

Da sedução à fantasia

A carta que Freud redigiu a Fliess em 21 de setembro de 1897 é o marco de uma reorientação teórica decisiva para o nascimento da Psicanálise. Até então o autor acreditava, baseando-se no discurso de seus pacientes, que a causa da histeria era invariavelmente um trauma sexual na infância, uma sedução que a criança sofrera por parte ou de um adulto ou de uma outra criança que por sua vez reproduzia uma experiência que ela própria sofrera por iniciativa de um adulto.

As experiências sexuais infantis que consistem na estimulação dos órgãos genitais, em atos semelhantes ao coito, e assim por diante, devem portanto ser consideradas, em última análise, como os traumas que levam a uma reação histérica nos eventos da puberdade e ao desenvolvimento de sintomas histéricos (...) todo relacionamento dessa natureza entre crianças pressupõe a sedução prévia de uma delas por um adulto (Freud, 1996 [1896a], pp. 203/210).

Re-significada mais tarde como abuso, a lembrança da experiência seria conflituosa o suficiente para ser recalcada e substituída por sintomas neuróticos. Mas estas experiências causariam também as perversões, quando, ao invés de mobilizar defesas, persistissem como compulsões (Id., 1996 [1896b], p. 286). Portanto o adulto sedutor, pervertido, teria sofrido o mesmo tipo de trauma em sua infância.

O sedutor precisava ainda ser significativo o suficiente para causar o trauma: na grande maioria dos casos, se tratava de “algum adulto que cuidava da criança — uma babá, uma governanta, um tutor ou, infelizmente, com frequência grande demais, um parente próximo” (Id., 1996 [1896a], p. 204). De fato, com mais frequência do que Freud estava disposto a admitir na época, o próprio pai da criança aparecia como promotor do trauma: “cada vez mais me parece que o ponto essencial da histeria é que ela resulta de *perversão* por parte do sedutor, e *mais e mais* me parece que a hereditariedade é a sedução pelo pai” (Id., 1996 [1896b], pp. 286-287).

É neste contexto de hipóteses que a carta de 1897 introduz a descrença de Freud quanto à objetividade das lembranças e associações relativas ao trauma. Diante da grande frequência de sintomas histéricos, em variados graus – Freud

identificava alguns em si próprio –, lhe pareceu inverossímil que tantos pais – inclusive o seu – promovessem tais experiências. A influência da fantasia na memória e o caráter psíquico da realidade começavam a se substituir aos determinantes factuais como norteadores de suas análises:

no inconsciente, não há indicações da realidade, de modo que não se consegue distinguir entre a verdade e a ficção que é [investida] com o afeto. (Assim, permanecia aberta a possibilidade de que a fantasia sexual tivesse invariavelmente os pais como tema.) (...) Parece que novamente se tornou discutível se são somente as experiências posteriores que estimulam as fantasias, que então retornam à infância (Id., 1996 [1897], p. 310).

Em janeiro de 1899 concluía, com base em sua auto-análise, que

as fantasias são produtos de períodos posteriores e são projetadas para o passado, desde o que era então o presente até épocas mais remotas da infância (...). À pergunta: “O que aconteceu nos primórdios da infância?”, a resposta é “nada”. Mas o embrião de um impulso sexual estava lá (Id., 1996 [1899], p. 327).

Desde então “caiu por terra a insistência no elemento “traumático” presente nas vivências sexuais infantis” (Id., 1996 [1905c], p. 260), e Freud passou a se referir à sedução principalmente como uma fantasia inconsciente ou ficção mnêmica que permeava as lembranças da infância e se interpunha entre estas e os sintomas histéricos. As fantasias de sedução, em seu teor passivo, eram distorções defensivas da atividade pulsional – “tentativas de rechaçar lembranças da atividade sexual do próprio indivíduo” (Ibid., p. 260) – análogas aos delírios paranóicos: “as fantasias dos histéricos sobre maus-tratos sexuais e cruéis correspondem, às vezes nos mínimos detalhes, às queixas dos paranóicos perseguidos” (Id., 1996 [1901], p. 251 nota 2).

Mas é a fantasia que rege também os próprios desempenhos sexuais “perversos”, apesar de nunca realizar-se completamente nestes, dada a irredutibilidade da realidade psíquica à material. A incapacidade em perceber este descompasso, a mesma que permite que fantasias de sedução sejam tomadas como lembranças, influenciara a avaliação científica das perversões até então. Em uma conferência sobre o desenvolvimento da libido e as organizações sexuais Freud estranha

o fato de essas perversões sexuais estarem sujeitas a uma condenação muito especial, que chegou mesmo a afetar a teoria e se opôs à avaliação científica delas.

É como se ninguém pudesse esquecer que elas não são apenas algo repulsivo, mas também algo monstruoso e perigoso – como se as pessoas as sentissem como sedutoras e, no fundo, tivessem de sufocar uma secreta inveja daqueles que as experimentam (Id., 1996 [1917a], p. 326).

A teorização das perversões é atravessada pelos efeitos de uma inveja secreta, tão inconsciente quanto os impulsos que motivam as fantasias, posto que a sexualidade infantil, potencialmente perversa, só é superada depois de conflitos intensos e ao custo de ondas de recalcamientos que precisam ser mantidos em efeito ao longo da vida, mesmo nos casos em que o resultado final não é considerado patológico.

O reconhecimento do irreduzível conflito entre pulsões e sanções, assim como da natureza em última instância insaciável das primeiras, direciona a concepção freudiana em outro sentido: “na realidade, os pervertidos são, antes, uns pobres diabos, que têm de pagar extremamente caro pela satisfação que obtêm a duras penas” (Ibid., p. 326).

Estava colocada a primazia da fantasia não só sobre a memória, os sintomas e, de forma geral, as formações do inconsciente – sonhos, atos falhos – mas também sobre os comportamentos sexuais “pervertidos”, tentativas de atuação que estão longe de proporcionarem o gozo supremo que a inveja lhes atribui. À fantasia de abuso sexual – tomada freqüentemente como lembrança – submetem-se tanto a formação de certos sintomas histéricos e certos delírios paranóicos quanto os comportamentos – perversos – que tentam atuá-las. Freud operou assim uma distinção entre o sedutor perverso fantasístico, uma personagem mítica, remetida por cada geração à sua precedente, e o indivíduo que busca uma identificação com ele, tentando emulá-lo na conduta sexual que lhe é atribuída em fantasia.

A importância desta distinção é enfatizada por Freud (1996 [1924a]) em seu estudo autobiográfico, onde caracteriza a teoria da sedução como “um erro no qual incidi por algum tempo e que bem poderia ter tido conseqüências fatais para todo o meu trabalho” (Ibid., p. 39). A possibilidade de sedução real nunca foi descartada, mas tornou-se apenas mais um fator na determinação das manifestações sintomáticas posteriores e na configuração da sexualidade adulta, sendo agora um reforçador de “fantasias impregnadas de desejos” (Ibid., p. 40)

que motivavam sintomas e atuações por si próprias. Isto indica que, por um lado, um sujeito pode exibir sintomas neuróticos e atuações perversas sem ter sido abusado na infância, e, por outro, que o abuso real não impõe um destino, perverso ou neurótico, à pulsionalidade.

