble - séparé, ou bien : seul chez soi en présence de l'autre. Une autre conséquence concerne l'ambiance : l'espace numérique nous transmet les indices de présence de l'autre, il n'y a guère de sensorialité partagée. Pour combler ce manque de bain multisensoriel, les protagonistes sont obligés de plonger dans une illusion d'espace partagé. Et par ce fait, créer une émotionnalité forte, une intensité émotionnelle de la rencontre.

⁶ "Dans la mesure où les membres de la famille fonctionnent comme groupe et qu'ils tiennent compte de la spatialité de l'autre (son corps et son territoire), ils groupalisent ce vécu corporel et le projettent sur l'habitat de la maison. Les termes résider ou cohabiter ne sont peut-être pas assez forts pour refléter les multiples inter-jeux que la vie familiale en commun favorise. Lorsqu'un lien filial est à bâtir, la maison procure le cadre tandis que l'habitat intérieur sert d'éclaireur au pays de l'intime, pour découvrir une géographie et s'y établir." (§11 Eiguer, 2010).

⁷ "L'appropriation d'un contenant spatial dépend de la capacité pour les membres d'une famille de construire un "habitat intérieur". Pour paraphraser une formule de D. Anzieu, à propos du groupe, nous pourrions peut-être avancer que l'habitat est une "topique projetée", écrit Vidal (1999)

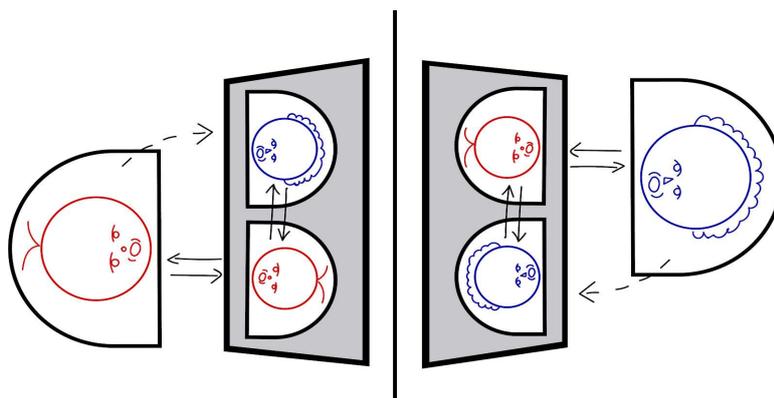
V. L'ÉCRAN ET LA GÉOMÉTRIE DE LA RENCONTRE ONLINE

Entre les sujets communicants en ligne s'érige *la machine numérique connectée*, qui présente en soi tout le dispositif technique nécessaire à la connexion.

La rencontre se passe via l'interface de l'écran. Nous déclinons le concept *écran* en trois catégories. On fait la différence entre le moniteur-display, l'objet technique ; l'écran numérique - une interface sur le moniteur ; et l'écran psychique, une interface interne où apparaissent les perceptions (Lavallée, 1999). Les interactions par l'écran entraînent l'éclatement du *topos* de la rencontre. Le modèle conceptuel cartographique et géolocalisé de l'espace est incapable de rendre compte des interactions en espace digital. Il faut recourir à la conception phénoménologique de l'espace à partir de la perception. Dans cette approche, l'espace fusionne avec un point de vue, un regard vécu. Dès lors, le corps se révèle l'ancrage du sujet au monde. Mais il faut dire que le corps vécu ne se trouve ni *dans* l'espace ni *dans* le temps, il *habite* l'espace et le temps.

Si dans la situation traditionnelle, le *non-processus* selon Bleger, comprend "l'ensemble des facteurs affectant l'espace (ambiance) et le temps, et la part de la technique"; en téléconsultation, les parties fixes sont liées à la machine, ainsi à la disposition topologique du thérapeute et de son patient : dans l'écran - hors l'écran.

Chaque interlocuteur se trouve face au display, qui projette une image audiovisuelle en 2D. Cette disposition topologique et proxémique des interlocuteurs projetée sur l'écran nous plonge dans une illusion. Les développeurs ont conçu une configuration de la rencontre bien fantastique. En lieu et place de la disposition spatiale naturelle-écologique du dialogue de face à face, on se retrouve face à deux personnes projetées sur l'écran, et en plus, une parmi elles est notre double. Nous pouvons schématiquement esquisser ainsi la géométrie de la rencontre : la bulle communicationnelle face à face est scindée en deux, la demi-sphère qui inclut le sujet pivoté, s'ouvrant à 180°. Les interlocuteurs se retrouvent sur l'application côte à côte.



L'option miroir impose la symétrie des places. Les deux interlocuteurs se trouvent au même niveau, apparaissant avec une fenêtre identique sur l'appli. La configuration asymétrique fauteuil/divan entre le thérapeute et le patient est rompue. Cette position égalitaire cache un avantage - la taille et la corpulence restant hors champ visuel, les préjugés et stéréotypes

sociaux sont amoindris, sans les effacer complètement. Par contre, l'incorporation du thérapeute est empêchée (le thérapeute est sauvé).

Les interlocuteurs se concentrent sur la parole et sur le visage agrandi. La psychologue en chair et en os devient une « icône » sur l'écran. Le visage du thérapeute transmis sur display s'offre au patient tel un paysage. Le désir inconscient est activé par ce dispositif audiovisuel, où le régime de la représentation peut activer la rêverie et l'hallucination. Cette disposition induit une régression et facilite la création d'une illusion partagée.

VI. L'ILLUSION PARTAGÉE CRÉE UNE IMPRESSION DE LA RÉALITÉ

Il est intéressant de réfléchir sur les liens entre l'illusion, le cadre thérapeutique et l'écran, en partant de la citation de Marion Milner, publiée en 1955. Pour la première fois, elle utilise la métaphore du "cadre" en rapport avec la séance psychanalytique.

Pour arriver à comprendre davantage la signification du terme « illusion », j'ai pensé utile d'examiner le rôle qu'elle joue dans l'œuvre d'art. Lorsque j'ai essayé d'étudier certains facteurs psychologiques qui facilitent ou qui entravent la peinture de tableaux, je m'étais déjà intéressée au rôle joué par le cadre. Le cadre délimite les types de réalités différentes qu'il y a à l'intérieur et à l'extérieur de lui ; mais un cadre temporo-spatial délimite aussi le type de réalité particulière d'une séance de psychanalyse. En psychanalyse, c'est l'existence de ce cadre qui rend possible le plein développement de cette illusion créatrice que les analystes appellent transfert. (Milner, 2000, p.33).

La configuration d'un espace thérapeutique hors écran / dans l'écran possède plusieurs caractéristiques - matériel, immatériel, idéal. Ainsi, l'écran délimite la zone de la rencontre, et devient une sorte de fenêtre vers le monde virtuel. Ce monde "au-delà" trouvé-créé, est projeté de l'intérieur et réinjecté dans une double boucle visuelle (Lavallée, 1999). L'écran, à l'instar du cadre de tableau, favorise la création d'une illusion.

La rencontre audiovisuelle crée une illusion de proximité, d'être ensemble et de partager le même espace. Grâce au dispositif audiovisuel, l'impression de réalité émerge des deux côtés de l'écran.

La construction de l'espace thérapeutique commun passe par l'organisation de la groupalité⁸ hybride dans l'écran - hors de l'écran. L'enveloppe visuelle commune prend place des frontières physiques, délimitant le groupe déterritorialisé.

VII. LA SCÉNOGRAPHIE DE LA RENCONTRE THÉRAPEUTIQUE PAR VISIOCONFÉRENCE

La téléconsultation est un *flux continu* de la séance sans interruption ni scansion, diffusé dans sa durée réelle. La rencontre thérapeutique entre le psychologue et le patient/ groupe/couple est mise en scène et transmise en direct sur le réseau numérique. Chaque plateforme de vidéocommunication propose son architecture, interface et options. Le recours au langage

⁸ Ici la groupalité est construite par un néo-groupe qui comprends un psychologue + un couple

audiovisuel nous aidera pour décrire la spécificité du cadrage et la scénographie mise en place par les protagonistes.

Dans les relations thérapeutiques online, le psychologue dispose de plusieurs éléments d'analyse du récit filmé du patient. L'image filmique/ audiovisuelle transforme le sujet en signes iconiques de sa présence. Le logiciel de vidéocommunication réduit fortement l'accès à la communication non verbale et la contextualisation de l'environnement des interlocuteurs. Le point de vue de la caméra, le costume, l'éclairage, le décor participent à la dynamique relationnelle / intersubjective dans le dispositif de téléconsultation.

La scénographie, ou l'aménagement de la scène filmique est destinée à créer un espace qui met le corps des interlocuteurs en valeur. Cette dernière nous sensibilise sur le choix des lieux, porté par les interlocuteurs. Le patient peut se connecter en restant dans son lit, depuis une salle d'eau, il arrive qu'on découvre le patient dans sa voiture et plein d'autres lieux, qu'avant le confinement on considérait insolites pour la thérapie. On se rend compte que les patients jouent avec la mise en scène, en s'impliquant à "trouver-crée" leur scénographie de rencontre thérapeutique.

L'espace-temps thérapeutique tri-composite est propice à la créativité. Tandis que le dispositif classique permet au patient de jouer avec des limites - surtout les horaires : il jouit de sa liberté de venir en avance ou bien en retard. En visio le patient s'approprie le dispositif audiovisuel et joue de surcroît avec la scénographie.

Les éléments de mise en scène obtiennent la valeur du "non-processus" dans les termes de Bleger. Le champ transféro - contre - transférentiel intervient dans le choix du cadrage et de la scénographie : lorsque le patient met des lunettes caméléon / photochromique, ou bien quand il se positionne en biais / en profil / trois quarts, ou choisit ne pas allumer l'éclairage et de rester dans la pénombre. Nous pouvons remarquer que les utilisateurs confirmés maîtrisent et contrôlent mieux leur scénographie/cadrage. À titre d'exemple, les adolescents auront davantage tendance à cadrer le champ de leurs caméras du côté rangé - arrangé de leur chambre. Tandis que les novices n'ont pas encore intégré l'espace visible derrière eux dans leur schéma spatial. En visioconsultation il est important de discuter des conditions de travail thérapeutique surtout quand le patient se connecte depuis son domicile.

Le cadrage de flux audiovisuel délimite et transforme la réalité. Dans la grammaire cinématographique, il est question de "champ" et de "hors champ". L'un étant le prolongement de l'autre, il en est le support imaginaire (Radhouan, 2005). Le champ est un espace visible, délimité par le cadrage. Le *hors champ* désigne ce qui est "en dehors du montré, mais pouvant entretenir des liens avec l'image ; par l'interpellation entre champ et *hors champ* invisible, mais présent ; par la découverte du *hors champ* du fait d'un mouvement de caméra / du personnage"⁹. Cette dialectique du champ et du hors-champ se met en avant en visio, quand l'interlocuteur se lève et que dès lors, nous remarquons son habit du bas, caché normalement par une coupe horizontale de la table. Une autre situation arrive lorsqu'un interlocuteur se penchant pour ramasser le stylo tombé par terre, disparaît du champ visuel. Parfois, on assiste, au contraire, à une irruption dans le champ visuel de l'animal de compagnie, ou bien d'un enfant.

⁹ <http://www.ecoles.cfwb.be/ismchatelet/fralica/importskeynet/refer/theorie/theocom/lecture/lirimage/televis.htm>

Le focus de la caméra fixe du PC engage fortement la dialectique *montrer - cacher*. Un choix délibéré ou bien un lapsus. Visible pour l'un, caché pour l'autre, le jeu du hors-champ stimule l'imaginaire. La curiosité naturelle nous mobilise : qu'est-ce qui se trouve au-delà des frontières du visible, en marge de l'écran ? Mais en même temps la pauvreté du décor nous fait adhérer au récit du patient. L'engagement du psychologue, en manque d'alimentation visuelle, se tourne vers la pensée en image et la figurabilité.

Cette dialectique du champ et hors champ oblige les interlocuteurs à rester immobiles, sans bouger, pour justement ne pas sortir du cadre. Cette contrainte implique la fatigue particulière qu'on éprouve devant le visio (Hiers, 2021), si une restriction motrice est organisée spécialement dans la cure-type, pour obliger le patient à verbaliser - symboliser, selon Roussillon (2008). Devant l'écran, la verbalisation engage également le processus visualisation - perception. Le patient crée un récit filmé d'autofiction. Quand il associe, il se regarde et sait qu'on le regarde. Il est sur scène à l'écran et sur "l'autre scène" simultanément.

Il faut souligner que la vidéocommunication engage fortement le regard. En observant la visio consultation *face à face sans option miroir*, on constate un agencement particulier de l'espace optique. L'image filmique quasi immobile, tel un tableau, et dévoile la figure de l'interlocuteur sur un fond choisi. Ce qui nous frappe de prime abord, c'est le gros plan sur le visage. L'espace est peu profond, fermé vers le fond.

La projection du regard dans l'écran implique fortement la physiologie de l'œil et la fonction de la convergence. Monique Dejardin (2010) souligne la spécificité de la vision binoculaire "pour mettre l'objet à distance, créer la dimension de la profondeur, détacher l'objet de soi et le localiser dans l'espace."¹⁰. Le jeu de regards en visioconnexion est transmis par un écran plat bidimensionnel. Et nous remarquons que le regard est décalé. Le sujet ne fixe jamais les yeux de caméra, les yeux s'échappent vers l'espace. En plus, la circularité du regard n'est pas possible dans un espace digital.

Enfin, pour éviter de provoquer le collage visuel, d'être scotché, il faut organiser la scénographie. Pour pouvoir se projeter dans l'espace digital, il est nécessaire d'organiser le cadrage de sorte que l'arrière-plan puisse être en perspective. Il est nécessaire de construire une certaine *profondeur de champ*. Dans leur mise en scène, les psychologues ont tendance à réduire la perspective, à se coller au mur, assis sur un canapé, ou bien dos à la fenêtre fermée par un rideau, ou encore devant une bibliothèque. Désormais les plateformes de visio, telles que Zoom, Skype et al. proposent de flouter l'arrière-plan ou bien d'en modifier le fond. On personnalise le mur derrière ici « custom backgrounds » selon son choix : la photo d'une plage, le ciel étoilé, etc.

La plateforme de téléconsultations *Ipsy.fr* conçue par Lise Haddouk prévoit le cadrage du psychologue en gros plan sur le fond blanc. Cette scénographie a pour objectif d'introduire une certaine neutralité, en effaçant les traces du lieu de consultation marquées par les indices personnels. Mais, nous savons que l'architecture du lieu sert de support de projection pour des

¹⁰ Dejardin, M. (2010). Affect, corps, espace, temps en psychomotricité. Dans : Sami-Ali éd., *Le rêve, l'affect et la pathologie organique* (pp. 125-141). Les Ulis, France: EDK, Groupe EDP Sciences. Au cours des différents stades de développement de l'enfant, nous savons que la vision binoculaire apparaît aux alentours du 7ème mois du nourrisson. Cette forme de vision est liée à la motricité, à la relation et à l'espace. "C'est à partir du moment où la vision binoculaire est constituée que l'on peut parler **de regard**. Le regard s'installe alors dans la relation à la mère."

contenus internes. Cela devient d'autant plus vrai dans le dispositif visio. La visio consultation laisse percevoir plus de choses que ce que l'individu avait prévu de montrer. Nous soutenons le fait que l'aménagement de l'espace est un "*nouveau non-verbal*". Un monde complet, comprenant les choses et les objets, qui entoure le sujet et porte les traces de son groupe d'appartenance. Ainsi, nous pouvons analyser le rapport de l'individu avec son milieu culturel, social, professionnel. Quand le psychologue apparaît sur un fond blanc en effaçant tous les signes de son "univers" et de son appartenance, nous pouvons nous demander sur quoi va s'accrocher le transfert ? Le monde aseptisé de telle téléconsultation est-il réellement neutre ?

L'impression de la réalité en visio-consultation réside dans l'absence charnelle des interlocuteurs, dans leur immatérialité. Cette configuration, avec la mise en cadre naturel (pas trop travaillée) prend toute son importance et permet de contextualiser la présence de son interlocuteur. Le psychologue sur le fond flouté se présente aplati. Je pense qu'il faut préserver la perspective et laisser l'espace derrière le psychologue, par souci du respect de la vision écologique. Cela permet à l'œil de ne pas être gêné dans sa fonction tactile d'exploration de l'espace derrière/ au-delà de la surface de l'écran. Nous pouvons supposer que la perception ainsi activée peut fonctionner au service de l'illusion de présence. Une navette constante va relier la perception par son côté tactile (saisir, d'emprise) aux représentations visuelles. Relier la réalité interne à la réalité externe.

VIII. ILLUSTRATION CLINIQUE ¹¹

Un couple faisant partie d'une thérapie multifamiliale, auparavant, me fait une demande de consultation conjugale. J'apprends que depuis deux ans, ils ont vaguement cherché un thérapeute de couple. Ils savent pertinemment que j'habite à des milliers de kilomètres, et par ce fait la thérapie sera forcément par une visio-connexion, suivie de rares séances présentesielles. Probablement mon parcours personnel d'immigration ainsi que ma sensibilité aux spécificités de la famille binationale ont déterminé leur choix en ma faveur. Ce couple possède une longue expérience thérapeutique. Avant d'intégrer un groupe multifamilial que j'ai animé, le mari et la femme étaient déjà tous les deux en suivi individuel depuis plusieurs années. Le GMF leur a permis un ajustement de leurs rôles parentaux - suite à quoi les symptômes handicapants de leur enfant ont disparu. Désormais ce sont les désaccords du couple binational qui sortent au premier plan. Je leur propose une thérapie conjugale à distance une fois par semaine.

Le couple se connecte à partir de chez eux. Ils habitent un appartement de deux pièces ; je devine que le PC est installé dans leur chambre à coucher qui fait également office de salon. Ainsi, dans un dispositif de téléconsultation, **l'espace de vie réel** participe à la construction d'un espace thérapeutique. La caméra dévoile en partie l'habitat familial. Le thérapeute découvre l'environnement du patient, ou bien le patient dans son environnement.

Les enfants sont dans une pièce à côté, en train de regarder des dessins animés. Le fils aîné va régulièrement venir pendant la consultation, à chaque fois je lui fais un signe de salutation.

A l'instar de la consultation familiale, je n'oublie jamais la présence réelle des enfants, qui sont tout près. A l'heure du confinement, l'appartement est habité, comme conséquence le lieu de consultation n'est plus étanche. La famille présente à la maison, derrière la porte, peuple voire intruse la scène imaginaire du patient. C'est une des raisons majeures pour laquelle certains

¹¹ Cette vignette clinique vient de l'article publié : Hiers, S. (2021). Thérapie conjugale à distance. Innovation ou profanation du cadre ? Dialogue, 233, 77-98.

patients refusent le dispositif visio : le sentiment d'insécurité psychique est trop prégnant chez eux. Il n'est pas rare que dans les familles en question règnent la violence et l'incestualité. Souvent on observe la confusion de générations et la pathologie des limites, quand l'intimité est violée.

Le principe de réalité s'impose : le sujet est entouré par d'autres sujets, il est un membre individué d'un ensemble familial. De fait, la relation thérapeute-patient sort de la logique bi-personnelle, héritée de la cure-type.

L'E-dispositif nous incite à intégrer le topique interpsychique, la logique de liens intersubjectifs, à penser "le monde du sujet" (Puget, 2008). Le thérapeute crée avec le couple un néo-groupe (Granjon, 2007), qui inclut le groupe interne (Kaës, 2005) de chaque protagoniste, ainsi que les membres de la famille présents-absents (ici les enfants).

IX. L'INTIME – PRIVÉ

On suppose que le patient dévoile son intimité dans le dispositif de visioconsultation. Et je me demande, de quelle intimité parle-t-on ?

André Carel (2004) dans son article "L'intime, le privé et le public. Le secret, la discrétion et la transparence : Essai de topique interpsychique", définit trois espaces¹². L'espace de la séance, circonscrit sur l'interface de l'écran, superpose deux lieux distincts : chez le patient et chez le thérapeute. En prenant pour référence la topique proposée par Carel, nous pouvons considérer que lors d'E-rencontre thérapeutique, **le patient ouvre son espace privé au domicile**. Il dose avec parcimonie la partie offerte à la vue du thérapeute. La facette visible a une fonction d'indice, qui atteste une partie symbiotique de la maison. Par exemple, sur le mur d'en face je vois chez mes patients un grand tableau contemporain non figuratif, joliment mis en scène. Sur le fond blanc s'emmêlent des lignes de couleurs - type gribouillage.

Quant à l'intimité, c'est plutôt un espace virtuel de la séance qui s'en approche. La règle de l'association libre et de l'écoute flottante, favorise le dévoilement de soi et l'exposition de son "for intérieur" au thérapeute. L'intimité de la séance est co-construite et protégée, régie par la confidentialité. Le droit au secret est garanti par le code déontologique de psychologue.

La réflexion sur la topologie des espaces familiaux, m'amène à m'interroger sur la demande initiale de ce couple. Ils choisissent une thérapie à distance pour parler des problèmes conjugaux. L'épouse se plaint que la sexualité n'existe pas en dehors de la procréation. Leur rôle de parent a pris le dessus sur leur intimité. L'époux dit que la peur l'envahit, surtout au moment d'aller se coucher, il a peur (de l'imprévisibilité) de sa femme.

Le dispositif visio dématérialise la rencontre thérapeutique, mais laisse entrer le regard du thérapeute dans l'habitat intérieur. Les relations dé-corporalisées vont dans le sens de leurs difficultés. Ce dispositif facilite l'interdit d'inceste et l'interdit de toucher, puisqu'à l'écran, on ne touche qu'avec les yeux.

¹² L'espace intime est qualifié par la valeur du secret. Étant un espace de confidentialité, il est inaccessible au regard de l'autre sans permission. L'espace public dit social, est caractérisé par la valeur de la transparence, grâce à la convention, des lois et des règles connues par tous. Quant à l'espace privé, intermédiaire, il est marqué par la valeur de la discrétion. Il exige le tact et la pudeur. (Carel, 2004).

Il est intéressant de remarquer comment le cadre de visioconférence est mis à l'épreuve. Je me souviens qu'en GMF présentiel, nous avons mis une année pour que cette famille respecte l'horaire. Habitant très près du centre psychologique, ils pouvaient avoir 30 minutes de retard. Désormais, ce couple est toujours à l'heure. C'est le mari qui s'occupe de la connexion avec précision. Néanmoins, le symptôme s'est déplacé sur l'aspect territorial du cadre. Ils se connectent la plupart de temps à partir de leur domicile, en s'installant côte à côte devant l'écran. Mais un jour, on se retrouve à trois fenêtres sur l'application. Je constate qu'ils ne partagent plus le même lieu. En fait, le symptôme familial, que je connais depuis le GMF (des années avant le covid) revient : le mari est éloigné du domicile. La femme exige que son époux soit placé en quarantaine à l'hôtel, puisqu'il risque de contaminer les enfants. L'homme avait en effet une température corporelle de 37,2° ! Cette séance met en lumière le sens de ce symptôme. La femme explique qu'elle a trouvé ce moyen pour mettre la distance et dé-fusionner leur couple.

X. UNE SÉANCE PROFANÉE ?

Une fois, tous les deux se connectent depuis une galerie commerciale en étant bien à l'heure. D'abord surprise, je leur demande en riant pourquoi ils n'ont pas décalé le rdv, et pourquoi ils ont choisi cet endroit. Mais je continue quand même la séance, en me disant que si la connexion va faillir, je vais arrêter. Ce lieu insolite est choisi par la femme pour parler de leur sexualité. Je commente le fait qu'elle a besoin de déclarer sa flamme à son mari sur la place publique.

La visioconsultation induit cette tentation de mobilité à l'outrance. De prime abord, nous pouvons penser que le cadre est désacralisé. La séance comme un rituel, une cérémonie, est associée à une dimension sacrée. Protégé dans l'alcôve du cabinet, l'espace thérapeutique est chargé d'une intensité émotionnelle. Le dispositif à distance rompt ce côté sacré. En faisant entrer son quotidien, l'habituel, son habitat intérieur, il apprivoise le côté cérémonial de la séance. La sensation d'être chez soi, s'accompagne par la tendance "à montrer". L'intimité bascule en l'extimité (Tisseron, 2002), pour mettre en scène son théâtre psychique. Pour ne pas chercher la pathologie, je dirais qu'en ces circonstances particulières, on assiste à la "**profanation rituelle**" (Goffman, 1974), au dérapage dans les conventions, que mes patients saisissent. Cette transgression d'un ordre établi est une insulte qui demande une réparation, selon Goffman, ou bien s'agit-il d'autre chose ? Le cadre était-il bafoué ?

Le couple nous entraîne dans un théâtre social, où le sacré et le profane (Mircea Eliade) changent de place. Dans son œuvre sur Rabelais, Mikhaïl Bakhtine compare le carnaval au monde à l'envers.

Les lois, les interdictions, les restrictions qui déterminaient la structure, le bon déroulement de la vie normale (non carnavalesque) sont suspendues pour le temps du carnaval ; on commence par renverser l'ordre hiérarchique et toutes les formes de peur qu'il entraîne : vénération, pitié, étiquette, c'est-à-dire tout ce qui est dicté par l'inégalité sociale ou autre (celle de l'âge par exemple). On abolit toutes les distances entre les hommes, pour les remplacer par une attitude carnavalesque spéciale : un contact libre et familial. C'est un moment très important de la perception carnavalesque du monde. (Bakhtine, 1940/1965, p.120).

Ma surprise de retrouver les patients dans un centre commercial était telle, que j'en riais. Prise au jeu, j'ai permis à ce couple de créer leur "séance à l'envers". Sur une scène publique dans un hall d'un temple de consommation (loin des enfants), ils arrivent à parler de leur sexualité. Cette perversion de l'espace leur permet de dépasser la gêne. Lors du carnaval, la sexualité peut être abordée différemment.

Un espace thérapeutique dynamique qui se tisse et se détisse sous le regard du thérapeute complice. La question ne se situe plus par rapport aux infractions de règles/ cadre, puisque comme nous avons compris, ces règles sont conventionnelles entre le psy et son patient. Il s'agit de la capacité du thérapeute d'être malléable et de ne pas se laisser "offenser" par les patients "déviant". La capacité du thérapeute à entrer dans le jeu, en rire, sans perdre son cadre interne ni son estime professionnelle. Accepter le décalage en l'interprétant du côté carnavalesque. Je peux m'identifier à ces patients, grâce à mon propre vécu de "déviant"/ hérétique/ par rapport au cadre thérapeutique traditionnel.

La thérapie conjugale à distance crée un espace thérapeutique dé-territorialisé. Le thérapeute et le patient participent à la co-création de l'espace de l'intimité, grâce à l'écoute flottante de l'un et les associations libres des autres. Le dispositif technique favorise, voire précipite la création d'une illusion de proximité : en ligne, on ressent une intensité émotionnelle particulière. L'écran et le flux numérique continu, rend possible le développement de cette illusion créatrice qui est le transfert. A condition de d'abord rencontrer les patients dans un dispositif traditionnel, pour qu'ils puissent s'imprégner de la présence corporelle de leur thérapeute et de s'appuyer ensuite sur leurs traces mnésiques.

REFERENCES BIBLIOGRAPHIE

- AUBERTEL, F. « Indication pour une thérapie familiale psychanalytique ». *Revue de la Psychothérapie Psychanalytique de Groupe*, 1(46), 2006, 61-70.
- BAKHTINE, M. « *L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance* » (en russe), 1965.
- BAKHTINE, M. « *La Poétique de Dostoïevski* ». Paris, Le Seuil, trad. Isabelle Kolitcheff, 1970.
- BAUDUIN, A. « La construction de l'espace analytique ». Dans : A. Bauduin, S. Viderman. Paris cedex 14, France : *Presses Universitaires de France*, 1999, p. 21-33.
- BENGHOZI, P. « L'observation des transformations du spatiogramme de la maison et la figurabilité de l'image inconsciente du corps psychique groupal familial ». *Revue de psychothérapie psychanalytique de groupe*, n. 63, 2014, p. 147-160. <https://doi.org/10.3917/rppg.063.0147>
- BLEGER, J. « Psychanalyse du cadre psychanalytique ». Dans D. Anzieu et R. Kaës (dir.), *Crise, rupture et dépassement*, 1966, p.359-365.
- BRIFFAULT, X. « Conflits anthropologiques et stratégies de lutte autour de l'évaluation des psychothérapies ». *Nouvelle revue de psychosociologie*, 2(2), 2009, p.105-118. <https://doi-org.ezproxy.u-paris.fr/10.3917/nrp.008.0105>
- CAREL, A. « L'intime, le privé et le public. Le secret, la discrétion et la transparence. Essai de topique interpsychique ». Dans : Jean-Luc Graber éd., *L'enfant, la parole et le soin*. 2004, p. 87-94. <https://doi-org.sirius.parisdescartes.fr/10.3917/eres.grabe.2004.01.0087>
- CICCONE, A. « Enveloppe psychique et fonction contenante : modèles et pratiques », *Cahiers de psychologie clinique*, n, 17, 2001, p. 81-102.

- DEJARDIN, M. « Affect, corps, espace, temps en psychomotricité ». Dans : Sami-Ali éd., *Le rêve, l'affect et la pathologie organique*, 2010, p. 125-14. Les Ulis, France : EDK, Groupe EDP Sciences.
- DIET, E. « Contre-transfert, incorporats culturels et idéologie ». *Revue de psychothérapie psychanalytique de groupe*, 2(2), 2016, p. 67-78.
- EIGUER, A. « Du corps familial à la maison ». *Le Divan familial*, 2(2), 2010, p. 31-48.
- FILLOUX, J. « La transgression de la psychanalyse et dans la psychanalyse ». *Topique*, 1(1), 2009, p.35-48.
- GRANJON, E. « Le néo groupe, lieu d'élaboration du transgénérationnel ». *Le divan Familial*, n. 18, 2007, p. 95-104.
- GOFFMAN, E. « *Les rites d'interaction* ». Les Editions de Minuit, 1974.
- HIERS, S. « Thérapie conjugale à distance. Innovation ou profanation du cadre ? ». *Dialogue*, 233, 2021, p. 77-98.
- HIERS, S. « La place du corps du thérapeute dans les dispositifs numériques : quelques réflexions sur la fatigue oculaire ». Dans : Pierrette Laurent éd., *La sensorialité dans les groupes*. Toulouse : Érès. 2021, p. 149-165). <https://doi.org/10.3917/eres.laure.2021.01.0149>
- KAËS, R. « Groupes internes et groupalité psychique : genèse et enjeux d'un concept ». *Revue de psychothérapie psychanalytique de groupe*, n. 45, 2005, p. 9-30. <https://doi.org/10.3917/rppg.045.0009>
- LAVALLÉE, G. « L'enveloppe visuelle du moi, perception et hallucinatoire ». Dans : *Cahiers de Psychologie Clinique*, 1999, p.57-87.
- MILNER, M. « Le rôle de l'illusion dans la formation du symbole ». *Revue française de Psychanalyse*, 1977, 43(5-6), p.844-874.
- PUGET, J. « Le sujet du monde, le monde du sujet : Ce qui s'impose ». *Revue française de psychanalyse*, 3(3), 2008, p.815-825. <https://doi-org.sirius.parisdescartes.fr/10.3917/rfp.723.0815>
- RADHOUAN, M. « Le langage cinématographique et la codification du point de vue », *Entrelacs* [En ligne], 5 | 2005, mis en ligne le 01 août 2012, URL : <http://journals.openedition.org/entrelacs/149> DOI : <https://doi.org/10.4000/entrelacs.149>
- ROUCHY, J. « Processus archaïque et psychanalyse du lien ». *Revue de psychothérapie psychanalytique de groupe*, 1(1), 2014, p. 53-65.
- ROSOLATO, G. « *Les cinq axes de la psychanalyse* ». PUF, 1999.
- ROUSSILLON, R. (2008). Le « langage » du cadre et le transfert sur le cadre. Dans P. Denis (éd.), *Avancées de la psychanalyse*. Presses Universitaires de France, 2008, p. 105-117. doi: 10.3917/puf.denis.2008.01.0105
- TISSERON, S. « L'intimité surexposée ». Hachette, 2002.
- VIDAL J.-P. « L'habitat familial et ses rapports avec l'espace psychique. La maison familiale », *Le Divan familial*, n.3, 1999, p.12-30.
- VIDERMAN, S. « *La construction de l'espace analytique* ». Paris, Denoël, 1970.
- WINNICOTT, D. « De la pédiatrie à la psychanalyse ». Payot, 1956.

ALIANÇAS PARADOXAIS: UMA POSSÍVEL ARTICULAÇÃO ENTRE CUTTING, TRANSMISSÃO E CONJUGALIDADE

Márcia MARIA DOS ANJOS AZEVEDO¹

RESUMO: Vemos na clínica psicanalítica de casais, na contemporaneidade, alguns aspectos enigmáticos que despertam nossa atenção. Neste trabalho, apresento uma discussão sobre um aspecto paradoxal que atravessa o vínculo conjugal, considerando que o desencontro de demandas de amor muito primárias produz um transbordamento que será atuado no corpo como expressão da incapacidade do sujeito de facear as exigências da vida a dois. A sustentação teórica apresentada articula conceitos psicanalíticos, buscando uma conexão entre os primórdios da vida psíquica do sujeito e os entraves na constituição subjetiva e nas escolhas amorosas.

Palavras-chave: Conjugalidade, transmissão, corpo, cutting.

ABSTRACT: In contemporary psychoanalytic couples clinics, we see some aspects that attract our attention. In this work I present a discussion about a paradoxical aspect that permeates the marital bond, considering that the mismatch of very primary demands of love produces an overflow that will be acted upon in the body as an expression of the subject's inability to face the demands of life as a couple. The theoretical support presented articulates psychoanalytic concepts, seeking a connection between the beginnings of the subject's psychic life and obstacles in the subjective constitution and romantic choices.

Keywords: Conjugalility, transmittion, body, cutting.

I. INTRODUÇÃO

Os relacionamentos amorosos apresentam uma gama de aspectos que podem ser discutidos à luz da psicanálise. Há questões que nos interessam particularmente, uma vez que passam pelo modo como os vínculos afetivos são estabelecidos em função da constituição narcísica de cada um dos membros do casal. A partir do que estamos nomeando aqui de alianças paradoxais, chamamos atenção ao fato de que o laço estabelecido entre dois sujeitos ultrapassa o limite do que ocorre entre eles. As inconsistências do modo de vinculação, as dificuldades em lidar e administrar as diferenças que surgem, a aparente facilidade em ligação e separação e os prejuízos verificados na vida cotidiana nos levam a pensar que há muitos elementos relacionados às alianças inconscientes (Kaës, 1997) e às cláusulas dos contratos a que cada um dos membros do casal se encontra atrelado.

Nesse contexto, é relevante analisar os paradoxos inerentes aos vínculos estabelecidos com objetos primários e o modo como as ressonâncias das fantasias, os ideais e os fantasmas parentais são vividos no estabelecimento da organização do casal. Então, na perspectiva de uma aliança paradoxal, o que impele um sujeito a se unir a outro será, também, aquilo que lhe produz um mal-estar, traduzido sob a forma de angústia e atuado no corpo.

¹ Psicóloga; Psicanalista; Doutora em Psicologia (UFRJ). Membro e Supervisora do Instituto de Formação em Psicanálise da Sociedade de Psicanálise da Cidade do Rio de Janeiro (SPCRJ). Professora do Programa de Pós-Graduação em Transtornos Alimentares – Anorexia, Bulimia e Obesidade da PUC- RJ. Membro da SOBRATA. Membro da Associação Internacional de Psicanálise de Casal e Família (AIPCF) e da Associação Portuguesa de Psicoterapia Psicanalítica de Casal e Família (Poiesis Analitika).

Sabe-se que o humano vive em busca de satisfação, perseguindo algo que dê sentido a sua vida, ao mesmo tempo em que busca garantias para seu sentimento de existência. Tais motivos não se evidenciam na justificativa para a procura de um parceiro. Isso porque são as referências identificatórias inconscientes que, em sua maioria, contribuem sensivelmente para a escolha do objeto amoroso. Sabe-se, também, que cada um possui um padrão relacional herdado de seus objetos fundamentais, inerente às alianças inconscientes e aos seus suportes narcísicos. Há que se considerar, ainda, que a capacidade individual de investimento na vida e, especificamente, na vida afetiva será precedida de um investimento objetal anterior. É preciso suportar as agruras e as alternâncias de lugar que a vida conjugal impõe aos sujeitos. Se investir é preciso, aceitar e suportar ser investido também é. Dessa forma, é necessário haver recursos para suportar uma maleabilidade das cargas de investimento libidinal sobre os diversos objetos. Para Aulagnier (1990), o investimento em outros objetos é uma condição fundamental para a manutenção da subjetivação, mas é preciso fazer o luto dos objetos primordiais.

Assim é que a capacidade de investir será um dos resultados possíveis do processo de subjetivação, o que, de acordo com Aulagnier (1990, p. 183), será “nunca pacífico, jamais garantido”, tendo em vista o fato de que se deve, ainda, desenvolver a propriedade de experimentar o sofrimento, o que exige do Eu capacidades nem sempre presentes em sua configuração. Um outro detalhe que nos faz pensar na importância dessa reflexão é que, na maior parte das situações de atendimento de casal, a atribuição da origem de conflitos está depositada no outro. Podemos pensar que os imperativos sociais e culturais também aparecem nesse cenário como fatores intervenientes importantes, contudo constituem um valor agregado a demandas ambivalentes.

Na escuta clínica, dificilmente o sujeito se implica na falência relacional, é sempre o outro que não oferece as condições ideais, é sempre o outro que não condiz com as expectativas, que não satisfaz, que não cumpre os combinados, ou seja, é possível ouvir, nessas falas que designam frustrações relacionadas às demandas de amor, que o outro escolhido não satisfaz as cobranças oriundas das fantasias inconscientes infantis projetadas na situação conjugal. Espera-se do outro algo que ele, além de não ser o responsável por oferecer, também espera receber. Nesse sentido, surgem os desencontros de demandas que serão produtores de ruídos no estabelecimento do vínculo conjugal. Mas de onde são originários esse ruídos?

Pois bem, podemos pensar em diversas perspectivas. Contudo, apesar de sabermos que há inúmeros elementos que são agregados ao movimento de escolha amorosa, trabalhamos na perspectiva de que a referência serão as marcas de sua “grupalidade psíquica” e os elementos resultantes dos investimentos recebidos de seus objetos primários. Apesar dessa configuração ser marcada pela idealização, na busca do objeto de amor, há o encontro de objetos substitutivos, cuja ressonância será originária de sua “grupalidade psíquica” internalizada em cada um dos membros do casal.

Benghozi (1994) afirma que o sistema casal é uma malha produzida pelo entrecruzamento de linhagens familiares relacionada à origem de cada participante. Já Dunker (2017) diz que, na relação entre casais, o que se encontra atrás das máscaras é o que determina e mantém nossa forma de amar. Se formos procurar algumas referências na teoria freudiana, encontraremos, a partir das suas referências identificatórias, dois modelos de escolha objetal, a saber, narcísico ou anaclítico, e também que todas as escolhas apresentam um substrato das vivências edípicas, narcísicas e superegoicas de cada sujeito herdeiro de um romance familiar.

Além dessas referências, seguimos ainda as proposições de René Kaës (2005, p. 132) ao nos apresentar a perspectiva de que um vínculo é formado por alianças inconscientes, sendo essa a base para o processo de transmissão psíquica entre gerações e entre membros de um grupo. Para esse autor:

Cada vínculo organiza-se, assim, *positivamente*, sobre investimentos mútuos, identificações comuns, sobre uma comunhão de ideais e crenças, sobre modalidades toleráveis de realizações de desejos. Cada vínculo e cada conjunto organizam-se também, *negativamente*, sobre uma comunidade de renúncias e de sacrifícios, sobre apagamentos, rejeições e recalques, sobre um ‘deixar de lado’ e sobre restos.

Há um aspecto importante a ser ressaltado que é o modo como, no corpo, primeira alteridade, serão inscritas as marcas primárias do modo de vinculação do sujeito. Assim, se as marcas dos objetos primários são estabelecidas corporalmente, se o eu nasce a partir da apropriação feita pelo outro e dos investimentos recebidos, será no corpo que o outro fundamental imprimirá suas próprias marcas originárias de situações e de experiências sensoriais primárias. Nesse caso, o corpo será o veículo através do qual será sentido o transbordamento das intensidades advindas do mundo fantasmático subjetivo. Em função da falta de recursos, o Eu, como instância intermediária, terá dificuldade em administrar esse transbordamento. Importa observar, ainda, que as exigências inerentes ao estabelecimento de uma relação afetiva supõem um substrato narcísico que, em sua ausência, produzem um transbordamento que um *ato* tenta conter, em suas diversas formas de manifestação, desde o corte no corpo, a ingesta de álcool ou o desenvolvimento de um transtorno alimentar, como, por exemplo, a bulimia.

