

Vozes do exílio: sobre o impossível da identidade

Betty Bernardo Fuks

Revista Brasileira de Psicanálise
volume 51, n.1, p. 32-45 · 2017

Resumo

O presente estudo aborda o tema do exílio à luz da psicanálise, tendo como fio condutor a declaração de Freud de que, durante sua infância, a leitura da Bíblia havia exercido uma grande influência em seu pensamento. Retomando algumas das narrativas ancestrais do Antigo Testamento que testemunham o fenômeno da errância, a repetição de um êxodo sempre refeito, a autora mostra que, em *O homem Moisés e a religião monoteísta*, Freud, ao construir a origem egípcia do profeta maior dos judeus, contrapõe a condição humana de estrangeiro à noção de identidade. O estrangeiro na constituição do eu é o ponto sobre o qual essa última grande obra reitera o princípio psicanalítico de que a origem do sujeito, individual e coletivo, advém do Outro, do heterogêneo em relação a si mesmo.

Palavras-chave

exílio; diáspora; estrangeiro; identidade; identificação.

BETTY BERNARDO FUKS é psicanalista, professora dos Programas de Pós-Graduação em Psicanálise, Saúde e Sociedade da Universidade Veiga de Almeida (Rio de Janeiro) e pesquisadora do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico CNPq.

Do exílio e do êxodo, ou Sobre a experiência de estrangeiridade

É comumente admitido que a psicanálise trouxe uma contribuição decisiva, ainda que tão contestada, para o desenvolvimento de uma crítica contra toda forma de preconceito, bem como reconhecido que a marginalidade social e cultural pessoalmente sentida por Freud enquanto judeu vienense da diáspora – que viveu e produziu nas circunstâncias especiais de tempo e espaço em Viena – mostrou-se fundamental para a constituição da prática e da teoria analíticas. Entretanto, a experiência cultural inscrita no percurso da vida e da produção do descobridor do método psicanalítico não foi apenas uma marca histórica que ele recebeu passivamente. Contam muito a repercussão íntima e a resposta transformadora que lhe facultaram criar, na modernidade, um método clínico que dá condições ao sujeito de experimentar o que lhe é estranho.

Na modernidade, a psicanálise introduziu uma operação de separação radical do sujeito com relação ao idêntico, a qual termina por conduzi-lo a uma experiência que Juan-David Nasio chamou de *exílio* (1993, p. 87). Esse exílio, uma perda essencial e reorganizadora da realidade psíquica, consiste em fazer o sujeito buscar – nos desconfortos da repetição e na desconstrução paulatina da própria idolatria (narcisismo do eu e mandatos do supereu) – o encontro com o que há de mais estranho a ele próprio, o face a face com o desconhecido, que

envolve o risco de se deparar com o impessoal da força pulsional sempre errante, força de todos os tempos e de todos os homens. Experimentar o exílio analítico é, então, uma aprendizagem de alteridade: permite ao sujeito buscar pela palavra uma designação para aquilo que, vindo de fora, está nele mesmo, embora lhe seja estranho.

O próprio instrumento clínico da associação livre se traduz como aprendizado de estrangeiridade e de alteridade, na medida em que institui a fala como um movimento de romper com o idêntico. Pois falar é, como escreve Blanchot,

em definitivo, procurar a fonte do sentido no prefixo que as palavras exílio, êxodo, existência, exterioridade e estrangeiridade têm por tarefa desdobrar em modos diversos de experiências, prefixo que nos designa a diferença e a separação como a origem de qualquer valor positivo. (1986, p. 184)

Essa ideia dialoga com outra formulação do filósofo sobre a experiência de exílio como esvaziamento de significado:

O que significa ser judeu? Por que isso existe? O judeu existe para que exista a ideia de êxodo e a ideia de exílio como movimento justo; isso existe, através do exílio e por essa iniciativa que é o êxodo, para que a experiência de estrangeiridade se afirme entre nós numa relação irreduzível, isso existe para que, pela autoridade dessa experiência, aprendamos a falar. (1986, p. 188)

Se concordarmos com essas duas formulações de Blanchot, é possível concluir que

existem inúmeras formas de exílio, porém, em última instância, o exílio é a condição básica do sujeito.

Historicamente, a situação milenar de exílio vivida pelos judeus os condenou a se estabelecer na diáspora. O sujeito da diáspora, à diferença de um exilado político expulso de sua própria pátria, nasceu em um país no qual ele se situa simultaneamente dentro e fora, num entre-dois cujas “fronteiras” lhe permitem partilhar a identidade do povo da nação na qual ele existe e manter um “pedaço de si” sempre alhures, no espaço marginal do não lugar. Portanto, a experiência diaspórica se traduz como vivência permanente de estrangeiridade.