4.1

Fantasia e masoquismo

A natureza libidinal das fantasias de maus-tratos na infância é esclarecida quando Freud as remete ao cenário edipiano. Em 1919, em *Uma criança é espancada – uma contribuição ao estudo da origem das perversões sexuais* (Freud, 1996 [1919a]), o autor analisa as fantasias de espancamento com as quais se deparou na clínica de pacientes neuróticos.

Tais fantasias surgem precocemente, durante a infância, e sofrem modificações sucessivas, mas têm como conteúdo comum uma criança estar sendo espancada por alguém. Suscitam boa dose de prazer, mas atraem sobre si sentimentos de vergonha e culpa, sendo ainda mais hesitantemente relatadas do que as lembranças do início da vida sexual (Ibid., p. 195).

A forma mais primitiva da versão feminina da fantasia é “o meu pai está batendo na criança que eu odeio” (Ibid., p. 201). Nesta versão, a criança espancada é uma competidora, freqüentemente um irmão ou irmã, e o adulto que bate é o pai; motivada pelo ciúme, a fantasia apropria-se da compreensão de que “ser espancado, mesmo que não doa muito, significa uma privação de amor e uma humilhação” (Ibid., p. 202). Seu significado primeiro, pois, é “o meu pai não ama essa criança, ama apenas a mim” (Ibid., p. 202).

A forma final da fantasia introduz algumas modificações: o pai se torna um adulto indeterminado ou um substituto (como, por exemplo, um professor), e a criança espancada desdobra-se em várias, todas desconhecidas. O próprio espancamento pode transformar-se em um “castigo ou humilhação de outra natureza” (Ibid., p. 201). O amor pela instância punitiva desaparece, mas a fantasia passa paradoxalmente a ser acompanhada de excitação sexual, “proporcionando, assim, um meio para a satisfação masturbatória” (Ibid., p. 201).

A versão masculina da fantasia, por sua vez, desperta a excitação sexual através de uma cena em que o sujeito é ele próprio espancado, não pelo pai, mas pela mãe.

Freud infere destes elementos que há uma versão da fantasia, comum a ambos os sexos, que foi recalcada. Nesta, a criança se coloca como a vítima do pai, satisfazendo ao mesmo tempo o desejo incestuoso por ele e a culpa que advém da re-significação deste desejo como transgressão: “esse ser espancado é agora uma convergência do sentimento de culpa e do amor sexual. Não é apenas o castigo pela relação genital proibida, mas também o substituto regressivo daquela relação” (Ibid., p. 205).

As fantasias sado-masoquistas tornam-se então tributárias do próprio investimento do pai como objeto sexual – “a fantasia de espancamento tem sua origem numa ligação incestuosa com o pai” (Ibid., p. 213) –, que se choca com a proibição da transposição das barreiras entre as gerações e, no caso dos meninos, também dos sexos. A fantasia de espancamento, atuada ou não, é um resíduo do complexo de Édipo, uma cicatriz deixada pelo conflito.

A sexualidade infantil, que é mantida sob repressão, atua como a principal força motivadora na formação de sintomas; e a parte essencial do seu conteúdo, o complexo de Édipo, é o complexo nuclear das neuroses. Espero haver levantado, neste artigo, a expectativa de que as aberrações sexuais da infância, bem como as da maturidade, são ramificações do mesmo complexo (Ibid., p. 218).

A forma final da fantasia feminina é sádica, mas deve a excitação que desperta à organização masoquista precedente: a cena só é excitante se as vítimas – os bodes expiatórios, diz Freud – forem substitutos do eu, que pode então assumir o mais confortável papel de espectador. O algoz, por sua vez, que na forma final é uma figura genérica de autoridade, deve seu papel na cena a desejos incestuosos e à erotização da figura paterna como instância punitiva. Esta terceira versão da fantasia feminina, vale dizer, tem algumas semelhanças com as situações reais de julgamento e condenação de criminosos sexuais: em ambos os casos uma instância de autoridade pune, diante de uma platéia interessada, alguém que transgrediu uma interdição sexual. A diferença é que o criminoso acumula ainda a conotação de algoz, confundindo-se com a própria instância que o pune,

ao passo que as crianças espancadas são, a princípio, apenas rivais e substitutos de um eu desejante e culpado.

De qualquer forma, o algoz da fantasia de sedução, o abusador, parece assumir as feições de um pai perverso diretamente a partir desta organização masoquista do conflito edipiano, que começa a ser universalizada em *O problema econômico do masoquismo* (Id., 1996 [1924b]).

Esta forma de organização da satisfação sexual sempre fora algo refratária a explicações econômicas: “se os processos mentais são governados pelo princípio de prazer de modo tal que o seu primeiro objetivo é a evitação do desprazer e a obtenção do prazer, o masoquismo é incompreensível” (Ibid., p. 177). O novo dualismo pulsional vida/morte, no entanto, fornecera uma base para a compreensão das mais variadas manifestações do masoquismo.

O masoquismo que permeia as fantasias de espancamento, configurado em torno de uma posição edipiana feminina (tanto em meninas quanto em meninos), é aqui remetido a um masoquismo primário, chamado erógeno, que a ele subjaz. O masoquismo erógeno, que possibilita toda e qualquer erotização do sofrimento, ou inscrição de desprazer como trilha de excitação, origina-se do resíduo não defletido, irreduzível, da força de dissolução que “procura desintegrar o organismo” (Ibid., p. 181) conduzindo-o “para um estado de estabilidade inorgânica” (Ibid., p. 181), a pulsão de morte.

A libido tem a missão de tornar inócuo o instinto destruidor e a realiza desviando esse instinto, em grande parte, para fora (...) no sentido de objetos do mundo externo. O instinto é então chamado de instinto destrutivo, instinto de domínio ou vontade de poder. Uma parte do instinto é colocada diretamente a serviço da função sexual, onde tem um papel importante a desempenhar. Esse é o sadismo propriamente dito. Outra porção não compartilha dessa transposição para fora; permanece dentro do organismo e, com o auxílio da excitação sexual acompanhante acima descrita, lá fica libidinalmente presa. É nessa porção que temos de identificar o masoquismo original, erógeno (Ibid., p. 181).

Assim, a porção de pulsão de morte não transposta para fora, domada pela libido – mesclada a ela –, segue influenciando o desenvolvimento das fantasias em toda a sua extensão e durante toda a vida do sujeito, assumindo “revestimentos psíquicos cambiantes” (Ibid., p. 182) e investindo freqüentemente o pai como seu agente:

O medo de ser devorado pelo animal totêmico (o pai) origina-se da organização oral primitiva; o desejo de ser espancado pelo pai provém da fase anal-sádica que a segue; a castração, embora seja posteriormente rejeitada, ingressa no conteúdo das fantasias masoquistas como um precipitado do estágio ou organização fálica, e da organização genital final surgem, naturalmente, as situações de ser copulado e de dar nascimento, que são características da feminilidade (Ibid., p. 182).

