

Arqueologia e psicanálise: que história é essa?

Daniel Delouya

Um ou dois dias antes da virada do ano, aterrizo no Cairo, com um costumeiro roteiro turístico de Egito em mãos: sítios históricos, pirâmides, museus, ruínas arqueológicas etc. Já na primeira hora — no aeroporto, sobretudo na saída — sou tomado por uma estranha sensação de familiaridade, como se aquele ambiente me fosse ao mesmo tempo próximo e alheio. Escrevo a uma amiga: “nunca me sinto tão em casa quanto neste mundo muçulmano, árabe”. É um reencontro e, ao mesmo tempo, uma descoberta de algo novo que carrega o peso do antigo. Entrego-me a essas sensações...

Meus guias egípcios se revezam entre o português, o inglês, o espanhol e o francês. Eu, no entanto, guardo em segredo tanto a minha origem quanto o meu próximo destino (Israel). Num instante de distração, porém, traio-me: palavras em árabe escapam sem que eu perceba, surpreendendo meus guias e os deixando pasmos. Ao mesmo tempo em que pressentem não se tratar de um mero aprendiz ocasional de palavras soltas, eu, de meu lado — que julgava ter perdido a maior parte dessa língua de lugar de origem — saboreio os sons e, por vezes, os sentidos.

É então que me vejo arrastado para dentro de um vórtice: uma torrente que me lança rumo a uma cascata de cenas abertas como sonhos. Palavras retornam à memória misturadas a imagens indefiníveis — algumas iluminam-se pouco a pouco, outras apenas em fragmentos. Palavras e vivências, apoiadas em reminiscências que me acompanharam durante décadas, agora tecem elos inesperados; abrem-se em cores, vozes e sentidos.

É como se minha alma adquirisse o maravilhamento de um arqueólogo diante de belos objetos que surgem, revelando-se pouco a pouco sob o gesto paciente de escovar o pó e a poeira, para retomar a tocante imagem na citação de Manoel de Barros, presente na CARTA-CONVITE da revista IDE para o tema das *Arqueologias*.

A vivência que acabo de descrever — sobretudo no que toca às palavras, como se as escovasse — difere daquela ligada ao uso de

Daniel Delouya.
Membro efetivo e analista
didata da Sociedade Brasileira
de Psicanálise de São Paulo
(SBPSP).
danieldelouya@gmail.com

línguas estrangeiras nos países que frequente vez e outra (Israel, França, Inglaterra). Nesses casos, bastam um ou dois dias para que eu recupere a fluência cotidiana das respectivas línguas de outrora. Trata-se, então, mais de um processo — como costume brincar — de “desoxidar” palavras e frases, colocá-las novamente em circulação, restituí-las ao uso vivo.

Entre arqueologia e psicanalise

Freud aproximou o trabalho do psicanalista ao do arqueólogo, estabelecendo um elo entre o inconsciente e a descoberta fundamental de que o aparelho psíquico é, antes de tudo, um aparelho de memória (Freud, 1895/1995). Essas constatações exigem esclarecimentos rigorosos para que se possa lidar com as especificidades e os matizes de cada termo. Na obra freudiana, a metáfora arqueológica aparece desde as cartas a Fliess, passando por *A interpretação dos sonhos*, *Caso Dora*, *Gradiva*, até chegar a *O mal-estar na cultura* e a *O Homem Moisés e a religião monoteísta* — isto é, de 1896 até 1939. Entretanto, a atualidade da arqueologia como referência para o trabalho analítico permanece incontornável, como se observa desde o clássico estudo de Suzanne Bernfeld (1951), correspondente de Freud, até os textos de Jean Laplanche (1981/1997a, 1991/1997b), entre tantos outros mais recentes.

Um mês e meio após a morte do pai, em 23/10/1896, Freud começa a adquirir algumas cópias em gesso de estátuas florentinas. Pouco depois, seu consultório e a biblioteca adjacente já se encontram repletos de antiguidades: não apenas cópias, mas também peças originais egípcias, gregas, romanas e até da Índia e da China, que hoje constituem a célebre coleção exposta no Museu Freud, em Londres. No momento em que anuncia a primeira aquisição das estátuas — “é uma fonte extraordinária de recriação e conforto para mim” — Freud propõe um modelo do aparelho psíquico à imagem de um sítio arqueológico: um terreno estratificado, onde regimes antigos se deixam entrever em camadas superiores, oriundas do remanejamento das precedentes e se articulando uns aos outros pelo par recalque e tradução/revelação (Carta 52/112 a Fliess, de 6/12/1896).