Freud fez bom uso dessa posição paradoxal de dentro/fora que experimentou, enquanto sujeito da diáspora, em favor de sua descoberta, ao desenvolver um método de leitura da fala do paciente capaz de impedir a construção de significações fixas e imutáveis. Esse seria o ponto, a meu ver, em que o seu reconhecimento de que a leitura da Bíblia exerceu uma grande importância em seu desenvolvimento cultural (cf. Freud, 1925/1976e, p. 8) mais se articula com o método psicanalítico: êxodo, estrangeiridade, exílio diaspórico e errância são experiências que, como as letras que borbulham na Escritura ancestral, se enlaçam com a fala. Em que essas marcas se atualizam na experiência analítica? De que outra maneira o discurso freudiano se inscreve na modernidade pelo viés do conceito de *desejo*, se não na errância do sujeito que nunca termina de atravessar os caminhos de sua libido?

A Bíblia hebraica consigna uma importância capital à condição de estrangeiro do

homem: “Não falsificarás o julgamento do estrangeiro, do órfão, e não atentarás contra as vestes da viúva. E te lembrarás de que foste escravo no Egito. Eis por que te ordeno respeitar o estrangeiro” (Deuteronômio 24:17 Versão Almeida). Estruturalmente, algumas das narrativas da Bíblia hebraica dão a impressão de que o nomadismo, tão característico da sociologia bíblica, bem como da ética da Torá, não é outra coisa senão a expressão permanente de uma marca identificatória e de seu múltiplo e infinito devir. Essa característica é enfatizada pelo filósofo Bernard Dov Hercenberg (1996) ao chamar a atenção para o fato de que, no Antigo Testamento, o que importa não é apenas a precedência de uma experiência nômade sobre a da sedentarização, mas sobretudo o prolongamento da errância pelo deserto e a retomada de um êxodo sempre refeito.

Abraão torna-se um estrangeiro quando deixa a casa de seus pais para se exilar em Ur, sua terra natal. Homem do duplo afastamento, cultural e geográfico, afasta-se das imagens de sua cultura original quebrando os ídolos; com seu exílio voluntário, afasta-se, na distância geográfica, pela errância no deserto. Em relação ao exílio, a história desse patriarca difere dos primeiros passos do homem bíblico: a expulsão de Adão e Eva do paraíso, a maldição exílica de Caim ou o exílio da geração de Babel são semelhantes ao exílio de Édipo, que, depois de haver reconhecido seus crimes – incesto e parricídio –, foi expulso da cidade

de Tebas. Todos esses personagens sofrem o exílio como punição por suas infrações a interditos. Há um elemento, tanto no mito grego quanto nessas histórias bíblicas, de inquietação persecutória sobre um ato de violência que gerou o exílio. Abraão inaugura uma noção de exílio que não remete à punição, mas que parte do *ser em face de si mesmo*, segundo a expressão de Herzenberg: parte de “alguém que, munido de sua experiência da liberdade e da oposição, integra-a a algo que a ultrapassa. A Abraão, Deus não diz somente ‘Vai’, mas ‘Vai para ti’” (Lévinas, 1984, p. 37).

O êxodo de Abraão, uma vez iniciado, tornou-se uma aprendizagem de alteridade, isto é, uma experiência de diferenças. Partir: eis a ética que se depreende do versículo bíblico que anuncia o futuro. “E o Eterno disse a Abraão: Sai de teu país e de teu lugar de nascimento e da casa de teu pai, para o país que te mostrarei” (Gênesis 12:1). Essa promessa, selada sob a forma de uma Aliança, anunciava ao patriarca e à sua posteridade um nome, o nome de *hebreus*, os quais, num tempo futuro, habitariam a Terra Prometida: “Eu farei de ti um grande povo, eu te abençoarei, engrandecerei teu nome” (Gênesis 12:2). Abraão é também o primeiro homem bíblico a escutar a palavra *estrangeiro*: “Sabe com certeza que seus descendentes serão estrangeiros, numa terra que não será deles” (Gênesis 15:13).

A Bíblia conta que, após chegar a Canaã, região que fora prometida a ele e a seus descendentes, Abraão permanecerá,

fundamentalmente, estranho àquele lugar: quando morre sua mulher, Sara, decide comprar a caverna de Macpelá para ser o local de sepultamento dela e mais tarde dele próprio. É como um estrangeiro que ele se apresenta aos donos da terra: “No meio de vós sou um estrangeiro e residente. Concedei-me uma posse funerária, entre vós, para que leve meu morto e o enterre” (Gênesis 23:3). A frase de Abraão não deixa de conter uma ambiguidade reveladora da estranheza intrínseca a uma cultura fundada no ato de fé de um homem que se alheou de seu próprio povo (os caldeus de Ur) para tornar-se para sempre um alienígena, um eterno estrangeiro. Essa estranheza se repete, insistentemente, ao longo dos séculos, na história de êxodos permanentes do povo judeu: ela designa que, para o povo hebreu, a verdade do começo encontra-se fundada na separação (Blanchot, 1986, p. 185).