É justamente ao discutir a sexualidade feminina (Id., 1996 [1931]) que o autor estabelece de forma mais consistente a influência do desamparo, a impotência original comum a ambos os sexos, na economia pulsional e na ambivalência das satisfações passivas. Neste texto Freud aborda a relação com a mãe como precursora da rivalidade ambivalente com a instância paterna, investigando o que chamara em um artigo precedente (Id., 1996 [1925b]) de “longa pré-história” do complexo de Édipo. Este passara a constituir, “sob certos aspectos, uma formação secundária” (Ibid., p. 280) a uma insuficiência narcísica primeva que o autor ainda limitava ao psiquismo das meninas, por remetê-lo a um registro fálico, onde se apresenta como castração.

No texto de 1931, Freud vai mais longe. Antes de qualquer investimento do pai como objeto – que começa a tomar as feições de uma fuga, um refúgio de uma fase mais primitiva –, a mãe, ao mesmo tempo intensamente amada e insatisfatória, fornece as bases para os conflitos posteriores por características intrínsecas a essa ligação:

O amor infantil é ilimitado; exige a posse exclusiva, não se contenta com menos do que tudo. Possui, porém, uma segunda característica; não tem, na realidade, objetivo, sendo incapaz de obter satisfação completa, e, principalmente por isso, está condenado a acabar em desapontamento e a ceder lugar a uma atitude hostil (Id., 1996 [1931], p. 239).

A intensidade destes primeiros impulsos é tomada como “superior a qualquer outra que surja depois” (Ibid., p. 251). O mal-estar, intenso, pois, da impossibilidade estrutural de satisfação plena das pulsões é elaborado pela transformação da insuficiência da mãe em uma intencional avareza, como demonstram as acusações de que a mãe não amamentou o suficiente, por exemplo. A insaciabilidade que acompanha o investimento intenso e exclusivo da mãe dá origem, assim, a uma hostilidade igualmente intensa, que poderá ser justificada de diversas formas, entre elas a acusação tanto de sedução quanto de interdição: a de

que a mãe, como primeiro objeto amoroso de toda criança, “primeiro despertou a sua atividade sexual e depois a proibiu” (Ibid., p. 242).

O conflito em ambos os sexos se configura em função da ambivalência inerente a esta relação, residindo a crucial diferença em que “os meninos podem lidar com seus sentimentos ambivalentes com a mãe dirigindo toda sua hostilidade para o pai” (Ibid., p. 243).

O pano de fundo destes investimentos é a antítese entre passividade e atividade. A este respeito faz diferença o fato de que “as primeiras experiências sexuais e sexualmente coloridas que uma criança tem em relação à mãe são, naturalmente, de caráter passivo. Ela é amamentada, alimentada, limpa e vestida por esta última” (Ibid., p. 244). Do desamparo, e da inescapável erotização dos cuidados recebidos, então, deriva uma posição passiva que é universal e originária, a mesma que configura o masoquismo erógeno e tem influência decisiva nos pesadelos, sintomas histéricos, delírios de perseguição e fantasias de espancamento ou sedução por adultos perversos: “o papel desempenhado, em seu começo, pela higiene infantil reflete-se na fantasia muito comum que transforma a mãe ou a babá em sedutora” (Ibid., p. 240).

Inicialmente, o esforço da criança em reagir ativamente ao desamparo – “parte do trabalho que lhe é imposto de dominar o mundo externo” (Ibid., p. 244) – se depara com graves impedimentos: tais tendências ativas revelam-se “totalmente irrealizáveis e, portanto, são mais prontamente abandonadas pela libido” (Ibid., p. 247). Acabarão, de fato, sendo projetadas na mãe e, depois, no pai. No menino, por exemplo, o temor de ser devorado pelo pai “provavelmente constitui o produto de uma transformação da agressividade oral dirigida para a mãe. A criança deseja comer a mãe, de quem recebe seu alimento” (Ibid., p. 245). Nas meninas a projeção da atividade na mãe pode ser percebida indiretamente “em seu brinquito com a boneca, brinquedo em que representa a mãe, e a boneca, a filha” (Ibid., p. 245).

A origem da onipotência das figuras de plenitude – não sujeitas ao desamparo, ou, em linguagem fálica, não castradas –, das quais o perverso, como sujeito suposto gozar ilimitadamente, é um dos semblantes, é esclarecida por essa projeção primordial da atividade, assim como a natureza mítica destas mesmas

figuras revela-se na insatisfação estrutural que rege até mesmo as próprias tendências passivas do indivíduo, que, diz Freud, são tão irrealizáveis quanto as ativas, e tampouco escapam ao desapontamento (Ibid., p. 247). Isto equivale a dizer que o algoz concreto sempre falha em fazer jus a seu correspondente na fantasia, o que sublinha uma vez mais a necessidade de distinguirmos o diagnóstico de perversão, essencialmente oitocentista, do lugar do perverso na fantasia.

4.2

O sinistro e o diabólico

Freud abre uma de suas conferências, sobre a vida sexual dos seres humanos (Freud, 1996 [1917b]), abordando o senso comum a respeito das perversões. O que o termo vinha delimitando era uma miscelânea de figuras estranhas, somente comparáveis a “monstros grotescos” (Ibid., p. 311). Longe de um diagnóstico, tratava-se na verdade de um “séquito” (Ibid., p. 311) onde se enfileiravam “pessoas enigmáticas” (Ibid., p. 312) e “coisas loucas, excêntricas e horríveis” (Ibid., p. 312). Não há descrição mais precisamente excessiva do campo da perversão; trata-se do ponto onde o que é sexual deixa de ser meramente impróprio e torna-se abominável, despertando indignação, repugnância, horror e repúdio.

Se aqui Freud prossegue diminuindo os abismos entre perversão, neurose e normalidade – através da análise da polimorfa sexualidade infantil e da, digamos, psicopatologia da vida sexual cotidiana –, dois anos depois toma a própria reação de horror como tema em seu texto *O ‘estranho’* (Freud, 1996 [1919b]).

Sua análise do adjetivo *unheimlich* e sua forma substantiva revela um campo semântico onde reencontramos várias das conotações que permeavam os laudos médico-legais do século XIX. A unidade do campo da anomalia, ou domínio da perversidade, como Foucault o batizou, se reflete de forma privilegiada na significação deste termo que, diz Freud, pertence ao discurso estético, à “teoria das qualidades do sentir” (Ibid., p. 237).

Das Unheimliche “relaciona-se indubitavelmente com o que é assustador — com o que provoca medo e horror”, e com sentimentos “de repulsa e aflição” (Ibid., pp. 237-238). Quando adjetiva animais conota selvageria, indica que não são domesticados, e é aplicado a uma pessoa “quando lhe atribuímos intenções maldosas” (Ibid., p. 260). O termo tem afinidades com o latim *suspectus* (‘suspeito’) e, quando aplicado a pessoas, com o inglês *repulsive* (‘repulsivo’). Em árabe e hebreu “significa o mesmo que ‘demoníaco’, ‘horrível’” (Ibid., p. 239).