II. O EU, O CORPO, SEUS MODOS DE VINCULAÇÃO E AS AMEAÇAS PRIMÁRIAS

Sobre essa questão complexa, a saber, a base de organização dos vínculos, dentre os elementos a serem revistos, há, segundo Freud, forças que impedem o Eu de se assenhorar de sua morada. Ameaçado pelas forças pulsionais advindas das marcas primárias cunhadas no corpo, o Eu tenta conter a angústia que surge, oriunda de sensações primárias revividas no encontro amoroso, onde não há garantias, tendendo o sujeito a repetir padrões primitivos.

Vemos que, no ato de se cortar, aparece a denúncia de um transbordamento em tal intensidade que assola o Eu. Nessa circunstância, o corpo torna-se fonte e alvo do ataque pulsional produzido em função de um curto-circuito, pois o Eu encontra-se submetido aos efeitos que “sua história o possibilitou ou impôs” (Roussillon, 2023, p. 45).

Aqui desponta o empobrecimento de recursos que leva o sujeito à repetição de padrões primários, porque não encontra um escoamento adequado, principalmente porque o Eu se constitui pelo investimento objetal do outro, que lhe serve como “prótese” (Aulagnier, 1979), e este, em sua constituição, carrega em si sombras e fantasmas marcados em seu próprio corpo.

Entendendo que a hereditariedade psíquica será mantida através das ligações afetivas e inconscientes, a arqueologia do funcionamento psíquico dependerá da genealogia da família de origem – essa última construída a partir da “continuidade da corrente de gerações” (Kaës, 2001). Paradoxalmente, o humano desenvolve estratégias de sobrevivência, em suas possibilidades de ligação e de desligamento, para tentar se defender do outro em seus excessos, seus lutos, seus vazios, sua imposição, sua violência, seu abandono, suas alternâncias de humor, sua

impossibilidade de diferenciação. Rocha diz que “o que fomos não deixa de estar presente naquilo que somos” (1994, p. 262).

Quando o Eu, em sua constituição, apresenta um empobrecimento de recursos, sua capacidade de defesa torna-se limitada, favorecendo o aparecimento de uma angústia transbordante no corpo, que pode, também, ser vista como forma de escoamento de uma dor que se impõe como algo insustentável e que exige ser marcada no corpo, fazendo parte, ainda, como diz Rocha, de “uma sucessão linear de agoras” (1994, p. 262). Não se pode, portanto, deixar de citar o tempo como fator constituinte dos processos de subjetivação.

Nas teorizações sobre narcisismo e masoquismo, buscamos uma base para pensar sobre o modo como o corpo torna-se o espaço em que ocorre o transbordamento pulsional, em função da insuficiência de recursos do Eu, que, como instância intermediária, não consegue encontrar soluções mais adequadas para dar escoamento àquilo que excede sua capacidade de administração. Apontamos “o retorno sobre si mesmo”, um dos destinos pulsionais descritos por Freud, o caminho para entendermos o autoataque produzido em uma situação de cutting por exemplo.

De acordo com Kaës (1997, p. 189), “todas as funções estruturantes que o grupo primário realiza na psique são buscadas para aí serem repetidas, reproduzidas e restabelecidas, ao menos parcialmente, nos grupos”. Assim, “os objetos internos poderão estar aí deslocados de um sujeito para outro, condensar-se numa figura de compromisso, difratar-se em vários membros do grupo” (1997, p. 164). A conceitualização desenvolvida pelo psicanalista francês aparece aqui em função da importância de se pensar sobre as *alianças inconscientes* estabelecidas pelos sujeitos na organização social, familiar e conjugal. Ele afirma também que a “aliança é com efeito, uma experiência fundamental para a vida humana, uma instituição necessária a sua manutenção (Kaës, 2009, p. 14).

Importa-nos fazer um contorno sobre a origem do eu a partir do conceito de masoquismo e de narcisismo e articular com a compreensão de que as patologias do ato e as diversas formas de somatização estariam congruentes com os nossos objetivos.

Com o intuito de ilustrar essa articulação teórica tão densa, apresento uma situação clínica em que um casal procurou atendimento para compreender as dificuldades vividas por eles no cotidiano. Ela apresentava um quadro complexo caracterizado por comportamentos compulsivos, tanto em termos alimentares, com episódios de bulimia, quanto em momentos de maior desorganização, quando se cortava com um pequeno canivete que carregava na bolsa. Ele, por sua vez, apresentava um comportamento que demonstrava intolerância, principalmente quando ela se fragilizava diante de situações conflituosas provocadas por ele. Nessas ocasiões, ele atribuía à parceira a responsabilidade pelo conflito. Sempre havia uma situação produtora de um novo momento desorganizador, repetido ciclicamente.

Ambos eram profissionais de saúde bem-sucedidos, apesar de serem bem jovens. Procuraram ajuda pelo fato de se gostarem e terem receio de que esse imbróglio de expectativas e dificuldades tornasse impossível a convivência. Bem, mas não foram necessárias muitas sessões para perceber que tinham histórias familiares que, certamente, deixaram marcas importantes no funcionamento psíquico de ambos.

Ele era filho de uma mãe deprimida, o pai pediu divórcio quando o filho estava com doze anos. Então, passou da posição de filho, espectador das agressões paternas contra a mãe, a cuidador

da mãe. Já na condição de marido, se perguntava como saberia se ele era realmente amado. Para ele, sua esposa não tinha motivos para sofrer tanto, e acabava por ser agressivo e, às vezes, violento, sem capacidade de acolhimento. Não suportava que a mulher não acreditasse nele e nos seus cuidados com ela. Essa reação acontecia quando, em seus momentos de angústia, sua mulher tinha “surto alimentares” (*sic*) e, depois, vomitava ou, então, quando ela levantava no meio da noite e se isolava para se cortar, mesmo após terem tido momentos prazerosos.

Nessa situação, temos a outra parte, ela tinha uma família de origem, *a priori*, muito unida, mas fagocitante. Em seu núcleo familiar primário, sua função era ser a “salvadora da pátria” (*sic*). Para suportar tanto o valor narcísico quanto o peso que esse lugar lhe atribuía, retratava sua ambivalência no comportamento bulímico. Vivia momentos de muita angústia, dizia sentir-se culpada por não se sentir amada, por não conseguir ser amada como gostaria e, ao mesmo tempo, culpava o outro por não ser como gostaria. A jovem também se culpava por querer atenção e sentia pena dele por estar com ela. Dizia precisar se cortar para “aliviar aquela sensação horrível que misturava muitos sentimentos” (*sic*).

A ligação desse casal se devia ao fato de que ambos estavam enredados em alianças inconscientes nas quais um parceiro que, *a priori*, seria um cuidador, porém, no endereçamento de demandas, a resposta foi contrária ao que ambos esperavam. Estava diante de uma formação vincular marcada pela identificação projetiva como qualidade defensiva. Essa situação clínica me pareceu bastante pertinente por apresentar um casal marcado por histórias familiares em que o processo de diferenciação não se completou e, apesar de terem uma vida profissional promissora, sua capacidade simbólica, em termos de reconhecimento de si e do outro, era bastante empobrecida.

Segundo Roussillon (2023), quanto mais cortes existirem para o alívio do sofrimento que se apresenta, maior a solidão se apresenta, porque a dor física poderá dar um escoamento e um deslocamento daquilo que favorece uma angústia insuportável. Há, porém, um detalhe importante a ser ressaltado. Se cortar-se significaria um ato capaz de interromper a sensação de desaparecimento ou de desmoronamento em função da angústia transbordante relatada na situação clínica, estaríamos falando de um ato na perspectiva do masoquismo ou do autossadismo?

Neste caso, um dos destinos pulsionais deveras enigmático é o “retorno sobre si” (Freud, 1915) na forma de um autoataque em que o próprio corpo é a fonte e o alvo da descarga pulsional em sua violência. Essa investigação segue na tentativa de refletir como as falhas do processo de transmissão psíquica implicam uma dificuldade na construção de uma instância intermediária necessária à constituição da subjetividade e, conseqüentemente, em suportar a vivência conjugal. Dentro da paradoxalidade do vínculo, é preciso apontar a necessidade da existência de uma diferença e, ao mesmo tempo, de uma ligação cujo movimento é exercido pelo Eu como instância intermediária.

III. O MASOQUISMO E O NARCISISMO FUNDANTES DO EU E SUAS INSUFICIÊNCIAS

É função do Eu fazer uma mediação, lembrando que, em Freud (1923), o Eu é, acima de tudo, a projeção de uma superfície. Diante, porém, da ausência de recursos defensivos recebidos do objeto que lhe serve como apoio e prótese psíquica necessários, se torna inoperante. A

capacidade de tolerar as sensações, de adiar a realização de vontades e de saciar as necessidades ocorre em função de recursos advindos de um espaço intermediário. O conceito de intermediário, segundo Kaës (2005), encontra-se referido, na teoria freudiana, tanto em relação à questão dos espaços intrapsíquicos quanto aos intersubjetivos. A constituição da capacidade de intermediação depende de uma trama que implica o investimento sobre o Eu em sua primitividade, cujo processo é complexo e envolve uma articulação entre corpo, sensorialidade, narcisismo e masoquismo.

Em tal contexto, encontram-se em ação as projeções revisitadas do narcisismo parental, além das marcas do superego parental com as sombras do passado, uma vez que “o inconsciente de cada sujeito leva a marca, na sua estrutura e nos seus conteúdos, do inconsciente de um outro, e mais precisamente, de mais de um outro” (Kaës, 2005, p. 133).

Na referida conjuntura, trago a posição de Rosemberg (2003), que nos auxilia na compreensão do imbróglio teórico sobre o conceito de masoquismo. De acordo com Rosemberg, há uma forma de apresentação do masoquismo como guardião da vida, adquirindo uma dimensão fundadora no complexo da vida psíquica. Seria, então, definido como fundador do Eu e sustentador de sua continuidade, apoio sobre o qual seriam depositadas as possíveis ligações e investimentos objetivos e cujo princípio do prazer, proposto por Freud na primeira tópica, seria um de seus produtos.

Bem, na medida em que a construção do Eu depende do investimento narcísico do Outro, do objeto que lhe serve como “prótese psíquica”, conceito trabalhado por Aulagnier (1979). Se, em termos da existência de uma “transmissão em negativo”, conceito desenvolvido por Kaës (2005), há a transmissão de um vácuo psíquico, sombras e fantasmas, reafirmamos a existência de entraves fundamentais que se manteriam na condição de encriptados. Com isso, toda a estruturação do sujeito fica comprometida, já que, em condições normais, aconteceriam, nesse terreno, as ligações sutis e promotoras de intrincação entre masoquismo primário e narcisismo primário.

De acordo com Rosemberg (2003), o núcleo do masoquismo primário será, ao mesmo tempo, o núcleo primário do Eu e que condiciona sua existência, exigindo a presença de um narcisismo, que representa a parte do investimento libidinal necessário à sua constituição. Para o autor, “se o ser humano só pode se conhecer por meio do objeto e da projeção (espelho do objeto), ele só pode viver a si mesmo, reconhecer-se como sujeito, mediante a vivência masoquista” (Rosemberg, 2003, p. 98). Diz, ainda, que “se o masoquismo primário e o masoquismo simplesmente são originalmente o ponto de encontro do sujeito consigo mesmo, ele torna-se assim o lugar onde o sujeito nasce para si mesmo, onde o eu se constitui” (2003, p. 100).

Essa perspectiva está centrada na proposta freudiana sobre um masoquismo primário, sendo, então, a figura materna ou quem ocupe tal papel, em sua função de paraexcitação, que forneceria os elementos sustentadores da vida psíquica necessários aos momentos de ameaça narcísica. O conceito de narcisismo desenvolvido por Freud (1914) marca a importância, ainda que paradoxal, da revisão do narcisismo parental e da atribuição de valor para “sua majestade, o bebê” na situação da instauração do narcisismo do filho. Sobre essa questão, volto a Rosemberg quando diz que “o aspecto que nos parece essencial é o de que a intrincação pulsional é condicionada pelo objeto” (p. 101).

De acordo com Aulagnier (1990), o investimento em referenciais identificatórios possíveis e a criação de um projeto futuro dependem, efetivamente, do discurso do meio e não apenas do

discurso de um único outro. Seus primeiros ingredientes são as sensações corporais, as emoções e o campo relacional, sendo que o pensamento e a representação que lhe dão suporte só avançam sobre apoios. É necessário que haja uma base para que sejam inscritas as vivências do sujeito e que possibilite a criação de uma cadeia representativa investida afetivamente. O ponto de partida seria o olhar, como espelho daquele que ocupa a função materna (Winnicott, 1975).

Dito isso, podemos tentar ouvir as ressonâncias das angústias que são despertadas no corpo, uma vez que, no estabelecimento de uma relação conjugal, não há garantias. Os vínculos amorosos são estabelecidos parcialmente a partir da capacidade de investir no outro e na capacidade de o sujeito aceitar e suportar ser investido pelo outro, mas, em parte, naquilo que, inconscientemente, espera encontrar. Seu Eu sabe e não sabe o que procura no outro a partir de sua composição narcísico identitária.

Portanto, a condição de indiferenciação e o empuxo narcísico seriam entraves fundamentais à constituição do Eu e impeditivos do desenvolvimento de uma possível deslocabilidade libidinal. Volto a lembrar que o sujeito demanda, em última instância, o reconhecimento de si e não necessariamente o amor romântico. Isso porque vemos que, entre os fatores identificados na situação clínica apresentada como exemplo, o objeto materno incorporado não foi favorecedor da constituição de uma diferença suficiente de modo que o processo de subjetivação desse jovem casal apresente dificuldades importantes no enfrentamento da vida. Observamos que ambos apresentavam uma violência atuada, um para o exterior e outro contra si próprio. Vemos, ainda, que há uma possibilidade de fazer uma leitura de que o ato de escarificar o corpo ocorre em função da incapacidade do Eu em administrar a angústia sentida como desorganizadora.

Então, falamos de autoataque, na perspectiva de um retorno sobre si, mas, ao mesmo tempo, abre-se a brecha para se discutir acerca de um enigma, pois os episódios bulímicos ou o corte no corpo estariam relacionados à tentativa de diferenciação do objeto incorporado, atitude que poderia ser definida como autossadismo, em função da mudança de direção no ataque ao objeto interno e não em um objeto externo como seria esperado. Paradoxalmente, haveria um ataque ao outro em si mesmo. Seria possível dizer que o autoataque representaria uma forma de manifestação do objeto encriptado? Diante de um comportamento marcado pela impulsividade autodestrutiva, podemos falar sobre uma denúncia da existência de uma “sombra do objeto” (Freud, 1915) ter sido depositada no Eu do sujeito.

Assim, sem a possibilidade de intermediação do Eu, seu corpo será o próprio alvo do curto-circuito pulsional. Segundo Torok (1995, p. 298), o direcionamento do ataque e do adoecimento será de “si para si”. O corpo, como primeira alteridade, será atingido paradoxalmente como uma tentativa de se sentir se assenhorando de sua existência se apropriando de um controle deslocado de si mesmo. Nesse sentido, poderemos inferir que o objeto primário interiorizado ataca de dentro em seu aspecto persecutório, no sentido trabalhado por Aulagnier (1990, p. 69), ressaltando o aspecto da culpa por não se sentir gostada pelo outro, pela frustração de não receber do outro o reconhecimento esperado.

IV. SOBRE O OLHAR E SUA IMPORTÂNCIA NA CONSTRUÇÃO DO LAÇO PARENTAL E CONJUGAL

São diversas e complexas as articulações entre o olhar, o silêncio e a linguagem verbal e ou corporal. O silêncio, sem a tradução do que diz o olhar, aparece em sua dimensão mais intensa

e destrutiva, principalmente quando se encontra reforçado pela ausência de linguagem. Há o risco de se instaurar o sentimento de não existência, de fratura do Eu e de intensificação de vivências persecutórias quando o silêncio no olhar vier povoado de palavras enterradas vivas, situação favorecedora de instauração de uma cripta no corpo.

O corpo será o espaço privilegiado a ser atingido, atacado, em função de uma insuficiência de recursos e, conseqüentemente, de um corte que, simbolicamente, não foi possível ser realizado. E por que nos importa pensar sobre essa questão? Relembrando Birman (2007), é possível estabelecer uma comunicação maior através dos atos do que através da linguagem verbal, ocasionando as chamadas patologias da ação e do corpo.

Esse quadro em que se observa um prejuízo na capacidade relacional e um empobrecimento da capacidade simbólica seria o favorecedor de que a força pulsional desligada se impusesse na busca de descarga e que tamanha angústia tentasse encontrar formas de ser contida, e uma das formas de contenção possível seria traduzi-la em dor. Lembrando que a violência do transbordamento é advinda do objeto primário internalizado, dos seus vácuos psíquicos e descarregados em ato no corpo sob a forma de autoataque. Porém, há sempre um fator disparador que faz com que emerja o impensável, produtor de uma angústia desorganizadora que exige contenção.

Se, no princípio, era o soma, essa é a parte que recebe os investimentos narcísicos primários em uma condição de apassivado. Rosemberg (1999) fala da passividade como uma forma de masoquismo, lembrando que as primeiras experiências autoconservadoras do Eu são sensoriais e, mesmo que essas últimas se tornem desprazerosas, serão contrainvestidas libidinalmente.

Volto ao trabalho de Rosemberg quando se refere ao texto freudiano “O problema econômico do masoquismo”, em que Freud (1924) propõe dois tipos de defesa contra a destrutividade da pulsão de morte. Diz que, por um lado, há a derivação – projeção da pulsão de morte, sua destrutividade, para o exterior e para o objeto, por outro lado, a ligação-intrinação da pulsão de morte pela pulsão de vida dentro da psique, uma ligação que é constitutiva do masoquismo. Portanto, para esse autor, “a pulsão de morte, que é originalmente orientada para o interior, só pode ser derivada para o exterior pela libido desde que anteriormente a libido tenha intrinado a pulsão de morte” (Rosemberg, 1991, p. 1660).

Aulagnier (1990) atribui esse sentido ao paradoxo da filiação, uma vez que todo investimento que é vital para o Eu porta uma potencialidade persecutória. Sobre o aspecto persecutório, a autora sustenta que todo objeto, cujo investimento se torna condição de vida, em certos casos, pode assumir o lugar e a função do perseguidor. Nas palavras de Aulagnier:

Compreenderemos melhor as dificuldades do Eu para poder gerir em benefício próprio sua parte de capital libidinal se acrescentarmos que não apenas todo objeto fonte de prazer pode tornar-se fonte de sofrimento, mas também que quanto mais o objeto é necessário para o prazer, mais intensifica-se seu poder de sofrimento, sempre que ele recusa sua presença ou que rejeita o investimento que se lhe demanda partilhar (1990, p. 284).

Em função de uma fragilidade no filtro protetor que deveria ser desempenhado pelo Eu, que é a fronteira interno-externo, o sujeito se apresenta com a integridade física e psíquica ameaçada, caracterizando a abolição dos limites e do espaço subjetivo. Nesse caso, o Eu deveria funcionar, também, como instância reguladora do excesso de excitação proveniente do processo de transmissão, ao ser o responsável por filtrar as excitações, constituir e produzir um sentido. Este

“intermediário funciona, pois, como uma barreira de filtragem, como um paraexcitações contra o poder contagioso do desejo que destruiria tudo se fosse satisfeito sem outro tratamento econômico” (Freud, 1920, p. 53).

Se o objeto fundamental, em geral, a mãe ou quem ocupe essa função, cumprir seu papel de ego auxiliar, então, segundo Freud (1920, p. 53), “a superfície voltada para o mundo externo, pela sua própria situação, se diferenciará e servirá de órgão para o recebimento de estímulos” e, gradualmente, esta superfície se transformará em um escudo protetor. Porém, quando a mãe falha neste papel, são constituídas fendas na fronteira, que, repetidas no desenvolvimento, se acumulam de forma silenciosa e invisível. Assim:

Sem experiências apropriadamente coordenadas no tempo de frustração e adiamento, pode ocorrer um atraso no desenvolvimento de várias funções do ego, entre as quais a capacidade de distinguir entre self e não-self. Esta falha de diferenciação de self e objeto, e o conseqüente fracasso da defusão da representações de self e objeto, acaba interferindo no desenvolvimento da capacidade de descarregar impulsos agressivos sobre um objeto externo, e o resultado é que a agressão se volta contra o self (Khan, 1984, p. 66).

Nas situações em que o objeto não cumpre a devida função, o cuidado será atravessado pelas insuficiências do objeto, por seus lutos não elaborados, por seus sofrimentos, e este, sendo incorporado, se mantém sem ser transformado no psiquismo, com prejuízo ao processo de personalização (Winnicott, 1945) e de subjetivação. Lembrando que, no contexto em que o filtro protetor falha em sua função de mediação, o objeto se mantém na condição de incorporado, contribuindo para a formação da cripta, viabilizando a apropriação de uma parte do corpo do outro (cabelos, unhas) pela via mais direta, sem transformação, em que o sujeito passa a ser o outro (Kaës, 2005).

Na perspectiva de Kaës (2001), o trabalho de transmissão resulta em ligações entre aparelhos psíquicos e as transformações por elas operadas. Ele supõe, também, a existência de uma matriz transformadora na transmissão, na qual o que é transmitido entre os sujeitos não é da mesma ordem do que é transmitido através deles.

No entanto, pode-se dizer que a conjugalidade engloba ideais, fantasmas e fantasias, uma vez que se refere a “um mundo compartilhado” (Féres Carneiro, 2020, p. 97) e envolve, além disso, as reflexões possíveis a respeito de uma ação sobre o corpo em função de algo que não ganhou o estatuto de simbolizado. Em se tratando do âmbito sensorial, lembremos, também, que a ausência de palavras favorece a repetição do traço não elaborado do outro – trazendo a possibilidade de desenvolver a cripta no corpo, uma vez que o conceito de cripta (Torok, 1995; Azevedo, 2021) aponta para o que é oculto e cifrado, não passível de elaboração.

V. O NEGATIVO EM QUESTÃO

Na perspectiva do trabalho do negativo, opera-se a configuração de limites psíquicos que, em situações ideais, deveriam apresentar uma plasticidade a fim de permitir uma porosidade facilitadora de ampliação objetual, tanto em termos quantitativos quanto qualitativos. Kaës (2001) acentua que a marca do *negativo* aparece naquilo que não se contém, que não se retém, aquilo do que não se lembra, tal como a falta, a doença, a vergonha, o recalçamento, os objetos perdidos e, ainda, enlutados. Aqui, é possível a associação ao pensamento de Kaës ao discorrer

sobre “as confusões de identidade e as somatizações, ‘inscrições cegas no corpo’ [que] testemunham o fracasso da introjeção: organizam os vínculos, segundo um modo paradoxal de fusão e explosão” (Kaës, 2005, p. 132). Nesse diálogo, Rosemberg tem algo a acrescentar ao dizer que:

A desintração pulsional coloca a libido diante de um objeto não estruturado, não diferenciado dentro de si mesmo, um objeto que a libido só pode investir em tudo ou nada, e em tudo, e imediatamente. O investimento pode ser tão massivo que o sujeito tem dificuldade em se sentir diferente do objeto e sente-se, antes, investido – invadido pelo objeto (2003, p. 166).

Diante do negativo em ação, sem uma distinção nítida entre pensamento, representação e afeto, os aspectos inassimiláveis do objeto internalizado produzem um curto-circuito que se instala no corpo e “retorna a sua própria alteridade radical incorporada, enquistada, atingindo o corpo” (Azevedo, 2021, p. 136), isso promove, segundo Green, que “As violências exercidas pelo corpo e sobre o corpo fazem [façam] deste um espaço catastrófico que põe a vida em perigo e os objetos sobreviventes perdem sua vitalidade, sua capacidade de troca e sobretudo o investimento” (1996, p. 298).

Pois bem, o que se observa nesses quadros é que o objeto de escolha amorosa carrega em si uma possibilidade de ser foco de uma identificação projetiva maciça e será convocado a ocupar um lugar gerador de um mal-estar. A ilusão de fusão e as idealizações frustradas produzem um sentimento de ódio que não poderá ser experimentado como uma descarga sobre o objeto externo, mas, paradoxalmente, estará remetido ao objeto internalizado em sua negatividade e cujo espaço privilegiado deste autoataque será o corpo do próprio sujeito.

VI. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na clínica contemporânea, observa-se que, nos transbordamentos no corpo, aparece a denúncia dos entraves do eu. Será no limite da existência, na impossibilidade de dar um escoamento adequado ao mal-estar advindo dos primórdios da vida psíquica, que o que é da ordem do sofrimento e se apresenta sob a forma de dor precisa ser contido. Por isso, nessa reflexão, tentamos aproximar teoricamente dois aspectos aparentemente paradoxais: os mesmos motivos que levaram os sujeitos a se unir passaram a ser aquilo que os desorganizou psiquicamente. Tal situação se evidencia numa angústia que transborda e será atuada no corpo como expressão da incapacidade do sujeito de facear as exigências da vida a dois. Na perspectiva do trabalho sobre os enigmáticos reflexos do processo de transmissão psíquica, será necessário, em relação à clínica, pensar sobre a organização defensiva dos sujeitos envolvidos e sua capacidade de intermediação, uma vez que esses aspectos serão, fundamentalmente, herdados do objeto primordial.

Ao nos debruçarmos sobre as filigranas da constituição psíquica, torna-se necessário contornar aspectos que entrarão, de modo imperioso, na composição conjugal. Em função de nossos objetivos, podemos indicar alguns pontos fundamentais. O transbordamento no corpo, conforme a proposta desse trabalho, traz à cena o que há de paradoxal no modo de estruturação dos vínculos afetivos.

Vimos que a temática em questão exige uma certa linha de pensamento que traga à discussão os primórdios da vida psíquica e o modo como se apresenta o retorno daquilo que não foi

elaborado no processamento psíquico da geração anterior. Não nos esqueçamos de que Kaës afirma que “as estruturas psíquicas intermediárias são também estruturas de transmissão da vida psíquica” (2005, p. 70). E ainda lembremos de uma referência importante da teorização de Aulagnier (1990) que ressalta a necessidade de procurar encontrar, não só no discurso parental, mas também no discurso social, referências que lhe permitam projetar-se no futuro, podendo encontrar outros suportes identificatórios, além dos parentais iniciais e, assim, criar uma possibilidade de se diferenciar.

Contudo, ainda segundo Aulagnier, esse processo não será possível se determinados recursos não forem oferecidos ao sujeito. Sabemos que vários rearranjos e reconfigurações na dinâmica do funcionamento psíquico subjetivo são necessários até que seja possível viabilizar a escolha de um parceiro. Ainda assim, não há garantias de satisfação afetivo-sexual, pois sempre haverá dependências outras, principalmente a intensidade da ambivalência dos investimentos, a fixidez dos investimentos iniciais e as cicatrizes do narcisismo familiar e grupal em ação.

Propusemos um contorno sobre a articulação clínica e teórica que parte da sensorialidade e caminha de volta ao sensorial através da passagem ao ato. Tal perspectiva lembra-nos um dos destinos pulsionais propostos por Freud, que é o retorno ao próprio Eu, um dos mais primários. Nessa perspectiva, a inconsistência dos objetos primários demonstra os prejuízos produzidos na totalidade da vida identificatória do sujeito herdeiro de uma transmissão negativa ou uma não transmissão, delimitada pelo vazio de significação e de sentido. Essas são situações críticas que demandam do analista uma escuta sensível dos efeitos das imposições vindas dos modos de vinculação a que o sujeito se encontra submetido. Enfim, em última instância, são questões relacionadas à angústia referida ao risco de ameaça de desamparo humano diante do outro e seus modos de se relacionar, de viver e de adoecer.

Nessa clínica, a marca será a do excesso, do transbordamento, o que nos põe diante de algumas dificuldades que se tornam desafios e apontam para a necessidade de haver uma certa elasticidade na técnica. É preciso abrir esse circuito. Para isso, o recurso está no manejo dos limites e do afeto.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AULAGNIER, P. « *A violência da interpretação. Do pictograma ao enunciado*». Rio de Janeiro: Imago, 1979.
- AULAGNIER, P. « *O aprendiz de historiador e o mestre feiticeiro: do discurso identifiante ao discurso delirante*». São Paulo: Escuta, 1989.
- AULAGNIER, P. « Um intérprete em busca de um sentido. Vol I. São Paulo: Escuta, 1990.
- AZEVEDO, M. M. A. « *Segredos que adoecem: Um estudo psicanalítico sobre o críptico adoecimento somático na dimensão transgeracional*». Curitiba: Appris, 2021.
- AZEVEDO, M. M. A. « A constituição identitária contemporânea e a cultura como sala de espelhos». In. *Cadernos de Psicanálise*, Rio de Janeiro: SPCRJ, 2018.
- AZEVEDO, M. M. A. « Ressonâncias da transgeracionalidade e o câncer de Mama». In. *Câncer de Mama Interloquções e práticas interdisciplinares*. Filgueiras, M. S. T. Org. Curitiba: Appris, 2018, p.85-104.
- BENGHOZI, P. « Paradoxalidade do laço de aliança e malha genealógica dos continentes do casal e da família». In. GOMES, I. C. FERNANDES, M. I. A. e LEVISKY R. B. (orgs). *Diálogos Psicanalíticos sobre família e casal*. São Paulo: Escuta, 2016, p.249-265.

- BIRMAN, J. « *O mal-estar na atualidade: a psicanálise e as novas formas de subjetivação* ». (6a ed.). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007a.
- DUNKER, C. « *Reinvenção da intimidade. Políticas do sofrimento cotidiano*». São Paulo: UBU, 2017.
- FERENCZI, S. «*Diário Clínico*». São Paulo: Martins Fontes, 1990.
- FREUD. S. « O ego e o Id» (1923). Vol. 23. In. *ESB*. Rio de Janeiro: Imago, 1982.
- FREUD. S. « Introdução ao Narcisismo». Vol.14. In. *ESB*. Rio de Janeiro: Imago, 1982.
- FREUD. S. « Luto e melancolia». (1915). Vol. XIV. In. *ESB*. Rio de Janeiro: Imago, 1982.
- FREUD. S. « Moises e o Monoteísmo». (1939) Vol.23. In. *ESB*. Rio de Janeiro: Imago, 1982
- KAËS, R. « *Os Espaços psíquicos comuns e partilhados: transmissão e negatividade*». São Paulo: Casa do Psicólogo, 2005.
- KAËS, R. « *Transmissão da vida Psíquica entre gerações*». São Paulo: Casa do Psicólogo, 2001.
- KHAN, M. « *Psicanálise: Teoria Técnica e casos clínicos*». Rio de Janeiro: F Alves, 1984.
- LEVISKY, R.B. DIAS M.L. LEVISKY, D.L. (orgs) « *Dicionário de Psicanálise de casal e família*». São Paulo: Blucher, 2021.
- RAMOS, M. « *Casal e família como paciente*». São Paulo: Escuta, 1994.
- ROCHA, Z. «Esperança não é esperar, é caminhar. Reflexões filosóficas sobre a esperança e suas ressonâncias na teoria e na clínica psicanalíticas». In. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, n.2, 2007, p. 255-273.
- ROSEMBERG, B. « *Masoquismo Mortífero e Masoquismo Guardião da vida*». São Paulo: Escuta, 2003.
- ROSEMBERG, B. « A passividade como condição e abertura a objetalização ou masoquismo e passividade». *Revue Française de Psychanalyse*, 5 Enjeux de la passivité, 1999, p 1651-1663.
- ROUSSILLON, R. « *O Narcisismo e a análise do Eu*». São Paulo: Blucher, 2023.
- WINNICOTT, D. W. « *O Brincar e a Realidade*». Rio de Janeiro: Imago, 1975.
- WINNICOTT, D. W « *Da Pediatria a Psicanálise*». Obras Escolhidas. Rio de Janeiro: Imago, 2000.

THE STEPMOTHER IN FAMILY RELATIONSLetícia CORTELLAZZI GARCIA¹

Abstract: This article analyzes family relations from the stepmother's perspective. As a result of new family arrangements, the structure of the contemporary family now includes several members. However, without the places that were so well defined at the beginning of the 20th century, functions and positions have been reinvented. The appearance of the stepmother, which previously could only enter a family in the case of a father's widowhood, fits into that context. We know that not all representations of stepmothers are negative. Still, she is often portrayed as evil or antagonistic, especially in classic Disney fairy tales, carrying what Goffman would call Stigma and Social Identity. Currently, what would be the place of the stepmother in "contemporary conjugalities"? How is the stepmother's parentality conceived?

Keywords: stepmother; family; contemporary society.

Resumo: Este artigo analisa as relações familiares na perspectiva da madrasta. A estrutura da família contemporânea, passa a comportar diversos membros frutos de novos arranjos familiares. Entretanto, sem esses lugares que eram tão bem definidos no início do século XX, as funções e as posições vêm sendo reinventadas. Assim, surge a madrasta, que antes só era possível em caso de viuvez do pai. Sabemos que nem todas as representações de madrastas são negativas. Todavia, muitas vezes, ela é retratada como malvada ou antagonista, especialmente em contos de fadas clássicos da Disney, carregando o que Goffman chamaria de Estigma e Identidade Social. Atualmente, qual seria o lugar da madrasta nas "conjugalidades contemporâneas"? De que forma a parentalidade da madrasta é concebida?

Palavras-chave: madrasta, família, sociedade contemporânea.

I. INTRODUCTION

Cultural representations evolve over time, and new narratives can bring different perspectives to the figure of the stepmother. We know that not all representations of stepmothers are negative. However, most often, she is portrayed as an evil or antagonistic figure, especially in classic fairy tales such as *Snow White* (1937), *Cinderella* (1950), and *Sleeping Beauty* (1959).

The bad reputation given to stepmothers is rooted in cultural traditions, folk stories, and fairy tales throughout the centuries. In many popular narratives, stepmothers are portrayed as cruel, envious, and malevolent toward their stepdaughters and stepsons. These negative portrayals have perpetuated the idea that stepmothers are inherently evil or less nurturing. These traditional stories often have their origins in ancient stories, myths, and fairy tales, where the figure of the stepmother was used as a symbol to explore themes such as jealousy, envy, rivalry, and power struggles within families.

¹ Letícia CORTELLAZZI GARCIA has a Ph.D. in Educational Sciences from the Université Paris Descartes (2013) and a Post-doctorate from the Department of Sociology at the University of Brasília – UnB (2015). E-mail: leticiaortellazzi@yahoo.com.br

* This article is the result of a presentation held at the V International Seminar on the History of the Present Time in Florianópolis (October 2023) and the discussions with the Childhood and Youth Working Group associated with ANPUH/BR.

Thus, supported by Marc Augé's concept (although he refers specifically to physical places), we will analyze the stepmother's symbolic "non-place." The concept of "non-place" was introduced by the French anthropologist and sociologist Marc Augé in his work *Non-Places: Introduction to an Anthropology of Supermodernity*, published in 1992. According to Augé, "non-places" are spaces that do not possess a significant cultural or social identity, and thus are not places of belonging or lasting social relationships. These spaces are characterized by transitivity, that is, they are places of passage and transit where people only stay for a short period of time. Examples of "non-places" include airports, subway stations, bus stations, shopping malls, hotels, and other fast-moving areas. In these spaces, people do not establish deep social bonds and rarely interact with others present. They are places of anonymity, where people become strangers to each other.

"Non-places" are seen as symbols of the contemporary era, marked by mobility, globalization, and individualism. Marc Augé argues that, although these spaces are considered "non-places" in the anthropological sense, they are essential elements of modern society, as they reflect the fluidity of our social interactions in an era of constant displacement and transience.

In methodological terms, our analysis will stem from five different works written by stepmothers and especially for stepmothers: (i) *Stepmothering*, by Donna Smith, published in 1990; (ii) *A Mulher do Pai. Essa Estranha Posição dentro das Novas Famílias* [The Father's Woman. This Strange Position within New Families], by Fernanda Calos Borges, published in 2007; (iii) *100% Madrasta - Quebrando as Barreiras do Preconceito* [100% Stepmom - Breaking the Barriers of Prejudice], by Roberta Palermo, published in 2007; (iv) *Madrasta também educa?* [Does stepmothers also educate?], by Mari Camardelli, published in 2021; and (v) *Madrasta é a Mãe. Reflexões sobre uma Maternidade Marginal* [Stepmother is the Mother. Reflections on a Marginal Maternity], by Leticia Tomazella, published in 2022. The choice for these books was based on a search for works on the subject of the stepmother in Brazil; these were the books that appeared most in that search. We also consulted the series of Civil Registration Statistics (IBGE) from 1984 — the year when divorce data began to show — to 2021, the last one published.²

We know that there is a plurality of components regarding what makes up being a stepmother, and in no way do we intend to generalize this place. Nevertheless, it was not possible in this research to explore same-sex configurations, nor to encompass a careful analysis of social classes. We know, however, that each of these existing configurations has its specificities. What we will be dealing with here mainly — in the context of the sources used — is stepmothers inserted in heterosexual and middle-class Brazilian contexts.

² Available at [IBGE | Biblioteca | Detalhes | Estatísticas do registro civil](#). Accessed 18 December 2023.

II. FACTORS THAT INFLUENCED FAMILY DIVERSIFICATION THROUGHOUT HISTORY

The stepmother's social role is constructed in relation to her partner's children from other relationships, that is, the stepmother is the role played in relation to that partner's children. Unlike being recognized as "the father's wife," being recognized as a stepmother creates a direct relationship with those individuals, whether they are children, young people, or adults. From this perspective, once the children of the new couple recognize this woman as their stepmother, they recognize a bond that exists between them, as opposed to recognizing her as "her father's wife," a role that does not create a direct relationship with them, only with their father/mother. Thus, a stepmother will only exist when there are children from other relationships.

Although the role of a stepmother seems like something from contemporaneity, a result of the times of divorce, her presence within families dates back to the Middle Ages. As it was common to see women die in childbirth then, children were often raised by the father's new wife. With the advent of divorce, this figure, who was normally known for entering a family to make up for a lack of a female presence in it, has taken a new role within the remarried family, sharing a place with her stepchildren's father and mother and relating with all of them (Alves and Arpini, 2017; Debald, Silva, and Oliveira, 2013)

In Brazil, before the divorce law of 1977 (Law 6.515), whoever married remained legally bonded for the rest of their lives. If coexistence was no longer possible, a legal separation could be requested, which would interrupt conjugal duties and end conjugal society. In other words, the assets were divided, the coexistence under the same roof ended, but neither man or woman could restart their lives with another person, supported by the legal protection of marriage. At that time, there were also no laws that protected the stable union and safeguarded the rights of those who lived together informally. Before the 1970s, for cultural and social reasons, "recomposed families" could be less common or more stigmatized. However, with the changes in marriage, divorce, and cohabitation patterns, the formation of "recomposed families" has become more frequent and widely accepted in many societies around the world. Before the 1970s, families where the father became a widower and remarried were more common. In these cases, the stepmother would fill the place left by the mother's death. In other words, she would occupy a "vacant" spot in that family.

Almost half a century after the enactment of the divorce law in Brazil, one in every three marriages ends in separation in the country, according to data from the Brazilian Institute of Geography and Statistics (IBGE). By noting the evolution of historical analyses, it is possible to see that the number of dissolutions has skyrocketed over the years. In 1984, they represented around 10% of the total number of marriages, with 93,300 divorces. This

correlation jumped to 31.4% in 2016 — with 1.1 million marriages and 344,000 separations. The survey shows more than 7 million dissolutions registered in the country between 1984 and 2016, or 580 divorces per day, compared to 29 million marriages. During the period, marriages rose 17%. Divorces increased by 269%. In practice, Brazil now has three generations of legally separated couples.

The number of divorces in Brazil reached a record of 386,800 in 2021. On average, men divorced at an older age than women. In 2021, at the date of divorce, men were, on average, 43.6 years old, while women were 40.6 years old. The same difference between the ages of men and women at divorce was observed in 2020. This average age represents a population that is still young and often longs for new relationships and other family formations.

In the same period, the highest proportion of divorces occurred among families in which children were exclusively minor. The 2021 divorce numbers also showed the continuation of the trend for an increase in the proportion of divorces involving custody of minors. This fraction, which was 7.5% in 2014, rose to 34.5% in 2021. In 2020, it was 31.3%. This increase has been occurring since 2014, when Law no. 13.058 began to prioritize this modality in divorces between couples with minor children.³ Still, the woman is responsible for custody of the children in the majority of divorces: 54.2% in 2021, compared to 57.3% in 2020. In other words, the child will increasingly live in both the maternal and paternal context.

Nowadays, the stepmother, in most of the cases, joins another family after a divorce, not characterizing a replacement but rather a new place to be created. Stepmothers do not have a model they can identify with and draw inspiration from, finding themselves in a position between the maternal figure, with an idealized image, and the fairytale stepmother, evil and envious, which makes their identity process within the new family context difficult (Falcke and Wagner, 2000; Gonçalves, 2012).

Many researchers from different areas have been studying new families arising from separations and new marriages. These families are not nuclear, and many names have emerged to name them: reconstituted families (Carter, 1995), remarriages, multinuclear families, mosaic families (Claire, 2000), tentacular families (Kehl, 2013).

We chose here to use the terminology “tentacular family,” by researcher and psychoanalyst Maria Rita Kehl (2013), since the name “reconstituted family” may entail the idea of a return to the nuclear family and thus may not be able to incorporate new arrangements and new family characters. “Multinuclear family”, on the other hand, also refers to nuclei, which I consider not to be very integrative.