Em acréscimo, as descrições que Freud envia a Fliess sobre os tratamentos de seus pacientes não se limitam a considerar os sintomas como simples conversões de afetos estrangulados, ou reações a eles, decorrentes de cenas traumáticas das quais restam apenas reminiscências — fragmentos, cortados e desancorados do tecido afetivo das lembranças. A partir do final de 1896, os sintomas, enquanto símbolos mnêmicos, passam a remeter para cenas traumáticas inscritas no corpo (nas “zonas erógenas”) em um estágio datado do desenvolvimento erótico da civilização da alma,

cuja história é desvelada pelas camadas arqueológicas que a constituem, conforme o modelo da carta citada.

O ápice do trabalho autoanalítico de Freud ocorre logo depois dele anunciar a Fliess, em 21/9/1897, que já não acredita mais na sua “neurótica” (a teoria da sedução pelo pai, inclusive o seu próprio). É como se um período de sua vida, até os 3 anos e meio de idade, tivesse sido soterrado por uma catástrofe e viesse a ser exumado através de um sonho. “Meu velho não teve um papel ativo...”. Foi a babá, “minha “criadora primordial, *Urheberin*”” que muito lhe falou sobre o bom Deus e o inferno, além de o ensinar a ter boa opinião das próprias capacidades. Ela lhe proporcionou, nessa época precoce de sua vida, “os meios de viver e continuar vivendo...” “ela foi minha professora de coisas sexuais e me reprendia porque eu era desajeitado...”. Ela o banhava nas águas avermelhadas da qual ela acabou de se banhar (“a interpretação não é difícil: não é uma lembrança, eu a considero uma descoberta antiga, autêntica”). Ela o incitava a roubar moedas dos pais e a entregá-las a ela (“ela recebia dinheiro de mim por seu mau tratamento”).

A última associação foi desmentida por uma conversa com a mãe. Ela contou que, entre os pertences da babá, haviam sido encontrados dinheiro roubado da família e até brinquedos seus. Acrescentou ainda que o meio-irmão Phillip, vinte e dois anos mais velho, entregara a baba à polícia, e essa cumprira uma pena de dez meses de prisão. A associação, portanto, revelava-se apenas uma distorção do próprio sonho: nele, era ele quem retirava dinheiro da mãe de um médico. A interpretação correta surgia então com clareza — “*eu sou ela, e a mãe de um médico só poderia ser a minha própria mãe*”. Uma identificação impressionante. Uma verdadeira substituição identificatória que, como ensinaria Freud vinte anos mais tarde, funciona como troca de uma perda — tema que se desdobraria em *Luto e Melancolia* e, mais tarde, em *O Eu e o Isso*.

Entretanto, a conversa com a mãe despertou nele uma inquietação acerca do registro desse desaparecimento, ocorrido por volta dos seus dois anos e meio. Foi então que emergiu uma reminiscência: uma lembrança consciente, sem compreensão plena, que o acompanhava desde os dezesseis anos — portanto, há vinte e cinco anos. Ele recordava:

Não encontro a minha mãe. Grito como um desesperado. O meu irmão Phillip abre um cofre — ou um armário —, mas dentro dele ela não está. Isso faz com que eu chore ainda mais, até o momento em que ela aparece, à porta, esbelta e bela. O que significa essa cena? Por que motivo o meu irmão abre o armário, se sabia que ela não estava lá e, portanto, não me acalmaria? Agora compreendo, subitamente: sou eu quem pede que ele abra o armário... Constatando a ausência da minha mãe, temo que ela desapareça da minha vida, como acontecera

com a velha babá algum tempo antes. Devo ter ouvido do meu irmão — que até hoje adora trocadilhos — que a babá fora *posta no cofre*, ou seja, na prisão. Daí deduzi que o mesmo poderia acontecer com a minha mãe... Ou seja, em algum lugar do meu íntimo, eu sabia do papel que ele desempenhara na prisão da babá (carta de 15/10/1897, Freud, 2007, p. 344).