Em *Estrangeiros para nós mesmos*, Kristeva (1994) sugere que há, na repetição infundável da errância e do nomadismo do povo judeu, um reforço da Aliança, na medida em que nela prevalece a própria lógica da eleição da estranheza – “tornar-se judeu” – intrínseca ao pacto entre YHWH e seu povo. A autora destaca, com muita propriedade, que a Bíblia hebraica está repleta de passagens que reafirmam a presença insistente da figura do estrangeiro nos mitos e leis do povo judeu. Num rigoroso inventário, Kristeva apresenta inúmeros paradoxos e contradições dessa figura do estrangeiro que se desloca em vários textos do Livro. Assim, enquanto certas passagens bíblicas afirmam a exclusão

do outro – “Estabelecerei minha aliança contigo”, diz Javé a Abraão, “e com tua raça depois de ti” (Gênesis 17:7) –, outras passagens, sob a forma de mandamento, exigem consideração para com o desconhecido, em nome da memória do exílio do povo eleito: “Não ofendereis o estrangeiro, nem o oprimireis, pois fostes estrangeiros nas terras do Egito” (Êxodo 22:21). Essas contradições, bastante acentuadas no texto bíblico, não são intransponíveis, já que a própria Aliança, que assegura uma identidade, comporta a ideia de estranhamento que dilui as certezas do mesmo:

Por mais exclusivista que seja, e mesmo justificando tal exclusivismo com os delitos morais dos amaldiçoados, a Aliança do povo judeu com o seu Deus não resulta de um favoritismo, mas de uma escolha decorrente da prova, o que implica que, ininterruptamente ameaçada, ela continua sempre a ser conquistada e permanece objeto de um aperfeiçoamento constante dos eleitos. (Kristeva, 1994, p. 71)

Guerr, um dos termos hebreus para “estrangeiro”, encontra no livro de Ruth o sentido de um personagem privilegiado, uma espécie de eleito a partir do mandamento bíblico de amar o estrangeiro: “E vós o amareis como a vós mesmos, porque fostes já estrangeiros no Egito” (Levítico 19:34). A história de Ruth inicia-se com a saída da família de Emilec da Judeia, em tempos de penúria, para instalar-se em um reino estrangeiro, Moab. Despertado em sua ira por essa migração, Deus enviou o anjo da morte a Emilec e a

seus descendentes homens, poupando do castigo apenas Noemi, sua mulher, Ruth e Orfa, as moabitas que haviam desposado seus filhos. Ruth escolheu deixar Moab e acompanhar a sogra em sua decisão de voltar a Belém: a migração de Emilec encontrará assim, na alteridade feminina de Ruth, seu paradeiro final. Ao chegar à Terra Prometida, Ruth submete-se à lei do levirato: torna-se esposa de Booz, parente próximo de seu falecido esposo, e dessa união concebe um filho. Com isso, ganhou o direito de entrar para a história judaica como ancestral do rei Davi, de cuja linhagem nascerá o Messias.

Habitante da “outra cena”, aquela que denuncia que não há completude nem harmonia mesmo quando se é o eleito de Deus, Ruth subjaz ao que existe de mais exterior e de mais íntimo no povo de Israel. Um exame minucioso desse episódio bíblico mostra também a presença de um ato de transgressão nos fundamentos da realeza do povo eleito: a Bíblia conta que Ruth é descendente direta de um incesto. Quando Sodoma foi destruída, Loth e suas filhas mantiveram relações incestuosas porque se julgavam os únicos sobreviventes do mundo. Dessa transgressão nasceu Moab (que significa “saído do pai”), de quem Ruth é descendente direta. Mas o relato bíblico da história dessa personagem está longe de encorajar o desvio. A palavra *transgressão* em hebraico constrói-se com as “mesmas três letras que descrevem a hebraicidade em expressões como ‘Abraão,

o hebreu' ou 'Moisés, o hebreu'" (Hercenberg, 1996, p. 70) e tem significações contrárias, como por sinal a maior parte das palavras de uma língua primitiva. Assim, se *transgredir* significa a atuação daquele que infringe a lei, ela também designa o ato de ir além: a história da moabita sugere que a Aliança subordina o sujeito à ética da reabsorção não apenas do estrangeiro, mas também da transgressão e do desvio, desde que se possa subordiná-los ao desígnio global de buscar, na diferença, a contribuição do Outro.

Nas histórias de Abraão e de Ruth, os atos de errância, exílio, nomadismo, migração, regresso e solidão, de acordo com Lévinas em "Ética e infinito" (1988), designam uma abertura radical e primeira ao Outro, ontologicamente anterior a qualquer identidade. O confronto com o estranho nas vozes dessas figuras bíblicas se prolonga no exílio milenar da diáspora, expressando-se na tradução da heteronomia da lei da Aliança – *dever judeu* –, na autonomia de inventar-se na multiplicidade.

Aqui, completa-se o círculo retomando a ideia de Nasio de que o exílio é meta de uma análise. O autor defende sua tese afirmando que, em sua experiência, "o exilar-se de si mesmo constitui uma forma de cura" (1993, p. 88). Essa posição prende-se decerto à leitura que ele próprio faz da formulação freudiana relativa à ética da psicanálise: "Onde isso estava, lá eu admirá" (Freud, 1932/1976d, p. 74). A orientação lacaniana do autor leva-o a

traduzir o imperativo ético "Wo Es war, soll Ich werden" da seguinte forma: "eu" por "sujeito", e "isso" por "a coisa mais íntima e, no entanto, a mais estranha de nosso ser"; leva-o igualmente a formular que o encontro com o isso só se dá na experiência excepcional de exilar-se de si (Nasio, 1993, p. 88).