³ The objective of Laws 11.698/2008 and 13.058/2014, which amended §2 of art. 1.584 of the CC, was to establish shared custody as the rule in Brazilian law, based on the premise that both parents have an equal right to exercise custody of minor children and that this exercise would be healthy for their development.

According to Kehl 2013, as it occurs with all goods subject to scarcity, it appears that today the nuclear family, which is on the verge of extinction, has been more valued and idealized than ever, creating a permanent and unpayable debt that weighs on the members of families that deviate from the old model. The cultural industry feeds on these idealizations by constantly calling for the restoration of the “ideal family”.

However, the post-divorce organization does not break with the family system but rather modifies it and, in the case of remarried families, amplifies it, complicating the relationship between the various subsystems involved. There may be some changes in roles and boundaries, as well as in the relationship with other subsystems of the original and extended family (Carter and McGoldric, 2001).

In new marriages, there is a previous relationship between parents and children, in which the stepmother is introduced and will need to create her place. This relationship differs from that experienced by the mother and the father. But, after all, what is the stepmother’s “place”?

III. THE LEGITIMACY OF STEPMOTHER CARE

Is the stepmother part of the family? This question is quite recurrent in all the books we use as a source for this research. Based on the analysis of these sources, the answer is: “She should not be part of the family because she, the stepmother, morally and within the imaginary of the ‘ideal family’, should not exist.” However, since she does exist, this question still does not have a definitive answer, varying between different cases and the relationships established between the subjects that make up each family configuration. In other words, the functions and roles of today’s family are undergoing complete change, and no one knows yet what their function and/or position is in this “new” situation.

From this perspective, it is important to understand the experience of stepmothers regarding parental functions in the children's daily lives, in terms of physical, emotional, and social care and discipline and the division of tasks between the children’s stepmother and father. Stepmothers, when sharing responsibilities towards their stepchildren, play a parental role, be it more active in terms of caring and transmitting values, or supporting the father’s role. However, differently from the past, this role does not replace the mother’s place, although society still wrongly believes that it does. In reality, the relationship with stepchildren happens differently, creating different bonds.

The stepmother should not be seen as a threat to the maternal place. When creating bonds with their stepmother, stepchildren may feel that they are being disloyal to their mother. If the children regard the stepmother as a threat to the mother, they will reject her.

Furthermore, any negative feelings of the mother towards the stepmother that are perceived by the stepchildren will reinforce the stigma of the bad stepmother.

In this sense, everyone faces the challenge of establishing meaning for “new families.” The family has changed and our imagination did not completely follow this change. We live in a symbolic delay, trapped in a family model that does not correspond to the new family dynamics. Many people who are part of “new families,” such as the stepmother, the couple’s children from other relationships, or the stepmother’s children from other relationships, live under the threat of the fragility of the bond, as if they did not form a family, something that will weaken bonds of affection and responsibility (Kehl, 2013).

Unless a new imaginary that produces meaning for tentacular families is collectively created, the stepmother will remain as if she were not an integral part of the family (made up of father, mother, stepmother, stepfather, children, stepchildren, siblings on the father’s, mother’s, stepmother’s, and stepfather’s side), and will continue to be associated with a negative image of being evil and, especially, an intruder.

However, a historical process of change can also be observed. An example is a campaign that lasted two years and was led by the Somos Madrastas [We are Stepmothers] movement (@somos.madrastas). In 2023, this collective managed to get Google to stop displaying pejorative definitions for the word “stepmother.” The website’s dictionary, whose database is provided by Oxford Press, removed the figurative designation of the word as “That from which embarrassment and unpleasantness come instead of protection and affection”.

Today, a Google search will present a definition similar to that of the word “stepfather” — “a woman who is the wife or partner of one’s parent after the divorce or separation of the parents or the death of one’s mother.” “Bad woman, incapable of affectionate and friendly feelings” also stopped appearing immediately in the search. To read that definition, you need to click on a command that indicates translation and other meanings, and, in another step, a strip appears warning that it is a “figurative and pejorative” meaning.

For Erving Goffman (1975), stigma refers to a negatively perceived attribute that marks a person as different or deviant regarding social norms. He explored how stigmatized individuals face prejudice and discrimination, and how this affects their interactions and social identity. Goffman highlighted that stigma can be both physical (such as a disability) and social (such as belonging to a certain ethnicity) and can have profound impacts on the way people are treated and perceived by society. We can thus perceive the stigma attached to being a stepmother as yet another form of violence suffered by women.

This author also describes social identity as the way in which people construct and present an image of themselves in social interactions. He argued that a person’s identity is shaped

by interactions with others and the social context in which they find themselves. Therefore, social identity is a dynamic construct that develops through social interactions and the representations that people make of themselves in different situations.

Just as the imaginary of family is still tied to an ideal that no longer accommodates current demands, the imaginary regarding the stepmother is still loaded with stigma that contributes nothing to the well-being of individuals inserted in these “new” family configurations. And one of the causes that makes it difficult to perceive and legitimize this parental plurality is the idealized persistence of the nuclear family. Another is the pejorative feature attributed to stepmothers by society.

VI. THE ATTEMPT OF INVISIBILIZATION AS A FORM OF DENIAL

No woman dreams about being a stepmother or learns to be one the same way she does in regard to being a mother. This is probably explained by the fact that the idea of stepmother is related to an unromantic event, such as a marriage that didn't succeed. According to Kehl (2013), the contemporary tentacular family carries in its irregular design the marks of frustrated dreams, projects abandoned and resumed, hopes of happiness of which the children continue to be bearers. Because each child of a separated couple is a living memory of a moment when that couple made sense as a couple, when that couple, in the absence of a pattern that corresponds to the new family compositions, invested in building a future as close as possible to the ideals of an idealized nuclear family.

On the other hand, sons and daughters of separated parents may resent the absence of their father or mother at home. Adults complain that they have not been able to form families, and others who are separated blame themselves for not having been able to keep theirs together. Divorced people pursue a second chance to start a family. Single mothers and fathers feel guilty because they failed to give their children a “real family.” Thus, the idea of a family that represents itself as unstructured — because its reference is the anachronistic image of an ideal/structured family — is related to an imaginary of a certain type of “existential failure.”

From this perspective, Papernow (2013) presents five challenges faced by members of tentacular families: (i) the feeling of inclusion/exclusion experienced by the stepmother, with regard to the previous family dynamics; (ii) loyalty conflicts experienced by children/stepchildren; (iii) parental tasks polarizing the new couple; (iv) the creation of a new family identity, and (v) the inclusion of the ex-spouse in matters pertaining to children from the previous marriage. This author states that the stepmother experiences ambiguous feelings towards the parental roles to be played, a fact that is also quite recurrent in the sources used.

The concept of parentality is comprised by the set of activities that aim to ensure the survival and development of children. Even though the word parentality refers to the idea of a biological bond, it can be performed by any person or parental couple who maintains a relationship with and serve as a reference for the child, playing the role of caregivers. However, in this stepchild-stepmother care dynamic, children may experience conflicting feelings regarding the new family, as they bring with them a feeling of loyalty to their fathers and mothers.

The fact that they belong to more than one family system can lead to feelings of guilt towards the affection received by and given to the stepmother. On the other hand, if the child is able to love not only his or her mother but also his or her stepmother, he/she feels supported to form an emotional bond with the stepmother without feelings of guilt and indebtedness (Valentim de Sousa & Dias, 2014). In line with these considerations, Soares (2015) points out that the relationship between stepmother and stepchildren is strongly mediated by the mother.

One of the biggest challenges regarding mother-stepmother dyads refers to the tension that exists in the negotiations of parental roles, together with the delimitation of boundaries between the marital and parental subsystems (Schrodt, 2011; Suanet, Van Der Pas, & Tilburg, 2013). Remarriage demands a better delimitation of boundaries, since several levels of subsystem adjustments — marital, parental, fraternal — occur simultaneously, requiring flexibility and creativity to deal with different demands (Costa & Dias, 2012; Dantas et al., 2018).

However, the relationship between mother and stepmother is extremely complex and diverse. The levels of this relationship depend on many factors, such as the circumstances surrounding the end of the relationship with the father of the children. The ego defense theory, developed by Sigmund Freud, is fundamental in psychoanalysis and describes the psychological mechanisms that people use to deal with anxieties, internal conflicts, and uncomfortable emotions. These defense mechanisms are unconscious strategies that the ego (part of the conscious mind) employs to protect itself from emotional stress. This theory suggests that denial is a defense mechanism that the ego uses to deal with threatening or disturbing thoughts, feelings, or information. Instead of directly confronting these uncomfortable issues, denial allows a person to reject reality or downplay its importance, helping to preserve psychological integrity. This mechanism can be observed in situations where people refuse to accept information that will challenge them or go against their deeply held beliefs.

Thus, the invisibility attributed to the stepmother can often be a form of denial both on the part of a mother and/or society still attached to a family ideal, and on the part of the stepchildren in dealing with a situation not yet completely accepted and/or traumatic. Likewise, the stepmother, by denying the past history of her partner and, therefore, her own history, can also harm various family relationships.

In this scenario of extreme mobility in family configurations, new forms of coexistence are improvised around the need to raise children/stepchildren. Still, the discomfort that is often present comes from feelings of indebtedness and an implicit demand when comparing the tentacular family with the idealized nuclear family. However, as Hooks (2021) rightly pointed out, individuals learn about love in childhood, and whether the family is called functional or dysfunctional, it is the first school of love. Thus, the author highlights the need to ensure children's basic civil rights, which will be effective if the family environment, in all its diversity, is prone to respect.

V. FINAL CONSIDERATIONS

Following half a century of the divorce law, the family imagination is still stuck in an ideal that no longer meets the current demands. Even children of separated mothers/fathers or separated grandparents still have in their imagination the idea of the tentacular family as anomalous. In this regard, the ideal of the nuclear family, if not overcome, can act as an impediment to the legitimization of the experience of these families and consequently the establishment of the stepmother's place as legitimate and healthy.

Contrary to the common belief, the stepmother's place should not be in a situation of competition and/or rivalry with that of the mother. As part of a family, the stepmother adds to the care and transmission of values that parenthood presupposes. Understanding how the adjustments pertinent to the marital subsystem will affect the parental subsystem and vice versa can strongly contribute to the understanding of a family configuration.

Also, the way we deal with trajectories "outside the script" compared to the ideally fantasized can strengthen healthy and respectful bonds for the creation and transmission of values that will undo old ideas of normality and structure. Finally, the stigma towards stepmothers must be perceived as yet another form of violence against women, which collaborates with a society with a patriarchal culture that encourages rivalry instead of collaboration between women on a recurring basis.

BIBLIOGRAPHIC REFERENCES

- ALVES, A. P.; ARPINI, D. M. « O recasamento: o papel da madrasta e sua relação com os enteados». *Contextos Clínicos*, São Leopoldo, v. 10, n. 2, 2017, p. 185-196.
- AUGE, M. « *Não lugares: introdução a uma antropologia da sobremodernidade*». 1ª edição francesa. Lisboa, 90 Graus, [1992] 2005.
- BORGES, F. C. « *A mulher do pai: essa estranha posição dentro das novas famílias*». São Paulo: Summus, 2007.
- CAMARDELLI, M. « *Madrasta também educa?* São Paulo: Much, 2021.

- CARTER, E. « Famílias reconstituídas: a criação de um novo paradigma». In M. Andolfi, C. Angelo & C. Saccu (Orgs.), *O casal em crise*, 1995, pp. 193-198.
- CHURCH E. « Who Are the People in Your Family? Stepmothers' Diverse Notions of Kinship». *Journal of Divorce & Remarriage*. V.31, 1999.
- COLEMAN, M.; WEAVER, S. E. « A mothering but not a mother role: A grounded theory study of the nonresidential stepmother role». *Journal of social and Personal Relationships*. V. 22:4,2005, p. 477-497.
- CLAIRE, G. « *Família mosaico: as novas constituições familiares*». São Paulo: Augustus, 2000.
- COSTA, J. M.; DIAS, C. M. S. B. « Famílias recasadas: mudanças, desafios e potencialidades». *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, v.14, n.3, 2012, p. 72-87.
- DANTAS, C. R. T. « Conjugalidade e parentalidade no recasamento: narrativas das madrastas». 2016. *Tese de Doutorado*. (Programa de pós-graduação em psicologia clínica) - Departamento de Psicologia do centro de ciências humanas, PUC-Rio, Rio de Janeiro, 2016.
- DANTAS, C. R.; FÉRES-CARNEIRO, T.; MACHADO, R. N.; MAGALHÃES, A. S. « Triáde madraستا-enteado-mãe: reflexões acerca da maternidade». *Psico*, v. 9, n. 1, 2018.
- FALCKE, D.; WAGNER, A. « Mães e madrastas: mitos sociais e autoconceito». *Estudos em psicologia*, Natal, v. 5, n. 2, dez 2000, p. 421-441.
- FREUD, S. « *A Interpretação dos Sonhos*» (Die Traumdeutung), 1899.
- GONÇALVES, L. S. M. « Entre desafiadora e má: Uma análise das representações simbólicas das madrastas em contos de fadas». In: *Anais do III Congresso Internacional de Leitura e Literatura Infantil e Juvenil*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2012.
- GOFFMAN, E. « *Estigma: Notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*». Rio de Janeiro: Zahar, 1975.
- HOOKS, B. « *Tudo sobre o amor: novas perspectivas*». São Paulo: Elefante, 2021.
- KEHL, M. R. « *Em defesa da família tentacular*», 2013. Visto em: <https://www.fronteiras.com/leia/exibir/maria-rita-kehl-em-defesa-da-familia-tentacular>
- PALERMO, R. « *100% Madraستا: Quebrando as barreiras do preconceito*». São Paulo: Integrare Editora, 2007.
- PAPERNOW, P.L. « *Surviving and Thriving in Stepfamily Relationships*». New York: Routledge, 2013.
- SÁ, T. « Lugares e não lugares em Marc Augé». *Tempo Social*, revista de Sociologia da USP, v.26, n.2, 2014, p.209-229.
- SCHRODT, P. « Stepparents and nonresidential parents' relational satisfaction as function of coparental communication in stepfamilies». *Journal of Social and Personal Relationships*, 28(7), 2011, p. 983-1004. <https://doi.org/10.1177/0265407510397990>
- SHAPIRO, D. N. & STEWART, A. J. « Parenting stress, perceived child regard, and depressive symptoms among stepmothers and biological mothers». *Journal of Family Relations*, 60, 2011, p.533-544. <https://doi.org/10.1111/j.1741-3729.2011.00665.x>
- SOARES, L. C. E. C. « *Pais e mães recasados: vivências e desafios "no fogo cruzado" das relações familiares*». Curitiba: Editora Juruá, 2015.
- SUANET, B., VAN DER PAS, S., & VAN TILBURG, T. G. « Who is in the stepfamily?». Change in stepparents' family boundaries between 1992 and 2009. *Journal of Marriage and Family*, 75, 2013, p.1070-1083. <https://doi.org/10.1111/jomf.12053>
- SMITH, D. « *Madrastas: Mitos & Realidade. Como desempenhar este difícil papel*». Porto Alegre: L&PM, 1995.
- TOMAZELLA, L. « *Madraستا é a Mãe. Reflexões sobre uma maternidade Marginal*». São Paulo: Dita Livros, 2022.

ENTREVISTA COM ANDRÉA PACHÁ

Entrevista realizada por:

Fernanda RIBEIRO PALERMO

Andréa Pachá é desembargadora do TJRJ, juíza de Famílias e Sucessões durante 25 anos, mestre em Saúde Pública e Direitos Humanos pela Fiocruz. Professora de Direito das Famílias na pós-graduação da PUC-RJ, na Escola Nacional de Formação de Magistrados e professora convidada na Fiocruz. Presidente do Fórum de Artes, Direito e Cultura na Escola da Magistratura do Estado do Rio de Janeiro. Conselheira do CNJ no biênio 2007/2009, responsável pela criação do Cadastro Nacional de Adoção e pela implantação das Varas de Violência contra a mulher em todo o país. Escritora, autora de "A vida não é justa", "Segredo de Justiça" e "Velhos são os outros" (finalista do prêmio Jabuti) pela Ed. Intrínseca. Coautora de "Sobre Feminismos", pela Ed. Agir. Diretora do Instituto Brasileiro de Direito das Famílias (IBDFAM).

1.A sua descrição de perfil nas redes sociais é “antirracista, feminista, escritora e desembargadora”. Você poderia nos contar um pouco sobre o seu percurso e esse trânsito entre Arte e Direito?

Andréa Pachá: Eu me graduei em 1985 na UERJ, isso antes da Constituição de 1988, quer dizer, minha faculdade, foi feita na transição da ditadura para abertura, mas ainda não se votava para presidente. Eu vinha de Petrópolis, estudei em Petrópolis. Minha família é de lá, e eu vim para o Rio para fazer a faculdade. Era um período muito rico que, embora com resquícios da ditadura, tinha um desejo muito grande do Brasil voltar a ser uma democracia. Nós tínhamos muita vontade de participar de tudo, de retomar as atividades. A minha geração reclamava demais por não sermos revolucionários, porque nós éramos crianças na época em que os jovens estavam lutando. Nós não fomos hippies, nós não fomos revolucionários e nós sentíamos uma certa desesperança. Eu lembro disso toda vez que falam que hoje em dia de os jovens não terem esperança. Acho que naquela época a gente também não tinha.

Não tínhamos consciência da quantidade de esperança que a gente tinha por que a síndrome era de “meia noite em Paris”, sempre desejando o que tinha ficado no passado. Mas eu terminei faculdade e eu adorava Direito. Antes de estudar Direito, eu não tinha certeza da minha vocação para trabalhar na área jurídica, aliás eu fiquei na dúvida se estudava matemática ou direito. Isso porque eu tinha lido Bertrand Russell e eu o achava um máximo! Eu sempre fui uma leitora voraz, desde pequena mesmo, e lia de uma forma caótica, nunca tive uma orientação para minha leitura, mas era muito curiosa. Quando eu terminei a faculdade, comecei a trabalhar na advocacia. Trabalhei em um escritório de responsabilidade civil e continuava me interessando por cinema, por teatro, por filosofia. Não tinha naquela época uma carreira acadêmica para o Direito, isso é bem recente. As pessoas estudavam Direito para fazer concurso ou para serem

advogados, juízes ou promotores, pouquíssimas pessoas queriam ser professor e faziam mestrado- não tinham muitos mestrados em Direito.

Trabalhei, então, na advocacia e, num dado momento, eu estava andando na praia e resolvi que queria aprender outras coisas. Vi no Jornal do Brasil um anúncio de curso de roteiro de cinema na Cal - Casa de artes de Laranjeiras e me inscrevi no curso. Fui fazer o curso de roteiro e continuava advogando. O curso era ministrado pelo Alcione Araújo, que era um escritor, um filósofo, que ao longo da vida virou meu melhor amigo, meu padrinho de casamento, meu irmão, minha referência... e me ensinou a ler. Eu aprendi, quer dizer, eu brinco que, por alguma razão, a minha formação acadêmica aconteceu nesse ambiente, a partir do curso de roteiro. Era um grupo de 12 pessoas completamente ecléticas, não tinha ninguém da mesma área: produtor de cinema, médico, professor de educação física, era super misturado. Terminado o curso da Cal de roteiro de cinema, mantivemos o grupo durante 5 anos e nos reuníamos toda segunda feira na casa do Alcione. Foi o grupo mais longo que eu tive experiência de participar.

Nesses encontros, fizemos a leitura dos clássicos da literatura, dos clássicos de teatro e textos de filosofia. Eu fui ler Foucault, não na faculdade, mas nesse grupo de leitura. E a gente escrevia, discutia os textos e, nesse lugar, eu conheci a Maria do Rosário Nascimento e Silva, que era atriz e roteirista, e começamos a escrever um roteiro juntas. E isso foi me abrindo várias portas. Fui conhecendo um mundo que eu não conhecia e continuava trabalhando com Direito.

Depois de um tempo, escrevemos um longa-metragem que não chegou a ser gravado porque foi na época do Collor, quando acabou a Embrafilme. Ficamos sem ter o que fazer com cinema, mas continuávamos discutindo país, política, era tudo ciência. Rosário me convidou para participar com ela de um projeto de uma casa, um centro cultural e esotérico em Botafogo. Chamava-se Avatar, cultura e metafísica - uma casa de três andares. Ela era investidora, com seu marido Victor, e outra sócia, Christina Oiticica, era e é casada com Paulo Coelho. Na época o Paulo estava lançando "O Alquimista" aqui no Brasil.

Entramos como sócios desse projeto, e eu cuidava da livraria e do bar, localizado no primeiro andar. Tinha consultas de tarô, astrologia, numerologia, cromoterapia, aulas de ioga, literatura, poesia, curso com os temas mais variados; o Burtle Marx apresentou imagens do seu paisagismo, Tito Rosemberg mostrava os slides do rali Paris- Dakar, enfim, era um lugar muito rico, muito, muito plural, não existia nada parecido nessa época. Estávamos em 1989-90, e eu era muito jovem, tinha 25 anos. Eles eram 15 anos mais velhos do que eu, mas me acolheram e eu fui crescendo, me interessando por teatro, por muitas possibilidades de arte e de conhecimento que eu desconhecia, até que eu me afastei do Direito e abri uma produtora de teatro. Montei alguns espetáculos; minha primeira produção foi com Rubens Corrêa, Zé de Abreu e Felipe Martins e tinha trilha original do João Carlos Assis Brasil. Trabalhei com Amir Haddad, Aderbal Freire filho, Luiz Arthur Nunes, tudo antes da lei Rouanet ser promulgada. Era um projeto bacana, e só montávamos autores nacionais - nossa escolha era essa: produzir teatro de autores nacionais.

Até 1993 eu trabalhei com teatro, com a produtora. Casei-me neste ano e ainda estava produzindo um festival internacional de teatro de rua. Tinha voltado pra Petrópolis, porque pensava em lá morar depois do casamento. Foi um festival maravilhoso, trouxemos grupos italianos e vieram grupos de teatro de rua do Brasil inteiro. Em 1994, comecei a pensar na possibilidade de ter filhos e percebi o que eu já havia intuído, que não era possível viver materialmente de teatro no Brasil. Era muito difícil, era um desafio, especialmente porque eu fazia produção, então eu precisava pensar numa alternativa que me garantisse, que me desse a

possibilidade de ter uma família e de sustentar um filho. Queria muito ser mãe. A maternidade era um desejo da vida. Resolvi, então, estudar para fazer concurso para magistratura e para a defensoria. Eu também gostava de Direito e acreditava ser possível fazer um bom trabalho nesses lugares. Fiz o concurso em 1994 e passei no mesmo ano para os dois.

Percebi que toda essa minha formação de leitura, de aprender a ler, de aprender onde está a essência do texto contribuíram para a minha profissão, uma vez que os conceitos de injustiça e justiça são muito presentes na literatura. Percebi que a facilidade na aprovação nos concursos também veio dessa experiência, que saber pensar era tão relevante quanto estudar a técnica. Para aprender o conteúdo técnico, bastar se sentar e estudar. Quem come 3 vezes por dia, sabe ler e escrever, tem privilégio de cursar uma faculdade, consegue estudar, em algum momento vai ser aprovado num concurso público. Então, eu nunca vi esse acesso na carreira como um mérito não, eu sempre enxerguei como um processo natural de quem se dedica, estuda, e tem oportunidade de se dedicar ao estudo. Eu escolhi a magistratura porque na época tinha mais condição estrutural de trabalhar do que na defensoria. O judiciário estava bem mais aparelhado materialmente do que a defensoria, e eu achava que podia fazer um bom trabalho. Assumi a magistratura com toda a história da minha experiência, e era inevitável, no exercício da minha profissão trazer tudo que tinha visto, tudo que eu tinha vivido para a magistratura. Acredito que meu exercício de empatia, para conseguir ser uma juíza um pouco mais cuidadosa, veio dessa experiência.

Voltando a pergunta sobre as definições do meu perfil das redes, diria que mesmo com essa trajetória toda, com essas experiências, eu nunca havia me preocupado com a questão do racismo e a do feminismo, não com esses nomes que utilizamos hoje. Essas nunca foram questões que ocupassem meu tempo de reflexão. Eu penso que estávamos muito mais ocupados em fazer a transição para o Brasil democrático, e essas questões ficavam periféricas. O racismo era escondido, e eu não vivi em ambientes que dessem visibilidade ao racismo. Ao contrário, negávamos o racismo. Estudávamos conceitos da democracia racial, que é uma falácia, e tudo isso fez parte da minha formação.

A leitura de Gilberto Freyre explicava para mim como era a estrutura desse Brasil e ponto. Não tinha nenhum questionamento crítico sobre isso. No começo da pandemia, eu comecei a escrever um livro com a Vilma Piedade que saiu pela Agir na coletânea “Conversa Afiada”. As conversas que tivemos pelo zoom foram editadas e publicadas no livro, que se chama “Sobre Feminismos”. Conversando com a Vilma, consegui metabolizar a indignação que o racismo provoca, embora isso já fizesse parte das minhas inquietações. Eu já tinha uma posição radical contra o racismo, mas a partir dessas conversas eu consegui entender onde o meu racismo vivia. A Vilma me fez perceber isso visceralmente, não foi uma experiência teórica. E a partir dali, falei: “eu preciso me apresentar como antirracista porque essa é a luta mais importante que temos. Antirracista vem antes de qualquer apresentação. Não é possível pensar em nenhuma outra questão sem esse corte no país que vivemos. Sou juíza, agora desembargadora, mas em um país que é racista e eu, nos lugares onde vivi ao longo dos anos, tive uma formação racista e sou racista. Então preciso lutar contra isso o tempo todo. Falar sobre esse tema foi a forma que eu encontrei de dar visibilidade a esse câncer que precisamos vencer.

E o feminismo, por outro lado, também chegou como nome, como luta, tardiamente na minha vida, porque eu não sou da geração que queimou sutiã e nem que fez a revolução sexual. Nasci em 1964, então tudo isso estava posto, sob o manto da ditadura, mas estava posto. As questões da minha experiência como mulher, nesse ambiente, é que eu cresci achando que não tinha desigualdade, porque eu sou de uma família extremamente funcional. Tenho muito privilégio,

eu nunca tive nenhuma experiência de desigualdade de gênero no meu núcleo familiar e sempre cresci ouvindo que somos iguais, que temos que brigar para ser iguais e que não podia me submeter ao homem. Pensava que era um processo natural. Nunca enxerguei a violência de gênero em nenhuma perspectiva porque não me dizia respeito. Quando ocupei o cargo de juíza, pensava que o acesso era igual, e só quando esse movimento ganhou roupagem nova, ganhou cor nova, com as denúncias dessa garotada que chegou dizendo: "Peraí! Não é assim não! Não pode falar!", que eu percebi o quanto eu normalizava o machismo na minha vida, achando que não me dizia respeito. Então eu me dei conta que era uma luta que também precisava de visibilidade.

O machista tem que se constranger de viver nessa sociedade, não somos nós que temos que nos constranger de lutar pela igualdade! É como uma chavinha que muda a maneira de pensar o mundo. Quando eu escrevi "A vida não é justa", na primeira edição há 10 anos, as histórias que eu conto ali você percebe que elas são feministas, mas elas não têm nenhuma preocupação com a afirmação do discurso feminista. Dessa vez, quando eu atualizei o livro, 10 anos depois, eu fiz questão de criar 10 personagens que são mulheres dando depoimento na primeira pessoa e eu dei voz às mulheres porque são elas que precisam falar e que não são ouvidas nesse contexto. Essa preocupação veio pela compreensão da importância dessa luta e do nome dessa luta!

2. O tema do dossiê se refere às diversas formas de laços amorosos na atualidade. Na sua experiência na magistratura, o que mais mudou nos últimos tempos? O que você entende como conjugalidades contemporâneas?

Andréa Pachá: Eu adoraria dizer que Belchior tinha razão de que ainda somos os mesmos e vivemos como nossos pais, ou que Lampedusa tinha razão dizendo que as coisas mudam para continuar como elas são, mas eu acho que houve uma mudança muito significativa na relação da conjugalidade. Não todas para a pior, porque há tendência de achar que as coisas só pioram. Penso que não. Nesses últimos 30 anos, 20 dos quais eu fui juíza em uma vara de família, percebi uma mudança muito significativa para a melhor.

A partir da constituição de 1988, quando se estabeleceu direitos de igualdade para mulheres e entre os filhos, houve uma mudança significativa no respeito ao direito dos cônjuges e dos companheiros. Houve uma democratização das relações, e a inserção do afeto de uma maneira fundamental nas estruturas das relações familiares. Todo o arcabouço normativo anterior foi construído a partir do Direito Romano e na lógica patrimonialista do matrimônio. As relações conjugais que eram protegidas pelo Estado decorriam do matrimônio: se não tinha matrimônio, não existia para o Estado. Essa mudança foi muito significativa, porque se excluía da tutela do Estado e da proteção de direitos inegociáveis, como o direito dos filhos nascidos fora do casamento. O homem casado não podia registrar um filho fora do casamento, e os casamentos eram feitos com interesse patrimonial. De alguma forma se objetivava juntar as fortunas, a lógica da sucessão vinha da lógica do casamento.

O casamento não ser a única forma de conjugalidade é um avanço, sem dúvidas, especialmente porque a mudança vem com um colchão do afeto. Não é o patrimônio que interessa para fins de proteção do Estado, e sim qualquer conjugalidade que nasça do afeto é reconhecida e é tutelada pelo Estado. O fator que corta essas relações é o amor romântico, que também é uma invenção cultural. Crescemos vendo filmes de príncipe encantado, o par perfeito, a pessoa que

se vai viver para sempre na alegria, que se investe um desejo de eternidade no momento de paixão. Isso não acontece. Então o fim da relação passa a ser o fim da vida.

Acredito que houve uma evolução importante com o advento do divórcio em 1977. Você entender que todo amor um dia chega ao fim não significa que a sua vida chega ao fim com o fim do amor. Então é possível amar muitas vezes, ter várias relações, se relacionar de muitas maneiras, e é ótimo que seja assim e isso é absolutamente democrático. Daí começam a aparecer novas conformações de relações familiares e conjugais que buscam a tutela do Estado para se legitimarem.

As relações a três é um fenômeno recente. Aparecem em número crescente e ainda não tenho muita clareza sobre a necessidade da tutela do Estado para qualquer tipo de relação afetiva que exista na vida. É preciso pensar sobre essas questões. Eu tenho pensado com muita frequência que é lógico que é importante defender direitos, e não excluir da tutela do Estado a garantia dos direitos, qualquer que seja a relação se a 2, se a 3, se a 4. O que não é possível é invisibilizar as relações, negando-as moralmente, deixando de tutelá-las com os direitos e garantias do Estado. Isso tem acontecido e algumas decisões mais recentes são profundamente injustas, especialmente com relação à divisão de previdência, entre mulheres e companheiras. O INSS, vinha decidindo que era possível reconhecer essas uniões. Hoje não se decide mais assim. Tem decisão recente dizendo que só quem tem direito à pensão ou à herança é a mulher, se ainda casada. Então exclui as relações paralelas à tutela do Estado. E o que você faz com isso? Quando você produz uma decisão dessa natureza, você não proíbe que as pessoas se relacionem da forma que elas escolhem. Você pune a mulher, por exemplo, que se relacionou e ficou desprotegida na hora de ser sujeito de um direito.

Então, eu acho que são questões que têm aparecido num contexto que, paradoxalmente, depois de avançar tanto, de trazer o conceito do afeto em substituição à conjugalidade matrimonial, começamos a ver o fantasma do moralismo cobrindo essa discussão e impedindo que o debate seja feito como precisa, porque nenhuma relação decorre senão da cultura. Há culturas nas quais homens podem casar-se com 3 mulheres, com 4 mulheres. Há culturas monogâmicas, isso é uma escolha de Estado. Qual o Estado que você quer? Então precisa discutir a pauta republicanamente. Qual o Estado, qual a estrutura do Estado? Porque para amar ou deixar de amar não precisa do Estado. O Estado não tem nenhuma função na relação. Quando se escolhe casar-se, e o casamento existe como instituto de uma rede normativa, isso tem que fazer algum sentido sistêmico. Por que existe o casamento? Para definir que aquelas pessoas têm direitos, obrigações, inclusive direitos sucessórios, essa é uma questão.

Por outro lado, as relações que se conformam à margem do Estado, que não querem formalizar um casamento, hoje vivem um grande problema. Existem aquelas pessoas que precisavam da tutela estatal e não tinha reconhecimento, e o judiciário vinha reconhecendo o direito das companheiras e companheiros nas uniões estáveis, das uniões homoafetivas, mas também tem pessoas adultas no segundo, terceiro casamento que recusam a tutela do Estado. O Estado vem e diz “não pode, você está compulsoriamente vivendo em união estável com direitos e obrigações decorrentes a união estável”. Essas questões são muito recentes e tem aparecido com a fragmentação e com as novas composições das famílias e dos afetos. Precisamos enfrentar, não dá para pensar que é possível num país tão desigual ter um modelo de proteção que atenda a mulher que vive sem acesso a nenhum tipo de informação, a nenhum tipo de bem material, e a mulher que trabalha e que vive na cidade e quer se casar duas ou três vezes ou quer viver livremente sem a tutela do Estado.

São questões muito diferentes e que estão sendo tratadas da mesma forma. Então eu acho que essas novas conformações precisam ser pensadas e discutidas. É preciso saber se há necessidade da tutela do Estado para reger todas as relações afetivas; nem sempre isso é necessário. Precisamos pensar qual é o objetivo, especialmente no direito das famílias, porque se tem um direito que serve para proteger um núcleo familiar ou um núcleo conjugal e isso diz respeito ao Estado, há uma rede de proteção. Acho que tem que ter clareza para que serve o casamento, porque, no contexto atual, o casamento civil não tem nenhuma finalidade, já que, para sucessão se estabeleceu que cônjuges e companheiros são iguais em direitos e obrigação. Não tem mais distinção para filiação, para partilha de bens de quem casa sob um determinado regime de bens, se separa e não formaliza separação - também não tem mais nenhuma distinção.

Para que serve o casamento se não para perpetuar a fantasia de um modelo? Eu tenho pensado nisso porque o casamento perdeu a finalidade jurídica, basta um documento na hora do óbito ou documento de união estável. Então eu acho que cada vez mais frágil a sustentação de instituto dessa natureza senão para praticar uma definição de que tipo de casamento o Estado aceita. É uma discussão que tem que ser travada porque tem impacto na previdência. É possível pensar em direito previdenciário para um núcleo familiar que tenha um homem com duas mulheres? É possível, mas o modelo vai ser outro, o modelo fatorial vai ser outro. E outra coisa, o que eu mais tenho visto, outro dia, para confirmar a regra, apareceu a exceção que foi uma matéria de uma mulher dizendo que vivia com dois homens, que era casada com dois homens. Mas o que tem aparecido de relações com mais de duas pessoas é sempre um homem com várias mulheres, isso é um modelo democrático ou é uma perpetuação do modelo machista exponencialmente acolhido por um grupo social?

Essas são mudanças atuais. E o que se perde quando se cria a necessidade da tutela estatal é a finalidade dessa tutela. Então, se é para pensar na finalidade, vamos pensar com clareza qual sociedade queremos! A “monogamia” é um modelo civilizatório, um modelo acolhido pela sociedade? Ok, então, quais direitos serão tutelados pelo casamento? Quem não quer casar tem direito de não ter a tutela do Estado se assim não desejar? Porque atualmente não tem direito, não é possível nem fazer um planejamento sucessório hoje no Brasil, sem esbarrar nessas questões, porque qualquer cidadão pode vir a se relacionar com outra pessoa, que acaba assumindo a condição de herdeiro e precede os colaterais, na sucessão. Então são muitas mudanças, são muitas mudanças. Precisa sim, pensar nos múltiplos modelos e impactos, mas, genericamente falando, eu acho que melhorou muito. Eu não tenho saudade das famílias e da conjugalidade do passado de jeito nenhum.

III. Os movimentos da cultura trazem à cena pautas importantes em relação a visibilidade das inúmeras formas afetivas hoje (homoafetivas não monogâmicas consensuais, entre outras), no entanto, sabemos que a marcante desigualdade brasileira e o patriarcado impactam o processo. Como você vê o papel do judiciário frente a essa problemática?

Andréa Pachá: Sobre a conjugalidade homoafetiva, teremos casais que vivem monogamicamente, que escolhem casar-se, ou que vivem com mais de um parceiro. O casamento não é um destino compulsório. Mas é inegável que vencemos muitos preconceitos, com a afirmação dos direitos para a população LGBTQIA+. Mas, sinceramente, a minha preocupação é entender para que serve a tutela do Estado, também nas relações homoafetivas. A tutela estatal, em regra, garante proteção e direitos. É impensável perpetuar a experiência recente quando, por exemplo, um companheiro gay na hora da morte do parceiro, tinha que sair

de casa, com uma mão na frente e outra atrás, porque a família não reconhecia a união. Ao reconhecer direitos, antes mesmo de mudanças normativas e administrativas, o Judiciário acolheu a demanda, deu visibilidade às uniões e enfrentou, no limite do possível, o preconceito e as injustiças a que eram submetidos.

IV. Na atualidade, os casais homoafetivos oficializam uniões e rumam à parentalidade. No entanto, apesar do reconhecimento da legalidade da união homoafetiva pelo STF datar de 2011, ainda não há uma lei formal a respeito do tema – diferente de alguns países vizinhos, como a Argentina. Na sua visão, o que isso diz da cultura brasileira e quais os desafios para a legitimação dos novos arranjos familiares?

Andréa Pachá: Voltando ao ponto, esse é um direito muito tênue, porque há uma resolução do Conselho Nacional de Justiça que diz que casais homoafetivos podem se casar, mas não há um debate parlamentar e republicano. Tenho dúvidas se o Congresso Nacional, com o perfil conservador e moralista, inclusive na perspectiva religiosa, aprovaria uma lei reconhecendo o casamento. Há uma discussão interditada, invisível. É como se a demanda não existisse. E a sensação de não existir é uma sensação muito ruim, muito cruel.

Existe uma resolução do CNJ. Eu lembro disso todas as vezes quando vou falar em Congressos de Direitos das Famílias; falo da fragilidade desse direito. Falamos pouco sobre o tema até para nos convencer de que não há uma fragilidade, mas há, já que não contou com um reconhecimento normativo. A norma tem uma importância simbólica, é uma lei. Quem garante que no momento de retrocesso, como tantos que vivemos recentemente e temos vivido, quem garante que alguém não pode tentar promulgar um projeto de lei proibindo, por exemplo, o casamento homoafetivo? Ok, no final, o Supremo vai dizer que essa é uma lei inconstitucional, que ao fim e ao cabo é disso que se trata, mas é uma insegurança desnecessária. Por exemplo, as questões que mais apareciam nas relações homoafetivas, como conflito, era a dificuldade de ser inserido em plano de saúde, porque se exigia de um casal homoafetivo o que não se exigia de um casal heteronormativo. Então isso foi um avanço! Por vezes, eu esqueço realmente; já fiz alguns casamentos de amigos e amigas ao longo desses anos, e esqueço, no dia a dia, que não há uma norma, A realidade, no entanto, é que não há mesmo uma norma.

O ambiente cultural, muitas vezes, funciona como um espelho, e muitas vezes funciona como um elemento de emancipação. A cultura se emancipa, se antecipa às demandas. Muitas vezes é a partir da cultura, da produção, da arte, que as pessoas entendem que precisam de alguns direitos que elas nem sabiam que precisavam. O papel da cultura é fundamental, porque é muito mais fácil se identificar com a ficção do que com o real, e o amor romântico é prova disso. O amor romântico é resultado de anos e anos de cinema, de literatura falando do príncipe encantado, da princesa, do lugar da mulher, do lugar do homem, do clichê, das músicas, desse desejo que nunca acontece e que se acha estar sempre devendo. Nosso modelo é resultado da cultura.

As pessoas não acordaram e falaram “vou encontrar um príncipe”, isso foi estimulado, a cultura tem esse papel. Então, quando há produção literária, artística e intelectual que dá visibilidade a essas questões, muitas vezes, é possível se reconhecer no desejo do outro. Isso é fundamental para a busca de direitos. E é importante as pessoas saberem para que serve o Direito. Quando eu resolvi escrever essas histórias na forma de ficção, escrever crônica com essas histórias, eu pretendia, no fundo, que as pessoas, por esse espelho, que é um espelho mais leve, conseguissem entender qual é o lugar delas. E eu recebo muitas mensagens de leitores que se

perceberam em relacionamento abusivo ou sofrendo algum tipo de limitação ao direito a partir da leitura das histórias que escrevi. Creio que precisamos de uma combinação, que reúna justiça, ficção e literatura, saberes da humanidade, que precisam caminhar juntos. Enquanto insistimos na humanidade, é bom que esses saberes andem juntos e dialoguem.

V. A pandemia do Covid-19, com todas as medidas de distanciamento necessárias, estreitou a convivência, o que ensejou a oficialização de uniões, mas também o aumento a violência doméstica, o que nos leva, automaticamente, a lei Maria da Penha (11.340/06). Podemos pensar que a existência da lei Maria da Penha não apenas assegura direitos, como acaba por conscientizar a vítima da própria existência desse direito, uma vez que nomeia a violências muitas vezes constitutiva de uma relação conjugal? Quais meios seriam mais eficazes para incorporar na sociedade brasileira a igualdade de gêneros?