Em português a tradução padrão, ‘estranho’, não faz jus a uma série de conotações, entre elas, a sensação de estar indefeso diante do que é *unheimlich* por ele ser indefinível e imprevisível; a idéia de algo insidioso e sorrateiro; a idéia de algo grandioso; a idéia de algo súbito e próximo; e a idéia de algo fantasmagórico, “que torna o *das Unheimliche* inapreensível e inefável e o dota de certa “irrealidade” ou de um “realismo fantástico”” (Hanns, 1996, p. 233). As alternativas de tradução incluem ‘lúgubre’, ‘sinistro’, ‘inquietante’ e ‘macabro’.

‘Estranho’ também adiciona uma conotação de absoluta alteridade — podendo significar ‘estrangeiro’, por exemplo —, algo bem mais ambíguo no termo alemão: este último deriva de *Heim*, que significa “lar” ou “casa”, mas que pode denotar, sob a forma *heimlich*, algo tanto familiar e conhecido quanto secreto e oculto (Ibid., pp. 231-235).

É esta relação com o que é familiar, porém secreto, que permite a Freud valorizar a definição, proposta por Schelling, desta categoria do assustador “como algo que deveria ter permanecido oculto mas veio à luz” (Freud, op. cit., p. 258). Trata-se, claro, do ameaçador retorno de pulsões recalcadas. O sentimento de algo sinistro, de intenções maldosas e poderes secretos, permeia, por exemplo, a percepção social da epilepsia e da loucura na medida em que

o leigo vê nelas a ação de forças previamente insuspeitadas em seus semelhantes, mas ao mesmo tempo está vagamente consciente dessas forças em remotas regiões do seu próprio ser. A Idade Média atribuía, com absoluta coerência, todas essas doenças à influência de demônios e, nisso, a sua psicologia era quase correta (Ibid., p. 260).

Freud indicara em um artigo anterior que “o diabo nada mais é do que a personificação da vida instintual inconsciente reprimida” (Id., 1996 [1908b], p.

162-163): se o epilético e o louco parecem estar possuídos, subjugados pelo diabo ou pela pulsionalidade, o perverso parece encarnar tanto o primeiro quanto a segunda.

No texto de 1919, as pulsões que despertam o horror têm uma configuração específica, remetida à mesma atitude feminina para com o pai que examinamos: aqui ela apresenta-se como ponto de impasse entre incesto e castração. Freud identifica esta configuração num conto de Hoffman, “O homem da areia”, e dela deriva o efeito emocional de terror que sua leitura suscita.

Natanael, o protagonista, é atormentado desde criança pelos “dois opostos em que a imagem paterna é dividida pela sua ambivalência” (Id., 1996 [1919b], p. 250, nota 1). Suas relações tanto com figuras paternas ‘boas’ quanto com sua amada, Clara, são invariavelmente perturbadas pela chegada, sob vários disfarces, do ‘homem da areia’, o “pai temido, de cujas mãos é esperada a castração” (Ibid., p. 249).

O homem da areia “aparece sempre como um perturbador do amor” (Ibid., p. 249), em primeiro lugar, aliás, do amor ao pai: no início do conto Natanael narra como a iminência de sua chegada, anunciada pela mãe, era o que marcava a hora em que, quando criança, tinha que ir dormir, separando-se da companhia agradável do pai, que pouco via durante o dia (Hoffman, 1993, p. 114). Quando pergunta à mãe quem é o homem da areia que o separa de seu pai, já o qualificando de “malvado”, a mãe desmente sua existência: diz que significa apenas que o menino não consegue manter os olhos abertos, “como se alguém tivesse jogado areia neles” (Ibid., p. 115). Mas ele vê nisso uma negação, preferindo a explicação que a babá lhe dá, segundo a qual se trata de um homem perverso “que aparece para as crianças quando elas não querem ir dormir e jogalhes punhados de areia nos olhos, de forma que estes saltam do rosto sangrando” (Ibid., p. 115). Esta versão diabólica da instância paterna não só sobrevive à morte de seu pai real, como é também responsabilizada por ela.

Arrancar os olhos, diz Freud, simboliza a castração: “a ameaça de ser castrado excita de modo especial uma emoção particularmente violenta e obscura, (...) é essa emoção que dá, antes de mais nada, intenso colorido à idéia de perder outros órgãos” (Freud, loc. cit.). Esta emoção, que podemos chamar de horror,

deve, portanto, boa parte de sua força à intensidade dos desejos eróticos aos quais se substitui: deriva da tentação a que estamos sujeitos quando somos instados a escolher entre o gozo e a própria possibilidade de manutenção de nossa frágil unidade corporal, narcísica. Ou seja, entre aquiescermos à plenitude imaginária de um objeto não castrado, cedendo-lhe definitivamente o falo – que nos é arrancado – e gozando através do masoquismo; ou então abirmos mão do gozo e da plenitude do objeto, contentando-nos com a falta, com o desejo, com a esperança de um dia obter o falo e com a parca satisfação narcísica que extraímos dos momentos em que um outro nos o atribui.

Natanael, na vida adulta, esboça uma solução para este impasse ao se apaixonar por Olímpia, filha de um de seus professores e substituto do pai ‘bom’. Olímpia, diz Freud, é como um complexo dissociado do protagonista: “nada mais pode ser do que uma materialização da atitude feminina de Natanael em relação ao pai na sua infância” (Ibid., p. 250, nota 1). Este arranjo do narcisismo o poupa da castração ao mesmo tempo em que o mantém, indiretamente, numa relação incestuosa com um substituto paterno. Olímpia funciona como via para o incesto e anteparo para a angústia de castração, o elemento que evita o horror ao se interpor entre Natanael e o pai. Talvez possamos inferir a influência de um arranjo desta espécie da presteza com que se dá nossa identificação com as vítimas de criminosos sexuais, identificação que não deixa de infiltrar, como vimos, o discurso médico-legal.

O conto ilustra ainda como a angústia irrompe quando esta defesa narcísica soçobra, possivelmente graças à intensificação do desejo que ela domesticava: o retorno do homem da areia, que se revela um comparsa do professor ao raptar Olímpia, é simultâneo à descoberta de que a moça era uma boneca, um autômato construído pelo professor, e cujos olhos tinham sido roubados do próprio Natanael. Desfeita a cisão do eu da qual depende a defesa, o protagonista, ao se reconhecer em Olímpia, se vê sem anteparo diante da castração e do incesto já consumados, sucumbe à loucura e, eventualmente, se suicida.