Assim, não seria descabido dizer que a experiência analítica oferece um espaço aberto ao sujeito para que ele viva a aventura de exilar-se de si, de inventar-se outro, de voltar-se ao não idêntico – aventura que se passa no estranho "país do Outro", ou seja, alhures além do semelhante, do idêntico e do espelho, e que faz o analisando experimentar desterritorializações sucessivas de uma posição subjetiva a outra. Logo, não seria igualmente descabido fazer da história do patriarca Abraão – que, desterritorializado, inicia a aventura de tornar-se outro – uma metáfora conclusiva da aventura analítica. Do lado do analista, da validação do seu desejo, uma vez convocado pela transferência a enfrentar o face a face com o Outro, nada lhe resta senão travar a cotidiana e implacável batalha de seu ofício, de onde no mínimo se sai, como o patriarca bíblico Jacó, coxeando (Freud, 1920/1976c, p. 62).

Moisés, o estrangeiro, ou Sobre a "multiplicidade de pessoas psíquicas"

A psicanálise foi concebida no cerne de um tempo em que todos os aspectos da vida social, bem como o mundo das ideias, sofriam transformações. O exílio, apesar de

ser um tema que, como vimos, habita a raiz de um pergaminho ancestral, tornou-se um fenômeno vivo na modernidade. Como qualquer outra época em que o fluxo do “tornar-se moderno” invadiu a cultura, os movimentos da vanguarda modernista provocavam mutações, angariando fortes simpatias e, ao mesmo tempo, sendo muitas vezes identificados como agentes de destruição da ordem. Segundo a tese do crítico literário Jacques Le Rider (1992), o jogo interminável entre a ordem e a desordem social que ocorria em Viena nessa época provocou uma explosão generalizada de “crises de identidade” no sujeito, no conjunto deles e sobretudo no que define esse conjunto: a cultura. Foi nesse contexto que Freud, ao alocar o tema das identificações no centro da teoria do inconsciente, teria não apenas construído um novo modelo de apreensão do indivíduo como também criado ferramentas precisas para interrogar a heterogeneidade constitutiva do coletivo.

De fato, ao introduzir em uma linguagem específica o conceito de *identificação*, a partir do questionamento das noções de permanência, continuidade e coesão tradicionalmente ligadas à categoria filosófica de *identidade*, a psicanálise desvelou o caráter ilusório desta. A rigor, Freud (desde sempre um “cientista da alma”, contrário ao privilégio dado pela ciência positivista à coerência e à identidade como formas de verdade) descreveu o fato da identificação como uma “multiplicidade de pessoas psíquicas” que constituem o eu (Masson, 1985/1986, p. 242). Desde então, o múltiplo ganha um lugar especial no centro de sua teoria, e a identidade, a categoria que

confere a alguém uma essência ou que permite afirmar duas pessoas ou coisas como iguais, passa a ser problematizada. O conceito de identificação pressupõe uma impossibilidade de realização de qualquer identidade fixa e imutável. Jean Florence, num texto canônico, “As identificações” (1994), mostra que o caráter que Freud imprime à identificação é processual e inacabado, o que corresponde à ideia de que o sujeito é marcado pelo Outro, pelo heterógeno em relação a si mesmo. O autor sugere que a insistência de Freud no papel das identificações na formação do eu tornou a psicanálise uma disciplina totalmente voltada à alteridade.

A elaboração do conceito de identificação compreende um longo período de desenvolvimento, que abrange o início e o final da obra freudiana; tanto em *A interpretação dos sonhos* (1900/1976b) quanto em *O homem Moisés e a religião monoteísta* (1939/2014), Freud mobilizou suas próprias identificações para levar adiante esse conceito central da psicanálise. Um olhar atento sobre a obra inaugural da psicanálise penetra diretamente na exposição de suas experiências psíquicas em pleno caldeirão político da Viena *fin de siècle*, sobre o qual foram assentadas as bases teóricas do conceito de identificação. Portanto, penso que não seria descabido, neste momento, retornar à obra de 1900 antes de passarmos à construção da obra de 1939, na qual Freud, com base no mito das pulsões de vida e de morte, insistirá em fazer entender que,

para a psicanálise, a condição do homem de estrangeiro de si mesmo é indestrutível. Nesse trajeto, devemos seguir à risca o convite de Freud ao leitor para mergulhar com ele nos “mais minuciosos detalhes de [sua] vida” (1900/1976b, p. 33) e acompanhar os meandros do método clínico que fornecia as bases de sua teoria.