Andréa Pachá: Eu fui juíza antes da lei Maria da Penha e acompanhei a promulgação da lei no Conselho Nacional de Justiça. Trabalhei na implantação das várias Varas de violência contra mulher no Brasil inteiro. É inegável que a existência da lei Maria da Penha trouxe a violência contra mulher para o centro da discussão. Isso não era falado, era uma violência absolutamente silenciada. Num primeiro momento, quando as estatísticas começaram a ser coletadas, ficou todo mundo estarrecido, porque era um número absurdo. Diziam que não havia parâmetro comparativo, então, no primeiro momento, tinha uma demanda reprimida, as pessoas tinham coragem de falar. Foi positivo ter uma lei e esse número de denúncias. Só que, ao longo dos anos, e lá se vão muitos anos, duas décadas, a violência tem escalado.

Tenho dúvidas se nomear e dar visibilidade tem sido suficiente para enfrentar essa dor. Parece que não. Creio que seria preciso fazer uma pesquisa muito séria sobre isso, se a visibilidade insistente da violência contra mulher, da maneira como ela tem sido feita, com a exibição permanente das mulheres no lugar de vítima, se isso tem servido para reduzir a violência ou se tem servido para estimular grupos de ódio, grupos misóginos, grupos machistas, que se alimentam dessa visibilidade. Da mesma maneira que se tem um tratamento para o suicídio, que agora se tem um tratamento para lidar com ataques a escolas, creio ser importante pensar na perspectiva da violência contra mulheres.

Embora a voz da vítima, sendo ouvida, fortaleça a denúncia e outras mulheres se sintam mais fortalecidas em denunciar, isso não tem sido suficiente para estancar a violência. A lei Maria da Penha é a melhor lei do mundo no enfrentamento à violência contra mulher, mas ela ainda não consegue enfrentar a quantidade de feminicídio que assistimos, porque ela tem sido usada pouco no momento inicial da violência e talvez esse o aspecto que mais precisa ser divulgado. Nenhum homem acorda e mata uma mulher no fim do dia. A violência escala. A primeira violência, aquela que é imperceptível, aquela que vem de um grito, de uma desqualificação, de comentário grosseiro, não é tratada como violência. O primeiro empurrão é tratado como se fosse uma bobagem, um “perdeu a cabeça num dia”. No entanto, essa violência vai escalando até que chega à morte. Há um número enorme de mulheres mortas mesmo com medidas de proteção aplicadas. Podem falar que a lei Maria da Penha não serve, mas serve! A lei serve para estancar a violência quando ela se instaura, mas é importante dizer quais são essas formas de violência, os sinais de uma relação violenta e quais os mecanismos para estancar a violência quando ela se inicia. Isso é efetivo e para isso ela é efetiva!

VI. Por fim, como você vê o papel da sociedade, cada vez mais conectada, no reconhecimento das novas formas de relação afetiva?

Andréa Pachá: Eu ainda sou uma pesquisadora e uma investigadora do impacto dessas discussões afetivas, porque, durante muito tempo, eu achava que as redes de comunicação eram só uma ferramenta de linguagem: “ah antigamente se comunicava por carta, hoje por e-mail...”, mas não é verdade. As redes se organizam em torno de uma linguagem própria, verticalizada, manipuladora, rasa, jogam de um lado para outro e alimentam uma linguagem de confronto. Numa linguagem de confronto, ninguém erra, todo mundo é perfeito. E as pessoas são julgadas num grau de imediatismo e são canceladas em processos que dificilmente você enxerga na vida real. “Ah, mas isso é igual ao bullying na escola” não, o bullying na escola tinha outro tempo, outro tempo de relação. O tempo que os sentimentos e as percepções se movimentam na rede é muito rápido e o tempo para a compreensão e formação das nossas contradições são cada vez mais lentos.

Penso que é preciso uma campanha para que as pessoas tenham o direito de errar, porque errar é humano, é normal cometer equívoco, se enganar. O que não é normal é cometer crime, pedir desculpas no momento seguinte e achar que segue em frente e está tudo bem; e isso a linguagem das redes faz. Somos analfabetos nessa linguagem, não nascemos falando essa língua. Estamos aprendendo a falar essa língua. O ganho é a proximidade. Na pandemia, se não houvesse a possibilidade de se comunicar nas redes teria sido um período muito pior, mas acho precisamos aprender e nos apropriar da linguagem, porque é uma ferramenta de poder. Toda história da dominação, toda histórica da colonização, a primeira coisa que se faz é impor a linguagem para o outro. Então, como aprendermos essa linguagem até para reagirmos a ela e fortalecer o que se tem de crença na concentração desses direitos que são humanos.

Farei 60 anos no próximo ano e digo que, ainda que a pós humanidade se instale, dificilmente vai me atingir porque os meus valores e a minha formação são alicerçados em valores que são humanos. Vamos sobreviver. Vivemos no processo de adaptação permanente, mas não consigo renunciar à minha lógica racional de pensar, lógica emocional de me relacionar e acho que essa é a dificuldade de muita gente.

Não sem razão, o etarismo tem sido tão visibilizado. Há uma dificuldade real muito grande, de se adaptar ao mundo com transformações tão rápidas e constantes. A minha avó passou a vida inteira, atravessou duas guerras e a grande mudança na vida dela tecnológica foi a televisão que passou preta e branca pra TV a cores. Nem do pra tv ela sentiu tanta diferença, mas a televisão pra tv a cores para ela foi a mudança. E nós temos convivido com mudanças diárias.... É tudo ao mesmo tempo no mesmo lugar. E a gente tentando se reequilibrar e insistir na vida humana menos injusta e mais afetiva.

L'ENTRETIEN AVEC ALBERTO EIGUER

Entretien réalisé par :

Fernanda RIBEIRO PALERMO

Dr. Alberto Eigner vit et travaille à Paris, France, est psychiatre, psychanalyste (SPP, APDEBA-IPA), directeur de recherches au Laboratoire PCPP, Université Paris-Cité, EA 4056, où il a enseigné la Clinique interculturelle et la Psychologie de la famille. A. Eigner a aussi été directeur de la revue *Le divan familial*. A son initiative, l'Association Internationale de Psychanalyse de Couple et de Famille a été fondée en 2006. Ses champs d'intérêt sont divers : le narcissisme, la perversion, la communication virtuelle, l'interculturalité. Ces dernières années, il développe des recherches sur le contre-transfert : les chercheurs en supervision collective de leurs propres cas créent un champ de régulation réciproque où les principes scientifiques de critique, doute, vérification, autoanalyse, vont s'appliquer. Il a versé ses trouvailles dans de nombreux travaux. L'intersubjectivité s'y révèle être un des concepts les plus fertiles. Son plus récent livre est *La haine de soi et de l'autre. Psychanalyse de la stigmatisation*. Dunod, 2022. albertoegner@msn.com <http://alberto-eigner-psy.fr>

I. Pourriez-vous nous commenter un peu votre parcours comme analyste de couples ?

Alberto Eigner : En 1984, nous avons publié un ouvrage collectif *La thérapie psychanalytique de couple* ; ce fut une nouveauté, cela nous a lancé dans une aventure qui ne s'est pas arrêtée depuis. Ce livre a eu plusieurs nouvelles éditions et traductions. La pratique de cette technique s'est traduite par des formations, des contributions à des colloques, conférences et congrès, et des recherches qui montrent la fertilité de ce domaine mis au défi par des modifications dans la vie psychique des couples. Il a été possible d'y apporter notre éclairage. Ces changements ont, à leur tour, influencé notre pratique.

II. Le thème du dossier porte sur les diverses façons de nouer actuellement les liens amoureux. Au regard de votre parcours d'analyste de couple, qu'est-ce qui a le plus changé ces derniers temps ? Qu'entendez-vous par conjugalité contemporaine ?

Alberto Eigner : Depuis que je m'occupe de couples, l'engagement amoureux a pu changer, mais pour vous répondre, je ne peux que donner une vision empreinte de subjectivité et marquée par le processus thérapeutique dont une des singularités est de voir que les conjoints adoptent des positionnements différents au fur et mesure des mois, les souvenirs et leur interprétation changent lorsque les défenses réduisent leur intensité, que la honte laisse la place à la confiance et les charges contre l'autre vont en se modérant par une plus grande tolérance.

Ce qui saute aux yeux est qu'aujourd'hui les couples consultent plus tôt que jadis. Même des couples d'adolescents viennent nous voir, chose exceptionnelle jadis. Idem pour les couples de seniors. De même, les conjoints semblent tous davantage sensibles aux conséquences de leurs difficultés ; ils expriment avec plus de franchise leur crainte de la séparation. Pour les couples, être parents n'est plus un obstacle au divorce, comme le fait d'être en formation, de prévoir une expatriation prochaine ou de se trouver dans une situation économique précaire. Les sujets ne redoutent plus tellement de rester seuls. S'il leur faut encore du temps pour intégrer la vie active, ils souhaitent quand même compter sur eux-mêmes, et cela davantage que par le passé. Cela dit, le couple demeure toujours une colonne de soutien sentimental et de stimulation psychique, même si cela ne leur est pas trop évident d'un point de vue conscient.

Un des traits de la contemporanéité est l'augmentation de couples dits mixtes, le choix du partenaire se fait sur un sujet d'origine culturelle ou de classe sociale différentes ; l'analyse permettra d'observer que le même et le différent dans leur attraction réciproque joue un rôle marquant dans tous les cas, comme ils ont une certaine place dans l'origine des mésententes éventuelles. L'attraction pour l'exotisme est aussi forte que jadis, et elle s'étend, je dirais, vers l'extravagance de l'autre, sa connaissance de plusieurs langues, son expérience de voyages, sa marginalité, qu'il soit transgenre, voire la toxicomanie, la délinquance, certaines singularités étant vécues comme signes d'irrévérence, de courage, une fenêtre ouverte vers un monde insolite ressenti comme préférable au monde connu, considéré comme étriqué. J'ajoute que le lien sentimental entre un ou une hétérosexuel/le et une lesbienne ou un gay respectivement, ou entre des sujets du même genre sont aussi devenus plus fréquents.

III. L'urgence d'être dans une relation amoureuse et la facilité d'en sortir ont produit un ensemble de recherches psychanalytiques dialoguant avec les sciences sociales et soulignant la liquidité et l'immédiateté dans le monde contemporain. Quels seraient les enjeux dans les subjectivités ? Selon vous, quels sont les facteurs qui favorisent le lien et ceux qui agissent vers la rupture ?

Alberto Eiguer : On semble attendre que le lien amoureux vienne à pallier les carences affectives et d'étayage, cela depuis toujours, mais aujourd'hui on note que ces carences ont significativement augmenté ; les enfants de divorcés, par exemple, cherchent plus tôt que les autres à se trouver en couple. Et ils quittent le partenaire ou ils divorcent plus vite que les enfants de parents non-divorcés. Dans une société plus ouverte, on peut trouver un partenaire à son goût avec plus de facilité, et comme elle est moins contraignante, on peut aussi se sentir plus à l'aise pour se séparer. Subjectivement, cela est une autre chose dans la mesure où l'on privilégie le regard sur soi, la prise en compte de ses rêves et ses plaisirs de manière plus réfléchie, on peut se considérer à l'abri d'un choix impulsif, mais cela nécessite du temps, de la tempérance avec soi et avec autrui.

L'amour est fantastique mais il ne suffit pas pour fonder un lien de couple, c'est-à-dire créer un attachement réciproque, de la reconnaissance mutuelle, de la complicité, du partage des intimités, de la tendresse autant que du sexe, se laissant surprendre et essayant de surprendre l'autre. Car l'amour-passion doit passer le crible de la déception d'autrui et endurer. Cela implique d'agréer les défauts de l'autre, accepter les siens, admettre des

raisons parfois gênantes du choix amoureux, démythifier l'idée que l'on se fait sur l'utilisation par l'autre, comme que l'on puisse souhaiter se servir de lui...

On est aussi amené à accueillir le passé de l'autre, les écarts de sa conduite, sa famille, son histoire transgénérationnelle où tout ne fut pas rose et parfois même violent, voire glauque. On est amené à s'incorporer dans une famille porteuse de tout cela, et à l'adopter. Je dirais que devenir couple est une épreuve qui évoque le rite initiatique ; en revanche l'engagement amoureux et le coup de foudre n'atteignent pas autant l'être sujet des partenaires.

En somme, l'état d'amour-passion donne envie de faire couple, mais pour construire le lien du couple, on est sensé de déconstruire l'amour, autrement dit, le déblayer de sa passion.

Je ne suis pas en mesure de vous dire si la société accélérée facilite tout cela, mais sachons que l'humain a un potentiel de clandestinité qui peut aujourd'hui être sollicité. Le couple est une affaire éminemment privée.

IV. La pandémie de covid-19, avec toutes ses mesures sanitaires de distanciation, a influé sur la vie en commun des couples : aussi bien par l'augmentation du nombre de séparations que par l'officialisation d'unions. Que peut-on apprendre de ce phénomène ?

Alberto Eiguer : Je l'observe, en effet, dans les demandes de thérapie. Le bon amour comme le reconnut Lope de Vega nécessite quatre qualités commençant par la lettre *S* : *sollicitude, solidarité, solitude et secret*. Mais le tête-à-tête exclusif ne semble pas convenir à tout le monde, les gens sont gênés que la porte leur soit fermée, alors que, s'ils décident de la fermer eux-mêmes, cela leur plaît. On a noté que le confinement n'a pas déplu à certains couples ; il convient de le souligner.

En somme, l'intimité à deux est excellente quand elle alterne avec des moments plus ou moins longs où chacun s'isole dans son jardin secret ou il sort vers le monde en solitaire. Tout est bon quand c'est modéré et alterné. Sinon, les conjoints deviennent anxieux, et intolérants par la même occasion. Ils se sentent sursaturés et ils ne parviennent pas à voir la fin du tunnel, même s'il n'est pas loin. Le sens du temps se perd, tyrannisé par l'impatience. On devient comme des nourrissons...

V. Dans la clinique avec des couples, nous observons un mouvement croissant de relations non-monogamiques consensuelles, de relations ouvertes et de polyamour. Comment la psychanalyse peut-elle nous aider dans la compréhension de ces modes relationnels ?

Alberto Eiguer : J'ai eu l'occasion d'étudier ces questions en préparant mon livre *Psychanalyse du libertin* (Dunod, 2010) et un article « Sexualité atypique, entre excès et spectacle » (*Le divan familial*, 2021, 47, 233-248). J'essaie de rester tolérant avec mes commentaires, mais le problème se complique dès lors que le psychanalyste apporte son éclairage : parfois, on crée des malentendus dans la mesure où comprendre peut apparaître comme condamner. Par exemple dire de quelqu'un qu'il est *névrosé* pour un psychanalyste signifie dire *normal*, mais pas pour tout le monde. Cela dit, si nos concitoyens se

sentent plus libres aujourd'hui, c'est que la psychanalyse a contribué à cela. Dans le livre cité, j'ai proposé quatre variations de sujets libertins : névrosé, pervers, prédateur et addict sexuel. Par la suite, j'ai été contacté par des libertins qui ont estimé que je les jugeais sévèrement.

Revenons à votre question. Relations *extra-maritales consensuelles* suppose un *contrat*, un compromis entre conjoints ; établir des contrats explicites comme implicites est une pratique inhérente au couple et courante sur nombre de sujets ; elle assure, c'est constructif. Cela confirme que le couple ne se réduit pas à la sexualité. D. Anzieu a montré que des moments d'infidélité chez l'un ou les deux partenaires contribuent à l'organisation du lien (Anzieu D. « La scène de ménage », *Nouvelle revue psychanalyse*, 1986, n°33). Cela les permet de réfléchir sur les raisons pour lesquelles ils tiennent l'un à l'autre, sur leur besoin de consolider et d'améliorer leur lien et comment.

Quant au *polyamour*, sa cohérence serait à démontrer, bien qu'il paraisse possible. On peut aimer deux êtres. Il serait encore plus intéressant de savoir pourquoi, et quels en sont les avantages et les désavantages.

La révélation de détails concernant des liaisons extraconjugales me semble, en revanche, discutable, que ce soit pour l'un ou l'autre des trois exemples que vous citez. Exhiber résulte attristant ou blessant pour l'autre conjoint même si les deux ont « co-signé » un contrat virtuel libéralisant leur amour. Chez d'autres sujets, et j'en ai trouvé, cela est plaisant, mais il s'agit de partenaires friands de stimuli sexuels qui évoquent le voyeurisme et l'exhibitionnisme.

On peut se demander si la sexualité à plusieurs ne répond à une chute actuelle de désir sexuel et notamment à un déficit à fantasmer des scènes sexuelles pendant l'acte sexuel et en dehors.

Dans tous ces cas, il est important de prendre en compte que les enfants du couple ne sont pas épargnés par ces pratiques ; ils peuvent en souffrir. Les parents les ont conçu par un acte d'amour désirant leur venue au monde et les enfants sont réconfortés de savoir que les parents ont été comblés et heureux par cet acte, ou rassurés s'ils en doutaient. Ce désir d'enfant et cette acmé de plaisir contribuent à la construction de leur identité. Et comme toute chose idéalisée, elle est fragile.

VI. Face à tous ces changements contemporains, à votre avis, vers quoi s'oriente la conjugalité aujourd'hui ?

Alberto Eiguer : Si j'étais prophète, je saurais mieux vous répondre. Je crois dans l'humain, que tout ce qui porte le signe de la liberté et du plaisir, ce « suprême bien » selon Epicure, est constructif et que même l'éclatement de conflits et d'émotions fortes ne fait que favoriser le progrès. Qui aurait imaginé il y a cinquante ans que nous allions un jour utiliser des eaux usées pour faire de la cuisine ? Ainsi toutes ces nouveautés aussi dérivantes qu'elles paraissent sont porteuses d'avenir.

VII. En conclusion, que pourriez-vous dire aux jeunes analystes de couples ?

Alberto Eigner : Traiter des couples, c'est confirmer que nous sommes des êtres sociaux, que nous tenons aux bienfaits de la pluralité humaine, aux plaisirs intimes, sensuels et tendres, ainsi qu'aux virtualités du débat. Je dirai aux jeunes analystes du couple qu'ils aient de l'espoir dans ce beau métier, car il contribue à donner à l'amour la possibilité de repartir, s'il est blessé, et à renaître, s'il a perdu sa raison d'exister. Nous préférons la lumière du désir à l'obscurité du déni ; la réparation à la résignation ; la créativité à la paralysie du ressentiment.

PREFÁCIO DO LIVRO «TRIBULAÇÕES DE UM JOVEM JUDEU POLONÊS NA URSS ENTRE 1939 E 1946»¹.

Annette WIEVIORKA²

Resumo: A autora prefacia o livro de um sobrevivente judeu do genocídio nazista, que em 1939 conseguiu passar de sua Polônia natal para a URSS. Os 200 000 judeus que puderam atravessar essa fronteira constituem a imensa maioria dos sobreviventes judeus poloneses.

Palavras-chave: memória coletiva; Shoah; sobreviventes judeus poloneses; URSS, antissemitismo.

Résumé : L’auteur préfécie le livre d’un survivant juif du génocide nazi, qui réussit en 1939 à passer de sa Pologne natale à l’URSS. Les 200 000 juifs qui ont pu traverser cette frontière constituent l’immense majorité des survivants juifs polonais.

Mots-clés : mémoire collective ; Shoah ; survivants juifs polonais ; URSS, antisémitisme.

Se há um fragmento da história dos judeus poloneses, durante a Shoah, que não foi integrado à memória coletiva é o caso dos judeus que, de uma ou outra maneira, encontraram-se na União Soviética e em sua imensa maioria sobreviveram. Não conheceram nem Auschwitz nem Treblinka. Não foram mortos por seus vizinhos poloneses. Esses aproximadamente 200 000 judeus constituem a imensa maioria dos sobreviventes judeus poloneses. A maioria deles deixou rapidamente a Polônia, liberada do jugo alemão, mas não, certamente, do antissemitismo, onde alguns dos raros que tentaram retornar a suas casas foram selvagemmente assassinados.

Como contar essa história quando tantos dos seus pereceram? Como ousar tomar a palavra e propor uma narrativa, quando os sobreviventes dos campos e dos guetos ou aqueles que ali perderam a vida e redigiram diários, os Primo Levi, Charlotte Delbo, Imre Kertesz, Emmanuel Ringelblum, Chaim Kaplan e tantos outros, viram seus escritos publicados?

Hoje chegou largamente a hora de abarcar toda a história. De ler as narrativas que são outras tantas epopeias daqueles que atravessaram como nômades a União Soviética et

¹ Esse texto apresenta a tradução inédita em língua portuguesa do prefácio de Annette WIEVIORKA in Maurice DRUMLEWICZ, *Tribulations d’un jeune juif polonais en URSS entre 1939 et 1946*, Fauves Editions, texto apresentado e comentado por Sylvie Drumlewicz-Lidgi, 2021, p. 7-8. Tradução: Eva LANDA.

² Annette WIEVIORKA é Doutora em História, orientadora honorária do CNRS. Autora de *Déportation et génocide : oubli et mémoire 1943-1948 : le cas des juifs en France* (Deportação e genocídio : esquecimento e memória 1943-1948 : o caso dos judeus na França), tese de doutoramento publicada por Plon e reeditada por Hachette.

ali aprenderam e praticaram «a arte de sobreviver». O livro de Maurice Drumlewicz conta « a história de um jovem judeu e de suas tribulações na União Soviética». O livro é enquadrado por duas datas e dois lugares separados por milhares de quilômetros: 1° de setembro de 1939, em Varsóvia; 8 de maio de 1945, em Yurga, na Sibéria. O autor evoca Zelechow (sua vila natal, assim que de seu irmão Henri, que participou do périplo), Brest-Litovsk, Sarny, Kovel, Lusk, Rivne, Kostopol, Stalingrado, Astracã, Tachkent, Och, Nijni-Taguil, Mariinsk, Krasnoiarsk; o kolkhoz Karl Marx, os pequenos delitos, a corrupção, o gulag, oferecendo o quadro animado de uma União Soviética ao mesmo tempo paralisada de medo e aberta a muitas aventuras. Através dessas peregrinações, Maurice Drumlewicz desenha os retratos das numerosas pessoas que encontrou, antissemitas, marginais, mas também homens e mulheres de bem, que contribuíram à sobrevivência dos dois irmãos.

A narrativa conta com precisões e esclarecimentos dos benvindos comentários da filha de Maurice Drumlewicz, Sylvie Lidgi, além de mapas que permitem seguir os trajetos do autor. O que confirma todo o interesse dessa obra.

SIMONE DE BEAUVOIR, JUDITH BUTLER : PARALELAS QUE DIVERGEM¹

Sabine PROKHORIS²

Résumé : Par la « lecture » qu'elle fait du *Deuxième sexe*, l'auteure de *Trouble dans le genre*, tout en se réclamant du célèbre énoncé beauvoirien: «On ne naît pas femme, on le devient», prétend dépasser le féminisme universaliste de Simone de Beauvoir. On montrera que la « déconstruction » butlerienne de Beauvoir, outre qu'elle repose sur toute une série de glissements et de contresens, aboutit à une version du féminisme qui fait bon marché de l'émancipation réelle des femmes.

Mots-clés : Beauvoir ; Butler ; Féminisme ; Universel – Culture ; Lecture ; Emancipation.

Resumo: Pela «leitura» que faz do *Segundo sexo*, a autora de *Problemas de gênero*, ao mesmo tempo que se refere ao célebre enunciado beauvoiriano : « Não se nasce mulher, torna-se mulher », pretende ultrapassar o feminismo universalista de Simone de Beauvoir. Mostrar-se-á que a « desconstrução » butleriana de Beauvoir, além de repousar sobre toda uma série de deslocamentos e contrassensos, resulta numa versão do feminismo que faz pouco caso da emancipação real das mulheres.

Palavras-chave: Beauvoir ; Butler ; Feminismo ; Universal ; Cultura ; Leitura ; Emancipação.

O fato de ser um ser humano é infinitamente mais importante que todas as singularidades que distinguem os seres humanos.

Simone de Beauvoir, *O Segundo sexo*

I. LUMA BEAUVOIR ESSENCIALISTA?

Quarenta anos depois de *O segundo sexo* (1949), quis-se acreditar que *Problemas de gênero* (1990), livro fadado a um sucesso planetário, renovava a contribuição beauvoiriana ao feminismo. Judith Butler, ao mesmo tempo que se reivindicava

¹ O presente artigo é uma versão inédita em português do texto de Sabine Prokhoris “Simone de Beauvoir, Judith Butler: des parallèles qui divergent », *Cahiers Sens Public* 2020/2 (N° 28), Éditions Association Sens-Public, p. 81-109. O artigo e as citações são traduzidos por Eva Landa.

² Sabine Prokhoris é psicanalista e filósofa. Autora de vários livros, como *Le sexe prescrit* (O sexo prescrito), Aubier, 2000, nova edição Champs Flammarion, *L'insaisissable histoire de la psychanalyse* (A elusiva história da psicanálise), PUF, 2014, *Au bon plaisir des «docteurs graves» - À propos de Judith Butler* (Ao bom prazer dos « doutores graves » - a respeito de Judith Butler), PUF, 2017 e *Déraison des raisons - Les juges face aux nouvelles familles* (A irracionalidade da razão – Os juízes diante das novas famílias), PUF, 2018.

herdeira da filósofa francesa, separava-se entretanto radicalmente do universalismo declarado do pensamento beauvoiriano, interpretado pela filósofa americana, em um curioso passe de mágica intelectual, como um “essencialismo”: assim Butler aparecia mais beauvoiriana que a autora da célebre fórmula «Não se nasce mulher, torna-se mulher» - da mesma forma que sua estranha «leitura» de Levinas colocava-a como levinassiana superlativa, pela virtuosa “crítica” que pretendia fazer de proposições atribuídas ao grande pensador da ética, o qual - segundo Butler - teria afirmado sem hesitar a exclusão da humanidade dos palestinos, passíveis de serem mortos à vontade porque «sem rosto»³.

Como se efetuava essa passagem do universalismo - de um feminismo universalista: onde quer que se esteja no mundo e qualquer que seja a sociedade à qual pertencem, as mulheres têm o direito de lutar para se emanciparem do que as submete ao chamado sexo «forte» - a um suposto essencialismo - existe uma «identidade estável» feminina? (Butler 2005, 82). Elementar, meu caro Watson: fazendo como se a constatação empírica segundo a qual, de um extremo ao outro do planeta e segundo diversas modalidades, as sociedades são organizadas de tal maneira que as mulheres se encontram sob o jugo masculino, equivalesse a definir uma natureza feminina. Dito de outra forma, por uma inferência intelectualmente ilegítima, um deslocamento se opera do plano da historicidade ao plano ontológico, o que resulta em amalgamá-los. E como se isso não bastasse, essa confusão de planos é atribuída à própria Simone de Beauvoir. O que é pelo menos um contrassenso, ainda mais que Beauvoir alerta muito explicitamente contra esse tipo de sofisma:

Conhecemos a tirada de Bernard Shaw: «O americano branco, diz ele em substância, relega o negro à posição de engraxate: e conclui que este só é capaz de ser engraxate.» Encontramos esse círculo vicioso em todas as circunstâncias análogas: quando um indivíduo ou grupo de indivíduos são mantidos em situação de inferioridade, o fato é que ele é inferior; mas é preciso entender-se sobre o alcance da palavra *ser*; a má fé consiste em dar-lhe um valor substancial, quando tem o sentido dinâmico hegeliano: ser é ter-se tornado, é ter sido feito tal qual se manifesta; sim, as mulheres em seu conjunto são hoje inferiores aos homens, isto é, sua situação abre-lhes possibilidades menores: o problema é saber se esse estado de coisas deve perpetuar-se. (Beauvoir 1976a, 1:27)

³ Em *Vers la cohabitation, Judéité et critique*. Permito-me indicar aos leitores meus comentários em *Au bon plaisir des « docteurs graves »* - A propos de Judith Butler (Butler 2013 ; Prokhoris 2017).

Como vemos, a questão beauvoiriana - formulada como um problema chamando sua solução - é a da emancipação, articulada pela filósofa a uma dinâmica do *vir-a-ser*, que historiciza a sujeição e arranca-a a todo determinismo de tipo essencialista, qualquer que seja aliás a extensão histórica e geográfica dos processos pelos quais as mulheres encontram-se em posição de inferioridade e assim se manifestam - em seu comportamento, em suas maneiras de identificarem-se enquanto mulheres - como *não sendo* iguais aos homens. «Não se nasce mulher, torna-se mulher»; isso significa pois, à luz dessas linhas: não se nasce inferior, torna-se inferior. Ou, mais exatamente, foram tornadas. Como? Através de uma série de processos concretos complexos, cumulativos e de várias ordens, fonte de efeitos na realidade, que Beauvoir descreve e analisa *de maneira precisa, com vistas a abrir vias* para deles liberar-se.

II.OS DOIS PLANOS DO UNIVERSAL

Pequena digressão.

Quando Rousseau escrevia, no *Contrato Social*: «O homem nasceu livre e em toda parte está acorrentado», essa fórmula em forma de quiasma - na qual os temas antitéticos da liberdade e da servidão se cruzam, enquanto de cada lado do quiasma a universalidade é afirmada, mas justamente em planos diferentes -, o que nos dizia?

«Retomar»: quer dizer, não estar submetido a esse dado, mas poder influenciá-lo em direções imprevistas. Dito de outra maneira, é um gesto que escapa ao direcionamento absoluto do dado («de gênero»/sexuado, no caso).

Desenvolvamos o quiasma - de maneira menos elegantemente elíptica do que Rousseau, mas será mais fácil captá-lo: o homem é universalmente (por direito e destinação) livre, diz-nos Rousseau, universalmente (em toda parte) é escravo. Eis aí o quiasma: universalmente livre/escravo universalmente. Essa contradição poderia ser absurda, ou conduzir inexoravelmente a um beco sem saída: suspendam a condenação, diria Rousseau, não é o caso. Primeiro porque o plano dos fatos e o dos princípios estão separados no enunciado rousseuista. Em seguida, porque o ritmo imprimido ao pensamento pela tensão dessa figura retórica, cara ao autor (como a Pascal), engendra uma energia: a força que alimenta o elã necessário à passagem, em pensamento e atos, de um plano ao outro. Ou seja, o movimento de emancipação, precisamente. Aqui reside a função retórica e política do quiasma.

Partamos de sua segunda afirmação: a constatação que «em toda parte (o homem) está acorrentado». Trata-se, pois, de um fato universalmente observável: «em toda parte»

significa essa universalidade fatural, apresentada por Rousseau como uma realidade sócio-histórica. Mas em nenhum caso esse dado comum da experiência pode ter o valor de um dado antropológico, universal nesse sentido (definindo uma «natureza» humana). Bem ao contrário: «o homem nasceu livre», diz-nos com efeito a primeira afirmação do quiasma – primeira, porque é ela que importa principalmente.

Pois quando Rousseau sustenta isso, tem em vista uma universalidade essencial. Mas trata-se de uma universalidade não realizada: o destino propriamente humano, para qualquer um, é o cumprimento dessa liberdade, mas esta deve tornar-se concreta (real) através, pois, de uma dinâmica de liberação. Em outras palavras, a liberdade universal e, portanto, a igual dignidade de todos, são indissociáveis de um movimento de emancipação, através do qual experimentar-se livre (e igual).⁴

Reconhecemos aí o projeto iluminista. Em todo caso, captamos o seguinte: de uma parte, não se pode deduzir da constatação de um estado alienado, universalmente atestado pelos fatos, que os homens possam ser «naturalmente» escravos; de outra parte, o caráter universal da liberdade tampouco designa uma «essência» imutável ou uma «natureza» do homem - senão, como poderiam os humanos «em toda parte», portanto certamente não de maneira puramente acidental, encontrarem-se «acorrentados»? Essa universalidade deve ser entendida como um *devoir*, jamais assegurado e não uma «identidade estável», para retomar aqui os termos de Judith Butler. É um devir em luta contra o que, na realidade histórica tal como ela se constituiu, entrava sua realização. Uma luta jamais concluída com «esse reservatório tão profundo de tempo transcorrido» (Woolf 2012, 176), seus entraves, mas também seus recursos.

Se retornamos ao feminismo universalista de Simone de Beauvoir, recusado por Judith Butler, dá-se o mesmo. Em outros termos, considerar que as mulheres estão globalmente sujeitadas nas sociedades humanas universalmente patriarcais e, ao mesmo tempo, que sua emancipação é um objetivo universal (qualquer que seja a área cultural e geográfica à qual pertençam), isso não é de modo algum postular uma «natureza» ou uma essência feminina de qualquer ordem - mas totalmente o inverso. Primeiro, como em Rousseau, em razão da distinção antitética entre esses dois planos do universal (fatural, a fazer acontecer). Em seguida, porque se é enquanto mulheres, com toda a sua carga de representações e situações de submissão, que sofrem a desigualdade, é enquanto seres humanos que devem emancipar-se. Aqui como alhures. Onde pois Judith Butler detecta a sombra de um essencialismo? Por quais estranhas operações de «desconstrução» - pois, do ponto de vista dos equívocos do método, é bem disso que se

⁴ O fato que, sobre a questão das mulheres, Rousseau seja o conservador que sabemos, não diminui em nada o valor de sua proposição. Ao contrário: esta pode ser utilizada contra suas próprias posições quanto ao lugar das mulheres, na medida em que seu enunciado vale para todo ser humano - e que admitamos que as mulheres o sejam.

trata – pode o universalismo beauvoiriano, oriundo do iluminismo, ser interpretado como um essencialismo?

Algumas observações, então, para compreender em que e de que modo a «leitura» de Simone de Beauvoir feita por Butler, sob pretexto de uma «superação» pseudo-hegeliana das posições da autora do *Segundo sexo – sexo, com efeito* e não, por razões precisas que não têm nada a ver com uma lacuna qualquer do vocabulário da filosofia, do *Segundo gênero* - representa uma manipulação bastante grosseira das posições e da contribuição beauvoirianas. E isto no intuito de promover teses no mínimo duvidosas, tanto do ponto de vista de seu rigor e consistência intelectuais quanto politicamente. Teses, entretanto, retomadas hoje em dia e mesmo plebiscitadas, por uma parte não negligenciável das feministas ditas «inclusivas»⁵ (o que frequentemente quer dizer, no contexto atual, islamo-compatíveis), as quais mostram-se prontas a denunciar aquilo que não receiam nomear (como Houria Bouteldja e algumas outras figuras do movimento dito «descolonial», cujo discurso obedece a lógicas similares às desenvolvidas pela retórica butleriana): o feminismo «branco».

Isso resulta aliás, para além da propensão a poupar as «culturas» não «ocidentais» (no caso, os preceitos patriarcais tradicionais consagrados pelas versões mais conservadoras do discurso religioso islâmico), no que denominarei de bom grado uma «genderização» do feminismo, com consequências inquietantes no que diz respeito aos direitos das mulheres – se o uso da palavra «mulher» for admitido, o que está longe de ser assegurado em um esquema butler-queer. Consequências funestas, aqui e acolá.

III. SOBRE A DIALÉTICA BEAUVOIRIANA.

A respeito da posição de Beauvoir, poder-se-ia dizer que se desenvolve na tensão entre duas passagens de *O Homem sem qualidades*:

Inventaram-se dois polos, homem e mulher e, entre ambos, esse mundo insensato de tensões, inibições, convulsões e aberrações. Hoje em dia, estamos cansados dessa ideologia excessiva, quase tão grotesca quanto uma gastrosofia [...] cedo ou tarde virá uma era de camaradagem sexual, onde o menino e a menina considerarão, perfeitamente de acordo em seu espanto, esse monte de velhas engrenagens quebradas que terão sido um dia

As mesmas feministas «inclusivas» que argumentam, por exemplo, a favor do valor (emancipador?) do véu, a começar por Judith Butler ou Joan Scott, não hesitarão em condenar – com razão – as justificativas cristãs da submissão das mulheres. Sobre essas questões, remeto em particular o leitor a minha crítica do último *opus* de Joan Scott: <http://www.mezetulle.fr/on-vous-ment-la-laicite-enfin-alternative-de-joan-scott/>

o homem e a mulher. *Ela é minha amiga e apresenta-me* com muita graça uma mulher, imaginou Ulrich. Que ela seja verdadeiramente uma, eis aí uma bela complicação realista. (Musil 1974, 3 :338).

O primeiro trecho exprime, de maneira magistral, implicações que se podem reconhecer em muitas do *Segundo sexo*: a construção do livro de Simone de Beauvoir, com efeito – « Destino », « História », « Mitos », « Formação », « Situação », « Rumo à liberação » - desenvolve um método de análise concreta dos fatores e caminhos dessa « invenção » e abre para essa era (essa Eva?) futura, evocada pelo personagem de Musil. Desde as primeiras páginas de seu livro, escreve, em relação às diferenças entre « essas duas categorias de indivíduos » que são o homem e a mulher, que talvez sejam « destinadas a desaparecerem » (Beauvoir 1976a, 1 :14), pois se entrega à descrição e análise dos caminhos pelos quais essa invenção da mulher se fez – « História », « Mitos », « Formação » -; e, nas últimas páginas, eis o que sugere e demanda:

[...] seguramente, há certas maneiras de viver a aventura sexual que serão perdidas no mundo de amanhã: mas isso não significa que amor, felicidade, poesia, sonho serão banidos. Fiquemos atentos, nossa falta de imaginação sempre despovoou o futuro; [...] entre os sexos, nascerão novas relações carnis e afetivas das quais não fazemos ideia: já apareceram entre homens e mulheres amizades, rivalidades, cumplicidades, camaradagens, castas ou sexuais, que os séculos passados não saberiam inventar. (Beauvoir 1976b, 2 :502)

Lendo essas linhas, vê-se bem que para Beauvoir a estrutura, profundamente marcada, do conjunto de relações definindo as maneiras de existir como « homem » e « mulher », é destinada a transformar-se. Imagina – movimento intelectual nela importante – que isso produzirá mutações profundas da questão sexual e, em consequência, daquilo que define o « gênero », para empregar o termo suposto descrever o que é produzido pela cultura – isto é, pelas sociedades, em suas complexidades nunca isentas de tensões dinâmicas.

Beauvoir precisa que « a mulher não é definida nem por seus *hormônios nem por misteriosos instintos*, mas pela maneira como recompõe, através das consciências estrangeiras, seu corpo e sua relação ao mundo » (Beauvoir 1976b, 2 :492). Quando Beauvoir fala da « mulher », não se trata certamente de uma qualquer « essência » feminina, mas simplesmente de qualquer mulher real. E compreende-se que o jogo dos

possíveis e, assim, as chances de escapar a um determinismo sem saída residem no espaço indeterminado, em parte imprevisível, da ou das « maneiras » de relacionar -se aos dados exteriores – contingentes : à realidade corporal de uma parte, à realidade social de outra parte, através dos caminhos em parte traçados de uma relação ao mundo. Ora, Beauvoir emprega um verbo interessante: « a maneira como ela recompõe », diz ela. « Recompor » quer dizer não sofrer esse dado, mas poder influenciá-lo em direções imprevistas. Dito de outra forma, é um gesto que escapa ao direcionamento absoluto do dado (de « gênero »/sexuado, no caso). Um gesto de renovação propriamente humano, no sentido da capacidade universal de interpretar e reinterpretar de modo inventivo o dado – singularmente e pouco a pouco, em lutas, coletivamente. Um *clinamen*, diria Lucrecio, imaginando a trajetória de queda dos átomos, isto é, esse « desvio », « oh! pequeno justo o suficiente para que seu movimento possa ser dito mudado » (Lucrecio 2002, 18). O que rompe a linha reta (ou o círculo tautológico) da necessidade: « um movimento de desvio cujo lugar e tempo são indeterminados », capaz então de « romper os decretos do destino ». Ainda mais que o ato humano, na visão inteiramente materialista de Lucrecio, pode produzir um tal *clinamen*.

IV. A « CULTURA » SEGUNDO JUDITH BUTLER.

Como Beauvoir, explicando que « a mulher é um produto elaborado pela civilização » (Beauvoir 1976b, 2 :495), Judith Butler considera que a « feminilidade », tributária da partilha de gênero, é uma construção cultural. Não mais que Beauvoir, Butler não considera (contrariamente a algumas que se autoproclamam « feministas integrais » (2017)) que o útero nos determina, segundo o velho adágio *tota mulier in utero*. Uma leitura apressada da filósofa americana poderia dar então a pensar que esta reconduz a herança beauvoiriana, renovando-a certamente (*clinamen*?) e que seria possível estabelecer paralelos, *sobre o essencial das questões do feminismo, em todo caso*, entre as posições dessas duas figuras mundialmente reconhecidas do feminismo moderno.

Ora, mais atentivamente, percebe-se que seria tomar um falso rumo. Falso, pois o discurso butleriano, que se quer tão « radical », volta a fechar o que a reflexão beauvoiriana abria e sua leitura, longe de fazê-lo avançar, arruína em fim de contas o projeto emancipador do feminismo beauvoiriano.