A perda dessa figura primordial — engendrada de vida e de sua sexualidade — aparece articulada, nessas cartas (de 3, 4 e 15/10/1897), a outras perdas precoces: com um ano e meio perde seu irmão Julius, mais jovem em onze meses, o que iria convocar nele o triunfo e a culpa; e o nascimento da irmã, que o deixou doente, de cama, quando tinha dois anos e meio, coincidindo com o desaparecimento da babá.

A esse período, somou-se ainda o convívio com o sobrinho, um ano mais velho, numa relação marcada tanto pela rivalidade como pela amizade. Reunia-se com ele em jogos de *chacota* — mescla de crueldade e atração — que também envolviam a sobrinha, um ano mais nova que Freud, ambos filhos do meio-irmão mais velho, Emmanuel. Esse convívio deixou marcas profundas: tudo o que haveria de neurótico e, ao mesmo tempo, intenso nas suas futuras amizades já se insinuava ali.

Desde a babá checa, passando pelos sobrinhos e até pela lembrança do pediatra caolho, tudo pertence a esse período feliz na cidade natal, quando três gerações da família Freud viviam sob o mesmo teto. Mas essa felicidade (Freud, 1931/2010g) ficou para trás quando os dois meios-irmãos, com suas famílias, partiram para Manchester, pouco antes de a família de Freud se fixar em Viena.

Assim se sucederam perdas decisivas, todas antes dos seus três anos e meio. Perdas que culminaram na lembrança da viagem de trem para Leipzig — cidade de passagem antes da imigração para Viena. Nessa travessia, o menino foi “compensado” por uma visão dupla: de um lado, o fascínio de um incêndio; de outro, o despertar sexual diante da nudez da mãe (*matrem nudam*). O uso do latim parece um pudor defensivo diante de Fliess, mas é, também, certamente em relação ao incesto revelado.

A análise se interrompe, selando, por algum tempo, a exumação de peças da vida em Freiberg, para voltar-se “a uma ideia de ordem geral”: o Édipo... “Também em mim”, afirma Freud, “descobri sentimentos amorosos pela mãe e ciúmes do pai”. Há um desvio desse fluxo vivo do trabalho analítico sobre o qual diz que é “indescritível por completo, e de difícil transmissão da sua beleza intelectual”.

Essas frases estabelecem um vínculo mais forte com o aspecto arqueológico do trabalho, embora esse acabe sendo colocado a serviço dos acontecimentos históricos, que Freud denominará, décadas depois, de realidade material. As cenas psíquicas, por sua vez, não são acontecimentos

históricos: elas ocorrem ou se constroem em um regime virtual (como as cenas reveladas no microscópio ou telescópio (Freud, 1900/2019) da realidade psíquica.

Pode-se acompanhar toda a corrente associativa acima, centrada na realidade psíquica da introdução à vida pela sedução da baba, e no luto desses objetos e suas consequências afetivas. Não seriam eles apenas recrutados da história pregressa para gerar relações lógicas e raciocínios, visando esclarecer um feito futuro, de “conquista” ou “derrota”?

E quanto à “descoberta antiga e autêntica” do banho com as águas avermelhadas da baba? Freud afirma explicitamente que não aconteceu, mas reconhece que essa experiência é estruturante para todo o registro da sedução e da sexualidade infantil em sua própria história. Por isso, a arqueologia clássica, fundada na conjunção do amador/colecionador, do viajante e do saqueador de túmulos (Laplanche, 1991/1997b), sugere um elo com o despertar da escuta e a revelação que dela emana no trabalho analítico.