Consideremos a análise dos quatro “sonhos romanos” (Freud, 1900/1976b), um modelo paradigmático do fenômeno da identificação como condição do elo social que o sujeito estabelece com o outro, tanto no plano da relação imaginária com o mesmo quanto na troca simbólica. Numa série de quatro sonhos com a cidade de Roma, o sonhador apresenta as fronteiras do inconsciente fora de qualquer parâmetro geopolítico, de acordo com uma lógica incompatível com o idêntico a si mesmo. Na sequência do relato e análise de cada um dos sonhos, Freud, mobilizando algumas de suas próprias identificações inconscientes, recupera uma importante lembrança infantil: quando menino, ao ouvir do pai a história de uma cena em que fora ofendido pelo fato de ser judeu, percebeu a resignação, diante dos maus-tratos, daquele homem que o levava a passear pelas ruas de Viena. Indignado com a falta de heroísmo de Jacob, Freud contrapôs à cena de humilhação uma outra, para melhor responder às expectativas e sentimentos de uma criança: “a cena em que o pai de Aníbal, Amílcar Barca, faz o filho jurar diante de um altar doméstico que se

vingará dos romanos” (1900/1976b, p. 218). A história do general cartaginês foi marcada por esse juramento, e Freud o admirava sobretudo porque o juramento representava uma oposição a Roma, ou melhor, à organização que impunha aos indivíduos, através da força, um conjunto de crenças, dogmas e ritos: a Igreja Católica.

No cômputo geral, as memórias extraídas da análise do conteúdo latente de cada um dos sonhos romanos revelam o desejo de Freud de visitar Roma, bem como um conjunto de relações entre personagens que não se chega a conhecer, a não ser, justamente, acompanhando o jogo das identificações. Nesse embaralhar de traços particulares, o intérprete moderno dos sonhos coloca numa relação de proximidade o que é tido como disjuntivo: *judeu resignado e herói cartaginês*. Assim, a ambiguidade do *Unheimliche*, isto é, do familiar/estrangeiro, revela-se nos significantes *resignação-heróismo* e *cartaginês-judeu*, expressões que colocam em evidência a coexistência de identificações contraditórias em nossa terra de asilo interior, o inconsciente. Nesse lugar, as identificações não cessam de demonstrar a verdade de que o eu é estrangeiro a si mesmo. Em função disso, é mais do que legítimo dizer outra vez que a psicanálise, desde a sua fundação, subtrai a importância da noção de idêntico e faz valer a condição de estrangeiro como propriedade de todos (Fuks, 2014, pp. 76-80).

Aí estão, parece-me, os alicerces dos dois primeiros ensaios de *O homem Moisés*, um estudo eminentemente histórico sobre a origem do povo judeu, que, à luz do estudo psicanalítico exposto no terceiro

ensaio, permite apreender a genialidade com que Freud se apropria da condição de estrangeiro do homem bíblico para afirmar que a identidade de um povo advém de fora. “Moisés, o egípcio”, título do primeiro ensaio, é uma afirmativa que exigiu do pai da psicanálise confessar, logo nas primeiras linhas, estar tomado pela angústia de privar um “povo do homem que celebra como o maior de seus filhos” (1939/2014, p. 33). Trata-se de desconstruir uma identidade: Moisés, o legislador e fundador do monoteísmo, era um estrangeiro, um “fora do lar” judeu. Apesar do aparente paradoxo, tal afirmativa não é estranha à tradição judaica: no Zohar, coletânea de textos oriundos da leitura/escritura da Torá, Moisés é reconhecido como um homem estrangeiro, aquele que revelou ao povo do deserto a alteridade do nome de Deus. Até mesmo a cultura popular judaica atribui ao líder dos hebreus no deserto uma origem egípcia, como se pode constatar no relato de um chiste que Freud apresenta em uma de suas conferências: perguntaram a um menino judeu muito inteligente:

“Quem foi a mãe de Moisés?”; e ele responde: “A princesa egípcia.” “Não” – recordam-lhe – “ela apenas retirou o bebê das águas.” Ao que a criança responde: “Isso foi o que ela disse”, demonstrando haver encontrado a interpretação correta do mito. (Freud 1916/1976a, p. 147)

Se quisermos nos valer das especulações mais contemporâneas acerca da egipcidade de Moisés, basta citar as pesquisas do egiptólogo Jan Assman, que em *Moisés,*

o egípcio: a memória do Egito no monoteísmo ocidental (1997) traz um inventário exaustivo de dados confirmativos sobre a origem estrangeira do fundador da ancestralidade egípcia do monoteísmo ocidental. Ora, diante dessa pluralidade de vozes que, de uma maneira ou de outra, reivindicam a egipcidade de Moisés, resta identificar o que há de singular na assertiva freudiana “Moisés, um egípcio”.