O ponto central da divergência articula-se ao debate sobre o universalismo e ao que Butler entende por « cultura ».

Segundo Butler, por uma inferência da qual pudemos ver em quê e a que ponto era abusiva, o universalismo é um essencialismo que denomina « falogocentrado ».

« Falogocentrado » indica e pretende descrever a forma princeps do « imperialismo »

ocidental. Pois o « logos » acoplado ao « falo », na mistura desconstrutiva derrido-lacano-althussero-heideggeriana da retórica de Butler, em todos os pontos conforme ao catecismo da *French theory*, teria um tal estatuto e seu objetivo secreto, enfim revelado por Judith Butler, seria: colonizar⁶.

Contrariamente ao que pudemos observar em Beauvoir, a construção (butleriana/queer) do « gênero » (a palavra « sexo » estando banida, logo compreenderemos por que) opera-se, não na perspectiva de uma problematização histórica e complexa das relações de sexo/gênero, mas a partir da construção do conceito de « minoria ». Conceito que remete a uma teoria da dominação mecânica e perfeitamente circular, da qual reteremos dois aspectos.

Em primeiro lugar, a asserção segundo a qual a construção do gênero é um efeito exclusivo e total do imperialismo ocidental. Compreende-se rapidamente por que convém evacuar a questão do « sexo »: esta remete a uma dimensão da realidade material externa que demanda uma certa acrobacia (o que, no entanto, não intimida Butler) sustentar que possa ser o produto mal-intencionado do Ocidente imperialista. Em Beauvoir, ao contrário, esse dado fatural, em si mesmo desprovido de valor ou significação, é tomado em conta, mas não, como quer acreditar Judith Butler, enquanto aquilo que definiria uma “natureza” feminina, mas enquanto uma contingência fatural que as sociedades (e os indivíduos que as compõem) podem tratar de diferentes maneiras, mas que as lutas feministas devem de qualquer modo levar em conta. É assim que Beauvoir reconhece toda a importância, em se tratando da luta contra a dominação patriarcal, da conquista da liberdade procriativa que concerne à todas as mulheres, em qualquer sociedade – ou « cultura », como se prefere dizer hoje em dia, sem dúvida para borrar a conflitualidade inerente a toda sociedade. Falar das « culturas », efetivamente, permite aplainar facilmente as asperezas e dissonâncias, oferecendo uma ilusão de homogeneidade e identidade, mais propícia a sedutoras visões do mundo. Um paraíso para grandes narrativas teóricas.

Ora, com essas questões triviais, que só tem sentido quando se leva em conta a realidade corporal das mulheres – até segunda ordem, nenhum homem se encontrará na situação de precisar abortar – Judith Butler não parece preocupar-se particularmente. Preocupa-se muito mais com a liberdade de portar o véu para as mulheres « racisadas » (nas sociedades ocidentais) e defende o « poder de agir » (*agency*) das mulheres sob a burca no regime talibã, assimilando desembaraçar-se dessa vestimenta desconfortável a uma colaboração com o « preconceito ocidental » (Prokhoris 2017, 163). Estando essa curiosa opção enraizada na teoria segundo a qual o « gênero » (e, portanto, a partilha

⁶Descrevi e analisei de maneira detalhada a inconsistência dessa teoria e as malversações intelectuais que lhe dão uma (pseudo) coerência, em meu livro precedentemente citado. Ver em particular o capítulo intitulado « Uma bolha especulativa ».

“de gênero”) é definido em uma estrutura de dominação de essência (sim, sim) ocidental, ambos se encontram atrelados, por essa estrutura mesma, à definição/produção de « minorias » (« racisadas », segundo a vulgata atualmente em vigor) pelo « gesto colonizador » próprio ao Ocidente.

Nessa ordem da dominação, lidamos pois não tanto com um conjunto de movimentos históricos, porém com um mecanismo que é preciso « subverter » – isto é, inverter. Ora, como nos mostra a absurda « leitura » de *Antígone* feita por Judith Butler (Prokhoris 2017, 108), ao fim da qual e distante do texto da tragédia de Sófocles, Antígone é Creonte (eis aí a « subversão », uma simples e, infelizmente, pouco convincente operação de inversão), a tese butleriana repousa sobre torções e sofismas caracterizados, apenas justificados porque não se importam, no caso, com a realidade própria à peça de Sófocles. Aplica-se aqui um esquema clássico de interpretação « desconstrutiva », que consiste na *projeção e colagem da « teoria »* sobre um texto. Teoria da dominação mecânica de um extremo a outro, particularmente indigente – intelectualmente inoperante, a não ser para produzir uma adesão religiosa -, e desmentida pela simples observação.

Essa posição teórica indiferente à « complicação realista », que Musil descreve tão bem, tem como efeito intelectual (e político), em primeiro lugar, uma ruptura das solidariedades femininas em matéria de emancipação. Será preciso então, logicamente, considerar por exemplo a obrigação imposta às mulheres iranianas de portar o véu como não decorrendo principalmente de uma opressão patriarcal, mas ao contrário como o sinal de uma subversão triunfal e revolucionária do « preconceito ocidental ». E tanto pior para as recalcitrantes. Que a advogada Nasrin Sotoudeh seja condenada a trinta e oito anos de prisão e cento e quarenta e oito chibatadas por ter defendido (« incitado à libertinagem ») essas colaboradoras do Ocidente « falocentrado » que retiraram o véu e ousaram agitá-lo, essas traidoras, é realmente uma pena por ela, mas não deveria ter-se sacrificado assim pelo feminismo « branco », estruturalmente cúmplice - é hora de tomar consciência - da construção do « gênero ». Seguramente, de um ponto de vista butleriano, poder-se-á às vezes conceder que sim, as mulheres pertencendo às sociedades « racisadas » podem encontrar-se submetidas a um sistema patriarcal – o qual quer controlar a existência das mulheres de várias maneiras, e em primeiro lugar daquelas que obsessivamente pretendem, não sem violência muitas vezes, submeter seu corpo sexuado/sexual.

Entretanto, se nos ativermos à dedução butleriana do « gênero », um tal sistema – supondo que exista – seria apenas eventualmente opressivo para as mulheres na medida em que tivesse sido, na realidade (qual?), produzido pelo Ocidente imperialista, espécie de Leviatã que, num único e mesmo gesto, secreta o racismo e o sexismo. Impor então o véu e mesmo excisar, infibular as mulheres, tudo isso decorre, em boa lógica

butleriana (mas não beauvoiriana, compreendemos), de práticas « culturais » a considerar com deferência; são traços de uma identidade suscetível de resistir a um « Ocidente » intrinsecamente colonial. Mas ao mesmo tempo, essas formas patriarcais, enquanto tais, serão relacionadas à mecânica imperialista/colonial que as teria produzido.

Eis aí o que parece um tanto ou quanto forçado pela « teoria ». Porém se nos dermos ao trabalho (em verdade penoso) de ler Houria Bouteldja, que não teme enveredar por essa via tortuosa, poderemos constatar as semelhanças entre seu discurso particularmente excessivo (mas ao menos claro) e a *lógica da dedução butleriana do gênero*. Os diversos trabalhos de Judith Butler, não mais sobre o « gênero », mas sobre as « culturas » *vítimas do Ocidente*, uma das matrizes intelectuais do feminismo dito « descolonial » onde se aplica esse mesmo esquema da mecânica circular da dominação, permitem captar bem do que se trata.

Lembraremos aqui em todo caso que Beauvoir, no momento da revolução iraniana, quando as mulheres foram muito rapidamente obrigadas a vestir o chador, tomou muito claramente posição, bem longe de tais sutilezas « teóricas ». Ainda mais que, tratando-se de dominações coloniais e racismo, as posições de Beauvoir não podem ser mais claras. Entre racismo e sexismo, Beauvoir estabelece com efeito um paralelo e, regularmente, analogias (Beauvoir 1976a, 1 :27, 163, 1976b, 457), mas em nenhum caso segundo uma lógica – como a do sistema teórico laboriosamente fabricado por Judith Butler, que possa de uma maneira ou outra, sustentar a submissão das mulheres nas culturas não ocidentais (logos/imperialistas).

De tal modo que o discurso atualmente dominante, segundo o qual a crítica das posições butlerianas seria o apanágio de uma direita e extrema-direita conservadoras que defendem obstinadamente a manutenção da ordem sexual, embaralha um tanto a compreensão do fato que, bem ao contrário, a retórica e a lógica butlerianas apoiam a ordem sexual no que ela tem de mais violento, desde que esse conservadorismo apareça, por um estranho milagre teórico-desconstrutivo, como uma luta *gloriosa contra o imperialismo*.

São evidentemente os combates – certamente legítimos – de Butler em favor das minorias sexuais (sob nossos céus) que obliteram esse aspecto menos sedutor de suas teorias. Mas, olhando mais de perto, perceberemos que sua teoria do *gênero* – pois existe bem uma, cuja inconsistência não a torna menos marcante hoje em dia – por meio da qual substancializa o que denomina « minorias », é, em suas consequências efetivas, perfeitamente conservadora. Uma armadilha para toda uma corrente de feministas e uma certa esquerda anti-universalista, hipnotizada pelos sedutores atalhos e os grosseiros paralogismos butlerianos.

Em seguida, esse segundo efeito indo de par com o que acabamos de descrever, uma espécie de negação da realidade é constitutiva dessa representação do gênero como dependendo da « cultura » - o que quer dizer, nos termos de Judith Butler, dependendo não dos processos e funcionamentos que a história, a etnologia e a sociologia possam descrever e estudar, em relação com dados materiais dos quais a sexuação faz parte, quaisquer que sejam seus avatares, mas, como vimos, daquilo que ela chama o « logos ».

Para compreendê-lo, seria útil considerar em particular uma passagem de um artigo que Judith Butler consagra em 1986 a Simone de Beauvoir (Butler, s.d.) – alguns anos, pois, antes da publicação de *Problemas de gênero*. E essa passagem, precisamente, concerne à questão do corpo.

Pelo motivo que a dimensão somática da existência humana é sempre culturalmente interpretada – é bem isso, efetivamente, que explica Beauvoir – e nunca é, portanto, em nossa experiência, um dado « natural », Butler sustenta que na realidade esse dado *não existe* fora do sentido que lhe é imposto. Em outros termos, não há outra realidade que o discurso (entretanto, talvez falte a Butler a experiência da fome, ou da ameaça de asfixia). Reencontraremos isso, de maneira mais desenvolvida e claramente mais sofisticada, em *Problemas de gênero*, pois é o « logos » (imperialista) que dará sua realidade exclusiva ao corpo vivo sexuado. O « gênero » se substitui ao « sexo », em lugar de: o gênero (um conjunto de representações) trata o dado do sexo (por vezes mais ou menos incerto, como no caso dos intersexuais, ou então discordante, em particular para as pessoas *trans*). E assim será possível « desconstruir » o gênero, que é o objetivo declarado do pensamento *queer*, desde que se inspire do butlerismo.

Para perceber até onde pode ir essa negação da realidade, condição para o triunfo absoluto do discurso, consideremos a sequência do raciocínio de Judith Butler, em sua « leitura » de Beauvoir, quando indica quais seriam (para Beauvoir, segundo Butler) as « ocasiões » no decorrer das quais o corpo pode referir-se a si mesmo: a morte, o mito que faz da mulher o « Outro » e o preconceito cultural. É por esse estranho atalho que Butler resume/interpreta a posição beauvoiriana da qual pretende deduzir, levando Beauvoir a extremos do absurdo, que se pode (e mesmo se deve) desligar inteiramente a questão do gênero da questão do sexo, essa última não sendo pertinente em nossa experiência.

Encontramo-nos aí diante de uma dupla negação.

De início, na leitura que Butler faz de Beauvoir. Pois a reflexão beauvoiriana sobre o que, efetivamente, podemos denominar « gênero » - o conjunto dos processos sócio-históricos e, portanto, « culturais » e não « naturais » - jamais pretende suprimir o que chama « os dados biológicos », os quais « são de uma extrema importância », explica, acrescentando que « o que recusamos é que estes constituam para ela um destino fixo. »

(Beauvoir 1976a, 1 :51). No final do *Segundo sexo*, Beauvoir volta a essa questão do corpo:

Na verdade, o homem é, como a mulher, carne e, pois, uma passividade, joguete de seus hormônios e da espécie, presa inquieta de seu desejo; [...] vivem, cada um à sua maneira, o estranho equívoco da existência feita corpo. (Beauvoir 1976b, 2 :499)

Ora, Butler apaga tudo isso, sob pretexto de mostrar-se superlativamente beauvoiriana, extrapolando – em verdade, até o absurdo – a reflexão de Beauvoir sobre o caráter não natural do que se chama “mulher”, entregando-se a uma interpretação “crítica” divinatória das posições elaboradas no *Segundo sexo*. Assim ela desvia e distorce absolutamente a maneira pela qual Beauvoir constrói a questão do gênero. O que esta última realiza através de uma articulação sexo/gênero não negociável, na qual se explica por que razões seu livro se intitula, como observamos antes, *O Segundo sexo* e, não, *O Segundo gênero*.

V. DESCONSTRUIR, DIZ ELA

Porém esse tipo de « leitura », que faz pouco caso da realidade específica e textual de um pensamento, é habitual em Judith Butler. Leitura, como indicamos antes, inspirada pela « desconstrução », mas que é, em realidade, uma destruição. Pois o inteiro sentido da reflexão de Beauvoir reside, não na eliminação da importância específica da realidade corporal, mas nas vias possíveis de uma renovação das formas de seu entrelaçamento ao mundo sócio-histórico, em vista da emancipação das mulheres.

Por seu lado, Butler desarticula o pensamento de Beauvoir, do qual somente restam então elementos *ad hoc*, que permitirão à grande papisa do gênero apresentar-se como mais beauvoiriana que Beauvoir. « Não se nasce mulher, torna-se mulher », escreve Beauvoir. Seguramente, concorda Butler, e eis aí (porque Beauvoir não teria bem compreendido...) como a coisa se passa – ou melhor, como isso funciona. Contudo o que se terá perdido no caminho é o essencial da proposição beauvoiriana: aquilo que comporta a expressão « torna-se ». Nenhuma dinâmica do devir em Butler, apesar de suas aparências pseudo-hegelianas. Mas um mecanismo circular da dominação.

Acrescentemos que, no comentário da fórmula beauvoiriana : « Não se nasce mulher, torna-se mulher » pelo qual Butler abre seu artigo de 1986, ela utiliza, para definir o « gênero » (« o sentido cultural que o corpo adquire », escreve, em ruptura com a ideia da anatomia como destino), o termo « aculturação ». Menciona as « modalidades variáveis da *aculturação* [sou eu que sublinho] do corpo » (Butler, s.d.). Essa escolha é

estranha. Pois esse termo, emprestado ao vocabulário da etnologia e sociologia, significa que um sujeito (ou um grupo) se vê assujeitado por uma cultura (normas) estrangeira, que vem esmagar, adular no mínimo, a sua própria.

Dito de outra maneira, isso faz da produção do « gênero » um fato desde o início e, como por essência, colonial – supondo então que, antes da aculturação de gênero, haveria uma espécie de autenticidade original? Autenticidade sobre a qual podemos questionar em que poderia bem consistir, salvo para recair na crença no valor de um puro destino anatômico. Absurdo? Reencontramos em Jacques Derrida, de modo perfeitamente explícito, proposições no mínimo questionáveis, sustentando « a colonialidade essencial da cultura » (1996, 47). Posição radical, pois Jacques Derrida, ao preço, certo, de algumas contorções e amálgamas, desenvolve a ideia – em forma de impasse – da « estrutura colonial de « toda cultura », em relação com a questão da língua e do que Jacques Derrida chama – deixemos-lhe toda a responsabilidade dessa formulação – « o poder soberano de nomear ». Eis aí o que ressoa seguramente com o enunciado de Roland Barthes explicando, em sua aula inaugural no Collège de France que « a língua é fascista ».

Pode-se ver aqui toda uma concepção da linguagem em obra, que confunde, em um heideggerianismo de bom tom, os planos distintos da língua e dos discursos. O que, seja dito de passagem, ver-se-á reciclado, pois a lógica empregada é em todos os pontos similar, no engodo « feminista » da escrita dita « inclusiva », concebida para corrigir o « fato » que a língua seria sexista. O cúmulo do pensamento mágico: escreva o pior enunciado sexista em linguagem « inclusiva » e assegure-se de vê-lo miraculosamente transformado em enunciado igualitário, e mesmo feminista... Vertigens da « desconstrução » (« performativa »).

Se retornamos a Judith Butler – ela mesma completamente comprometida com esse grau zero do pensamento sobre a questão da língua (Prokhoris 2017, 54), a escolha lexical (aculturação) esclarece, em todo caso, o vínculo já indicado (passavelmente retorcido) que estabelece entre destino de « gênero » e opressão colonial, assim que, conjuntamente, sua recusa do universalismo, que representa para ela a quintessência do colonialismo, por definição determinado pelo gênero e determinante deste. O círculo se fecha, intelectualmente (e politicamente), sem verdadeira saída.

De um ponto de vista butleriano, poder-se-á por vezes conceder que sim, as mulheres pertencendo às sociedades « racisadas » podem encontrar-se submetidas a um sistema patriarcal – o qual quer controlar a existência das mulheres...

Continuemos. Essa estranha leitura, que permitirá evacuar de uma boa vez por todas o « sexo », em proveito exclusivo do « gênero », o qual poderá ser assim facilmente subvertido/desconstruído (e eventualmente escolhido, em conformidade com essa

lógica, como elemento de um manual de identidade), tem por efeito colocar sobre o mesmo plano a morte e o preconceito cultural. Então, de duas uma: ou se pode « desconstruir » a morte – excelente novidade! mas... Ou, se estamos um pouco menos empoleirados no mais alto cimo do paraíso da « teoria » e a vilã realidade tem o atrevimento de fazer-nos cair, isso significa que a natureza do preconceito cultural é tão certa e sem apelação quanto a morte. Quanto à emancipação, deixamos para outro dia. Resta então, como consolo, a religião do « gênero ». Uma religião, com efeito, em vários aspetos.

Recentemente, no Canadá⁷, adeptos desse novo ópio do povo – « o gênero é o ópio do povo e não a religião », escrevia Erving Goffman (2002, 78), uma volta suplementar no parafuso da crença no absoluto do gênero, enraizada na dedução butleriana desse conceito (que aliás é útil) – decidiram, quando do nascimento de seu filho, dissimular seu (incômodo) sexo a todos e criá-lo « nos dois gêneros » (aliás, por que dois?). Aos quatro anos, a criança (a idade do gênero? mais precoce que a idade da razão...), será convidada a « escolher seu gênero ». E os pais devotos acrescentam: « pois acreditamos no gênero », como outros diriam: « *acreditamos em Deus* » (mas é preciso deixar a criança livre para escolher sua religião).

Teremos compreendido que são enganosos os paralelos entre a reflexão, sempre atual e, para nós, preciosa de Simone de Beauvoir e as elucubrações teóricas de Butler, que só consideram a realidade exterior (seja ela textual, sócio-histórica, material) como elementos de uma retórica teórica e não como dados complexos, estratificados, a serem pacientemente analisados⁸. A Beauvoir de Butler é uma Beauvoir falsificada, uma Beauvoir que somente existe na projeção teórica da filósofa americana, guru dos « estudos de gênero », como se diz hoje em dia.

⁷ Ver *L'Obs*, 27 de setembro de 2018.

⁸ Assim como, doravante, certa jornalista de *Le Monde* que, conforme os dogmas dessa nova religião, escreve em um artigo consagrado a uma clínica canadense especializada na delicada cirurgia de mudança de sexo, que as pessoas *trans* “ *experimentam situações de inadequação entre seu gênero vivido e o sexo designado* (sou eu que sublinho) no momento do nascimento”. Como se – afora no caso específico dos intersexuais – a constatação do sexo de um recém-nascido resultasse, não da simples observação, mas de um “preconceito cultural” (*seguramente opressor*). Tratar-se-ia pois de uma decisão sem relação com qualquer realidade material – plano da realidade cuja interpretação é certamente “cultural”. Ora, é tão importante poder mudar de sexo/identidade de gênero, se se experimenta essa necessidade, sem ser catalogado como doente mental e estigmatizado socialmente, quanto uma tal negação de fatos constatáveis é absurda. Além do mais, essa negação reduz a uma escolha quase arbitrária percursos difíceis que, justamente, lidam de maneira pouco confortável com a realidade externa, em suas dimensões ao mesmo tempo materiais e sócio-culturais.

VI. CONSEQUÊNCIAS INCONSEQUENTES

Poder-se-ia simplesmente avançar e deixar Butler entregue a suas elucubrações.

Contudo não é tão simples, pois a influência de seu pensamento, ilusoriamente « progressista », é hoje em dia considerável. E as consequências para o feminismo desse tipo de posição, dessa « genderização » do feminismo, são inquietantes.

Dois exemplos recentes podem alertar-nos – além dos elogios diversos e variados da moda « pudica » aos quais vemos algumas se entregarem atualmente, às vezes com um sentido do *timing* que dá o que pensar: no momento preciso em que um tribunal condenava a uma longa sentença a advogada Nasrin Sotudeh, evocada há pouco, Annie Ernaux acreditava ser uma boa ideia escrever no jornal *Libération* o seguinte (a respeito da polêmica sobre o hijab de Decathlon):

Violência, pois sob pretexto de defender a liberdade e a igualdade, tenta-se de fato limitar o direito das mulheres que usam o hijab.

E acrescentava, como o Papa Francisco falando dos homossexuais:

Quem sou eu para obrigar outras mulheres a se liberarem sem demora da dominação masculina?⁹

Certamente...

Retornemos a nossos exemplos. Estão ligados à luta contra as violências sexuais – do assédio na rua ao estupro, inadvertidamente colocados por vezes no mesmo plano, ou considerados numa continuidade, o que levanta questões consideráveis das quais não trataremos aqui – que o movimento *metoo* (depois de *denuncie seu porco*) desenvolveu em grande escala.

Só podemos alegrar-nos que tais violências, evidentemente insuportáveis, sejam denunciadas, reprimidas, sancionadas; só podemos desejar vê-las banidas de uma sociedade civilizada.

Porém, ao considerar certos fatos perturbadores ocorridos recentemente em relação com o dito movimento, pode-se arriscar uma hipótese e, talvez, formular certas interrogações. Pois parece que, de maneira geral, sem que isso tenha sido explicitado, o movimento considerou essas violências, por um deslocamento ainda não estudado até hoje, como o puro e simples *efeito* de uma dominação de « gênero » de fundo estrutural, pois exclusiva e total (modelo explicativo geral butleriano). Deixando de lado toda análise mais precisa das dimensões sócio-históricas de tal ou tal fato de agressão sexual – alguém que se esfrega contra seu corpo no metrô, assédio por um chefe ou ser escrava

⁹ https://www.liberation.fr/debats/2019/03/13/soror-lila_1714852

sexual yazidi.

A luta feminista parece com efeito inscrever-se doravante, prioritariamente, nessa perspectiva derivada da Grande Teoria Crítica (seja dito de maneira irônica, infelizmente, porque verdadeiramente crítica, isto é, dinâmica, ela não é), propagada por Butler e seus seguidores. Talvez isso esclareça certas formas, em suma, decepcionantes, que esse movimento adotou.

Consideremos dois índices dessa « genderização », que nos parece constituir uma temível cilada para os combates feministas.

Num Estado depois do outro – Alabama, Geórgia, Kentucky, Mississípi, Missouri, Ohio, Louisiana...-, e até nos Estados democratas, são votadas leis para tornar impossível e até mesmo criminalizar o aborto.

Lembremo-nos das tentativas – finalmente vãs – para impedir a nomeação do juiz ultraconservador Brett Kavanaugh para a Corte Suprema dos Estados Unidos, no outono passado. Pudemos observar o seguinte: o que parece ter sido principalmente avançado nos argumentos dos opositores a essa nomeação, em particular entre as feministas, não foi o fato que esse juiz tivesse mentido em diversas ocasiões – o que, de um ponto de vista cidadão representa seguramente um forte motivo de oposição -, nem tampouco, curiosamente, sua oposição feroz ao aborto. Mas sim uma história de agressão sexual de quarenta anos atrás, derrapagem certamente repreensível e repugnante de um *teenager* embriagado. Evidentemente, encontravam-se no contexto acalorado e, pode-se afirmar, midiaticamente *successfull*, de *metoo*.

O que isso nos revela? Certo, a agressão sexual visa o corpo sexuado de uma mulher. Mas esse corpo, diz-nos a *Butler theory*, se ele existe como sexuado, existe primeiramente e essencialmente porque é de gênero, quer dizer, exclusivamente constituído no seio da relação de dominação (falocentrada, em termos butlerianos) que produz o gênero. O que parece um pouco resumido. Ainda mais que, se é certamente possível lutar enquanto « minoria » discriminada, « minoria » somos, « minoria » permaneceremos, mesmo na « subversão » e na revolta.

Mas é sobretudo inquietante constatar, a respeito desse processo, que a questão do aborto, que concerne às mulheres em sua especificidade sexuada – interpretada como destino pela dimensão sócio-histórica « de gênero » -, parece nesse caso ter passado ao segundo plano. Pelo menos no discurso dominante na mídia, em torno do processo. Passado por perdas e ganhos o corpo sexuado, que pode encontrar-se confrontado à realidade de uma gravidez não-desejada – no quadro de relações de poder de gênero, quem o negaria? – em benefício da dimensão única da relação de « gênero ». Apagamento do que Beauvoir chamava « o equívoco da existência feita corpo ». Lugar cedido à existência unívoca e fechada do « gênero ». Trata-se de uma boa notícia para

o feminismo? Pode-se duvidar.

E duvidar tanto mais em vista do que se passa nesses últimos tempos do outro lado do Atlântico. Fora-nos anunciado, não sem uma certa condescendência mais ou menos agressiva para com as vozes que emitiam algumas dúvidas, que *metoo* indicava a chegada de um feminismo enfim triunfante, longe das posições antigas do feminismo dos anos 70 e que, graças a esse movimento planetário, seria o fim de uma vez por todas da dominação masculina. Mas no país que foi e permanece a vanguarda desse movimento mágico, os direitos procriativos das mulheres recuam mais a cada dia, vota-se para tornar impossível e mesmo criminalizar o aborto, cujas leis a nível federal tinham sido confirmadas pelo processo *Roe v. Wade* em 1973¹⁰. O objetivo é poder levar esse debate diante da Suprema Corte, cuja composição atual é o que sabemos¹¹.

Estranhamente, nenhum hashtag difundido mundialmente sobre essa questão não veio até agora concorrer com *metoo*. Procure o erro.

Segundo índice, que alimenta nosso ceticismo quanto ao caráter revolucionário e pretensamente progressista da “genderização” em marcha.

Alguns tiveram notícia há alguns meses de um incidente sobretudo curioso, pelo tratamento que lhe foi reservado por Judith Butler e por uma comunidade acadêmica fã das contribuições da *French theory* e da “crítica” pela “desconstrução”.

Avital Ronell, eminente representante dessa corrente do outro lado do Atlântico, célebre igualmente na França, foi acusada por um estudante de assédio sexual. Detalhe apimentado e não indiferente no assunto, tratava-se de um estudante gay (Avital Ronell se reivindicando, aliás, como lésbica): dito de outra maneira, pertencendo, ele também, a uma “minoría” discriminada. O estudante foi igualmente criticado por ter invocado, para defender seu caso, um artigo do regulamento da Universidade sobre o assédio sexual: um artigo feminista e, como tal, destinado para uso exclusivo do “gênero” feminino. Embaraço geral nas fileiras, ou era o que se acreditava, pois segundo a dedução butleriana do gênero o gay como a mulher são figuras oprimidas, produzidas pelo “gênero” imperialista. Evidentemente, se apelamos para a interseccionalidade, Avital Ronell, que acumulava duas identidades minoritárias (mulher e lésbica, só lhe faltaria ser negra), seria prioritária para ter razão, quaisquer que pudessem ter sido os fatos. Mas ainda assim.¹²

Que pensam ter acontecido? Judith Butler erigiu-se, tal uma promotora justiceira, contra o estudante acusador – vítima presumida dos atos da Professora Ronell – e tomou

¹⁰ <http://www.slate.fr/story/177327/interdiction-avortement-etats-unis-cour-supreme-roe-wade>

¹¹ <http://www.slate.fr/story/177858/loi-anti-avortement-louisiane-etats-unis-democrates>

¹² Ver também os intelectuais franceses em defesa de Ronell, em particular na revista *Vacarme*: <https://vacarme.org/rubriques521.html>

valentemente a defesa de sua colega ultrajada. Fez isso em uma surpreendente mensagem¹³ enviada em 11 de maio de 2018 a Andrew Hamilton, Presidente da New York University, assim que a Katharine Fleming, outra autoridade administrativa da prestigiosa instituição. O que desafia nossas (ingênuas) expectativas é que nela apresenta argumentos em todos os pontos similares àqueles empregados pelos defensores de Harvey Weinstein: pouco importam os fatos, que não são mencionados em sua missiva, o que destacou foi a notoriedade internacional de Avital Ronell, considerada como garantia contra toda derrapagem, assim que “a vontade de prejudicar” que teria animado o estudante vindicativo.

A investigação mostrou que, em todo caso, Ronell não estava sem dúvida acima de qualquer suspeita. Mas o que choca principalmente nessa história sórdida é que, na vibrante defesa de Butler, o que prevalece não é em verdade nem a defesa de uma oprimida do gênero, nem, no fundo, a pessoa de Avital Ronell. Tomar sua defesa, não importa o que se tivesse passado, é primeiro proteger, a todo preço e tanto pior para os fatos, uma figura eminente da Grande Teoria Crítica. Salvar a soldada Ronell – em realidade, sobretudo uma general da *French theory* – tornava-se, do ponto de vista de uma política teórica visando à hegemonia, uma questão essencial.

Para além de seu caráter mais ou menos anedótico, essas situações seguramente merecem ser meditadas. Pois sem dúvida permitem esclarecer nossa reflexão sobre as consequências contemporâneas do que nos parece um desvio da contribuição beauvoiriana na sua retomada, intelectualmente fraudulenta, pretendida pela teoria butleriana. Consequências particularmente ambíguas para o feminismo, porém mais geralmente para as lutas de emancipação de todos que sofrem discriminações em razão de sua suposta “identidade”.

Se não queremos perder o rumo beauvoiriano, claramente traçado nessas palavras que podemos ler na penúltima página do *Segundo sexo*: “aqueles que falam tanto de “igualdade na diferença” fariam prova de má vontade ao não me conceder que possam existir diferenças na igualdade” (Beauvoir 1976b, 2:503) -, fiquemos atentos às incidências da contra-leitura butleriana. A qual tende perigosamente àquilo contra o que nos previne Simone de Beauvoir, desde as primeiras páginas de sua obra princeps, quando imediatamente se distancia de tudo que pretenda valorizar “a igualdade na diferença”, onde situa a fonte envenenada de uma “segregação supostamente igualitária”, que “só serviu para introduzir as mais extremas discriminações” (Beauvoir 1976a, 1:26).

Lançar às urtigas o universalismo beauvoiriano, pretensamente atolado no deplorável “falocentrismo ocidental”, ao mesmo tempo que se exhibe como autêntica herdeira da

¹³ Mensagem que foi em seguida assinada por vários universitários de renome.

filósofa francesa, tal é a OPA butleriana. Uma empresa em muitos aspectos destrutiva que, não sendo nem pertinente, nem íntegra, como pudemos perceber, não deixa de ser ainda assim temivelmente eficaz. Pelos efeitos de adesão, demasiadamente pouco questionados. Até quando?

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- DE BEAUVOIR, S. « *Le Deuxième sexe* ». (O Segundo sexo), Paris, Gallimard, 1949.
- DE BEAUVOIR, S. « *Le Deuxième sexe* », vol. 1, Idées, Paris, Gallimard, 1976a.
- DE BEAUVOIR, S. « *Le Deuxième sexe* », vol. 2, Idées, Paris, Gallimard, 1976b.
- BUTLER, J. « Sex and Gender in Simone de Beauvoir's *Second Sex* » (Sexo e gênero em *O Segundo sexo* de Simone de Beauvoir), *Yale French Studies*, n.º 72, 1986.
- BUTLER, J. « *Gender Trouble : feminism and the subversion of identity* (Problemas de gênero : feminismo e subversão da identidade) », Routledge classics, New York, Routledge, 1990.
- BUTLER, J. « *Trouble dans le genre* (Problemas de gênero) », trad. Cynthia Kraus, Paris, La Découverte, 2005.
- BUTLER, J. « *Vers la cohabitation. Judéité et critique* (Rumo à coabitação. Judaicidade e crítica) », trad. Le DemGildas, Paris, Fayard, 2013.
- DERRIDA, J. « *Le Monolinguisme de l'autre* ». (O Monolinguismo do outro), Paris, Galilée, 1996.
- GOFFMAN, E. (1977) « *L'Arrangement des sexes* ». (O arranjo dos sexos), trad. Hervé Maury, Paris, La Dispute, 2002.
- LUCRECE, « *De la nature des choses* ». (Sobre a natureza das coisas), trad. Bernard Pautrat, Paris, Le Livre de Poche, 2002.
- MUSIL, R. (1943) « *L'Homme sans qualités* ». (O Homem sem qualidades), trad. Philippe Jacottet, vol. 3, Folio, Paris, Gallimard, 1974.
- PROKHORIS, S. « *Au bon plaisir des « docteurs graves » - A propos de Judith Butler* (Ao bom prazer dos « doutores graves » - a respeito de Judith Butler), Paris, PUF, 2017.
- WOOLF, V. « *Trois guinéas* (Três guinéus), trad. Léa Gauthier, Paris, Blackjack Editions, 2012.
- Limites* Osez le féminisme intégral (Ousem o feminismo integral !) (8), 2017.
- Limites* A quoi tenons-nous ? (O que é importante para nós?) (9), 2018.

AMIR HADDAD: FUNDAMENTOS PARA A FORMAÇÃO DE UM PENSAMENTO

Thiago Sogayar BECHARA¹

Resumo: Análise da evolução da linguagem do encenador e pedagogo Amir Haddad (Minas Gerais, 1937-) de seu início até a concepção de um teatro de rua comprometido com valores estéticos, ideológicos e sociais distintos daqueles herdados de uma tradição de encenação imediatamente anterior. O tripé religião-futebol-carnaval como elemento sustentador de uma proposição anti-burguesa de arte pública exigindo de Haddad a independência das amarras econômicas que cerceiam o teatro em espaços fechados.

Palavras-chave: Amir Haddad; Teatro brasileiro; Teatro de rua; Arte pública.

Résumé : Analyse du langage du metteur en scène et pédagogue Amir Haddad (Minas Gerais, 1937) de ses débuts jusqu'à sa conception d'un théâtre de rue porteur de valeurs esthétiques, idéologiques et sociales différentes de celles hérités de la tradition. La triade religion-football-carnaval en tant qu'axes de sa proposition anti-bourgeois d'un art publique qui exigera de son créateur l'indépendance des contraintes économiques qui enferment le théâtre dans des espaces fermés.

Mots-clé : Amir Haddad ; Théâtre brésilien ; Théâtre de rue; Art publique.

I. INTRODUÇÃO

*“Caminante, no hay camino
Se hace camino al andar.”*
Antonio Machado.

Este ensaio busca inventariar algumas das forças que, na carreira do encenador mineiro Amir Haddad (1937-), constituem a possibilidade de escolhas sem as quais o resultado de seu trabalho atual com arte pública e teatro de rua talvez fosse bastante diverso.

¹ Possui Mestrado em Estudos de Teatro e Doutorado em Estudos de Literatura e de Cultura, na especialidade de Estudos Portugueses pela Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, com investigações, respectivamente, sobre o teatro de Fernando Pessoa e as heranças clássicas na lírica do Fado cantado por Amália Rodrigues. Autor de 14 livros em diversos gêneros e de artigos e ensaios no Brasil e no exterior, escreveu a biografia do encenador, professor e teatrólogo mineiro Amir Haddad, ainda no prelo pelas Edições Sesc (São Paulo), e vem dedicando-se à investigação da historiografia do teatro brasileiro moderno, tendo biografado ainda a atriz e diretora Imara Reis e a cantora e atriz Cida Moreira, pela Coleção Aplauso da Imprensa Oficial do Estado de São Paulo. Algumas de suas peças teatrais foram encenadas por diretores como Elias Andreato, Jairo Mattos e Clara Carvalho, com atores como Mariana Muniz, Tuna Dwek, Clovys Torres, Adriana Londoño etc. Atuou também como apresentador, entrevistando personalidades como Dercy Gonçalves, Antonio Candido, Ney Matogrosso, Zélia Duncan, Mônica Salmaso, Beatriz Segall, Ruy Castro, Elisabeth Hartmann, Claudia Mello, Claudia Alencar, Humberto Werneck, dentre outros. www.thiagobechara.com.br

Objetivei localizar alguns dos acontecimentos que levaram Haddad à reflexão e à prática de um caminho desejado e/ou possível. E assim procurei tecer um comentário crítico acerca dos resultados de tal caminhada, na tentativa de nos aproximarmos ao máximo das formulações estéticas e, conseqüentemente, ideológicas do encenador, feitas no decorrer dos anos, a fim de perscrutar os fundamentos para a formação de um pensamento artístico. Considerável é o número de depoimentos de Amir e de outrem em livros, revistas, entrevistas para periódicos, monografias, artigos e ensaios acadêmicos sobre determinados trabalhos específicos do diretor (como em REBELLO, 2005), assim como sobre as bases de linguagem do grupo Tá na Rua, por ele criado e coordenado desde inícios de 1980 (CARNEIRO, 1998).

Em 1982, por exemplo, o Serviço Nacional de Teatro lançou um volume de diversos depoimentos, dentre eles o de Haddad, em *Depoimentos VI*, colhido em 1977. Já em 1999, a coletânea de transcrições de encontros com encenadores nacionais e internacionais chamada *Diálogos no palco: 26 diretores falam sobre teatro* publica a conversa entre Aderbal Freire-Filho e Amir Haddad, mediada por Paul Heritage, em valioso registro dialético. Já em 2022, a publicação do livro de Gustavo Gasparani e Cláudio Mendes, com sùmula biográfica de Daniel Schenker, *Amir Haddad de todos os teatros* (Ed. Cobogó, Rio de Janeiro) tenta dar conta de uma reunião panorâmica de seu percurso e pensamento. A partir de tais obras empreendi reflexões que acredito úteis ao aprofundamento do conhecimento acerca do encenador. No âmbito acadêmico não se avançou significativamente na discussão teórica acerca dessa evolução estética considerada globalmente, as análises enfocando aspectos particulares de determinados trabalhos (*Morrer pela pátria*²; *Somma*³; *Dar não dói, o que dói é resistir*⁴) ou o coletivo Tá na Rua⁵.

Este ensaio focaliza as etapas iniciais mais significativas de sua carreira para o esclarecimento das fundações de seu percurso artístico. É importante mantermos na lembrança o fato de estarmos analisando um organismo em constante modificação, pois mais do que vivo, Amir Haddad segue bastante atuante, aos 87 anos incompletos. Daí as bases deste texto não estarem postas em seus trabalhos recentes mas, sobretudo, no já realizado, nomeadamente entre as décadas de 1960 e 1980. Em Amir Haddad,

² GALVÃO, 2009.

³ REBELLO, 2005.

⁴ PERINI, 2012.

⁵ CARNEIRO, 1998; ou DYIONISIO, s/d.

particularmente, a prática dialoga constantemente com a teoria. Procurei investigar de que modo se dá esta metodologia de concomitâncias.

II. ROMPENDO A HERANÇA: FUNDAÇÕES

Amir Haddad é um dos primeiros diretores modernos do Brasil, tendo integrado a primeira geração de encenadores efetivamente nacionais, aqueles que abriram caminhos determinantes de diversificação do espetáculo teatral a partir de um movimento de superação da estética profissionalizante implantada, dentre outros, pelo Teatro Brasileiro de Comédia – TBC, em São Paulo (ver: MAGALDI, 1984: 07) – muito mais moderna em seus pressupostos estéticos europeizantes do que propriamente nacional.

Desde os anos 1920, o teatro brasileiro esboçava mostras de iniciativas (ou antes intenções incipientes) precursoras do que viria a ser uma entrada do país na era moderna e na revolução do sentido que possuía a função do então chamado *metteur-en-scène*, isto é, o diretor, também chamado de ensaiador.

Até a chegada de Z. Ziembinski da Polônia, em 1942, fugindo da II Guerra Mundial, a função do ensaiador no Brasil era a de mera distribuição de papéis e marcação de movimentação cênica, não sendo o diretor o “autor” da poética cênica em que este viria a se transformar – na Europa, em meados do século XIX; no Brasil, a partir de Os Comediantes e da geração TBC, com encenadores europeus como o próprio Ziembinski, e de outros como o belga Maurice Vaneau e os italianos Ruggero Jaccobbi, Adolfo Celi ou Gianni Ratto, por exemplo; e a partir de meados dos anos 1950, com os primeiros encenadores efetivamente nacionais. (Ver: PLUTA, 2016; ou MAGALHÃES JR., 1966).