O incessante retorno do homem da areia, sob nomes e disfarces diversos, permite ainda que Freud relacione a sensação do sinistro com um conceito do qual se ocupava na época, a compulsão à repetição: “esse fator de repetição

involuntária que cerca o que, de outra forma, seria bastante inocente, de uma atmosfera [sinistra], e que nos impõe a idéia de algo fatídico e inescapável” (Ibid., p. 255). A sensação de desamparo diante do sinistro e suas personificações, experimentada também em alguns estados oníricos, é, antes de tudo, portanto, a sensação de desamparo do eu diante não do mundo externo, mas do isso e do aspecto mortífero das pulsões, poderoso o bastante “para prevalecer sobre o princípio de prazer, emprestando a determinados aspectos da mente o seu caráter demoníaco” (Ibid., p. 256).

Assim, se o horror às perversões é uma manifestação do sinistro, da angústia diante do iminente retorno de pulsões mortíferas recalcadas, o séquito oitocentista de perversos insere-se na linhagem de personificações da inescapável e involuntária ação destas pulsões, uma série que se inicia com os pais e termina, escreveria Freud, com o “poder sombrio do Destino, que apenas poucos dentre nós são capazes de encarar como impessoal” (Id., 1996 [1924b], p. 185).

Esta projeção, digamos, do isso no mundo externo pode ser intensa a ponto de extinguir “a distinção entre imaginação e realidade” (Id., 1996 [1919b], p. 261), dando ao sinistro sua conotação fantasmagórica, “como quando algo que até então considerávamos imaginário surge diante de nós na realidade, ou quando um símbolo assume as plenas funções da coisa que simboliza, e assim por diante” (Ibid., p. 261). Certamente só encontraremos manifestações tão extremas do sinistro na vida onírica, ou em delírios e alucinações – situações em que a angústia, para Freud (2001 [1925a], pp. 98-99), é plenamente traumática –, mas elas parecem estar subjacentes também à vocação teratológica que a Medicina Legal oitocentista herdou do discurso religioso que a precedeu. A importância atribuída então aos dismorfismos é esclarecida um pouco mais, por sinal, quando Freud a relaciona à projeção da inveja:

Quem quer que possua algo que seja a um só tempo valioso e frágil, tem medo da inveja de outras pessoas, na medida em que projeta nelas a inveja que teria sentido em seu lugar. (...) quando um homem se destaca devido a atributos visíveis, e particularmente atributos não atraentes, as outras pessoas estão prontas a acreditar que a sua inveja se eleva a um grau de intensidade maior do que o habitual, e que essa intensidade a converterá em ação efetiva (Id., 1996 [1919b], p. 257).

Se tomarmos a própria unidade narcísica, imaginária, como algo desta espécie, ao mesmo tempo valiosa e frágil, compreenderemos o mecanismo

paradoxal que imbui o perverso de sua monstruosidade, seja ela atribuída ou assumida como semblante: não se trata de outra coisa que não o que Freud chamou de *Verleugnung*, o desmentido da castração. O monstro, deformado e potente, é a um só tempo invejoso e pleno – castrado e não castrado; daí encarnar a essência da periculosidade mesma.

Afinal, esta é a análise que Freud faz, três anos depois, do simbolismo que envolve a “horripilante cabeça decapitada da Medusa” (Id., 1996 [1922a], p. 289), um monstro da mitologia grega.

Decapitar = castrar. O terror da Medusa é assim um terror de castração (...). Os cabelos na cabeça da Medusa são freqüentemente representados nas obras de arte sob a forma de serpentes e estas, mais uma vez, derivam do complexo de castração. Constitui fato digno de nota que, por assustadoras que possam ser em si mesmas, na realidade, porém, servem como mitigação do horror, por substituírem o pênis, cuja ausência é a causa do horror (Ibid., p. 289).

Assim, o monstro, bem como seu pálido representante, o perverso, são o produto paradigmático do desmentido da castração, sua negação e assunção simultâneas: castrados, posto que desejantes ou invejosos, ao mesmo tempo apresentam o falo e, portanto, mitigam o horror ao darem provas de que é possível possuí-lo. Chegamos à *Verleugnung* por uma via pouco usual, a do sinistro, o que tem a vantagem de indicar o quanto este operador é disseminado. Afinal, dele parecem fazer uso não só os fetichistas, mas também os gregos antigos, os teratólogos medievais e os psiquiatras oitocentistas.

Pois a mitigação do horror narcísico parece começar pela própria personificação do sinistro, da localização em intenções humanas daquilo que causa angústia. É o que Freud indica, mais tarde, quando discute as raízes psíquicas do animismo, a “humanização da natureza”, que “proporciona alívio imediato” do desamparo ao criar “violentos super-homens externos” (Id., 1997 [1927], p. 28):

a vida e o universo devem ser despidos de seus terrores (...). De forças e destinos impessoais ninguém pode aproximar-se; permanecem eternamente distantes. Contudo, se nos elementos se enfiarem paixões da mesma forma que em nossas próprias almas, se a própria morte não for algo espontâneo, mas o ato violento de uma Vontade maligna, se tudo na natureza forem Seres à nossa volta, do mesmo tipo que conhecemos em nossa própria sociedade, então poderemos respirar

livremente, sentir-nos em casa no [sinistro]⁶ e lidar com nossa insensata ansiedade através de meios psíquicos. Talvez ainda nos achemos indefesos, mas não mais desamparadamente paralisados; pelo menos, podemos reagir. Talvez, na verdade, sequer nos achemos indefesos (Ibid., p. 28).

Assim, a ação de pulsões mortíferas – forças e destinos impessoais sob o ponto de vista do eu, na medida em que provém do isso – é mais facilmente elaborável quando projetada e personificada em monstros e demônios, que podem ser, por exemplo, exorcizados; ou ainda em outras pessoas, que podem ser evitadas ou punidas.

Freud abordara ainda o tema do demoníaco ao analisar o caso de um pintor do século XVII que teria feito pactos com o demônio e sido redimido através de exorcismos (Id., 1996 [1922b]). Neste texto ratifica que “os demônios são desejos maus e repreensíveis, derivados de impulsos instintuais que foram repudiados e reprimidos” (Ibid., p. 87), projetados para o mundo externo em um substituto terrificante do pai. Se tradicionalmente o benefício de um pacto com o demônio, em troca do qual o indivíduo oferece sua alma, é, “acima de tudo o mais, o gozo” (Ibid., p. 95), este caso é particularmente instrutivo a respeito da natureza deste gozo: aqui bastou que o demônio promettesse substituir o pai falecido do pintor para que este lhe empenhasse seu corpo e sua alma, não uma, mas duas vezes.

O tentador “demônio mau da fé cristã” (Ibid., p. 101) apropria-se, por um lado, da “atitude hostil para com o pai, que é uma atitude de odiá-lo, temê-lo e fazer queixas contra ele” (Ibid., p. 102), e, por outro, da atitude feminina para com ele.

A atitude feminina de um menino com o pai sofre repressão tão logo ele compreende que sua rivalidade com uma mulher pelo amor do pai tem, como condição, a perda de seus próprios órgãos genitais masculinos — em outras palavras: a castração. O repúdio da atitude feminina é, assim, o resultado de uma revolta contra a castração (Ibid, p. 106).