“O menino cresce e [a mãe] o faz vir para a filha do faraó. É um filho para ela. Ela clama [por] seu nome: ‘Mosché.’ Ela diz: ‘Sim, eu o retirei da água’” (Êxodo 2:10). Nesses termos, a Bíblia revela o sentido etimológico do nome hebraico dado à criança que a princesa salva: “Porque o retirei das águas.” Mas os historiadores modernos encontram uma outra origem para o nome da criança. Em *Uma história do Egito* (1905/2015), J. H. Breasted revela que o nome Moisés foi extraído do léxico egípcio: Mose, cujo significado é “filho”, constitui uma abreviação da forma mais completa de nomes como Amon-mose, “filho de Amon”, ou Path-mose, “filho de Path”. Entre todos os egiptólogos, era voz corrente que Moisés tinha se mostrado um homem inteiramente familiarizado com a sabedoria do Egito – fato, por sinal, amplamente reconhecido pela tradição judaica: “Aliás, não é a filha do faraó que o retira do Nilo, lhe dá o seu nome e o cria?” (Êxodo 2:10).

Considerando que o argumento do nome não era forte o suficiente para contradizer a adoção do menino judeu pela

princesa egípcia e tornar viável o reconhecimento da nacionalidade do “grande homem” (Freud, 1939/2014, p. 36), Freud foi buscar outras pistas que o conduzissem à resolução do enigma que não as historiográficas. Em *O mito do nascimento do herói*, Otto Rank (1909/1961) encontra o fio de Ariadne. Rank demonstrou a hipótese de uma recorrência estrutural de fantasias infantis nas narrativas míticas sobre personagens heroicos: em qualquer mito, o relato é iniciado invariavelmente pelo anúncio (sonho ou oráculo) do nascimento de um menino como ameaça ao pai – homem nobre –, que por sua vez manda matar o filho; a criança, abandonada em um cesto, nas águas ou num bosque, é salva por animais ou pessoas humildes; já rapaz, retorna ao local do nascimento e triunfa sobre o pai tirano, assassinando-o; nesse momento, reconhecido pela bravura de seu ato, alcança a glória de herói junto à comunidade.

“Ela vê a criança e eis: um menino chora! Ela se apieda dele e diz: Eis um filho dos hebreus” (Êxodo 2:6). A história bíblica coincide com o mito do nascimento do herói apenas num ponto: a garantia de que a criança abandonada pela mãe sobreviveu “apesar de poderosas forças externas” (Freud, 1939/2014, p. 40). De resto, o relato da infância de Moisés diverge de outros mitos em todos os aspectos: o nascimento do menino não foi anunciado pelo oráculo como uma ameaça ao pai; a criança não é salva por animais ou pessoas de condição

inferior – em vez disso, é abandonada por uma mãe pobre e adotada pela família real; ao crescer não triunfa sobre o pai, mas se consagra ao destino ético de assegurar a transmissão do que recebeu de herança: a Lei. O método de leitura freudiano vai elegendo vazios, silêncios, uma letra morta, para criar um dito sobre o que se encontra desmentido no texto.

O abandono do menino no rio Nilo e o seu recolhimento pela princesa correspondem, na perspectiva freudiana, à fantasia infantil de toda criança que superestima o casal parental na infância para, na adolescência, criticá-lo e desvalorizá-lo. Essa cena conhecida por *romance familiar da criança* é a fonte poética do mito do nascimento do herói. Portanto, a duplicidade das famílias no mito nada mais é do que uma encenação da experiência própria do infantil. Na saga do nascimento dos heróis, o relato de que a criança é de origem nobre mas educada por uma família humilde é apenas um artifício usado para garantir a grandeza do herói.

Tomando como base a especulação de Rank de que o recolher a criança das águas é um símbolo do parto, Freud vira pelo avesso a narrativa: a família que abandona a criança é a inventada, e a família real egípcia, a que salva a criança das águas, é a efetiva. São esses detalhes – a cena de abandono e o recolher a criança das águas – que acionam a condição egípcia do legislador judeu: “Moisés é um egípcio, provavelmente um nobre, que a lenda pretende transformar em judeu” (Freud, 1939/2014, p. 41). O grande homem, ao contrário do herói mítico que normalmente

se eleva acima de seus começos, iniciou a vida de herói descendo de sua posição socialmente elevada ao povo.

Freud conclui que a divergência entre a narrativa bíblica e a dos outros mitos é a tentativa dos hebreus de apagar a origem estrangeira do fundador do judaísmo. É o caso de o leitor perguntar: e as belas e comoventes passagens bíblicas do Êxodo – a infância, a adolescência e o episódio em que heroicamente Moisés proporciona a grandiosa saída do povo escravo pelas mãos do jovem hebreu do Egito? Não passam de desfigurações da escrita sagrada, tentativas de apagar a origem estrangeira de Moisés, segundo a lógica freudiana. Desvelá-las para responder de que modo a exterioridade (egípcia) se transformou em interioridade (judaica) é a questão prioritária do segundo ensaio. Bruno Karsenti resume brilhantemente a proposição escandalosa que, apesar de todos os obstáculos, Freud quer comprovar: “Os judeus são judeus em Moisés, que não o é” (2002, p. 13).