Amir Haddad é, assim, um dos representantes de todo um contexto de superação de um emblema cultural – o TBC – que em si já simbolizava significativo avanço face ao teatro de companhias profissionais herdado do século XIX e de dramaturgias sobretudo lusitanas e francesas, compostas de comédias de costumes “digestivas” e cujo objetivo principal era o da bilheteria e a vaidade de suas estrelas máximas.

Deste modo, o papel de Amir Haddad junto a seus colegas de geração - José Celso Martinez Corrêa, Flávio Rangel, José Renato Pécora, Augusto Boal, Antônio Abujamra, Ademar Guerra, Antunes Filho e Osmar Rodrigues Cruz - foi o de “concluir” nos anos 1950 o passo dado pelo grupo Os Comediantes no Rio, e pelo TBC em São Paulo, ainda nos 1940.

Já quase não havia mais a figura do ponto, que “soprava” aos atores suas falas. Agora, não só estes deveriam saber todo o espetáculo de cor (não só suas “deixas”), dominando uma compreensão mais ampla e profunda da dramaturgia de maior qualidade artística que se impunha (inclusive com novos autores nacionais despontando desde os anos 1920/30), como passariam a ter importâncias cênicas mais equivalentes, dado que a regência da obra – o espetáculo em si - pelo encenador pressupunha um protagonismo do texto e já não somente do “astro” ou “estrela” que, sozinho(a) justificaria a existência de toda uma companhia, não importando a relevância artística do que fosse levado à ribalta.⁶

Como um dos fundadores do histórico Grupo Oficina em 1958, Amir Haddad partiu de uma formação como espectador tributária dos valores elitistas representados pela encenação com sotaque europeu do TBC⁷ para, somente aos poucos, passando por um viés existencialista nas primeiras montagens do Oficina, chegar à compreensão, como ele afirma, da necessidade do questionamento da “tradicional herança” de uma geração imediatamente anterior à sua:

[...] esse negócio de herança começa a ser questionado no momento em que você tem contato com outros canais do teatro. Você deixa de mitificar a figura do diretor ou do professor. Passa a ter contato com a realidade do ator, seu dia-a-dia. [...] **E isso mudou meu nível de questionamento, que antes era existencial. [...] Mas a hora que começou a se colocar essa visão que chamamos de política, começaram também a se consolidar coisas dentro de mim, a realidade.** Teatro deixa de ser essa coisa maravilhosa que o homem faz e passa a ser expressão do ser humano mesmo, não é uma coisa mitificada, eterna, entende? [...] já não era mais informação, era formação. Eu me achei com caminhos para descobrir em Belém [do Pará, onde morou de 1962 a 1965]. Houve uma diversificação pra mim dentro do teatro. O teatro pra mim já não era só esteticista, como no TBC, nem radical de esquerda, como no Arena. Mas era o teatro. Eu tinha de optar entre essas duas coisas, e não tinha clareza dentro de mim. Essa clareza começa a pintar quando tive contato com a realidade. **Começo a pensar e não a repensar**, entende? (CRUZ; HADDAD; JUSI; RANGEL; RENATO; ZIEMBINSKI, 1982: 29-30. Negritos nossos).

Não se filiando à perspectiva do teatro elitista (ou antes buscando alternativas para desvencilhar-se dela), isto é, almejando fugir de um teatro feito por e para a burguesia – especialmente a paulistana, a começar pelo mecenas e criador do TBC, o industrial italiano Franco Zampari –, mas recusando também a radicalidade política do Teatro de Arena, que surgira por sua vez como resposta imediata ao esgotado sistema de produção do próprio TBC, restava aos novos diretores da época e, particularmente, para Haddad,

⁶ Alguns desses nomes que marcaram a época das grandes companhias profissionais são Leopoldo Fróes, Lucília Peres, Procópio Ferreira, Jaime Costa, Abigail Maia, Alda Garrido, Dulcina de Moraes, Odilon Azevedo, Dercy Gonçalves, dentre outros. (Ver: MAGALHÃES JR., 1966; e VIOTTI, 2001).

⁷ Sobre o TBC, ver: LICIA, 2007.

descobrir um caminho pessoal que pudesse ser considerado como aquilo o que ele mesmo chama no excerto supracitado de “realidade”: não mistificadora ou mitificadora do fazer teatral, mas reveladora de sua essência.

Em parte estimulado a tal reflexão pelas próprias correntes renovadoras do teatro brasileiro, naquele momento fomentadas sobretudo em São Paulo (embora também no Rio de Janeiro), e também por acasos pessoais que o levaram a lecionar teatro em Belém do Pará, como mencionado na citação acima, mesmo sem ter um conhecimento teórico sistematizado, o diretor recém-saído do Grupo Oficina, e após algumas direções profissionais de sucesso como *freelancer* na capital paulista, vê-se diante da necessidade da construção de uma nova visão sobre o ofício recém-adotado, sobre o trabalho do ator e, conseqüentemente, sobre as novas funções que ele poderia/deveria assumir a partir do rompimento com a dita “herança”, segundo a qual um ator deve, em suas palavras, “render para mim”⁸, após uma eficiente marcação de palco e um bem decorado estudo de mesa do texto dramático.

Localizemos Amir Haddad, assim, no momento inicial de sua carreira em que os principais influxos de pensamento moderno e nacional começam a ser modulados artisticamente por acontecimentos sociais e pessoais bastante distantes da realidade cultural (embora cronologicamente relativamente próxima) de um Leopoldo Fróes ou de um Procópio Ferreira, propiciando ao novo artista uma forma diversa de abordar o fenômeno do espetáculo. Este se desdobrará, assim, num modelo distinto de direção, integrada por sua vez num pensamento estético mais amplo, inclusive levando em conta o fator comercial (dadas as alterações sociais, econômicas e políticas pelas quais o Brasil vinha passando desde a década de 1930 (crise de 1929, Revolução de 1930). Surge daí, portanto, uma compreensão particular de ator; e, sobretudo, a possibilidade de um desmonte da dramaturgia e do espaço cênico, recursos mais particularizantes das escolhas de Amir Haddad do que reveladores de uma tendência geral.

Passemos aos primeiros tempos em que o teatro se apresentou como alternativa profissional para o mineiro, quando este chega a São Paulo do interior paulista, cidade de Rancharia, onde foi criado, antes de retomarmos o primeiro grande ponto de virada de seu pensamento teatral, que é, parece-nos, a ida para Belém.

“Acho que o teatro pintou para mim devido ao próprio desenvolvimento do teatro em São Paulo, **uma cidade que crescia muito e comportava o**

⁸ Amir Haddad em entrevista para este ensaio, dia 06 de fevereiro de 2023, via Whatsapp.

crescimento do teatro, como o desenvolvimento da burguesia e o grande aumento do número de pessoas. O TBC começa a ter força, a discussão que o próprio Arena começa a despertar, tudo isso me faz despertar para essa atividade. Creio que se não acontecesse isso, eu jamais teria assumido esse lado meu. Se a questão tem alguma importância? Tem. Você pode se ligar ao teatro até por uma razão familiar. Porque tem pai, mãe, parente, quer dizer, as condições culturais dos fatos são importantes. Individuais também. Você pode se interessar por literatura, cinema ou teatro. **Teatro, naquele momento, era a arte que tinha maior projeção.**” (Depoimento de Amir Haddad para o SNT, 1977. In: CRUZ; HADDAD; JUSI; RANGEL; RENATO; ZIEMBINSKI, 1982: 11. Negritos nossos).

Em 1957, ano em que sai do colegial, cursado no Colégio Roosevelt, e entra para a emblemática Faculdade de Direito do Largo São Francisco da Universidade de São Paulo, Amir dirige teatro, amadoristicamente, pela primeira vez. Era *Cândida*, de Bernard Shaw. Amir desejou tornar-se ator, mas não apenas foi reprovado no exame de admissão à Escola de Arte Dramática (EAD) de Alfredo Mesquita naquele ano (a escola foi a expressão máxima da formação de ator a partir daquele período), como Renato Borghi lhe informou que não haveria papel para ele em *Cândida*, mas que poderia dirigir a montagem se quisesse, no auditório do Colégio São Bento, onde Borghi havia estudado e com cuja coordenação mantinha contato.

Amir aceitou a proposta de direção, apesar de almejar um papel no elenco. O resultado foi surpreendentemente bem-sucedido. Ele só contava com a herança tradicional que lhe chegava como espectador; e não tendo uma escola à qual filiar-se, coordenou uma montagem cuja movimentação cênica foi considerada significativamente original. Em entrevista para esse estudo, Haddad reafirma que a fisicalidade e o treinamento corporal são, ainda hoje, dos fundamentos mais importantes da sua linguagem cênica.⁹ Já o eram intuitivamente desde seu início. Como ele assume, nesse primeiro momento não havia “nenhuma visão crítica” a respeito de teatro; tampouco do que fizera em *Cândida*.

“Eu só me apaixonava pelo clima de teatro. Mas o Alfredo Mesquita¹⁰ [a EAD] era uma escola ligada ao TBC. Ligada ao padrão paulista de espetáculo profissional: Adolfo Celi, Gianni Ratto, aqueles diretores italianos [...]. A coisa forte que entrou, em termos de Brasil, foram as peças de Abílio Pereira de Almeida. [...] Eu via, de repente, São Paulo discutida no palco. [...] Além disso, falava mal de uma classe social a que não tínhamos acesso.” (Depoimento de Amir Haddad para o SNT, 1977. In: CRUZ; HADDAD; JUSI; RANGEL; RENATO; ZIEMBINSKI, 1982: 12-13).

⁹ Amir Haddad em entrevista para este ensaio, dia 06 de fevereiro de 2023, via Whatsapp.

¹⁰ Sobre a EAD e a importância capital de Alfredo Mesquita para a modernização do teatro brasileiro, ver: GÓES, 2007.

A partir de referências a autores como a mencionada acima (mesmo levando em conta que Abílio Pereira de Almeida fosse uma exceção em termos de autor nacional na época, em meio a uma dramaturgia ainda predominantemente europeia, no contexto do TBC), além de outros nomes como Jorge de Andrade e Gianfrancesco Guarnieri, e de dramaturgos estrangeiros levados à ribalta da lendária rua Major Diogo, Amir Haddad pôde encontrar um caminho para sua primeira direção em *Cândida*. Mas não demorou, como dissemos, para que as primeiras reflexões acerca de alternativas para aquele teatro começassem a surgir, implicado que Haddad estava num contexto histórico e num ambiente cultural favorável à renovação e à transgressão.

O contato com José Celso, Renato Borghi e, dois anos depois, com Augusto Boal e o Teatro de Arena¹¹ (que já frequentava como espectador), colocou Amir em um caminho de busca por uma forma própria de direção (notadamente mais livre, característica própria de grupos amadores, em oposição ao excessivo profissionalismo “tebecista”, que enrigecia inevitavelmente o esquema de produção, a despeito de seu luxo e qualidade estética).

“Acho que «sujou» quando o Arena começa a discutir politicamente. Ai você começa a pensar. Acaba a idealização do teatro e começa o questionamento de tudo. A roupa, a cor, o texto, a dramaturgia, o espaço. O significado de tudo, as origens do teatro. Eu achava que o teatro nascia para a burguesia e eu queria chegar lá. Com o Arena essa discussão se coloca. Mesmo no Oficina havia essa contradição dentro da gente.” (Depoimento de Amir Haddad para o SNT, 1977. In: CRUZ; HADDAD; JUSI; RANGEL; RENATO; ZIEMBINSKI, 1982: 16).

A contradição a que Amir se refere, particularmente, prende-se à polarização interna do Oficina, ligado a identificações ambivalentes com a estética do TBC; quando muito, o grupo de Amir era mais existencialista e nacional que esta, mas não muito menos burguês que a companhia criada por Franco Zampari. Despir-se da ordem vigente, do conhecido, de uma estética ideologicamente absorvida e confortável de ser reproduzida, constituiu desafio e libertação imperativos para Haddad e toda sua geração a partir de determinado momento; e solicitou tempo e maturação - afetiva e intelectual.

Segundo Amir, tanto uma quanto outra puderam desenvolver-se graças ao convite que recebeu do casal de amigos e intelectuais Maria Sylvia¹² e Benedito Nunes, numa das emblemáticas edições do Festival Nacional de Estudante promovida por Paschoal Carlos Magno em Porto Alegre – anos depois de Amir já ter ganhado o prêmio de melhor diretor

¹¹ Sobre o Teatro de Arena, ver: MAGALDI, 1984: 37.

¹² Sobre Maria Sylvia Nunes, ver: SANJAD; SANJAD, 2021.

no mesmo festival, edição de 1959, em Santos, pela sua direção de *A incubadeira*, de José Celso Martinez Corrêa - primeira montagem profissional do Oficina, após o grupo ter estreado em 1958 amadoramente com o programa duplo – *A ponte*, de Carlos Queirós Telles, e *Vento forte para um papagaio subir*, de José Celso.¹³

No referido encontro de Porto Alegre, já em 1962, Maria Sylvia Nunes informaria ao amigo que a reitoria da Universidade do Pará ofereceria um curso livre de teatro, e convidou Haddad, já naquela altura fora do Oficina, a passar um ano na capital paraense lecionando – ou, mais precisamente, criando o referido curso.

Amir se havia incompatibilizado com o Oficina. Dirigira espetáculos de sucesso em São Paulo no início dos anos 1960, sendo aclamado desde então pela imprensa como um dos renovadores da encenação brasileira, integrante do primeiro time de diretores realmente nacionais que surgiam para a cena no fim dos anos 1950 (nos anos 1970, o próprio Procópio Ferreira, cioso do antigo modelo de produção teatral daria o braço a torcer, reconhecendo em Amir um dos notáveis de sua geração).

Porém a rivalidade velada com José Celso Martinez Corrêa, o caráter individual de suas direções – sendo ele um homem propenso a integrar coletivos – e, sobretudo, a consciência de que a importância de seu nome crescia sem que seu conhecimento intelectual, teórico e prático sobre teatro acompanhasse o percurso na mesma proporção; todos estes elementos fizeram com que Amir se sentisse incomodado. Ou, em suas palavras, não totalmente “encontrado”. “Não tinha nada a perder”, portanto¹⁴. Aceitou imediatamente o convite de Maria Sylvia. E a ida para Belém em 1962 terá determinado a primeira grande transformação na trajetória do jovem encenador rumo ao artista em que se tornaria não muitos anos depois.

Foi, segundo ele, do impacto cultural, do atrito interno que os contrastes sociais produziram em si, e do desafio de *se* formar ao mesmo tempo em que formava seus alunos – inclusive numa proposição muito própria de pedagogia teatral que desenvolveria por toda a vida -; foi assim que Amir viu-se obrigado a criar um teatro adequado às condições sociológicas, econômicas, culturais e intelectuais de um grupo de alunos pertencentes a um Brasil subdesenvolvido e provinciano que ele só conhecia, quando muito, literariamente. E que em nada poderia ecoar os valores determinados por estéticas como a do TBC, por exemplo, o qual não era o “teatro brasileiro” como um todo, “conforme eu

¹³ Embora tenha estreado amadoramente, *A incubadeira* ganhou caráter profissional após ser premiada em Santos e estrear no Teatro de Arena logo em seguida.

¹⁴ Amir Haddad em entrevista para este ensaio, dia 06 de fevereiro de 2023, via Whatsapp.

imaginava”. A partir desses primeiros questionamentos, descobertas e contradições, dos quais se conscientiza, é que Amir afirma ter se reinventado:

“«Que estou fazendo em Belém do Pará? Eu vim aqui para ensinar como se faz teatro do TBC? É uma loucura» E me perguntava: **«Há condições sociológicas para o teatro aqui?»** **Aí comecei a discutir o problema do ator, o compromisso de cada um com o teatro, e deixou de existir apenas o diretor. Aí começa a entrar o problema da linguagem, tipo de repertório. Aí sim começa a pintar na minha cabeça uma preocupação com a expressão**, com o quê exprimir. [...] Criou-se um interesse novo, rico, dentro de mim. Verdadeiro. Foi meu caminho mais rico, não das direções profissionais, mas das escolas de teatro. E a partir daí nunca mais deixei de transar com escolas de teatro.” (Depoimento de Amir Haddad para o SNT, 1977. In: CRUZ; HADDAD; JUSI; RANGEL; RENATO; ZIEMBINSKI, 1982: 27. Negrito nosso).

Se por um lado Amir nunca deixou de lembrar que o Oficina nasceu da ajuda financeira de conhecidos da burguesia paulista – que possivelmente não teriam patrocinado o grupo se seus integrantes não fossem oriundos de instituições igualmente elitistas como o Colégio São Bento e a Faculdade de Direito do Largo São Francisco¹⁵ -, por outro, a escolha de Amir por sua permanência na capital paraense, após o sucesso do primeiro ano de curso, deu-se graças à percepção da riqueza que aquele universo pouco ou nada burguês traria de possibilidades a partir de uma noção ideológica que começou a se delinear de modo mais concreto e consequente.

Manifestações culturais como o Círio de Nazaré, cujo viés profano encontrava-se em esquecimento (e que Amir ajudou a retomar em cortejos por toda a capital paraense que até hoje perduram) e inúmeras tradições populares, musicais, gastronômicas etc. trouxeram a Amir uma realidade com a qual teve de se relacionar para dirigir espetáculos que em breve estreariam em âmbito amador na universidade de lá, com autores como Edward Albee, Tchekhov, Shakespeare ou Martins Pena, mas de modo coerente com as possibilidades de recepção local.

Com os resultados positivos do curso de interpretação, o reitor da Universidade Federal do Pará resolveu incorporá-lo à instituição como curso superior regular, ampliando as proposições de Haddad, que convidou então colegas de São Paulo para lecionar disciplinas de corpo e voz junto a si nesta nova etapa de sua vida que durará até fins de

¹⁵ “Talvez, se fizéssemos teatro no Ipiranga, na Mooca, eles não saberiam da gente. Saímos do Colégio São Bento [entretanto], da Faculdade de Direito [da USP], entende? Desse nível de classe social. Então, tínhamos logo o apoio dessa burguesia para nós [para a formação do Oficina ainda em sua fase amadora, em 1958].” (Depoimento de Amir Haddad para o SNT, 1977. In: CRUZ; HADDAD; JUSI; RANGEL; RENATO; ZIEMBINSKI, 1982: 16).

1965, marcando a história da universidade e, claro, a de Amir, que aceitou prontamente sua efetivação como professor universitário.

Décadas depois, em 1999, no diálogo com Aderbal Freire-Filho mediado por Paul Heritage, Amir referiu-se a um período posterior ao de Belém, mas utilizou proposições narrativas sobre suas descobertas ulteriores que se prestam à perfeição ao processo que se iniciara com força e de modo bastante evidente por parte do jovem professor na Universidade Federal do Pará.

“[Comecei a perceber que] eu tinha que mexer na produção dos afetos e que **ideologicamente eu sentia as coisas de acordo com o mundo onde eu vivia e que eu refletia esse meu afeto carregado de ideologia na minha forma de trabalho dentro do coletivo**. Passei a ver que apesar de ter um discurso muitas vezes libertário, eu tinha o discurso ideológico de dominação sobre aquele coletivo de trabalho. Eu percebia que a minha palavra era definitiva, era a última, e que os atores perdiam muito da sua capacidade de ação, de predisposição para ouvir o meu discurso. Comecei a ficar muito incomodado com o meu discurso, a questionar o poder. Eu quero deixar claro que essas questões começaram a ficar muito claras na minha cabeça e inevitáveis durante o período da ditadura brasileira. [...] eu [fui] a luz no fim do túnel para mim mesmo.” (DELGADO; HERITAGE, 1999: 131. Negrito nosso).

Espécie de embrião de todos os preceitos que Amir viria a ampliar, aprofundar, complexificar ou questionar, o período paraense em que lecionou e, como consequência da atividade como docente, também dirigiu e atuou como ator em diversos espetáculos amadores de seus alunos, foi e segue sendo fonte inesgotável, como ele próprio reconhece.

Embora se lembre pouco, nos dias de hoje, dos detalhes de convívio cotidiano com colegas e alunos, e afirmando ainda que fiou-se parcamente em leituras, baseando-se antes em sua intuição e pulsão de execução prática, para somente depois “entender o que estava sendo feito”, em teoria, e a quais autores poderia estar ou não filiado, Amir garante, contudo, que o acaso de sua ida para Belém definiu todos os seus caminhos. Entretanto, ainda segundo ele próprio, em entrevista de 06 de fevereiro de 2023, leu alguns autores como Strasberg, Stanislávski e Brecht, o que aponta para uma relação com a teoria maior do que aquela que, noutros depoimentos, o diretor faz crer que teve.

A importância de suas leituras se evidencia ainda no levantamento que o autor deste ensaio pôde realizar no próprio escritório de Haddad, em sua casa no Rio de Janeiro, no qual localizei, dentre outras, obras editadas naqueles anos 1960 – algumas em estado bastante precário -, e que apontam para um movimento ativo do diretor rumo à sua

formação por meio da leitura ou ao menos da consulta de títulos como: *A preparação do ator* ou *Mi vida en el arte*, de Stanislávski¹⁶; *The Actors Studio*, de Garfield; *Directing the play*, de Toby Colen e Helen Frish; *Diccionario del teatro*, vols. I e II, de Patrice Pavis; *The entertainer*, de John Osborne; *O palco vazio*, de Peter Brook; textos sobre o teatro épico, além de algumas biografias (de Leopoldo Fróes e Ziembinski, por exemplo) e, claro, peças teatrais: notadamente as coleções de Bertolt Brecht e William Shakespeare. Isto para não mencionar edições mais recentes, certamente posteriores ao período paraense, e outras ainda bastante contemporâneas à escrita deste artigo, autografadas por amigos e conhecidos, dentre os livros que restaram em seu acervo, após uma maciça doação feita nos últimos anos pelo próprio Amir da maior parte do que acumulou por toda a vida .

Afinal, mesmo um diretor altamente intuitivo, dificilmente teria atingido o brilhantismo e a excelência artística que Haddad alcançou se não tivesse havido, ainda que de modo não sistemático e autodidata, um processo de apreensão teórica intenso e paralelo ao seu exercício prático como professor e encenador.

Ainda assim, questionado a esse respeito novamente, Amir reitera ter lido tudo de modo fragmentário e a título de consulta, buscando antes testar suas ideias e intuições na prática, para depois identificá-las ou não em trabalhos de outros diretores e/ou teóricos. Jamais, entretanto, segundo depoimento de 15 de junho de 2023, ensinou “as ideias de Stanislávski ou de Brecht” a seus alunos. Quando muito, relacionava sua prática pedagógica a alguns excertos que lhe fossem parecendo de utilidade para a confirmação ou não da adequabilidade de um caminho proposto.

Eu li muito pouca teoria de teatro. Muito pouca. Sou quase exclusivamente autodidata. Obviamente, li as ideias do Brecht sobre o teatro épico. E um livro do Peter Brook – talvez esse seja dos únicos que li por inteiro -, que não é doutrinário, não tenta impor nada a ninguém, um livro curtinho, *O palco vazio*. Mas nunca li o Stanislávski por inteiro, por exemplo. Tenho informações, dei umas folheadas, consultadas. Mas não sou um leitor da teoria teatral. Minha prática sempre foi muito intuitiva. Acontecia de eu ler Brecht e me dar conta de que algo dito por ele correspondia ao que eu estava fazendo com meus alunos ou atores. Mas nunca apliquei teoria apreendida antes. A prática teórica é muito ruim. A teoria é que tem que ser prática. Por isso não preciso do Stanislávski. Nunca quis ensinar Stanislávski aos meus atores. Quis ensinar teatro. E não preciso ensinar Stanislávski para ensinar teatro. Eu sei intuitivamente o que é bom teatro, então íamos tasteando e eu ia vendo o que me agradava. Se concordasse com a teoria do Brecht ou de qualquer outro, isso

¹⁶ Amir afirma em entrevista de 15 de junho de 2023, nunca ter lido Stanislávski, por exemplo, na íntegra, mas antes folheando, consultando, se informando, mas legando menos importância à teoria teatral do que à sua prática.

era apenas uma informação, mas que não determinava de cima pra baixo, de fora pra dentro o nosso trabalho. Apenas, quando muito, dialogava com ele.¹⁷

Não desmentindo a metodologia de leitura descrita pelo diretor, bem como seu pensamento sobre a necessidade de a teoria ser prática e não a prática ser teórica, o ator e músico Ricardo Pavão, importante colaborador de Amir desde 1974, afirma categoricamente: “Ele é um intelectual. Leu muito a vida toda.”

Foi, em todo caso, em Belém do Pará que as fundações do pensamento estético de Amir Haddad foram construídas (ou pelo menos iniciadas), resultando nas questões primordiais de seus procedimentos de trabalho com o ator, como a da cidadania; da formação crítica; do desmonte dos afetos construídos ideologicamente; da presença em cena que faz do verbo *estar*, para Amir, o mais importante do Teatro; da libertação dos níveis de autoritarismo a que somos consciente ou inconscientemente submetidos; da carnavalização do teatro; das bases religiosas e esportivas, enquanto liturgia e jogo, que o teatro contém em si; da proposição de um teatro anti-burguês que atenua ou desfaz as distinções de classe do público; das experiências de linguagem que ressignificam a mensagem, sendo uma espécie de sinônimo da outra; da arte pública e do teatro de rua, em retomada da experiência grega e do caráter igualmente público do teatro elizabetano, do Século de Ouro espanhol, do Renascimento italiano etc; de Brecht como fundador de uma proposição incontornável de teatro anti-aristotélico, dentre tantos outros pilares que compõem o vasto e rico conjunto instrumental de Amir. Todo esse repertório de que Haddad até hoje lança mão e que constitui o arcabouço de seu trabalho e seu contributo para com as artes cênicas modernas do Brasil, formou significativamente seu longo e ainda vivo percurso de aperfeiçoamento durante os anos de Belém.

Foi ainda no período paraense que Amir recebeu uma bolsa de estudos para um estágio de alguns meses nas principais escolas de teatro dos Estados Unidos. A partir de então, estudou, sistematizou e ampliou horizontes ainda mais, convivendo com figuras importantes do teatro mundial, como o polonês Konrad Swinarski¹⁸ (com quem dividiu apartamento em Nova Iorque), e alguns artistas do Actor’s Studio¹⁹. Amir Haddad passa então a repensar não apenas a figura do diretor mas também um novo conceito de ator.

¹⁷ Entrevista com Amir Haddad de 15/06/2023 por Whatsapp, feita pelo autor desta artigo.

¹⁸ “Nascido em 1929, Swinarski foi diretor de teatro, televisão, ópera e cinema. Ele também foi cenógrafo e um dos mais destacados artistas teatrais poloneses do século XX. Ele morreu em um acidente de avião em 1975.” (In: <https://culture.pl/en/artist/konrad-swinarski>, acesso em 14/02/2023. Tradução livre do autor deste ensaio).

¹⁹ Amir Haddad em entrevista para este ensaio, dia 06 de fevereiro de 2023, via Whatsapp.

É difícil reconstituir os caminhos dessa elaboração, tendo em vista a ausência de documentos realmente esclarecedores deste processo, assim como a natureza genérica das tentativas de esclarecimento por parte do próprio diretor, dado, naturalmente, o longo tempo decorrido desde então – mais de 50 anos. Tudo aponta, contudo, para uma grande riqueza da formação proporcionada pela experiência da bolsa, o que não poderia ser diferente, levada em conta a qualidade das instituições às quais Amir teve acesso.

Já sobre as escolas brasileiras, ele oferece uma visão mais precisa:

[...] Nenhuma escola tinha um conceito de ator na cabeça. Ensinavam as pessoas a representarem mas não tinham um conceito de ator. O que é um ator? Que função é essa? O que significa ser ator? [...] A questão do espetáculo ficou muito maior do que simplesmente uma questão estética de como essa peça vai ser, de como esse ator vai representar, e passou mesmo a ser uma discussão profunda, política e ideológica dentro de mim. O diretor deixou de ter essa função, de ser o sopro divino sobre o ator, para que o ator inspirado por ele criasse, e **passou a ser um facilitador do trabalho do ator, um demonstrador das estruturas ideológicas que impedem o pleno funcionamento criativo de cada um de nós cidadãos.**” (DELGADO; HERITAGE, 1999: 132-133. Negrito nosso).

Quando Amir fala em facilitar uma evidenciação das estruturas ideológicas, está referindo-se precisamente ao “lugar” em que o diretor e o pedagogo encontram-se numa zona híbrida dentro de si, em que a tarefa de instigar o ator, na busca de provocar reflexões próprias acerca de como teatro e ideologia se comunicam ocorre de forma ativa mas não vertical no sentido da imposição hierárquica, segundo seus preceitos ideais, ainda que nem sempre concretizados plenamente em sua *práxis*.

Assim, o salto cronológico que daremos a seguir em hipótese alguma pretende menosprezar a importância de todas as produções cênicas dirigidas por Haddad neste intervalo, tampouco subestimamos os acontecimentos políticos, sociais e biográficos que fomentaram a sequência de seu aprofundamento numa linguagem francamente experimental, calcada menos no produto que no processo, e tendo em vista diversas características sobrenadantes, como a brasilidade, o colorido, o frenesi da movimentação e a busca por um caminho que privilegie, para o ator, a essência do que Amir chama de “Verdade”. Esta seria para ele o elemento principal de toda sua carreira, por mais distintas que suas direções sejam entre si. E aqui acrescento o elemento anti-ilusionista/naturalista, com o qual quase sempre Amir evita colidir.

De um Bernard Shaw talvez existencialista (já que poucos dados restam sobre a montagem de *Cândida*) aos componentes mais genuínos de uma identidade nacional, chamados em causa mesmo nas encenações de autores estrangeiros, o processo gradativo

de abertura do teatro de Amir Haddad assumiria o risco de ser tomado como carnavalização esvaziadora de uma discussão política vigente naquele contexto histórico de repressão, não fossem precisamente o caráter libertário, ideológico, antiautoritário do carnaval enquanto símbolo e os elementos a serem acionados pelo jogo cênico que foi por ele desenvolvido no sentido de usar a linguagem do carnaval justamente no sentido mais profundo e conseqüente que este pudesse ter.

Cumpramos mencionarmos, ainda, que a volta definitiva de Belém do Pará a São Paulo, em 1965, tinha passagem aérea com escala no Rio de Janeiro. Ao saber disso, o amigo e ator Sérgio Mamberti, então residente no Rio, convida Amir a quebrar a viagem e ficar um final de semana em seu apartamento de Copacabana antes de retornar ao quarto paulistano no bairro da Liberdade que Amir ainda não havia desalugado. Amir aceita. E ao saber da presença do diretor no Rio, a atriz e produtora Maria Pompeu visita-o na casa de Mamberti e convida-o a assumir a direção de um musical. Era *Receita de Vinícius*, colagem de textos e canções do diplomata, poeta e compositor Vinícius de Moraes cuja estreia ocorreu em 1966, e que acabou por estender o final de semana de Amir Haddad por mais de cinco décadas.

Daí em diante, não apenas Amir tornou-se carioca, como radicalizou rapidamente os preceitos trazidos na bagagem ainda em forma embrionária. Espetáculos experimentais que marcaram época com suas lógicas de coletivo como *O coronel de Macambira; A construção* (considerada pelo crítico Yan Michalski como uma das 10 melhores encenações brasileiras da década de 1960, o que não é pouco); *Agamêmnon; Depois do corpo*; ou mesmo de montagens empresariais mais tradicionais²⁰ de que Haddad nem sempre pôde prescindir para compor o orçamento de sua subsistência, garantida sobretudo pelas escolas de teatro em que passou a lecionar no Rio desde que chegou²¹; tais espetáculos fomentaram um período de consolidação do nome de Amir no cenário teatral carioca e nacional, com direito a prêmios, viagens e bajulação da classe, do público e da crítica (mesmo quando estes nem sempre concordassem com suas escolhas, como o amigo Yan Michalski nem sempre concordou).

Apesar da reputação que suas encenações lhe granjeavam, Amir afirma que encontrava-se em crise por não as sentir como suficientes para o que ansiava por realizar.

²⁰ *Fim de jogo*, de Samuel Beckett (1970); *O marido vai à caça*, de Georges Feydeau (1971-72); *Tango*, de Slawomir Mrozek (1972); *Festa de aniversário*, de Harold Pinter (1973), dentre tantas outras.

²¹ Espetáculos empresariais estes a que Haddad nunca deixou de conduzir de um modo mais ou menos experimental, na busca de uma linguagem que pressupunha a criatividade, o processo, o excesso e, claro, o erro.

Os anos de 1966 a 1974, portanto, este artigo definirá como um período inicial do diretor no Rio de Janeiro em que, estruturalmente, Amir se subdividiu em três frentes principais de ação: o professor (Escola Martins Pena e Conservatório Nacional de Teatro), o diretor de coletivos (TUCA carioca e A Comunidade, no MAM), e o diretor profissional (Teatro Senac, Teatro Teresa Raquel etc.) – frentes que de modo geral pautam sua carreira até hoje. E eis nosso salto temporal efetuado, por razões metodológicas.

Em 1974, angustiado pela falta de perspectivas, pelo acirramento da repressão da ditadura militar (desde o AI-5) e por sua demissão do Conservatório Nacional, onde lecionava libertariamente demais para certos padrões, Haddad desestabiliza-se emocional e profissionalmente. E vê na retomada de fragmentos de textos dirigidos por ele desde 1968 até então, uma forma de, ao revisitar-se, encontrar em si a possibilidade de um caminho realmente novo e coerente com seu percurso.²²

É então que nasce o espetáculo *Somma ou Os melhores anos de nossas vidas*, estreado em 15 de maio de 1974 no Teatro João Caetano e que, como o meu artigo²³ procura analisar mais a fundo, não só radicaliza de modo surpreendente as tentativas anteriores que Amir faz para subverter a relação palco-plateia, como também implode de vez o conceito de dramaturgia tradicional utilizado por ele até então. Parte, com os excertos de tantas peças teatrais, para uma proposição de obra aberta, sendo *Somma* a cada dia literalmente um espetáculo diferente, dada a forma intuitiva com que qualquer ator, a qualquer momento, poderia decidir interpretar qualquer personagem de qualquer texto – dando inclusive aos integrantes do público (que ficava sobre o palco misturado ao elenco) a primazia de ler alguma cena também, já que os textos eram espalhados pelo chão, disponíveis ao alcance de todos.²⁴

É evidente que havia na escolha do repertório-base – que podia ou não ser todo usado a cada apresentação - menções veladas ao momento de repressão política vivido no Brasil. Mas o conteúdo da mensagem, mais ou menos explícito, era simples de ser censurado pelo regime, como o foi em algumas ocasiões. Já a fluidez da linguagem proposta, entretanto, e a conseqüente impossibilidade de a censura, mesmo frequentando o João Caetano em todas as sessões, ter qualquer nível de controle sobre a obra, já que a cada

²² Amir Haddad em entrevista para este ensaio, dia 06 de fevereiro de 2023, via Whatsapp.

²³ Ver: BECHARA, Thiago Sogayar. *Amir Haddad e a linguagem censurada de SOMMA (1974)*, Revue Passages de Paris, n° 22/23 (2021-2022), p. 03-34.

²⁴ Sobre *Somma*, ver ainda: REBELLO, 2005.

dia ela era outra, este sim foi o real motivo que gerou a suspensão do espetáculo por parte da ditadura pouco mais de um mês após o início das apresentações.

Desta experiência estética seguida de uma suspensão – a única proibição levada a cabo que a ditadura impôs à carreira de Amir²⁵ – e de um período atordoado de buscas vacilantes e tentativas infrutíferas de montagens amadoras ou profissionais, foi que nasceu o Grupo de Niterói (1974-1978), composto por ex-alunos e ex-atores de *Somma* – essencialmente um grupo de estudos e pesquisas teatrais, isento portanto do pressuposto de apresentar-se publicamente, o que, só muito mais tarde faria.

É da fusão entre os remanescentes do Grupo de Niterói com os remanescentes de um curso de teatro que Amir ministrou no Teatro dos Quatro em 1978-79, que nasceu, entre fevereiro e março de 1980 o ainda existente Grupo Tá na Rua – não apenas a fase mais avançada do pensamento de Amir Haddad, como ele afirma²⁶ mas, depois do Oficina (de 1958), o mais longo e radical coletivo por ele criado e coordenado, hoje Patrimônio Imaterial do Estado do Rio de Janeiro.

Objetivamente falando, portanto, é de *Somma*, do Grupo de Niterói e, anos depois, do próprio Tá na Rua (1980), que nascem os princípios mais consistentes e ainda vigentes do trabalho, sempre em mutação, do encenador mineiro. Serão alguns destes fundamentos que procuraremos evidenciar a partir de agora.

III. “MAS NÃO ESPEREM UM MÉTODO”: FUNDAMENTOS

“Não esperem um método Amir Haddad de teatro. É justamente o contrário disso! Não há método. O que há é liberdade. Liberdade e bom senso! Nem Bertolt Brecht, nem Peter Brook, nem mesmo Constantin Stanislávski escreveram métodos ou regras para «treinar» atores. Mas pensaram o teatro profundamente e modificaram sua prática ao longo do século passado. É disso que se trata.” (HADDAD; GASPARANI; MENDES, 2022: 79).

“O teatro é filho da história, não da ideologia.”
(Amir Haddad).

É a partir da premissa de que “Meu teatro não tem nada a ver com repetição, com ensaio, com decorar texto” (HADDAD; GASPARANI; MENDES, 2022: 79), que Amir proclama frequentemente, de modo impactante – o que não chega a se tornar polêmica,

²⁵ Em 1969, o espetáculo *A construção*, apresentado no Museu de Arte Moderna do Rio de Janeiro pelo grupo A Comunidade, liderado por Amir Haddad e Paulo Afonso Grisolli, sofreu dificuldades de aprovação junto à censura, que chegou a proibir a estreia. Entretanto, após negociações do elenco, com destaque para o papel que exerceram a atriz Jacqueline Laurence e o cenógrafo Joel de Carvalho, junto aos militares, o trabalho conseguiu ser apresentado, diferentemente de *Somma*, que estreou e foi suspensa posteriormente.

²⁶ Amir Haddad em entrevista para este ensaio, dia 06 de fevereiro de 2023, via Whatsapp.

como se verá – que “odeia quem faz teatro”. Está implícita na afirmação do diretor a distinção entre quem faz o que ele define como “teatro vivo” e quem, ao contrário, entende o palco como a “repetição exaustiva que levou os franceses a chamarem ensaio de *répétition*”, o que, segundo Haddad, torna o exercício do ofício numa “prisão estéril, necrosada” – o contrário daquilo em que ele afirma crer:

“Meu teatro é um jogo em que há muita liberdade controlada por pouquíssimas regras, como no futebol. Essas regras os nossos atores descobrem quando estão no jogo. Meus atores conhecem suas posições dentro do campo, conhecem o espaço no jogo, sabem se locomover no espaço, e trabalham com os princípios fundamentais do futebol: quem pede recebe e quem se desloca tem a preferência. [...] **Outra fonte importante do meu trabalho é a cultura religiosa do povo brasileiro.** Notem que não falo de religião, mas de cultura religiosa. Principalmente a de origem africana. As religiões monoteístas me deixam angustiado [...]. **O carnaval, a festa do Momo, é outra manifestação popular a partir da qual meu trabalho se desenvolve.** [...] **Então meu trabalho é resultado da liberdade do carnaval, a agonia do futebol e a inspiração de uma gira de candomblé.** O carnaval é uma forma espetacular, popular; o futebol é um espetáculo popular dos mais glorificados para além do jogo; os rituais religiosos também são espetaculares, as grandes procissões, as missas solenes... e o teatro tem muito a ver com tudo isso!” (HADDAD; GASPARANI; MENDES, 2022: 85-86. Negritos nossos).

A partir, portanto, deste tripé futebol-religião-carnaval estrutura-se, como síntese de um percurso de décadas, os pilares de linguagem do espetáculo haddadiano. Cada um dos três elementos renderia um ensaio, se analisado isoladamente ou em relação com os outros dois. Tratam-se de metáforas que Amir reconhece no cunho nacional do seu trabalho (mesmo na direção de obras estrangeiras). Outros fundamentos, ainda, sempre de natureza processual e ideológica, regulam a relação com seu teatro que é jogo, ritual e liberação dos afetos, a um só tempo.

Ao investir energias na compreensão ideológica do conteúdo dramaturgico ou da temática proposta pelo roteiro do espetáculo, o processo haddadiano mantêm-se fiel ao texto apropriando-se de sua essência, e liberta-se das suas imposições que podem eventualmente limitar o trabalho do ator, tratado aqui como jogador e, portanto, treinado para o exercício do improviso a partir das “poucas regras” que regem o procedimento teatral.

O sentido ritual e carnavalesco, longe de evocar um estímulo “populista” e/ou opioide, pretende, por meio da dialética entre seus elementos, revelar o caráter popular da cultura brasileira que eles contêm, valorizando os elementos espontâneos e públicos de manifestações que, acima de qualquer coisa, tiveram em suas origens ambas as características como base.