A angústia de castração configura o demônio, então, como uma figura sexualmente ambígua. Ele aparece para o pintor em várias formas, às vezes com atributos animais fálicos, “aparelhado com chifres, garras de águia e asas de morcego” (Ibid., p. 101) ou com “um grande pênis terminando por uma serpente” (Ibid., p. 105). Mas freqüentemente também com um ou dois pares de “grandes e

⁶ *Das Unheimliche*, traduzido como ‘sobrenatural’ na edição *standard* brasileira.

pendentes seios” (Ibid., p. 105), que constituem tanto a projeção da feminilidade repudiada pelo pintor quanto um indício de que seus sentimentos ternos e hostis pela mãe foram deslocados para o pai.

A revolta contra a castração, por sua vez, empresta ao demônio seu caráter grotesco e disforme: uma maneira, diz Freud, de aviltar o pai: “quando um menino desenha rostos grotescos e caricaturas, podemos francamente demonstrar que neles está escarnecendo de seu pai” (Ibid., p. 102), despojando-o da unidade narcísica que o próprio menino lhe havia atribuído. Novamente, trata-se da paradoxal projeção simultânea de potência fálica e inveja do pênis, que permeia desde as “fobias animais das crianças” até o “medo de ladrões e arrombadores à noite” (Ibid., p. 102), e que parece também delimitar o impossível lugar – entre o ridículo e o monstruoso (Lanteri-Laura, 1994 [1979], p. 41) – que o perverso ocupa nas fantasias neuróticas.

4.3

A angústia e suas figurações

Este tipo de análise, das figuras ambíguas a que se atribui a causa da angústia de castração, encontra um terreno privilegiado na experiência do pesadelo. A relação entre pesadelos e investimentos incestuosos foi investigada por Ernest Jones em seu livro *On the nightmare* (Jones, 1971), onde aborda a influência deste tipo de sonho de angústia na formação de toda sorte de superstição medieval, a crença não só em demônios, mas também vampiros, lobisomens e bruxas; na configuração, enfim, de toda espécie de personagem monstruosa nas fantasias.

O extenso exame de Jones da literatura médica a respeito dos pesadelos impressiona por evidenciar o quanto se esteve disposto a eleger causas externas, operando à maneira de corpos estranhos, diria Freud⁷, para os sonhos de angústia: entre as hipóteses que buscavam dar conta de sua causa, encontramos desde “matéria incongruente do sangue” e “comida não-digerida no estômago” até

⁷ A referência é a *Esboço de Psicanálise*: “Estabelecemos assim um direito a chegar a uma compreensão da vida normal da mente a partir do estudo de seus distúrbios — o que não seria admissível se esses estados patológicos, as neuroses e as psicoses, tivessem causas específicas operando à maneira de corpos estranhos” (Freud, 1996 [1938], p. 209).

“gases venenosos” e mesmo “fases da lua”⁸ (Ibid., pp. 30-33). O autor nota, no prefácio à segunda edição, que tais explicações, que chama de pseudomaterialísticas, assemelham-se às explicações religiosas que atribuem os pesadelos à ação de “espíritos maus” (Ibid., p. 7), na medida em que ambas se evadem da responsabilidade pessoal do sonhador por seus desejos, e neste sentido são análogas à teoria da sedução e à etiologia traumática da histeria. No fundo, representam “defesas contra a admissão do inconsciente” (Ibid., p. 7). Em conformidade com a interpretação freudiana dos sonhos, o pesadelo será, ao invés disso, entendido como “expressão de um conflito mental” (Ibid., p. 44), de algo ao mesmo tempo “desejado e temido” (Ibid., p. 45).

Quanto mais intenso for o conflito, mais a realização onírica do desejo tende a se apresentar de forma distorcida (...). Quanto mais o desejo escapou à distorção, maior a manifestação da angústia que o acompanhará. Para Jones, o pesadelo é, entre os sonhos de angústia, aquele que é acompanhado pela mais intensa angústia. Isso o autoriza a tomá-lo como uma expressão bastante clara do conflito em torno do desejo o mais intenso: o desejo incestuoso. A experiência clínica mostra que os pesadelos, ao lado da angústia, não escondem o cunho libidinoso. Seu tema recorrente é o de um visitante noturno, um demônio obscuro que se deita sobre o sonhador para copular. A semelhança desta estrutura do pesadelo com certas alucinações eróticas, em que os pacientes se queixam de abuso por parte de figuras que são tanto atraentes quanto repelentes, não escapa ao autor (Rudge, 2005, p. 83).

Através da literatura médica, Jones caracteriza a forma mais típica de pesadelo como o terror de ser atacado por uma presença opressora e paralisante, freqüentemente uma sensação sufocadora de peso no peito aliada à de “total impotência” (Jones, op. cit., p. 22). O agente da opressão, seja um animal, um monstro, “ou mesmo um vago e indefinível ‘algo’” (Ibid., p. 46), tem sempre atributos como “força, energia, determinação” (Ibid., p. 46). Os sintomas observáveis de um pesadelo incluem sudorese e taquicardia – evidências de esforço, diz o autor (Ibid., p. 24) – e seus, digamos, efeitos colaterais ao acordar compreendem exaustão, indisposição, depressão e “fraqueza nos membros inferiores” (Ibid., p. 25).

Destes elementos, Jones infere que o desejo incestuoso envolvido é o de ter uma relação sexual passiva: as manifestações do pesadelo serão tão mais severas, “tempestuosas e veementes” (Ibid., p. 52), quanto mais constantemente e mais intensamente recalcado for o componente masoquista da sexualidade.

⁸ Tradução minha do original em inglês, como todas as citações que seguem.

O aspecto animalesco que freqüentemente assume “o objeto visto num pesadelo” (Ibid., p. 78) – e que, vale lembrar, insinua-se nas descrições físicas dos criminosos sexuais feitas durante o século XIX – é relacionado ao fato de os animais satisfazerem abertamente suas necessidades sexuais. Eles tornam-se, por isso, representantes da pulsionalidade do sonhador na ambivalência que lhe é inerente, uma “combinação de luxúria com brutalidade ou crueldade” (Ibid., p. 79).

Quando Jones analisa as superstições medievais, retrazendo suas origens à experiência do pesadelo e, portanto, ao conflito derivado de desejos incestuosos, algumas relações entre estas crenças e a psicopatologia sexual oitocentista se evidenciam. O medo de vampiros, por exemplo, influenciou o batismo dos dois casos mais famosos de necrofilia no século XIX, que foram significativamente diagnosticados como “vampirismo” (Ibid., p. 112).

A antiguidade destas fantasias oníricas é atestada, por exemplo, pelo povo babilônico dos Caldeus, que já no século VI a.C. “acreditavam na existência de espíritos que tinham relações sexuais com os mortais durante seu sono, devoravam sua carne e sugavam seu sangue” (Ibid., p. 118), a mesma fantasia, diz Jones, que Jack, o Estripador atuaria 2.500 anos depois. O parentesco entre o monstro e o criminoso também se evidencia no tratamento tradicionalmente dedicado aos vampiros na intenção de trazer-lhes algum conforto e descanso após a morte – decapitação, queima do coração em óleo, esquartejamento –, que reflete intimamente, nota o autor, “a punição dada, especialmente no Oriente, a assassinos particularmente atrozes” (Ibid., p. 116).