A egipcidade do líder dos hebreus dá início à construção com a qual o autor alcançará ratificar, de forma inusitada, o processo de constituição da subjetividade, exposto desde o *Projeto para uma psicologia científica* (1950[1895]/1976f), texto em que delinea as primeiras reflexões sobre a presença do Outro familiar/ estrangeiro na gênese do eu. Assim, ao estender esse processo à constituição de um povo, Freud contrapõe o estrangeiro, a alteridade, à noção de identidade. É preciso também dizer que o que vai garantir a validade da assertiva “Moisés, um egípcio” no segundo ensaio – cujo título, “Se

Moisés era egípcio”, aparece no condicional – é o desdobramento em uma outra afirmação não menos escandalosa, tanto para os judeus quanto para a cultura ocidental: “Moisés, o estrangeiro” – cria um povo que, por sua vez, irá se transformar na figura paradigmática do estrangeiro de si mesmo (Fuks, 2014, pp. 85-86).

Assim, se em *A interpretação dos sonhos* Freud, como visto, já anunciava a excentricidade radical de si mesmo com a qual o homem se confronta, em *O homem Moisés*, a partir do segundo ensaio, prolongando a temática da identificação ao pai morto desenvolvida em *Totem e tabu* (1913/1976g), nos encontramos frente a frente com o impossível da identidade no campo das formações coletivas. O conceito de identificação tem um papel central na obra de 1939, finalizando a estruturação de um modelo epistemológico no qual a identidade nada mais é do que uma pluralidade de diferentes vínculos identificatórios, estabelecidos em função de uma perda fundamental que instaura o desejo. Nesse registro, conforme o que aprendemos no capítulo 9 de *Psicologia das massas e análise do eu* (1921/2013), a identificação a um traço único do objeto amado e perdido introduz o sujeito na ordem simbólica sob a forma de pura diferença, assegurando o

porvir de uma série de outras identificações sob a influência atrativa do eu ideal e do ideal do eu. O emaranhado de identificações advindo desse processo desvela, no texto freudiano, a verdade da constituição do eu: “Cada indivíduo participa de muitas psiques de massa, a de sua raça, sua classe, sua comunidade religiosa, seu Estado etc. [...], e pode, indo além delas, se elevar até um fragmentozinho de independência e de originalidade” (Freud, 1921/2013, p. 122).

Trata-se, por conseguinte, de defender a ideia de que as expressões *judeu-cartaginês*, formulada a partir dos sonhos de Freud com a cidade de Roma, e aquela que se pode criar em função da tese da condição de estrangeiro do povo judeu (*judeu-egípcio*) exprimem a relação identificatória pela qual o que se é está presente/ausente no outro. A rigor, o sujeito persegue sua identidade subjetiva identificando-se com objetos coletivos que jamais chegam a recobrir sua falta constitutiva e brindar imaginariamente (eu ideal) ou simbolicamente (ideal do eu) a completude real perdida. Não há nada no imaginário ou no simbólico que possa trazer uma solução à estranheza de si advinda da impossibilidade de completude. Jacques Lacan ressaltou essa excentricidade radical com a qual o homem se enfrenta, à luz do conceito freudiano

tardio de *Ichspaltung*, e centrou sua teoria na ideia de que a subjetividade é fundamentalmente dividida (Lacan, 1998/1999, p. 347).

A cisão do eu (*Ichspaltung*) é um dado da estrutura do psiquismo que jamais é totalmente descartado, razão pela qual a psicanálise entende que o anseio pelo todo se presta facilmente à manipulação de discursos utópicos e ilusórios, em si mesmos totalizantes. Chegamos, assim, a um dos pontos em que é possível extrair da figura freudiana Moisés, um egípcio, uma crítica à política nazista de forjar e impor ao povo alemão uma identidade pura e harmoniosa, com base em um programa de exclusão do estrangeiro ao solo e ao sangue nacional. O antissemitismo – Freud reconhece claramente no texto de 1939 – é um fenômeno complexo e amplo para ter como resposta uma só causa. Mas o ponto que nos prenderá a atenção, neste momento, circunscreve a política identitária do nacional-socialismo, que teve como seu complemento a ideologia nazista cujo vetor principal era o racismo. É nesse contexto que a desconstrução da figura do fundador do monoteísmo adquire, sem excluir outras leituras, a dimensão de ato interpretativo: a despeito de todas as pressões sofridas para não publicar esse texto, cuja escrita acompanha seu êxodo de Viena e é finalizada no exílio em Londres, Freud desvela o ideal fantasmático nazista de identidade harmônica, completa e sem rasura – ideal esse que estava sendo imposto às custas da eliminação de vozes estrangeiras não ajustáveis ao projeto de uma sociedade sem Outro.

Voces del exilio: sobre lo imposible de la identidad

Este estudio aborda el tema del exilio a la luz del psicoanálisis, teniendo como hilo conductor el reconocimiento de Freud de que, durante su infancia, la lectura de la Biblia había ejercido una gran influencia en su pensamiento. Retomando algunos de los relatos ancestrales del Antiguo Testamento que dan testimonio del fenómeno de la repetición de un éxodo que siempre se rehace, la autora muestra que, en *Moisés y la religión monoteísta*, Freud, al construir el origen egipcio del profeta más grande de los judíos, opone la condición de extranjero a la noción de identidad. El desconocido en la constitución del yo es el punto en el que ese último gran trabajo freudiano reitera el principio psicoanalítico de que el origen del sujeto, individual y colectivo, viene del otro, de lo heterogéneo en relación a sí mismo.