Assim, a conjugação do improvisado do jogo cênico com o colorido libertário do carnaval e a pluralidade de crenças que o sincretismo religioso brasileiro possui resulta, no espetáculo de Haddad pós-fundação do Tá na Rua sobretudo, numa expressão colorida, alegre, litúrgica, celebrativa, sem negligenciar o olhar crítico bem como os recursos de linguagem capazes de salientar dialeticamente o quão autoritária pode ser uma sociedade em que a profusão “livre” do carnaval é símbolo e tradição. Do mesmo modo, o quão repressora e moralista pode ser uma cultura em que a pluralidade religiosa se faz presente de modo muitas vezes estruturador de um pensamento social.

Assim é o modo como Haddad se vale dos elementos que muitas vezes são usados como “anestésiantes” de sua cultura precisamente nos fazer sentir; para expressarem o modo como as ideologias dominantes se valem deles para preservar valores reacionários, conservadores e evidentemente elitistas. Neste sentido, talvez uma das funções sociais mais analisadas por estes verdadeiros estudos humanos (que acabam sendo os espetáculos de Haddad com seu grupo) seja, exatamente, a dimensão da *cidadania* que se problematiza por uma lógica de contrários, muitas vezes afirmando-se o oposto do que se acredita, para resultar numa revelação irônica, dialética e humorada, capaz de suscitar reflexão e revelação de camadas de sentido por trás de um pensamento. Seja nos ensaios, seja nas próprias apresentações.

Partindo dessas premissas, “todo ator em cena tem de dar testemunho”, segundo a compreensão de Haddad, para quem seria “esquizofrênica” a identificação total do ator com o personagem. Amir filia-se declaradamente a Brecht e menos, muito menos, a Stanislávski. E, neste caso, o testemunho a que o encenador se refere é, claro, de natureza social e política, mas sem ser panfletário ou partidário. O intérprete precisa, para Amir, saber-se a si e ao mundo em que vive, para dar à palavra *interpretação* o seu sentido real e essencial. Isto é, o ator “mostra” como ele próprio vê o mundo, e como agiria se estivesse na pele e na circunstância daquela determinada personagem. “Meu ator não incorpora, ele excorpora”, repete sempre o diretor.

Neste sentido, a encenação de Amir é indissociável do processo pedagógico e formacional que o artista adquiriu como procedimento básico desde os anos paraenses (1962-1965). A vertente pedagógica da ação artística do diretor é não apenas um ofício destacado do de encenador, mas a reflexão de um pressuposto ético que ele coloca a si e ao outro, diante do desafio de buscar a análise de um texto, roteiro ou tema, antes de transformá-lo em espetáculo. O professor-Amir *está* no diretor profundamente visível, provavelmente até

como pressuposto.²⁷ E não à toa muitas de suas encenações têm início em oficinas e cursos ao longo de suas mais de seis décadas de trabalho. Ambas as dimensões em Amir são interdependentes e, em última análise, uma coisa só.

Dentre os preceitos trabalhados por Haddad junto a seus atores-alunos-discípulos, a “derrubada da vaidade” é um dos importantes pontos em que insiste. “É difícil porque ataca todos os conteúdos e valores ideológicos que construíram seu afeto. [...] Nós não somos educados para sermos melhores cidadãos. Nós somos educados para servirmos à sociedade em que vivemos.” (HADDAD; GASPARANI; MENDES, 2022: 80).

Artisticamente, Amir afirma que tal postura crítica resulta numa tipologia de compreensão mais consciente da função política do ofício do ator, o que se reflete numa outra qualidade humana sobre o palco. Para Amir Haddad, como mencionamos, “ator tem que dar testemunho”. E a qualidade da atuação, segundo o teatrólogo, bem como as implicações éticas e afetivas do espetáculo, dependem da qualidade da reflexão que gera o testemunho.

A construção de afetos é, assim, permeada pela imposição de valores ideológicos, sem que se perceba. E a vaidade, como princípio de individualismo, não apenas se oporia ao caráter social, coletivo e cidadão do próprio teatro, como obstruiria canais de afetos necessários para que o ator veja melhor – a si, ao outro, ao mundo. Nada mais distante que a geração de atores-empresários dos anos 1920.

“Não há como formar *individuos* para uma manifestação que é *coletiva*. [...] Eu não tenho ensaio individual. Meus ensaios são sempre coletivos e abertos.” (HADDAD; GASPARANI; MENDES, 2022: 83 e 85).

“Não posso imaginar um ator que não tem a menor noção do mundo em que ele vive. O ator deve conhecer a sua realidade social, conhecer as pressões a que está submetido, entender qual o teatro que ele vem recebendo como herança e ter uma visão abrangente de si mesmo e do mundo à sua volta. **Você romper com os padrões de consumo que nos são impostos é uma atitude política.**” (HADDAD; GASPARANI; MENDES, 2022: 82. Negrito nosso).

Na medida em que Haddad menciona no excerto acima, de modo relacionado, as ideias de “padrões de consumo”, “imposição” e “atitude política”, problematiza a predominância de uma ética da concentração de poder – tendo ele próprio assumido em diversas ocasiões ter sido um diretor autoritário e centralizador, por insegurança, personalidade ou herança orgânica. Contudo, é o mesmo diretor quem reconhece:

²⁷ Segundo Haddad em entrevista para este ensaio, dia 06 de fevereiro de 2023, via Whatsapp, “o que eu sou, na realidade, é professor. Essa é a essência do meu trabalho, o local onde me realizo e realimento.”

“Embora, naturalmente, eu tenha um poder, mas o meu poder quem me garante é o meu saber. E isso não significa que eu exclua outros saberes, de qualquer pessoa. Existe uma hierarquia de saber: se você sabe menos, vai ter menos discurso do que aquele que sabe mais.” (HADDAD; GASPARANI; MENDES, 2022: 83).

Mesmo assim, Haddad afirma a possibilidade de um tipo de verticalidade de todos, advindo de uma primeira etapa de horizontalidade na relação entre o líder do coletivo e seus atores.

“Quando eu comecei a mexer com essa questão da verticalidade ao propor ao ator uma horizontalidade, eu comecei a perceber a contradição que havia no meu discurso: eu verticalmente propunha horizontalidade para o ator. Não, isso não é possível! Que deus eu sou? Porque eu proponho aos atores isso e, no mínimo, eu tenho que descer da minha postura de criador do espetáculo, desse que dá o sopro de vida, e tenho que tentar descobrir qual é a horizontalidade possível na minha relação com o ator. Eu não acreditava que um processo de verticalidade pudesse provocar um espetáculo de horizontalidade, então eu tive que começar a mexer principalmente na minha relação com o ator e foi daí que as mudanças todas começaram a vir. Sempre me preocupei muito com as estruturas de poder que se produzem dentro de um elenco, dentro de um coletivo de teatro. Além do espetáculo, eu sempre me preocupei demais com a forma de produção do espetáculo, então houve um momento para mim em que o meu resultado já não me interessava e fui abandonando a ideia de autoria totalmente. É como se eu estivesse tendo uma grande náusea com a minha assinatura.”²⁸ (DELGADO; HERITAGE, 1999: 130).

De sua autoanálise e conseqüente busca pela libertação do jugo ideológico dos valores autoritários de uma classe social por meio do rompimento com “padrões de consumo”, eclode no teatro de Haddad a premência de uma arte pública que, no gesto de retomada de sua ancestralidade (em última análise grega), recoloca o teatro como arte “filha da história, não da ideologia”²⁹, o que não significa que lhe seja simples, até hoje, obter o resultado de horizontalização pretendido entre si e seus atores, sendo este, antes, um ideal perseguido e de obtenção nunca totalmente garantida, dada a essência centralizadora do papel em si do diretor e toda a vaidade intrínseca à atividade de quem, naturalmente, lidera.

Sobre sua célebre frase acima mencionada, em torno da filiação do teatro estar ligada à História e não à ideologia, devemos ainda discutir o fato de que é, entretanto, de uma

²⁸ “O que aconteceu, que é maravilhoso, é que, à medida que eu fui me despreocupando de ser autor e ia trabalhando, ficava cada vez mais clara a minha assinatura nos meus espetáculos. [...] Não é que não tenha assinatura, mas não assino em cima dos atores, eu assino embaixo.” (DELGADO; HERITAGE, 1999: 135).

²⁹ HADDAD; GASPARANI; MENDES, 2022: 116.

implicação ideológica que o diretor parte quando retoma o caráter público que se encontrava no teatro grego, elizabetano, renascentista e em tantos outros.

Tal ponderação não pretende deslegitimar o que o diretor quer afirmar com tal sentença – o desvinculamento da arte teatral da ideologia, e sim sua relação com a expressão de uma historicidade que aceita as mais diversas ideologias – mas antes destrinça-la esclarecendo aspectos que possam nela se achar dúbios. De bom grado, diríamos que Haddad, com tal assertiva, afirma que o teatro não se pode condicionar pela ideologia, mas sim que existem potencialmente tantos “teatros” quantas ideologias o Homem puder criar. Daí a noção de que existe uma transversalidade do teatro por todas as épocas da humanidade, sem restringir-se à expressão de uma classe social. Questionado sobre esta minha interpretação de sua frase, Amir Haddad respondeu categórico: “Você definiu perfeitamente”.

Afirmando, portanto, que o teatro é filho da História e não da ideologia, Amir não deixa de questionar valores burgueses, buscando a sementeira de novos valores possíveis (“as coisas são assim mas podem ser de outra maneira”³⁰); e promove por meio da linguagem do teatro aberto e público um gesto político, ao incluir o povo numa manifestação ainda tida atualmente como elitista: metáfora para a utopia que afirma trazer na cabeça em termos de organização da sociedade. Daí o título de minha biografia sobre Haddad ser precisamente *A utopia representada*. Levar seu teatro para a rua, rompendo paredes, valores e estigmas foi a maneira que Amir encontrou de conjugar todos os seus pressupostos básicos.

“A manifestação artística só foi privatizada no início dos tempos modernos, a partir do fim da Idade Média e do início do Renascimento, sendo privatizada completamente a partir da ascensão da burguesia mercantilista ao poder. Uma classe intermediária de atravessadores que fazia a ponte entre os produtos de bens e o mercado. [...] **Com a ascensão da burguesia e o estabelecimento dos procedimentos que levariam à construção da sociedade capitalista, desaparece a instituição do mecenato [...] e os artistas passariam a sobreviver da venda de suas obras** a quem as quisesse comprar. O desenvolvimento da sociedade capitalista [...] acabou transformando nossa atividade pública em privada [...]” (HADDAD; GASPARANI; MENDES, 2022: 124-125. Negritos nossos).

Para Amir, portanto, a essência da obra artística é pública³¹. Embora passível de questionamentos ou reflexões críticas que relativizem a afirmativa, levando em conta a

³⁰ Amir Haddad em entrevista para este ensaio, dia 06 de fevereiro de 2023, via Whatsapp.

³¹ Idem.

História da Arte na civilização ocidental, é imperioso que partamos da compreensão do diretor para perseguirmos a evolução e o desdobramento de aspectos de seu trabalho que se foram retroalimentando e dialogando com a sociedade ao longo dos anos.

Cumpramos ainda não dissociarmos de nosso percurso narrativo o modo como Amir Haddad foi compreendendo as implicações de seu trabalho no contexto sócio-cultural em que ele se formou enquanto diretor. Segundo ele, “aquele momento histórico não apenas permitia como ensejava possibilidades de linguagem que antes seriam impensáveis”:

“A partir dos anos 1950, a insatisfação com a formalidade do palco italiano faz com que o local dos espetáculos se pulverize e se multiplique em várias outras possibilidades arquitetônicas ou espaciais, desde as arenas mais simples até as salas polivalentes, comuns hoje em dia. **O espaço do teatro se fragmentou porque o mundo que ele queria representar também se fragmentou**, e novas relações, novas dramaturgias, novos espaços são necessários para poder se falar dessas fragmentações e modificações que o teatro privatizado e expropriado pela burguesia vinha sofrendo. E sonhar com o outro. [...] [Desde então] **a rua naturalmente se apresentou como alternativa possível e viável para apresentação e fruição teatral**. Como era antes. [...] Experimentadas todas as formas de arena, circulares, retangulares – todos os espaços possíveis – [igrejas, quadras esportivas,] quadrados, galpões, velhos edifícios, presídios, hospitais abandonados, até trens e ônibus –, ficava faltando somente experimentar o espaço urbano livre de qualquer conformação ou limite: a cidade com suas ruas e suas praças, especificamente, os espaços públicos.” (HADDAD; GASPARANI; MENDES, 2022: 137-138. Negritos nossos).

Assim, de uma propensão ao experimentalismo que os anos 1950 legaram às décadas futuras, vendo saturadas as antigas formas de apresentação teatral dos também velhos – porque anacrônicos - conteúdos, Amir chega aos anos de chumbo da ditadura militar (dos quais afirma que seu trabalho é filho, como reação à repressão³²) e, afinal, a março de 1980 com a fundação de um grupo pioneiro de teatro de rua, o qual, em suas palavras, finalmente volta a eliminar a estratificação social, como num retorno ao passado³³ – e também ao futuro – do teatro. (HADDAD; GASPARANI; MENDES, 2022: 139).

IV. CONSIDERAÇÕES FINAIS

“Eu nunca trouxe de cara as regras prontas, pois acredito que se você quer conhecer uma nova ordem, terá de viver momentos de desordem, porque se

³² Idem.

³³ “A organização de vida pública está na origem mesmo da história humana. Tribos, grupos, crenças, religiões, costumes, raças, etnias. Tudo que nos confirma que somos mais, muito mais que indivíduos competindo entre si pela supremacia ou vitória individual. [...] E o teatro é o paraíso perdido, o possível equilíbrio final das forças que representam os interesses coletivos e os interesses privados.” (HADDAD; GASPARANI; MENDES, 2022: 140).

“você quer impor uma nova ordem com os recursos da ordem vigente, você vai repetir a ordem vigente, por mais que você queira mudar. Eu não estou propondo a desordem e nem propondo também uma coisa espontaneísta, mas estou propondo às vezes momentos de desorientação e paciência, porque **acredito que o ser humano, através da liberdade, é capaz de encontrar novas maneiras, diferentes daquelas que ele vinha usando até então para se comunicar, se expressar, se relacionar.**” (DELGADO; HERITAGE, 1999: 144. Negrito nosso).

As linhas em negrito do excerto acima apontam para uma percepção que, se não é conclusiva em si, ilumina um aspecto do processo de evolução do pensamento de Amir: o biográfico, do qual sou particularmente tributário, sem excluir as chaves de leitura oriundas de demais áreas do saber. Levando em conta que toda proposição estética tem mais ou menos influência da vida de seus artífices, na intersecção inevitável com a dinâmica social e histórica do seu em torno, não é de se surpreender que assim seja.

Entretanto, a maneira como determinados acontecimentos se engendram e como determinados dados da própria personalidade do diretor ora analisado se foram transmutando ao longo dos anos, pode revelar a fonte primeira de uma pulsão estética que redundou na construção de todo um anti-sistema, por não encerrar-se em si mesmo, embora tenha seus pressupostos elementares, como procurei apontar. Mas que, em todo caso, funciona como rol de valores a balizarem o trabalho.

Referimo-nos particularmente a características pessoais como uma visão de autodidatismo *versus* os autores que Amir leu e o contexto de expansão dos referenciais estéticos do país que também o (con)formaram; os valores burgueses e certo autoritarismo centralizador que, em compoendo um traço identitário primeiro daquele Amir “pré-Grupo Oficina”, encontram, contudo, sobretudo a partir de Belém de Pará, terreno fértil onde se subverterem ou, ao menos, serem repensados e reassimilados noutros níveis de consciência que trariam para o profissional novos horizontes e até certos pontos de honra. Afinal, se Haddad mantém a natureza experimental e a prática de suas experiências artísticas e pedagógicas, por outro lado parece purgar a si mesmo, numa espécie de catarse profissional de elementos pessoais, os quais passou a pretender superar com o apoio da Arte.

Naturalmente, esta análise não ignora, como dissemos, nem diminui todo um contexto histórico no qual a vanguarda e a ebulição das experiências estéticas e comportamentais do país se conjugam e marcam inexoravelmente todos aqueles que pretendiam expressar-se artisticamente de modo moderno. Apenas associamos a tal observação, uma outra que

consubstancia o histórico e o sociológico aos elementos biográficos e muitas vezes até ocasionais (como o encontro com Maria Sylvia Nunes em Porto Alegre, que redundaria em sua ida para o Pará). Desta comunhão, resulta um vetor particular de ação no trabalho de Amir Haddad, como no de todos os artistas verdadeiramente criadores daquele período de eclosão da primeira geração de encenadores nacionais à qual me referi.

Esteticamente, o abandono por parte de Amir da referência que foi o TBC para todo o processo de desconstrução do seu elitismo (apenas iniciado no Oficina) até chegar à proposição de um teatro de rua, deliberadamente pobre de elementos, celebrativo e litúrgico (grotowskianamente, embora mais uma vez Amir recuse tal influência, ainda que tenha conhecido pessoalmente, de modo breve, o célebre diretor polonês Jerzy Grotowski), evidencia a subversão profunda daquilo que seria seu próprio destino, se tivesse se mantido fiel à doutrina do palco italiano ou à Faculdade de Direito, seguindo, por exemplo, a carreira de diplomata ou advogado de sucesso – como já lhe era acenado por meio de contatos profissionais obtidos por irmãos mais velhos e influentes.³⁴

Ideologicamente, o encontro com o teatro de rua como reunidor de todos os valores anti-burgueses com os quais foi se identificando ao longo dos anos representou em Haddad uma tentativa de cisão com a noção do diretor tradicional que centraliza, ordena, detém mais conhecimento ou, literalmente, “dirige” seus atores, ao invés de integrar-se horizontalmente ao processo, “correndo os mesmos riscos”.³⁵

É, afinal, o próprio encenador quem insinua tal interpretação explicitada aqui ao afirmar, em diálogo com Aderbal Freire-Filho e Paul Heritage:

“Todas as minhas inquietações partiram do excesso de verticalidade que eu sentia no teatro, de como eu aprendi a fazer teatro e como eu via o teatro sendo feito. **Era uma verticalidade que ao mesmo tempo me impressionava e me deixava muito incomodado como espectador, porque era uma verticalidade da qual eu não fazia parte.**” (DELGADO; HERITAGE, 1999: 125. Negrito nosso).

Esta dualidade entre fascínio e incômodo pela exclusão/verticalização gerou a propulsão que fecundou a consciência de Amir Haddad acerca de uma necessidade de superar, em si mesmo e nos coletivos que coordenou, a premissa do autoritarismo. Autoritarismo este ainda mais em pauta no Brasil dos “anos de chumbo” (1964-1985), os quais, sem dúvida,

³⁴ Amir Haddad em entrevista para este ensaio, dia 06 de fevereiro de 2023, via Whatsapp.

³⁵ Idem.

tornaram ainda mais urgente a síntese daquelas tese e antítese que habitavam sua personalidade.

Não significa que tenham sido definitivamente superadas ou que ainda hoje não possa existir no homem Amir Haddad qualquer resquício desta dualidade, como é evidente. Quer dizer, entretanto, que o pedagogo, encenador e teatrólogo, com maior ou menor diálogo com a teoria teatral, estetizou e ressignificou temáticas pessoais e sociais, de modo geral por meio de seus pontos de intersecção, de maneira a canalizá-las a um objetivo artístico com pressupostos éticos e, portanto, ideológicos.

Nada, entretanto, foi criado ou produzido de modo isolado, gratuito ou solitário, a partir de dados pessoais ou unicamente biográficos. Daí que o resultado de tantos vetores não seja o fruto de um questionamento de natureza existencial, já que todos os processos de descoberta de Haddad se deram no seio dos coletivos que criou, dirigiu e junto aos quais sentiu-se sempre mais “amparado, protegido e realimentado”, como afirma.

“Eu acho essencial, se você quer desenvolver um trabalho consciente, trabalhar com um grupo. Você tem que ter continuidade de trabalho, tem que ter coletividade no seu trabalho, precisa experimentar de maneira sistemática, precisa ter interlocutor e diálogo dentro do próprio trabalho e não interlocutor com o crítico, ou com a opinião pública. Trabalhar em grupo é muito importante.” (DELGADO; HERITAGE, 1999: 147).

Assim, até o próprio individualismo de Amir parece ser superado de modo coletivo, estetizando tal superação, comprometendo o interesse dos outros em suas próprias buscas, e revelando ideologicamente todo um sistema de compreensão do ser humano que extrapola a origem pessoal e se amplifica no que ele chama de “circo etéreo”. Complexo, profundo, sempre na busca da possibilidade plena da horizontalidade ou de uma verticalidade que seja para todos e não apenas para “os eleitos”, *Amir usa o teatro como metáfora e utopia de uma organização social mais justa*. Daí o caráter também sociológico de uma obra que pode ser lida sob diversos prismas, sem perder o componente original e profundamente popular do teatro: a comunicabilidade e o entretenimento.

De suas contradições pessoais para uma elaboração artística que as purgue, supere e reelabore, Haddad produz a imagem *espetacular* de uma organização humana ideal a ser buscada, justamente por ainda não ter tido condições históricas e sociais de se realizar plenamente. Esperamos, assim, com mais este trabalho, ter podido apresentar também um estudo que, observando um percurso em processo e almejando a construção de um sentido

a ele intrínseco, não se esgote em si mesmo, mas aponte caminhos de reflexão que possam ser ainda discutidos e ampliados, acerca do indivíduo, da arte e da civilização humana.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALVES JR., Dirceu (coautor); MAMBERTI, Sérgio. *Sérgio Mamberti: senhor do meu tempo*. 1. ed. São Paulo: Edições Sesc, 2021.

BECHARA, Thiago Sogayar. *Amir Haddad e a linguagem censurada de SOMMA (1974)*. *Passages de Paris*, nº 22/23 (2021/2022): Dossier Varia, Paris, 2023.

<https://www.apebfr.org/ojs/index.php/passadesdeparis/article/view/65> (Acesso em 15/06/2023).

-----. Thiago Sogayar. *Cida Moreira: a dona das canções*. 1. ed. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2012. (Coleção Aplauso Perfil).

-----. Thiago Sogayar. *Imara Reis: van filosofia*. 1. ed. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2010. (Coleção Aplauso Perfil).

-----. Thiago Sogayar. *Luiz Carlos Paraná: o boêmio do leite*. 1. ed. 2. reimp. São Paulo: Edição Independente, 2012.

BOAL, Augusto. *Hamlet e o filho do padeiro: memórias imaginadas*. Rio de Janeiro: Record, 2000.

BORGES, Antonio Pedro. *To play or not to play: o trabalho teatral do CETE*. (Orelha: **Amir Haddad**; Prefácio: Zeca Ligiéro). Rio de Janeiro: TopBooks Editora, 2008.

BRITTO, Sergio. *O teatro & eu: memórias*. 1. ed. Tinta Negra: 2010. (Prêmio Jabuti). Menções a Amir nas páginas 175, 178-179, 181-182, 184-185, 188-189, 195-197, 301 e 324.

BUENO-RIBEIRO, Eliana. *Tonico Pereira: um ato improvável: uma autobiografia não autorizada*. 1. ed. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2010. (Coleção Aplauso Perfil), prefácio de **Amir Haddad** e citações a ele ao longo do livro.

CARDOZO, Joaquim. *O coronel de Macambira (Bumba-Meu-Boi)*. (Posfácio do autor; Introdução de Osmar Barbosa; Ilustrações e capa de Poty). 7. ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 1998. (Menção à montagem dirigida por Amir Haddad em 1967 na página 12).

CARNEIRO, Ana Maria Pacheco. *Espaço cênico e comicidade: a busca de uma definição para a linguagem do ator (Grupo Tá na Rua – 1981)*. Dissertação de Mestrado

apresentada ao Programa de Pós-graduação em Teatro do Centro de Letras e Artes da Universidade do Rio de Janeiro – UNIRIO. Rio de Janeiro, 1998.

CLÁUDIO, Edson; LEITE, J. R. Teixeira; LIMA, Luís de; OLIVEIRA, Aloysio de; VIANY, Alex. *Gente nova nova gente*. Rio de Janeiro: Editora Expressão e Cultura, 1967, p. 52-53 e 59-62. (fotos da montagem de *O coronel de Macambira* e dois depoimentos de **Amir Haddad**).

CORRÊA, Zé Celso Martinez; STAAL, Ana Helena Camargo de (seleção, organização e notas). *Primeiro ato: cadernos, depoimentos, entrevistas (1958-1974)*. São Paulo: Editora 34, 1998.

CRUZ, Eugênia Rodrigues; CRUZ, Osmar Rodrigues. *Uma vida no teatro [uma biografia teatral]*. São Paulo: Hucitec, 2001. (Teatro; 43).

CRUZ, Osmar Rodrigues; HADDAD, Amir; JUSI, Leo; RANGEL, Flávio; RENATO, José; ZIEMBINSKI. *Depoimentos VI*. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura - MEC/SEC - Serviço Nacional de Teatro, 1982. (Coleção Depoimentos). (O depoimento de **Amir Haddad** foi dado em 08 de setembro de 1977).

DELGADO, Maria M.; HERITAGE, Paul. *Diálogos no palco: 26 diretores falam sobre teatro*. 1. ed. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora, 1999. (Depoimento de **Amir Haddad**/Aderbal Freire-Filho, p. 125-151).

DYONISIO, Ana Paula Menoti. *Tá na Rua: carnaval e redemocratização do Brasil (de 1989 a 1999)*. Artigo da Doutoranda em História Comparada na UFRJ e Docente do Colégio Pedro II, s/d.

FARIA, João Roberto (direção, projeto e planejamento editorial); GUINSBURG, J. (planejamento editorial). *História do teatro brasileiro. Vol. 2: do modernismo às tendências contemporâneas*. São Paulo: Edições Sesc/ Ed. Perspectiva, 2013.

GALVÃO, Renata Silva de Oliveira. *Morrer pela Pátria: a construção da linguagem teatral do grupo Tá na Rua*. Monografia apresentada ao curso de Graduação em História do Instituto de História da Universidade Federal de Uberlândia, como exigência parcial para obtenção do título de Bacharel em História, sob a orientação da Profª Drª. Kátia Rodrigues Paranhos. Uberlândia. Dezembro de 2009.

GASPARANI, Gustavo; MENDES, Claudio (orgs.); HADDAD, Amir (autor); SCHENKER, Daniel (texto biográfico). *Amir Haddad de todos os teatros*. 1. ed. Rio de Janeiro: Cobogó, 2022.

GÓES, Marta. *Alfredo Mesquita: um grã-fino na contramão*. São Paulo: Editora Terceiro Nome/ Loqui Editora/ Albatroz Editora, 2007.

- GRUPO TÁ NA RUA. *O teatro de rua do grupo Tá na Rua*. Rio de Janeiro: RIOARTE, 1983.
- HADDAD, Amir. *O ator e a cidade. O ator e o cidadão* [1999]. In: TELLES, Narciso; CARNEIRO, Ana (org.). *Teatro de rua: olhares e perspectivas*. Rio de Janeiro: E-papers, 2005, p. 65 -74.
- HADDAD, Amir. *O samba mandou me chamar*. In: TURLE, Licko; TRINDADE, Jussara. *Tá na Rua: teatro sem arquitetura, dramaturgia sem literatura, ator sem papel*. Rio de Janeiro: Instituto Tá na Rua, 2008, p. 244 – 247.
- KASSAB, Ygor. *Ruth de Souza: a menina dos vaga-lumes – 100 anos de história*. São Paulo: Giostri, 2021, p. 81-85.
- LICIA, Nydia. *Eu vivi o TBC: Teatro Brasileiro de Comédia*. 1. ed. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2007. (Coleção Aplauso).
- MAGALDI, Sábato. *Um palco brasileiro: O Arena de São Paulo*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1984.
- MAGALDI, Sábato; STEEN, Edla Van (pesquisa, seleção e org.). *Amor ao teatro*. São Paulo: Edições Sesc, 2014.
- MAGALHÃES JR., Raymundo. *As mil e uma vidas de Leopoldo Fróes*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966. (Coleção Vera Cruz, vol. 110).
- MENDES, Oswaldo. *Ademar Guerra: o teatro de um homem só*. São Paulo: Editora Senac, 1997.
- MILARÉ, Sebastião. *Antunes Filho e a dimensão utópica*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1994.
- PERINI, Lígia Gomes. *Dar não dói, o que dói é resistir: o grupo de teatro Tá na Rua – entre memórias, imagens e histórias*. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Uberlândia (UFU), como requisito parcial para obtenção do título de mestre em História, sob orientação da Prof^a Dr^a Kátia Rodrigues Paranhos. Uberlândia, 2012. Capítulo 2 dedicado a *Somma* entre p. 27-36.
- PLUTA, Aleksandra. *Ziembinski: aquele bárbaro sotaque polonês*. (Trad. Luiz Henrique Budant). 1. ed. São Paulo: Perspectiva, 2016.
- PRADA, Jorge. *Amir Haddad y el teatro popular*. Revista Colombiana de las Artes Escénicas, nº 09, 2015, p. 224-236.
- PRADO, Décio de Almeida. *O drama romântico brasileiro*. São Paulo: Perspectiva, 1996.

PRADO, Décio de Almeida. *O teatro brasileiro moderno*. 3. ed. 2. reimp. São Paulo: Perspectiva, 2009. (Coleção Debates).

PRADO, Décio de Almeida. *Procópio Ferreira: a graça do velho teatro*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1984.

REBELLO, Ângela. *Somma ou Os melhores anos de nossas vidas: arqueologia de um exercício teatral*. Monografia de Graduação. Departamento de Teoria do Teatro. Curso de Bacharelado em Artes Cênicas. Centro de Letras e Artes da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro/UNIRIO. Rio de Janeiro, 2005.

SANJAD, Andrea; SANJAD, Nelson (org.). *Daquela estrela à outra: cartas a Maria Sylvia Nunes*. Belém, PA: Guardaletas, 2021, p. 107 (depoimento-carta de Amir Haddad a Maria Sylvia Nunes).

SEIXAS, Élcio Nogueira. *Renato Borghi: Borghi em revista*. 1. ed. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo/Coleção Aplauso Perfi, 2008.

SIQUEIRA, José Rubens. *Viver de teatro: uma biografia de Flávio Rangel*. 1. ed. São Paulo: Nova Alexandria, 1995.

Tango/ Teatro Teresa Rachel. Programa do espetáculo *Tango*, de Slawomir Mrosek, direção de **Amir Haddad**. In: *Programa em revista: a leitura favorita do público de teatro com circulação nos principais espetáculos do Rio de Janeiro e de São Paulo*. Ano II – nº 26, de 15/4 a 15/5/1972. Um empreendimento da PROTEATRO, p. 11, 14-15, 18-19, 22-23 e 26.

THOMAS, Gerald. *Entre duas fileiras: autobiografia*. Rio de Janeiro: Record, 2016.

TRINDADE, Jussara; TURLE, Licko. *Teatro de rua e espaços abertos para a cena*. Salvador: UFBA, Escola de Teatro; Superintendência de Educação a Distância, 2020.

VERSIANI, Cláudia. *Bodas de sangue: a construção e o espetáculo de Amir Haddad: fotografias*. (Projeto gráfico: Arthur Fróes). 1. ed. Booklin, 2010. [ensaio fotográfico numa espécie de caixa-envelope que acondiciona 24 lâminas com imagens captadas durante ensaios e espetáculos do clássico de García Lorca, dirigido por Amir Haddad.]

VIOTTI, Sérgio. *Dulcina e o teatro de seu tempo*. Rio de Janeiro: Lacerda Editores, 2001.

WEBGRAFIA

<https://www.youtube.com/watch?v=puRLgYvuhcE>

Studio Primus 07 – Amir Haddad encontra Camilla Amado (Acesso em 16/10/2021).

<https://www.youtube.com/watch?v=nBsSeaEvArQ>

Studio Primus 02 – Amir Haddad encontra Jacqueline Laurence (Acesso em 02/11/2021).

<https://www.youtube.com/watch?v=E6UxzgSw5Bg&t=29s>

Palestra de Amir Haddad na SP Escola de Teatro (Acesso em 20/11/2021).

<https://www.youtube.com/watch?v=qo2MdrqH9XE>

Cerimônia de entrega do título de Doutor *Honoris Causa* a Amir Haddad (Acesso em 23/11/2021).

<https://www.youtube.com/watch?v=5BiQFSyO3XE>

Samba enredo sobre Amir Haddad da Unidos do Cabral (Acesso em 25/11/2021).

<https://teatroderuaeacidade.blogspot.com/2016/07/dramaturgia-contemporanea-teatro-de-rua.html>

“Dramaturgia contemporânea: teatro de rua e de espaços fechados”, de Licko Turle, 2016. (Acesso em 01/03/2022).

https://issuu.com/marcoscorrea7/docs/revistatnr_1

Revista Tá na Rua #1, desenvolvida em 2008 dentro do projeto Memória Tá na Rua. (Acesso em 01/03/2022).

http://teatrocapixaba.blogspot.com/2008/10/4-edio-do-festival-nacional-de-teatro_17.html

4ª Edição do Festival Nacional de Teatro da Cidade de Vitória, 2008. (Acesso em 01/03/2022).

<https://www.youtube.com/watch?v=djUqgJktpE>

Programa Metrópolis com Andrea Beltrão sobre *Antígona* (Acesso: 05/04/2022).

<https://www.youtube.com/watch?v=OFHdz9HNgek>

Programa Persona com Amir Haddad – TV Cultura (Acesso em 17/04/2022, data da exibição).

<https://www.youtube.com/watch?v=BJp5xMEcwsU&t=605s>

Desfile de carnaval completo, escola: Beija-Flor, 1989. (Acesso em 21/04/2022).

<https://culture.pl/en/artist/konrad-swinarski>

Sobre Konrad Swinarski. (Acesso em 14/02/2023).

ENTREVISTADOS

Amir Haddad

Ricardo Pavão

AGRADECIMENTOS ESPECIAIS

Amir Haddad, Célia Tolentino e Eliana Bueno-Ribeiro.



Thiago Sogayar Bechara e Amir Haddad na sede do grupo de teatro Tá na Rua, Rio de Janeiro, em 25/10/2022. Crédito da fotografia: João Marcos Batista.

BRÈVES SCÈNES SUR LE PROBLÈME DE L'INDUSTRIE DE LA MUSIQUE, DU SON ET DE L'ÉCOUTE DANS LE CAPITALISME

Frederico LYRA DE CARVALHO¹

Résumé : Dans cet essai, nous essayons d'examiner, notamment par le biais des penseurs Adorno et Juliette Volcler, les effets et les destins de l'écoute musicale, ainsi que de la manipulation et la production industrielle du son et de la musique dans le capitalisme industriel. Notre but est de créer un contraste entre les usages artistiques et d'autres utilisations tout aussi déterminantes du son et de la musique : la guerre, le fond, la distraction, le travail et le divertissement.

Mots clef : son, écoute, musique, Adorno, Volcler

Resumo : Neste ensaio, tentamos examinar, especialmente por meio das lentes dos pensadores Adorno e Juliette Vocler, os efeitos e os destinos da audição, da manipulação e da produção industrial do som e da música no capitalismo. Nosso objetivo é criar um contraste entre os usos artísticos e outros usos igualmente decisivos do som e da música: guerra, plano de fundo, distração, trabalho e entretenimento.

Palavras chave : som, escuta, música, Adorno, Volcler

Il semble normal que la critique culturelle du capitalisme contemporain se concentre sur l'excès d'images qui nous entourent. Guy Debord fut l'un des premiers à avoir adopté cette posture critique. Dans la quatrième thèse de *La Société du Spectacle* figure la phrase suivante : « Le spectacle n'est pas un ensemble d'images, mais un rapport social entre des personnes, médiatisé par des images » (2006, p. 767). La critique de la médiation par les images devient un présupposé pour l'ensemble de la suite du livre. Il convient de trouver à quel point un tel diagnostic semble encore plus vrai plusieurs décennies après sa publication. La dissociation entre les individus et les images est chose accomplie dans le capitalisme actuel. Depuis quelques années, c'est la médiation numérique d'images qui a pris les devants avec un degré encore plus approfondi de séparation. Par exemple, la mise en place de tout type de dispositif de médiation du travail et de l'enseignement depuis la pandémie du covid-19, en 2020, n'a fait qu'accélérer des tendances en marche, en accentuant encore plus cette dissociation. Paul Virilio est un autre précurseur de la critique de la centralité des images. Depuis au moins *L'Esthétique de la Disparition* (1989), il propose d'opérer un aller-retour entre les images (notamment

¹Docteur en philosophie à l'Université de Lille et ATER en esthétique et philosophie de l'art à l'Université de Picardie Jules Verne. Co-éditeur de la revue Passages de Paris, Jaggernaut et Sinal de Menos.

cinématographiques) et le réel dans la tentative d'envisager l'accélération des dimensions du temps et de l'espace à travers le couple conceptuel et critique disparition/apparition pour penser la capture de l'instant par le biais du regard. La vitesse et l'accélération transforment le mouvement des images en quelque chose de facilement assimilable. L'excès d'images finit par troubler notre perception du visible. Nous pourrions multiplier les exemples, mais le plus important pour nous est de nous rendre compte qu'il s'avère difficile de nier la primauté du visuel par rapport à l'audible et aux autres sens de la perception dans le mode de vie du capitalisme contemporain. Il semble évident que les productions culturelles capitalistes ainsi que l'énorme quantité de dispositifs de médiations que l'on peut trouver aux quatre coins du monde et accessibles aux différentes classes sociales se focalisent sur la capture de la vue au détriment des autres sens.

Adorno ne serait sans doute pas en désaccord avec ce constat. Cependant, son point de vue constituerait une piste à suivre pour déplacer ce problème visuel vers celui du son et de l'écoute dans la phase actuelle du capitalisme. Un problème comme supplément de l'autre. Il est difficile de nier que le contrôle et la fabrication industrielle du son constituent l'une des conquêtes majeures de la musique et de la technique au XX^e siècle au cours duquel il est devenu plus nettement un objet théorique et esthétique. Ici nous n'allons pas nous contenter de nous cantonner uniquement à la problématique de l'écoute ou du son musical, mais nous nous intéresserons à l'écoute et au son de manière plus générale. En suivant un fil et un esprit adorniens, nous allons tenter ici de prendre un chemin qui passe, tout d'abord, par l'usage, la fabrication industrielle et l'excès du son pour la guerre, le fond, la distraction, le travail et le divertissement.

I

Adorno a entretenu toute sa vie une réflexion sur les possibilités, manières et changements de l'écoute. Nous pouvons affirmer que, de son point de vue, la musique est le paradigme objectif de l'écoute. Il s'est senti concerné durant toute sa vie théorique par les manières dont nous sommes affectés par l'écoute de la musique. « La pensée d'Adorno, précise Peter Szendi, lorsqu'elle prend l'écoute musicale pour objet, est elle-même prise dans une dialectique auditive du détail et de la totalité » (Szendi, 2005 : p. 52-53). C'est ce qu'Adorno qualifie « d'écoute structurelle » (2009). Dialectique, l'écoute est elle aussi une affaire d'éducation et d'expérience. Il n'y a peut-être pas une seule manière d'entendre la musique et l'environnement, mais il y en existe tout du moins bien des façons correctes. C'est en ce sens que Szendi en vient à surnommer Adorno le « philosophe écoute » (2005 : p.52).

Lorsque nous traitons de la musique, les problèmes qui concernent Adorno touchent toujours à la reproduction et la production musicale. Au fil du XX^e siècle, cette dernière est devenue de plus en plus une question d'enregistrement, de production industrielle de la musique. Comme il a été souligné par Michael Denning, au fil de l'histoire de la musique occidentale, ont eu lieu deux révolutions principales : l'invention de la notation musicale aux alentours de l'année 1000 et celle de l'enregistrement durant la seconde moitié du XIX^e siècle. Depuis lors, dit cet auteur, « la schizophrénie de l'enregistrement sonore — la rupture de l'union spatiale et temporelle de l'interprète musical et du public, regardée longtemps avec suspicion par les théoriciens sociaux et culturels — est la condition de notre monde musical » (2015 : p. 233). De par sa nature même, l'univers musical est devenu un monde aliéné dont le fondement est la séparation technique entre la production et la reproduction musicale.