Se vampiros e lobisomens devem sua existência à projeção de pulsões orais-sádicas, o diabo é a figuração de uma angústia essencialmente fálica. É a personagem que melhor representa os “aspectos inconscientes do complexo Filho-Pai” (Ibid., p. 156), a alternância entre a imitação do pai e a hostilidade contra ele.

O diabo, uma figura do cristianismo, inaugura uma linhagem de seres puramente maus, em contraste com as entidades ambivalentes que até então eram não só temidas, mas também cultuadas e admiradas. No entanto, Jones demonstra que ele é oriundo de uma cisão destas mesmas entidades ambivalentes, não deixando de herdar suas características invejáveis. A própria etimologia o atesta:

‘diabo’, *devil* em inglês, deriva da raiz primordial DV, cujo mais arcaico campo de significação encontra-se em formas Sânskritas que congregam ‘incendiar’, ‘iluminar’, ‘atiçar’ e ‘despertar’⁹, e de onde deriva também ‘deus’ (Ibid., pp. 158-159).

Mas as próprias características físicas e mentais do diabo indicam que ele herdou os admirados poderes dos deuses antigos: seus atributos animalescos (pernas de bode, rabo) remetem a Pã, deus grego que personifica a natureza; seu odor de enxofre é análogo ao atribuído ao nórdico Thor, por ser o odor deixado após uma tempestade; a afinidade com corvos é comum ao diabo e Odin, deus maior do panteão nórdico; sua cor negra é emprestada do deus romano Saturno e de Vritra, deus indiano da escuridão (Ibid., pp. 161-162). É curioso que, por este mesmo motivo, a manobra da Igreja de “atribuir todas as suas dificuldades à atividade do Diabo, e desta maneira distrair o povo da contemplação de suas fraquezas, aterrorizando-os com um perigo externo” (Ibid., pp. 163-164) tenha ameaçado se voltar contra ela própria durante o século XII, quando

as pessoas, em desespero pelo óbvio fracasso de Deus e a Igreja em aliviar sua miséria, absorveram avidamente a doutrina dos poderes maravilhosos do Diabo, de forma que não poucos se refugiaram nele; provavelmente a natureza definida da barganha nos bem-conhecidos pactos os atraía mais que as intermináveis e freqüentemente ineficazes preces aos santos (Ibid., p. 164).

Os poderes sobre-humanos do diabo correspondem à idealização que a criança faz da potência sexual de seu pai, um dos quatro elementos que Jones distingue como constituindo a encruzilhada fálico-edípica que sua figura personifica. Deste primeiro aspecto, o pai admirado, deriva o caráter sedutor e tentador do diabo, além da suposição de potência e gozo pleno que muitas vezes perpassa o discurso sobre as perversões.

O segundo elemento – hostilidade contra o pai – é bem mais explícito, pois o diabo é essencialmente uma figura persecutória, o inimigo declarado da humanidade.

Toda a arbitrariedade paternal, crueldade selvagem, injustiça, tirania mesquinha e falta geral de razoabilidade que desfigura o Yahweh do Antigo Testamento foram herdadas por completo pelo Diabo Cristão. A semelhança deste retrato com o que

⁹ *div* e *dyu*, do Sânscrito, que Jones traduz por *to kindle*. Vale dizer que o inglês *devil*, o latim *deus* e o grego *theos* derivam todos da primeira forma, *div*.

muitas crianças entendem como uma descrição exata de seus pais é bastante evidente (Ibid., p. 173).

Evidente também é a semelhança com a conotação essencialmente sádica que tem, muitas vezes, o diagnóstico de perversão. Como vimos, no discurso de Krafft-Ebing o uso da força e o prazer em subjugar se insinuavam como critérios para caracterizar, dentro de uma psicopatologia sexual, uma perversão, pura e simplesmente. E nisto ele estava apenas transplantando para o campo da sexualidade uma analogia político-jurídica do fim do século XVIII, segundo a qual

o crime é essencialmente da ordem do abuso de poder. O criminoso é sempre, de certo modo, um déspota, que faz valer, como despotismo e em seu nível próprio, seu interesse pessoal (...) [há] uma espécie de simetria, de parentesco entre o criminoso e o déspota, que de certa forma se dão a mão, como dois indivíduos que (...) fazem de seu interesse a lei arbitrária que querem impor aos outros (Foucault, 2001 [1974-75], pp. 115-116).

Se o pai odiado é um anacronismo que se faz presente no discurso cristão sobre o diabo, vemos como ele possivelmente participa também do discurso revolucionário sobre o tirano, do discurso jurídico moderno sobre o criminoso e do discurso psiquiátrico oitocentista sobre o perverso.

Mas o diabo também simboliza a própria criança, no complexo Filho-Pai, em sua relação com deus; o diabo, diz Jones, imita deus como a criança imita o pai. A esta projeção da posição do filho ele deve sua relação com a castração, expressa em uma de suas dismorfias típicas: é freqüentemente retratado como sendo coxo.

incapacidade de andar é, entre os neuróticos, um símbolo freqüente para a impotência sexual. A crença [num diabo coxo] é, claro, altamente sobredeterminada, e tem a ver com todo tipo de idéias conectadas com o complexo de castração. Desejos de castração do Pai (Deus) estão nela contidas, enquanto por outro lado o fato do mancar ser tantas vezes o resultado de ser arremessado dos céus aponta para os medos de castração do filho, seu temor de que o pai o puna desta apropriada maneira (Jones, 1971, p. 180).

Finalmente, a imitação do pai, na medida em que é tingida também pela hostilidade, dá ao diabo seu caráter rebelde, “sua desobediência insubordinada e insurreição final contra a autoridade de Deus Pai” (Ibid., p. 180). Em sua

arrogância e pretensão, o diabo simboliza a ambição que toda criança nutriu de substituir-se ao pai.

Como é bem sabido, a insubordinação de um menino a seu pai não é simplesmente uma questão de hostilidade; é sempre acompanhada de inveja, que significa admiração e desejo de emular. Em sua revolta, portanto, normalmente ele não se liberta de modo algum da influência de seu pai. Se ele o copia diretamente ou procede ao extremo oposto, tentando ser tão diferente dele quanto possível, é psicologicamente irrelevante; ambas as reações são igualmente imitação. Esta reação mista se aplica precisamente ao Diabo (Ibid., p. 181).

Mas essa ambição parece ser, em si, irrealizável. Como escreveria Freud, a resolução ideal do complexo edipiano é que ele sucumba aos inevitáveis desapontamentos oriundos da ausência da satisfação esperada, o que levaria a criança “a voltar as costas ao seu anseio sem esperança. Assim, o complexo de Édipo se encaminharia para a destruição por sua falta de sucesso, pelos efeitos de sua impossibilidade interna” (Freud, 1996 [1924c], p. 193). O principal entrave para esta resolução é justamente o apego a uma significação fálica do conflito, que transforma a impossibilidade interna de satisfação em uma castração, que passa a poder ser evitada ou imaginariamente desfeita.