PALABRAS CLAVE: exilio; diáspora; extranjero; identidad; identificación.

Voices of exile: on the impossible of identity

This study deals with the theme of exile from a psychoanalytic perspective. This paper is based on Freud's statement of having had his thinking strongly influenced by reading the Bible during childhood. The author recalls some ancestral narratives of the Old Testament which testify to the phenomenon of wandering or an exodus that is always repeated. The paper shows that, in *Moses and monotheism*, Freud establishes a contrast between the human condition of being a foreigner and the notion of identity, when he constructs the Egyptian origin of the greater prophet of the Jews. The foreigner in the constitution of the ego is the point on which this last great work reiterates the psychoanalytic principle that the origin of the subject, whether individual or collective, comes from the Other, from the heterogeneous in relation to oneself.

KEYWORDS: exile; diaspora; foreigner; identity; identification.

Referências

- Assmann, J. (1997). *Moses the Egyptian: the memory of Egypt in western monotheism*. Cambridge: Harvard University Press.
- Blanchot, M. (1986). *L'entretien infini*. Paris: Galimard.
- Breasted, J. H. (2015). *A history of Egypt: from the earliest times to the Persian conquest*. New York: Amulet. (Trabalho original publicado em 1905)
- Florence, J. (1994). As identificações. In G. Taillandier et al., *As identificações na clínica e na teoria* (A. Roitman, Trad., pp. 113-170). Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- Freud, S. (1976a). Conferencia de introducción al psicoanálisis (Conferencia 10). In S. Freud, *Obras completas* (J. L. Etcheverry, Trad., Vol. 15, pp. 136-154). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1916)
- Freud, S. (1976b). La interpretación de los sueños (primera parte). In S. Freud, *Obras completas* (J. L. Etcheverry, Trad., Vol. 4). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1900)
- Freud, S. (1976c). Más allá del principio del placer. In S. Freud, *Obras completas* (J. L. Etcheverry, Trad., Vol. 18, pp. 1-62). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1920)
- Freud, S. (1976d). Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis (Conferencia 31). In S. Freud, *Obras completas* (J. L. Etcheverry, Trad., Vol. 22, pp. 53-74). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1932)
- Freud, S. (1976e). Presentación autobiográfica. In S. Freud, *Obras completas* (J. L. Etcheverry, Trad., Vol. 14, pp. 1-64). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1925)
- Freud, S. (1976f). Proyecto de psicología. In S. Freud, *Obras completas* (J. L. Etcheverry, Trad., Vol. 1, pp. 323-446). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1950[1895])
- Freud, S. (1976g). Totem e tabu. In S. Freud, *Obras completas* (J. L. Etcheverry, Trad., Vol. 13, pp. 1-162). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1913)
- Freud, S. (2013). *Psicología das massas e análise do eu* (R. Zwick, Trad.). Porto Alegre: L&PM. (Trabalho original publicado em 1921)
- Freud, S. (2014). *O homem Moisés e a religião monoteísta* (R. Zwick, Trad.). Porto Alegre: L&PM. (Trabalho original publicado em 1939)
- Fuks, B. B. (2014). *O homem Moisés e a religião monoteísta: três ensaios: o desvelar de um assassinato*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Hercenberg, B. D. (1996). *O exílio e o poder de Israel e do mundo: ensaio sobre a crise dos limites da representação e do poder* (A. de P. Danesi, Trad.). São Paulo: Paz e Terra.
- Karsenti, B. (2002). *Moïse et l'idée de peuple*. Paris: Les Éditions du Cerf.
- Kristeva, J. (1994). *Estrangeiros para nós mesmos* (M. C. C. Gomes, Trad.). Rio de Janeiro: Rocco.
- Lacan, J. (1999). *O seminário, livro 5: as formações do inconsciente (1957-1958)* (V. Ribeiro, Trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

- Le Rider, J. (1992). *A modernidade vienense e as crises de identidade* (E. Gaidano, Trad.). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Lévinas, E. (1984). *Transcendência e inteligibilidade* (J. F. Colaço, Trad.). Lisboa: Edições 70.
- Lévinas, E. (1988). *Ética e infinito* (J. Gama, Trad.). Lisboa: Edições 70.

- Masson, J. M. (Ed.). (1986). *A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess (1887-1904)* (V. Ribeiro, Trad.). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1985)
- Nasio, J.-D. (1993). *Cinco lições sobre a teoria de Jacques Lacan* (V. Ribeiro, Trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Rank, O. (1961). *El mito del nacimiento del héroe* (E. A. Loedel, Trad.). Buenos Aires: Paidós. (Trabalho original publicado em 1909)

[Recebido em 19.12.2016, aceito em 26.12.2016]

Betty Bernardo Fuks
Avenida Rui Barbosa, 500, ap. 602
22250-020 Rio de Janeiro, RJ
Tel.: 21 99919-0646
betty.fuks@gmail.com