En musique, le terme *technique* revêt deux principaux sens. Il existe, d'une part, les techniques purement musicales, celles du jeu des instruments et de l'écriture, et de l'autre, les dispositifs industriels utilisés dans sa production et sa reproduction. Même si leur lien n'est pas toujours une évidence, « derrière les inventions technico-industrielles et les inventions artistiques, c'est le même processus historique qui est à l'œuvre, la même force productive des hommes » (Adorno, 2013b : p. 227). Nous allons traiter d'un seul sens du terme technique, tout en présupposant le développement en parallèle de l'autre. Notons, qu'au début de la diffusion massive des phonographes, Adorno se montrait plutôt sceptique envers ce nouveau dispositif. Dans des notes prises en 1927 et organisées plus tard dans l'essai « Circonvolutions d'aiguille », il disait que « le passage de l'artisanat à la production industrielle, en changeant la technique de diffusion, change aussi, et du même geste, la chose diffusée » (Adorno, 2013a : p. 215). Ce nouveau dispositif, appelé disque, n'était pas simplement un diffuseur, il changeait également le contenu de la musique qu'il portait en son sein. A ce moment-là, le problème principal, selon Adorno, n'était pas le dispositif en lui-même, mais la qualité du son et la durée de la musique enregistrée. Le son demeurait alors encore insatisfaisant, notamment concernant la voix humaine et il ne pouvait pas assurer le contenu de la durée nécessaire à la reproduction de la majeure partie du répertoire de la musique savante. Dès les années 1920, il avait identifié une dissociation croissante entre l'oreille et l'ouïe. Selon Adorno, « celui qui écoute le gramophone désire en fait s'entendre lui-même, et l'artiste lui offre un simple équivalent de l'image sonore de sa propre personne, qu'il voulait protéger comme un bien dont il est propriétaire » (2013a : 218-219). Autrement dit, il n'existerait plus de synthèse entre l'individu qui écoute et la chose écoutée, mais une projection de l'individu sur la chose. En 1969, cependant, les choses changent. Dans l'essai « Opéra et disque longue durée », il est prêt à admettre que les choses ont changé. Dit-il : « quoi qu'il

en soit, appliqué au disque longue durée, le mot révolution n'est pas trop fort. C'est l'ensemble de la littérature qui pourrait devenir accessible, sous son visage vraiment authentique, à des auditeurs qui voudraient l'écouter et l'étudier au moment qui leur conviendrait » (2013a : 228). Le disque avait maintenant une bonne qualité sonore, capable de diffuser tout type de musique de manière adéquate. La production industrielle de la musique posait problème pour l'écoute et l'objet musical, mais son destin n'était pas déterminé d'avance. Elle portait en elle-même des contradictions dialectiques, rendant le problème beaucoup plus complexe qu'il n'y paraît, exigeant que les choses soient mesurées avec soin, car les possibilités immanentes sont multiples.

II

Adorno publia dès 1934 un essai précurseur traitant de la *Musik im Hintergrund* [« musique de fond »]. Selon lui, il s'agissait là de la forme la plus accomplie d'une musique publicitaire. Il ouvrait cet essai en affirmant que « dans notre vie immédiate il n'y a pas de place pour la musique » (Adorno, 1996 : p. 855). Grâce aux nouveaux dispositifs de production et reproduction, ainsi qu'à la nouvelle place de la musique trouvée dans l'espace public, cet art perdait son air d'évidence. Le gens perdaient, quant à eux, leur intimité avec la musique qui en venait ainsi à être de moins en moins différenciée des bruits divers. Selon Adorno, les cafés étaient curieusement les lieux appropriés pour la musique de fond. La musique se retrouvait indistinctement mêlée au bruit des clients et serveurs. Les musiques pouvaient certes désormais être jouées en direct, mais, déjà à cette époque, elles étaient souvent diffusées par des disques ou par la radio. La plupart des musiques diffusées comme fond étaient fabriquées par le biais de l'extraction des mélodies du contexte plus large des œuvres du répertoire savant. « La musique de fond se caractérise avant tout par le fait que l'on n'est pas obligé de l'écouter. Il n'y a pas de silence comme une couche isolante autour d'elle ; elle se glisse dans le murmure des conversations » (Adorno, 1996 : p. 856).

Cette idée émergera à nouveau quelques années plus tard dans l'essai portant sur le fétichisme de la musique dans lequel Adorno affirme que la musique fait « en tant que fond sonore, l'objet d'une aperception. Si personne ne peut plus réellement parler, bien sûr, personne ne peut plus écouter » (2007, p. 10). Dans l'essai précoce portant sur la musique de fond, Adorno montre bien que cette dernière était déjà présente à divers moments de la vie sociale. Elle pouvait aussi bien apparaître en tant qu'accompagnement de ballets que sous la forme d'un fond musical pour d'autres activités dépourvues de tout lien direct avec la musique. « Qui veut la musique doit sortir de l'espace de la vie

immédiate » (Adorno, 1996 : p. 855). Il n'est pas possible de déterminer clairement si les cafés décrits par Adorno étaient des lieux populaires fréquentés par la classe ouvrière ou plutôt destinés aux classes les plus aisées. Il ne fait pas non plus le point sur les différences existant entre les cafés des années 1930 et ceux de la Belle Époque ; ce qui serait peut-être un signe du manque de sociabilité du philosophe — même si la biographie écrite par Stefan Müller-Doohm (2004) relativise toutefois cette mauvaise réputation. Le plus important néanmoins semble être le diagnostic qu'il propose, c'est-à-dire l'identification du changement accéléré de la fonction de la musique dans la vie des gens dans toutes ses dimensions. Les cafés apparaissent en fait dans cet essai comme des endroits paradigmatiques pour ce type d'écoute. Dans un autre texte, Adorno décrit fort bien ces cafés avec leur musique de fond :

« la musique jouée au café-concert ou, comme en Amérique, transmise par téléphone aux clients des restaurants peut devenir quelque chose de totalement différent. La conversation des gens, le cliquetis des assiettes et de tout ce qu'il est possible d'imaginer, participe à son expression. Elle a besoin de l'inattention de l'auditeur pour remplir sa fonction autant qu'elle exige son attention lorsqu'elle est autonome. Un pot-pourri se constitue parfois à partir d'œuvres d'art, mais celles-ci, par le montage, se modifient jusqu'au plus profond d'elles-mêmes. Des objectifs comme ceux de créer une atmosphère, de couvrir le silence de bruits, les transforment en ce qu'on appelle ambiance, négation de l'ennui causé par le monde des marchandises, négation elle-même devenue marchandise » (Adorno, 2011 : p. 348).

À la différence de la vision, qui exige de porter son regard dans la bonne direction, les sons arrivent quant à eux à l'oreille par de multiples directions, fait remarquer Bernard Sève. Ainsi, nous dit-il, « on peut “être dans” la musique en ne l'écoutant plus que d'une oreille distante ou infidèle, ou en cessant de l'écouter, ou même en voulant ne pas l'entendre ; on peut plus difficilement “être dans” une toile ou un paysage sans les regarder » (Sève, 2002 : p. 80). « En conséquence, le fond sonore n'est pas “fond” au même sens que le fond visuel » (Sève, 2002 : p. 81). Le fond sonore s'articule donc dans une contradiction entre le corps, l'oreille, qui n'échappe pas facilement à la musique — on pourrait aussi dire qu'elle n'échappe pas facilement au son — et l'action de l'écoute. Cette contradiction en puissance crée un problème dans la nature même de cet art, car, selon le raisonnement de Sève, « la musique est plutôt un milieu qu'un objet, elle est toujours en danger de devenir “musique d'ambiance” » (Sève, 2002 : p. 81). Même si Sève ne s'en rend pas compte, si l'on suit son idée jusqu'au bout, la musique doit être comprise comme étant *milieu et objet en même temps*. Une telle contradiction réside dans la chose elle-même, elle est immanente à la musique, mais la possibilité de devenir purement ambiance, ou musique de fond, ne se réalise effectivement que par le biais de la fabrication industrielle de la musique.

III

Dans son travail dans lequel il élabore une typologie de l'écoute, plus précisément dans son *Introduction à la Sociologie de la musique*, Adorno identifie un type d'écoute qui montre bien les multiples visages des effets engendrés par les musiques de fond. Il s'agissait là d'une écoute qu'articulait la musique de fond comme bande sonore pour contribuer à la réalisation du travail, qui envahissait l'intégralité de la vie de l'individu, jusqu'à dominer son temps libre et qui lui communiquait la fausse urgence du monde le harcelant par la peur de ne rien perdre : « on pourrait s'imaginer un classement allant de celui qui ne peut pas travailler sans que la radio ne ronronne, en passant par celui qui tue le temps et paralyse la solitude au moyen d'une écoute qui lui communique l'illusion de ne rien rater » (Adorno, 2009 : p. 21). La fonction de la musique de fond est en effet, réalisée de manière plus symptomatique dans le système capitaliste quand elle devient une bande sonore pour régler et organiser le rythme du travail et afin de dominer l'imagination des individus en dehors du temps de travail. Cette démarche est déjà ancienne, depuis le début des années 1930, la *General Electrics*, tout comme plusieurs autres entreprises, employait, en effet, de la musique pour dicter le rythme du travail. Depuis lors, la musique est de plus en plus devenue un outil de discipline dictant l'ensemble du rythme du travail². Du fait que le travail est l'activité qui synthétise la société capitaliste, nous pouvons très bien affirmer que la musique s'avère ainsi fondamentale pour le bon fonctionnement de la société.

IV

Le musicien Giancarlo Schiaffini commence sa *Tragicommedia dell'ascolto* par une description de l'évolution de l'espace sonore urbain. La quantité de bruits qui nous encerclent est devenue telle que les oreilles se retrouvent contraintes de les mettre au second plan. Même si nous n'en sommes pas conscients, depuis quelques décennies, nous sommes entourés par une quantité inimaginable de sons. L'excès de bruits porte en soi un aspect agressif, voire violent pour l'oreille, donc pour le corps. Les individus ont tendance à perdre leur capacité d'écoute, ce qui affecte inévitablement l'écoute musicale. « Aujourd'hui, il semble qu'il soit essentiel d'avoir un fond de musique voulu ou imposé, même dans

²Rappelons-nous que, dans les premières lignes de l'essai intitulé *Sur le caractère fétiche dans la musique*, Adorno revient sur cette problématique classique concernant la musique quand il fait observer que « dès la noétique Grecque, la fonction disciplinante de la musique a été perçue comme un grand bien, on se presse certainement bien plus pour obéir aujourd'hui qu'à l'époque, en musique comme ailleurs » (2007 : p. 7).

les restaurants, les ascenseurs, les banques, les toilettes publiques, les voyages (train, avion, bus), les supermarchés, toute occasion sociale ou non » (Schiaffini, 2015 : p. 23). La musique de fond occupe une place centrale dans cette situation et devient « une sorte de drogue dont on ne peut se passer à aucun moment de la journée » (Schiaffini, 2015 : p. 23). Du fait qu'elle envahit chacun des moments d'une journée, la musique perd tout intérêt, aussi bien pour notre conscience que pour notre goût, en causant des dommages physiologiques et à la perception qui sont souvent irréversibles (Schiaffini, 2015 : p. 26).

Juliette Volcler, de son côté, parle d'une *Orchestration du quotidien* (2022). Elle constate qu'il existe une tendance d'orchestration chaotique dans l'environnement, mais ce plus du tout à la manière d'une forêt ou d'un désert. C'est un chaos qui suit une logique de production industrielle car toute la société et le son écouté se retrouvent entourés de sons préfabriqués. Le contrôle et la manipulation pénètrent à l'intérieur même de la matière physique du son et de la musique dans une médiation radicale entre l'environnement et les dispositifs technologiques les plus modernes. Ce phénomène est d'autant plus vrai que quand il n'y a pas de musique ambiante, il n'est pas rare que les gens portent leur propre ambiance musicale avec leurs écouteurs. Ces dispositifs d'écoute individuelle offrent une possibilité évidente pour la critique. Ils caractérisent l'accomplissement de la transformation de toute médiation musicale en un pur produit de consommation technologique. Ces dispositifs coupent les individus du monde sonore en les atomisant par rapport à ce qui les entoure. Si auparavant la musique de fond qui réglait le travail était la même pour chaque travailleur, à présent chacun choisit librement et *à la carte* la manière musicale et sonore qui dominera son écoute.

V

La théorie des dispositifs de Giorgio Agamben s'avère très générale : « j'appelle dispositif tout ce qui a, d'une manière ou d'une autre, la capacité de capturer, d'orienter, de déterminer, d'intercepter, de modeler, de contrôler et d'assurer les gestes, les conduites, les opinions et le discours des êtres vivants » (Agamben, 2007 : p. 31). Même s'il semble considérer comme un dispositif tout ce qui a été créé par l'humanité depuis des siècles, il affirme que « la phase extrême du développement du capitalisme dans laquelle nous vivons (est) comme une gigantesque accumulation et prolifération de dispositifs » (Agamben, 2007 : p. 33-34). S'il est vrai que le moment présent privilégie la capture du visuel, elle ne se réduit toutefois pas à ce seul sens. Le téléphone portable, selon Agamben, serait le dispositif paradigmatique de ce qu'il qualifie de phase extrême du capitalisme. Nul ne peut se passer

de ce dispositif sous peine d'être exclu du tissu social. Rares sont les types d'activités que l'on peut à présent accomplir sans la compagnie d'un portable. À l'intérieur de celui-ci, divertissement et travail en viennent à être confondus. Il est devenu un outil de domination essentiel pour *toutes* les couches sociales de *tous* les pays du monde. Les sociétés des pays les plus pauvres ne possèdent aucune structure de base pour assurer le minimum nécessaire à la vie (ou survie) de leurs populations, mais elles fournissent toutefois les bases pour assurer l'usage massif des portables et d'internet. Or, si le téléphone primitif était un dispositif uniquement destiné à la communication orale, donc sonore, au moment présent, alors qu'il est devenu portable et sous sa forme *smartphone*, il est désormais totalisant. C'est beaucoup moins l'oreille et plus le regard et le toucher qui se retrouvent impliqués dans son usage. Mais c'est aussi l'oreille, car l'écoute musicale et la visualisation de vidéos se font de plus en plus à travers ces appareils, la plupart du temps avec des écouteurs et très souvent sur le lieu de travail, ou sur le trajet pour s'y rendre ou en rentrer. Le *fond* est finalement arrivé sur le devant de la scène.

VI

C'est avec la fondation de l'entreprise *Muzak* en 1934 — l'année même de la publication de « Musik im Hintergrund » — que la musique de fond a atteint son paroxysme. Fondée par Muzak, un major-général de l'armée nord-américaine, cette entreprise allait se transformer rapidement en se consacrant à la création de musiques de fond à l'échelle industrielle. Son nom serait vite associé à ce dispositif musical. En confirmant la justesse des analyses critiques adorniennes et radicalisant la pratique de l'arrangement, « Muzak produisit ses premiers enregistrements exclusifs, en optant pour des réorchestrations instrumentales de musiques déjà connues, débarrassées de tous leurs éléments un peu trop saillants, c'est-à-dire non seulement la moindre parole, mais aussi les brusques *forte*, les cuivres, les *accelerando* » (Volcler, 2017 : p. 48). Autrement dit, il était désormais nécessaire d'organiser la musique pour qu'elle puisse devenir plus linéaire, aplatie, sans contrastes, c'est-à-dire qu'il fallait employer des outils industriels dans le but de *dé-musicaliser* la musique. Michel Chion démontre bien qu'il y a une dialectique à l'œuvre dans la relation entre la musique (ou le son) et le bruit. Entre autre choses, dans la catégorie de bruit il identifie une chose qui se trouve dans le même endroit, mais en excès par rapport à la musique (dans un sens plus traditionnel) comme par rapport au son. Le bruit se trouve en même temps à l'intérieur et à l'extérieur de son autre, le son ou la musique. Mais, en même temps, ce bruit quelque peu excessif est constitutif de la musique et du son, il est aussi déterminant que l'autre. Il y a dans la musique une certaine indétermination qui, si elle est supprimée, tend à la

déqualifier. Dit-il « quelqu'un qui croit que lorsqu'il écoute une musique, il n'écoute du musical se trompe, s'il pense par là que tout ce qu'il entend est soumis à la loi musicale. Il étend en fait du sonore musicalement quadrillé » (2010 : 70). C'est principalement ces excès que la manipulation sonore veut à tout prix abolir. En un certain sens, *la production industrielle de la musique est une dé-musicalisation de la musique*. Très tôt, *Muzak* allait développer des programmations et des *playlists* à destination des restaurants, magasins et usines. Telle est l'origine des listes des musiques destinées à quelque chose d'autre qu'à leur simple écoute. À partir de ce moment-là, le son est devenu l'une des matières premières de la production industrielle d'émotions, ce qui confirme le rôle disciplinaire de la musique d'ambiance. La musique de fond contribue à ritualiser certains lieux, le travail et la vie en général, en transformant ainsi un voyage banal en train, une promenade dans un centre commercial ou le temps passé dans un ascenseur en quelque chose qui peut être exprimé comme une sorte d'expérience unique, c'est-à-dire tout, hormis une expérience musicale. Pour cette fabrique de « musique automatique » (Volcler, 2017 : p. 51), le slogan de *Muzak*, comme le signale Volcler, ne pourrait être plus juste : « être entendues, pas écoutées » (Volcler, 2017 : p. 48-49). Avec la *Muzak*, qui a joué le rôle principal dans ce processus massif, l'on assisterait à la naissance d'une

« musique disciplinaire, au sens le plus strict du terme. Elle sommait le personnel de se taire, s'avérant en cela parfaitement complémentaire avec les interdictions de parler édictées par les patrons et affichées dans les ateliers. Elle visait à le conformer aux intérêts de l'entreprise. Elle imprimait la temporalité de cette dernière dans l'esprit et les gestes des employés. En somme, elle "contrôlait le temps" ». (Volcler, 2017 : p. 58).

Muzak fut à l'origine de l'invention effective d'une chaîne de production musicale destinée à la discipline au travail. Grâce à une écoute passive, la musique contribue à ce que les travailleurs demeurent silencieux, tout en les empêchant de penser et d'imaginer. « La musique aidait les hommes et les femmes à devenir des machines fiables et performantes » (Volcler, 2017 : p. 57). Cette musique disciplinait le travail de manière inédite. Auparavant, les travailleurs chantaient leurs propres musiques, parfois en vue de dénoncer leur situation d'exploités. Ils se donnaient du courage avec leur chant collectif. En revanche, l'usage de la musique de fond pour dicter le travail a bouleversé leur collectivité, car « la musique ne relevait plus d'une initiative spontanée et créative des prolétaires pour faire corps commun face à l'adversité, mais d'une intervention planifiée des managers pour mieux assigner chaque individu à son labeur » (Volcler, 2017 : p. 58). La musique de fond aliénait encore davantage les travailleurs, en les séparant encore plus les uns des autres.

Ces musiques volontairement non autonomes sont destinées en vérité à tout, sauf, à l'écoute en-elle même. Dès cette époque l'on a assisté, comme le dit Volcler, à l'invention d'un nouveau genre

d'organisation temporelle musicale dans laquelle la musique sert de dispositif fondamental pour organiser toute sorte d'activités qui lui sont extérieures et où l'écoute, au sens fort de ce terme, c'est-à-dire la singularité de la musique, n'intervient qu'en dernier lieu. L'écoute fétichiste s'accomplissait avec une inattention absolue. Dès 1936, l'entreprise *Muzak* était en train

« d'instituer un nouveau style de programmation, modulable à l'envi : “Des séquences musicales standardisées mises au point pour les restaurants accompagnaient le rituel des repas quotidiens. Au moment du petit déjeuner (de 7 heures à 9 heures), de joyeuses mélodies de lever du soleil et des rythmes caféinés. De 9 heures à midi, une mise en bouche musicale pour aiguïser les appétits en attendant l'heure officielle du déjeuner et ses accents classiques, suaves ou plus épicés. À 14 heures, nouvelle mise en bouche, suivie à partir de 17 heures de cocktails sonores mélangés à du piano et à des accompagnements exotiques comme le vibraphone. De 18 heures à 21 heures, le dîner aux sonorités classiques, calmes et discrètes, permettait de se rassasier avant les traditionnelles danses de la soirée, lesquelles autorisaient une augmentation du volume et du tempo à mesure que minuit approchait”. La “Music by Muzak” était en train de trouver son procédé alchimique, savant dosage de musique, de taylorisme, de comportementalisme et de marketing » (Volcler, 2017 : p. 53).

Nous pouvons supposer que le rêve était de créer une sorte d'emploi du temps musical dans lequel la journée de tout un chacun en viendrait à être subsumée à une playlist musicale quelconque. L'important serait que rien ne puisse plus être fait sans un fond musical. Au détriment de son côté sublime ou imaginatif, c'est uniquement le pouvoir disciplinaire de la musique qui est loin d'être une simple fantaisie, qui serait mis en avant par l'industrie. Voici ce qu'affirme Volcler à ce sujet :

« les haut-parleurs avaient pour fonction de faire savoir au peuple qui était autorisé à parler au-dessus de tout le monde, à marquer le lieu de son empreinte, à y énoncer un discours. Le son permettait de signifier une propriété sur un espace donné d'indiquer les usages prescrits et les émotions attendues, de désigner des personnes désirables ou indésirables. Emettre du son dans un lieu public était devenu une façon détournée — et implacable — d'en énoncer le règlement informel. On pouvait accepter ou refuser ce règlement, mais il était posé » (Volcler, 2017, p. p. 71).

VII

Juliette Volcler élabore un travail très critique concernant la technologie sonore. Dans *Contrôle. Comment s'inventa l'art de la manipulation sonore* (2017), Volcler propose une histoire de l'origine des recherches sur la manipulation sonore qui démarre pendant la période de l'entre deux-guerres.

Elle met tout de suite en avant la convergence entre l'industrie, le divertissement et le côté militaire dans la tentative d'employer des techniques de manipulation du son dans les deux camps. Ce livre constitue une suite à *Le son comme arme : Les usages policiers et militaires du son* (2011), qui relate les diverses tentatives d'invention et d'usage d'armes sonores après la Seconde guerre mondiale. En matière de manipulation sonore, il y a un avant et un après Seconde guerre mondiale. La manipulation sonore et l'usage du son en guise d'arme se distinguent certes de la musique mais croisent son chemin. Il est vrai que le son est depuis toujours présent dans les guerres, tout spécialement avec les chants guerriers qui accompagnent les campagnes militaires depuis l'Antiquité, voire même depuis la Préhistoire. Selon Ernst-Berendt, « inconsciemment, nous réagissons toujours au son comme des hommes préhistoriques. À l'époque, un son fort était signe de danger [...] Le mot alarme vient de l'italien *all'arme*, l'appel aux armes. Quand nous entendons du bruit, nous sommes constamment — mais inconsciemment — “appelés aux armes” » (apud Volcler, 2011 : 25-26). Les cris terribles des guerriers qui voulaient se remplir de courage et terroriser leur ennemis sur le champ de bataille étaient proches de la notion moderne de son ou de bruits. Mais ces sons et bruits étaient, d'une certaine façon, spontanés, incontrôlables. L'objectif était de se donner du courage pour se libérer et perdre le contrôle sur soi dans le but de tuer de manière plus efficace le plus grand nombre d'ennemis.

Tout cela a changé avec la société capitaliste industrielle. La guerre est devenue scientifique, de même que la manipulation du son dans l'idée de l'utiliser sur le champ de bataille. C'est le développement de l'industrie qui a finalement rendu possibles l'étude et la rationalisation au regard de la manipulation du son. Volcler étudie le développement de la manipulation du son principalement aux États-Unis qui, et ce n'est pas un hasard, subit une impulsion décisive dans les années 1930 et 1940, précisément durant la période où Adorno y était exilé. C'est l'époque du *New deal*. C'est aussi dans les années 1930 que l'industrie culturelle a envahi la matière physique du son avec des propos divers, principalement dans l'objectif de faire du profit à travers la domination de l'écoute des diverses couches de la population. Depuis lors, il n'était plus possible de séparer le son de la technique. Le son n'était plus simplement une affaire de la nature au sens fort de ce terme. Volcler divise le développement historique de la technique de manipulation du son en trois moments différents. Le premier fut celui de son usage rationnel dans le théâtre. L'ingénieur Burris-Mayer a beaucoup contribué, à cette époque, à la création de divers effets sonores. Pour ce faire, il adaptait la méthode du taylorisme à des fins artistiques. Dans le même temps, le visionnaire Walt Disney³ commença à

³Dans un commentaire sur les dessins animés de Walt Disney, Fredric Jameson observe que le problème fondamental de l'animation résidait dans la correspondance entre l'image et le son, « le génie de Disney a compris, dès le début des films sonores, que la véritable originalité dépendait de la synchronisation de l'action animée avec sa musique de fond » (« Eurotrash or *Regioper?* ». (In) *The Ancients and the Postmoderns. On the historicity of forms*, London/New York :

utiliser ce type de technologie dans ses studios pour créer une machine sonore (*Fantasound*) afin de diffuser la bande sonore du film *Fantasia*. Ce projet était tellement ambitieux qu'il ne fut pleinement utilisé que dans les années 1990. Comme il n'aurait pu en être autrement, la manipulation sonore ferait rapidement l'objet d'une production industrielle et allait commencer à être produite à grande échelle avec les plus divers objectifs, mais notamment en tant que musique de fond. On passait d'un environnement culturel et artistique à la rationalité industrielle. Le troisième moment fut celui militaire avec la quête du *son comme arme*. Au début de la Seconde guerre mondiale, Disney et Burris-Mayer, entre autres, furent convoqués par l'État nord-américain pour contribuer à l'effort de guerre avec leur savoir faire, avant tout concernant la manipulation du son. Ce qui était destiné au divertissement s'est vite transformé en matériel belliqueux.

C'est donc dans la conjoncture de la Seconde guerre mondiale que les industries, le divertissement et l'appareil militaire se sont rencontrés aux États-Unis « pour créer de nouvelles armes et penser des nouvelles tactiques : une vaste opération de recherche et développement militaire, à la fois dans le domaine des techniques acoustiques et dans celui de la création artistique » (2017 : 73). Ces convergences se sont matérialisées dans la fabrication de plusieurs types de haut-parleurs à destination militaire — mais qui, après-guerre, se sont retrouvés détournés vers le divertissement. Ils étaient utilisés par l'armée de l'air pour la propagation du son. Il y eut d'autres tentatives en vue d'inventer une torpille sonore. Les recherches au sujet de l'effet du son sur le corps humain ont connu une nouvelle impulsion. Celles menées sur l'usage sonore du son se sont poursuivies durant la période de l'après-guerre. L'Allemagne nazie avait elle aussi des plans pour la fabrication d'armes sonores. Tel est le cas du « canon vortex », dont le premier projet remontait à la fin des années 1940, projet qui serait hérité par les États-Unis dans le but de construire une arme capable d'avoir un réel impact sonore. Une arme nord-américaine, au nom évocateur, fut la « Voix de Dieu » (2011 : 56), qui visait à simuler une voix pour contrôler les foules. Depuis les années 1960, les forces de police américaines utilisent des grenades assourdissantes. C'est après cette époque que cet appareil a été le plus utilisé par les polices du monde entier. La France est un autre pays qui, à partir de la fin des années 1990, a commencé à développer des grenades de choc largement utilisées. Comme le montre bien Anne Feigenbaum (2017), c'est notamment depuis le *Printemps Arabe* qu'en plus de leur usage, les grenades et le choc sonore qu'elles émettent sont devenus plus sophistiqués. Certaines armes ne sont pas seulement sonores. Tel est le cas du « canon à détonation » israélien qui génère sa propre explosion, pour ainsi dire. Développé à l'origine pour contrôler les animaux à partir des années 2000,

Verso, 2017, p. 185). En outre, le point culminant de cette priorité du son sur l'image se trouve dans les films portant sur la nature, notamment dans *Fantasia*.

il est désormais utilisé afin de contrôler les hommes. La peur causée par son bruit est immense, semblable à celui d'une vraie bombe. Steve Goodman ouvre son livre portant sur les *Guerre Sonores* précisément avec la description d'un usage israélien des bombes :

« En novembre 2005, un certain nombre de journaux d'envergure internationale rapportèrent qu'à la faveur de la nuit, l'armée de l'air israélienne utilisait dans la bande de Gaza des bangs supersoniques à la manière des bombes sonores. Un bang supersonique, c'est l'effet sonore très puissant et de basse fréquence que produisent les jets lorsqu'à basse altitude, ils atteignent la vitesse supersonique. Les victimes de cette arme ont comparé ses effets à l'onde de choc générée par une gigantesque explosion. Elles ont rapporté des vitres brisées, des saignements de nez, des crises d'angoisse, de l'insomnie, de l'hypertension et le sentiment d'avoir été "secoué de l'intérieur". Face aux plaintes déposées tant par des Palestiniens que par des Israéliens, le gouvernement s'est défendu en soutenant que ces bombes sonores étaient "préférables aux vraies" » (2023 : 17-18).

VIII

Dans son évolution nous avons vu que le son à travers la musique ou les cris et hurlements est toujours présent dans les guerres. Il s'agit là d'une pièce fondamentale pour discipliner une troupe ou encourager les guerriers. Les hurlements effrayants sont également utilisés afin de terroriser les ennemis sur le champ de bataille. Il y avait aussi le bruit du choc entre les armes⁴. Avec l'essor de l'industrie, l'utilisation du son en guise d'arme revêt une autre dimension. Comme ce fut le cas pour nombre d'autres armes, l'histoire de l'utilisation du son industrialisé en tant qu'arme a commencé véritablement dans le contexte de la Seconde Guerre mondiale avec l'utilisation généralisée de haut-parleurs militaires par les armées les plus diverses. Dans l'immédiat après-guerre, la recherche s'est orientée vers la manipulation sensorielle. Au cours de l'étape suivante, à partir des années 1960 et 1970, la recherche s'est concentrée sur le développement d'armes qui visent les extrêmes. D'une part, l'on recherche des infrasons et de l'autre, des grenades assourdissantes. Ce n'est que depuis les années 1990 que le concept d'arme non létale s'est imposé dans les doctrines de sécurité. Enfin, la première décennie du XXI^e siècle fut marquée par l'utilisation massive de la musique et des canons sonores en guise d'instruments de torture. Qu'est-ce que nous attend dans la suite ?

⁴ John Nef (1954 : 67) note que la terreur imprimée dans les troupes et population par les premiers canons dans le champ de bataille était plus à cause du bruit assourdissant et inconnu que des dégâts matériels

IX

Ainsi que le souligne bien Makis Solomos (2013), l'intégration du son et des bruits dans la musique commence à gagner en force depuis les travaux de Varèse dès les années 1920. Solomos signale lui aussi l'importance de l'invention d'instruments et de l'enregistrement pour le changement de l'écoute et de la composition musicale. C'est aussi à cause du développement technique que le son peut effectivement apparaître aux compositeurs comme un matériau musical. C'est une véritable révolution radicale qui démarre. Elle gagne sa véritable figuration dans l'après-guerre avec la musique électronique puis l'électroacoustique. Depuis lors, d'importants compositeurs et chercheurs en musique ont observé que la possibilité que les progrès technologiques permettent l'utilisation du « son » comme matière première pour la composition musicale aurait été l'une des plus importantes réalisations de la musique du XX^e siècle. En d'autres termes, le déplacement des *notes* vers le *son*, en tant que nouveau fondement musical, a permis une plus grande ouverture du champ des possibilités de composition. Une nouvelle possibilité s'ouvre ainsi, selon laquelle la technologie permettrait à la composition musicale de se rapprocher encore davantage de la nature. Ce processus serait possible parce que le son, en étant pour ainsi dire purifié, est une matière physique et la médiation ne se fait plus dans l'interprétation des sons par leur détermination spécifique de hauteur, à savoir les notes, mais est désormais réalisée dans un rapport direct interne à la matière, en contact avec la nature. D'autre part, cette approche de la nature renferme elle aussi un contenu idéologique. De façon paradoxale, elle ne s'avère possible que par l'usage des technologies les plus sophistiquées. Dans une perspective dialectique, toute nature est une seconde nature en raison des médiations désormais nécessaires à son appréhension sensible et conceptuelle. D'une part, le fait de prendre le son, et non plus les notes, pour point de départ pour la création et la réflexion musicale a rendu possible l'invention de nombreuses œuvres très riches qui n'auraient pas été possibles autrement. De l'autre, l'idée d'un rapprochement avec la nature à travers le fondement du son, en raison de la nécessaire médiation technologique, semblerait indiquer l'inverse, à savoir, un éloignement de la nature.

Si l'on en croit Volcler, nous pouvons prendre en compte un autre côté de l'histoire. Nous pouvons constater que l'étude de la manipulation industrielle, scientifique et militaire du son a anticipé en quelques années la musique concrète et celle électronique. C'est ainsi que la manipulation sonore comme principe artistique n'est arrivée qu'après l'industrialisation musicale et l'usage militaire du son. Les recherches et réflexions esthétiques n'ont eu lieu que dans un second moment. La musique concrète débuta durant l'après-guerre avec la fondation en 1948 du Groupe de musique concrète par

Pierre Schaeffer⁵ ; quant au premier studio destiné à la musique électronique, il fut fondé en 1951 à Cologne. Ce n'est qu'immédiatement après la guerre que cette branche de l'invention musicale s'est fortement développée (Bosseur, 1999). L'objectif de Juliette Volcler est de montrer l'autre facette de la même recherche qui a rendu possible la domination du son⁶. L'usage du son en tant qu'arme policière et militaire montre l'autre côté, celui diabolique, de la manipulation du son. Ce faisant, sans trop le savoir, l'analyse réalisée par Volcler s'avère compatible avec le prisme conceptuel déployé dans la *Dialectique de l'Aufklärung* (Horkheimer & Adorno : 1974) , où progrès et destruction se retrouvent entremêlés, en alternant à l'intérieur d'une *même chose*. Le même dispositif qui sert à créer des œuvres d'arts, permet aussi de tuer, torturer et d'aliéner des personnes. Sous l'emprise du capitalisme, la beauté et l'horreur sont très souvent intimement liées.

X

Aujourd'hui, plus que jamais, la production et la reproduction musicale et sonore se trouvent totalement subsumées par le système capitaliste. D'une part, si l'on se place du côté du sujet, on est tenté de penser que cette subsumption se fait principalement en raison du manque d'éducation à l'écoute et de « l'inattention » (Adorno, 2007 : p. 44) régnante. Les possibilités ouvertes par la reproduction et la production mécanique ne se réalisent pas en raison de l'emprise qui les domine. Dans la société capitaliste, on ne peut échapper au primat de l'objectivité des catégories sociales ou philosophiques. Comme Marx l'avait déjà identifié, la domination du capital repose sur la force d'une abstraction réelle, ce en quoi réside toute la force du système. Il en serait de même pour la musique et le son, lorsque tous deux sont soumis à des transformations technologiques à l'intérieur de la logique de cette société. Nous pouvons ainsi supposer que notre manière d'écouter se retrouve, à plusieurs égards, soumise à la logique du capital. En ce sens, beaucoup plus que pour des raisons d'éducation ou de simple inattention, aussi décisifs soient-ils, les possibilités ouvertes à l'écoute ne

⁵Pierre Schaeffer expose et développe théoriquement ses idées musicales avec son *Traité des objets musicaux* publié pour la première fois en 1966.

⁶Les recherches de domaine et de manipulation sonore se concentrent sur certains paramètres. Tout d'abord, la fréquence du spectre sonore mesurée en hertz (hz). C'est-à-dire le nombre d'oscillations de la vibration acoustique en une seconde. L'oreille humaine ne capte pas toutes les fréquences, certaines ressemblent à du bruit, d'autres résonnent et d'autres encore dérangent. L'autre paramètre est l'amplitude, c'est-à-dire le volume de ce son. Certains parlent même de « pression acoustique ». (Volcler, 2011 : p. 19). Ils sont mesurés en décibels (dB) e en général, à partir de 120 db, le volume commence à gêner et après 140 db à infliger des douleurs. « Une onde de choc (c'est-à-dire une déflagration) à partir de 200 dB fissure les poumons, et au-delà de 210 dB les hémorragies internes occasionnées peuvent entraîner la mort » (Idem : p. 22). Le troisième aspect fondamental est la propagation. La transmission du son varie surtout en accord avec le milieu le quel il se propage. Dans l'eau, par exemple, le son se propage trois fois plus rapidement que dans l'air (1500 m/s contra 340 m/s), et la propagation dans les tissus mous du corps humain s'avère encore plus rapide car elle peut atteindre 4000 m/s.

se réalisent pas du fait des causes objectives de la société capitaliste, comme les excès de production et d'offre sur le marché musical et des sons autour de nous. À l'image de tout marché, celui musical tend à égaliser toute musique dans un système analogue à celui de l'échange de marchandises.

Depuis longtemps, la musique participe au monde comme une marchandise. Le fait qu'elle soit devenue *principalement* une marchandise l'a transformée en une abstraction. En tant qu'objets de consommation, les musiques sont de moins en moins discernables entre elles. Celui qui écoute échange une musique contre une autre comme si elles étaient absolument équivalentes. On consomme de la musique comme l'on achète du pain, tout d'abord avec le disque, puis la K7, le cd, jusqu'aux dispositifs numériques. Les applications et les dispositifs numériques de reproduction fonctionnent comme des supermarchés musicaux. De manière contradictoire, c'est notamment par son excès que la musique est désormais en voie de disparition. C'est en perdant sa singularité et la spécificité qui l'avaient accompagnée dès ses origines, que la musique a disparu tout en étant absolument présente tout le temps et dans tout les endroits. Elle n'incarne comme aucune autre chose le paradoxe du manque et l'excès que finit par annuler la singularité et la force d'une chose qui se trouve excessivement présente à tous les moments et endroit au point de la transformer en chose banale indifférenciée d'elle et de tout le reste. Dès l'apparition de ce système de production et reproduction musicale, Adorno se montrait sceptique concernant la possibilité de le réformer de l'intérieur. La conscience dissociée et réifiée, telle qu'elle est décrite par Adorno, convient parfaitement à l'écoute fétichisée qu'impose ce système d'équivalence là où, de manière concrète, il n'existe pas d'équivalence possible. Elle vient « parachever le projet de réduire les hommes au silence, de flétrir la dimension expressive de leur langage et, plus globalement, de les rendre incapables de communiquer » (2007 : p. 10). Ce qui s'articulait autrefois comme une dialectique entre l'individu et le collectif, le détail et la totalité, se retrouve désormais aplati. Il semble très difficile de surmonter cette impasse de l'intérieur. Depuis longtemps, le public ne se développe plus : « l'écoute régressive est liée de façon évidente à la production par le mécanisme de diffusion que celle-ci utilise, et plus précisément par la publicité » (2007 : p. 10). Ainsi que l'affirme Adorno, le fait que la musique se transforme en publicité terrorise l'écoute. Étant donné le primat de l'écoute dans l'objet musique, il s'avère tout à fait difficile d'échapper à cette emprise absolue. Depuis maintenant longtemps, « la musique écoute pour l'auditeur » (2016 : p. 269). Elle domine les corps et l'écoute des auditeurs comme si une magie technologique pénétrait à l'intérieur du matériau musical pour le transformer en source de domination. En même temps, n'oublions pas qu'Adorno a trouvé dans le disque de longue durée un objet matériel révolutionnaire très adéquat à accomplir ses fonctions de reproduction

musicale. Tout n'est pas que de la guerre, du travail ou de la manipulation. Tout n'est pas décidé en avance.

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ADORNO, T. W. *Caractère fétiche dans la musique*, Paris : Allia, 2007.
- ADORNO, T. W.. « Circonvolutions d'aiguille ». (In) *Beaux Passages*, Paris : Payot, 2013a.
- ADORNO, T. W. « Musik im Hintergrund ». (In) *GS*, vol. 18, Frankfurt : Suhrkamp, 1996.
- ADORNO, T. W. « Opéra et disque longue durée ». (In) *Beaux Passages*, Paris, Payot, 2013.
- ADORNO, T. W. *Introduction à la Sociologie de la musique*. Genève : Contrechamps, 2009.
- ADORNO, T. W. *Minima Moralia*. Paris : Payot & Rivages, 2016.
- ADORNO, T. W. *W. Théorie Esthétique*. Paris : Klincksieck, 2011.
- AGAMBEN, G. *Qu'est-ce qu'un dispositif ?* Paris : Rivage poche, 2007.
- BOSSEUR, Dominique & BOSSEUR, Jean-Yves. *Révolutions musicales. La musique contemporaine depuis 1945*, Paris : Minerve, 1999.
- CHION, Michel. *Le son. Traité d'acoulogie*, Paris : Armand colin, 2010.
- DEBORD, Guy. *Œuvres*, Paris : Gallimard, 2006.
- DENNING, M. *Noise Uprising. The Audiopolitics of a world musical revolution*. London/New York : Verso, 2015.
- FEIGENBAUM, Anne. *Tear gas*, London : Verso, 2017.
- GOODMAN, Steve. *Guerres sonores*, Paris : Audimat/Sans soleil, 2023.
- HORKHEIMER, Max & Adorno, T. W. *La Dialectique de la raison*, Paris : Gallimard, 1974.
- LASCH, C. *La Culture du narcissisme*. Paris : Flammarion, 2018.
- MÜLLER-DOOHM, S. *ADORNO*. Paris : Gallimard, 2004.
- NEF, John. *La guerre et le progrès humain*, Paris : Asaltia, 1954.
- SCHIAFFINI, G. *Tragicommedia dell'ascolto*. Roma : Auditorium, 2015.
- SOLOMOS, Makis. *De la musique au son. L'émergence du son dans la musique des XXe-XXIe siècles*, Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2013.
- SZENDI, P. Adorno, l'informateur aux écoutes. (In) *Expérience et fragment dans l'esthétique musicale d'Adorno*. Paris : L'Harmattan, 2005.
- VIRILIO, Paul. *L'Esthétique de la Disparition*, Paris : Galilée, 1989.
- VOLCLER, J. *Contrôle : Comment s'inventa l'art de la manipulation sonore*. Paris : La rue musicale/La Découverte, 2017.

VOLCLER, J. *L'orchestration du quotidien — Design sonore et écoute au 21e siècle*. Paris : La Découverte, 2022.

VOLCLER, J. *Le son comme arme*. Paris : La Découverte, 2022.