Esta mesma significação fálica, incidindo sobre a crença no diabo, é o que faz com que em algumas versões ele não seja frustrado em sua rivalidade com deus pela própria força das circunstâncias, pela impossibilidade interna de satisfação das ambições que nutre, mas que tenha sido, ao invés disso, castrado por deus, arremessado dos céus. Neste caso, sua revolta não é entendida como impotente e equivocada, análoga à revolta de uma criança contra o pai, que reivindica o que ele não tem – o falo –, mas é sentida ao invés disso como uma revolta muito mais perigosa, que coloca em risco a onipotência divina da qual os fiéis participam imaginariamente.

Há aí, na periculosidade do diabo, um paralelo com a superestimação do criminoso sexual. A atualização, na vida adulta, da impossibilidade de satisfação edipiana se reflete no conflito entre o indivíduo e a sociedade: a criança cresceu, de certa forma tornou-se o pai, mas este continua insuperável, pois tornou-se a sociedade e suas leis. Por mais que se transgrida as leis, não há como tornar-se a instância legisladora sozinho; para isso é preciso, no mínimo, a convivência de outros, quicá de todos.

Esta convivência, o verdadeiro perigo, demonstra sua possibilidade pela própria intensidade dos afetos que estas figuras rebeldes suscitam: a revolta ou o horror diante dos crimes sexuais derivam e alimentam-se da força dos próprios impulsos transgressivos recalcados, sendo análogos à tensão que se estabeleceu durante a Idade Média pela ambivalente expectativa do nascimento do filho do diabo, o anticristo.

Na Idade Média o medo do ameaçador Anticristo era terrível, e a tensão da angustiante expectativa de seu nascimento foi aumentada até um terror indescritível por rumores recorrentes e profecias do evento (Jones, 1971, p. 182).

Por isso é possível condenar o criminoso sexual não só por seus próprios atos, mas também pelas ilusões de gozo pleno que a comunidade inteira inconscientemente nutre. O criminoso pode assumir, como o diabo e o anticristo, o papel do arqui-rebelde, encarnando o paradoxal paradigma da revolução de um homem só.

A paulatina banalização histórica da monstruosidade, que resultou na figura oitocentista do perverso como um monstro cotidiano, teve ainda um importante marco na última das superstições medievais que Jones aborda: a crença em bruxas e bruxaria. Se por um lado estas crenças revelam a ambivalência em relação à mãe, que subjaz aos conflitos com o pai, por outro lado elas concernem “não seres imaginários, como as crenças em *Incubi*, Vampiros, Lobisomens e o Diabo faziam, mas seres humanos reais, vivos e sofredores” (Ibid., p. 190).

As bruxas exerciam seus poderes mágicos quase exclusivamente sobre a potência sexual e a fertilidade. Tinham a capacidade de causar esterilidade e abortos, e o faziam através de venenos; sua conotação materna hostil não pode revelar-se mais claramente do que em sua habilidade em “tornar o leite azedo” (Ibid., p. 193). O aspecto oral-sádico está presente em sua predileção por devorar bebês recém-nascidos. Aquém da castração, parece apontar, nas palavras de Rudge, para a ameaça de apagamento do sujeito, de morte psíquica que o incesto convoca por estar moldado como desejo materno de “reintegrar seu produto” (Rudge, 2005, p. 87).

Mas as bruxas tinham também, como a mãe enquanto primeiro objeto amoroso da criança, o poder de despertar o amor e a potência fálica,

freqüentemente através, mais uma vez, de líquidos ingeridos, as poções. Além disso, podiam conferir a si próprias e a outros o poder de voar, quando esfregavam óleos no corpo e num cajado ou vassoura. Jones não chega a mencionar a analogia com o efeito excitante exercido pelos cuidados maternos primários de higiene, mas fornece os elementos cruciais para esta interpretação: que a significação fálica das numerosas formas de “cajados mágicos” (Jones, op. cit., p. 206) é evidente; e que “o fenômeno da ereção é em ambos os sexos a semente da própria concepção do voar” (Ibid., p. 204).

Esta ambigüidade que a bruxa encarna, mãe a um só tempo sedutora e mortífera, refletia-se em sua aparência, que era ora a de uma mulher feia, velha e odiosa, ora a de uma jovem linda e encantadora (Ibid., p. 197). Mas em qualquer forma as bruxas tinham o curioso poder de “predizer eventos futuros e ver coisas que aconteciam à distância” (Ibid., p. 198), o que parece atestar a força fundadora que o discurso e o desejo da mãe exercem sobre o psiquismo do bebê.

Mas é em sua relação íntima com as perversões, justamente, que a bruxaria adquire seu caráter nefasto, torna-se uma epidemia em meados do século XV e passa a justificar as atrocidades da Inquisição: as bruxas eram acusadas não só de terem relações sexuais com o diabo – o que traduz o ciúme que a criança tem da relação entre seus pais – mas também de promoverem toda espécie de ato sexual proscrito por deus durante o *Sabbath*, que se dizia culminar em orgias incestuosas e uma série de práticas escatológicas que envolviam excrementos humanos, sangue menstrual e pedaços de animais. As descrições do *Sabbath* encontradas nos julgamentos de bruxas, que foram levados a cabo em inúmeras partes do mundo e às vezes até tão tarde quanto a segunda metade do século XIX (Ibid., p. 227), são predecessoras diretas dos estudos de caso de Krafft-Ebing: os processos consistiam em detalhar, diz Jones (Ibid., p. 229), os aspectos mais repelentes da sexualidade, servindo

para excitar e gratificar certas tendências humanas em suas formas mais rudes e brutas. Destas, as duas mais óbvias eram o sadismo e a curiosidade sexual. (...) Jühling salienta este ponto ainda mais severamente em conexão com a ânsia dos celibatários Inquisidores em despir, examinar e questionar suas vítimas; crianças de sete anos e mulheres de oitenta e cinco foram levadas a confessar ter fornicado com o Diabo, com todos os detalhes que acompanhavam o ato. Além disto, todo o procedimento era, como Roskoff mostrou claramente, usado extensivamente por

indivíduos para descarregar sua malignidade, ódio e inveja ao acusar falsamente seus rivais ou inimigos (Ibid., p. 226).

Além dos motivos políticos que a Igreja tinha para perseguir os dissidentes e punir práticas sexuais pagãs, outro grupo de motivos, pulsionais, era comum ao clero e ao povo: a inveja e a satisfação do ódio. Para abordarmos os pormenores destas moções pulsionais e seus efeitos na fantasia, passaremos a examinar os principais conceitos de Melanie Klein, que, além de dar à inveja uma atenção especial, enfatizou significativamente a importância da pulsão de morte, seus destinos e sua influência nas dinâmicas psíquicas mais primitivas.