As alusões à arqueologia na obra de Freud são numerosas e se estendem também ao âmbito de sua prática clínica. Não hesitava em levantar-se da poltrona e se dirigir à biblioteca ao lado, de onde trazia uma estátua: ora para mostrá-la ao paciente como ilustração, ora para figurar, em imagem, o processo de reencontro com o passado. Já em carta a Fliess, onde manifesta entusiasmo pelas grandes descobertas arqueológicas de sua época, Freud evoca A. Evans, no sítio de Cnossos, em Creta, ao reencontrar os palácios da Civilização Minoica (2000–1400 a.C.), bem como H. Schliemann, que revelou Troia guiado por uma intuição extraordinária. Este último é elevado à condição de herói, e com ele a arqueologia se entrelaça à psicanálise: Freud relata a Fliess (21/12/1899) uma cena descoberta junto a seu perseverante paciente E., já no quinto ano de análise, e que “remonta à época primitiva e profundamente enterrada” (grifos nossos). E prossegue: “Mal ousa acreditar. Tudo se passa como se Schliemann tivesse novamente escavado a cidade de Troia, que acreditávamos ser lendária.” Freud associa essa cena curativa do paciente às suas próprias cenas de infância. Do mesmo modo, a atividade arqueológica de Schliemann esclarece-se nele próprio por um desejo infantil: aos dez anos, fora tomado subitamente por um entusiasmo pela *Ilíada* de Homero, persuadindo-se de que a descrição dos palácios de Príamo lhe permitiria descobrir Troia. É o que Freud comenta a Fliess sete meses antes (28/5/1899): “Dei-me de presente *Ilios* (1881), de Schliemann, e fiquei deliciando-me com a história de sua infância. Esse homem foi feliz ao descobrir o tesouro de Príamo, pois a felicidade somente advém da realização de um desejo infantil.”

Esse processo analítico corre em paralelo ao da arqueologia, ou seja, desenvolve-se numa via dupla entre análise e autoanálise — sendo essa

elucidação rara, ou ocorrendo, como “benefício secundário” (Bion), *après-coup*, isto é, posteriormente, como em Schliemann e Freud. Laplanche (1981/1997a, p. 193) observa, a partir dessa nota profunda de Freud, que, de fato, a investigação do passado é movida por um desejo infantil; porém, trata-se de um desejo que, ele próprio, permanece soterrado no passado.

Qual seria, então, o desejo do arqueólogo — e o do Freud-arqueólogo? Antes, vale traçar um paralelo entre Schliemann e Freud. No artigo escrito por ocasião do quinquagésimo aniversário de fundação de seu colégio, Freud, então com 58 anos, afirma:

Entre dez e dezoito anos emergiam dos esconsos da memória... *os primeiros vislumbres de culturas desaparecidas, de um mundo que depois se tornaria para mim um inigualável consolo nas pelepas da vida...* em todo esse tempo havia um pressentimento de uma tarefa... que explicitarei na redação do final do curso, dizendo que desejava, em minha vida, dar uma contribuição ao conhecimento humano (Freud, 1914/2010d, p. 419, grifos nossos).

Não seria o desejo de ambos, desde os seus dez anos, resistir à passagem do tempo (Laplanche), resistir à morte? Como argumentamos com S. Bernfeld, trata-se de retornar ao ponto anterior à catástrofe, marcada pela imigração aos três anos e meio, quando Freud foi arrancado do lugar e do tempo idílico da infância — suas “culturas desaparecidas”. Em sentido mais amplo, trata-se de tornar presente o que foi soterrado (como Pompeia). Entretanto, resistir à desaparecimento do passado é algo “ambivalente”, com dois sentidos: exumar os restos é, por um lado, restituir o passado, mas, por outro, destiná-lo à destruição. Nesse caso, não se trata de oposição, mas de junção. O que se dissolve são as pontas do iceberg, as reminiscências, os símbolos mnêmicos do sintoma, que, em razão de traumas e catástrofes, ficaram cindidos e desancorados do tecido da memória afetiva que constitui a vida psíquica do sujeito.

A memória não é um armazém de ocorrências a partir do qual se possa reconstruir os cenários da história material — “do que aconteceu”. Já no *Projeto de uma psicologia*, que antecede em dois anos as citadas cartas, Freud concebe o psiquismo como “*memória* — isto é, o poder de efetividade contínua de uma vivência” (1895/1995, p. 14): ou seja, nada no nível de acontecimento, mas na efetividade contínua, como exemplifica a experiência de Freud com sua baba e os antecedentes desse vínculo no ambiente e no mundo que se foi.

A restituição da cura corresponde à devolução, para o que Winnicott designa como *relações do eu*, da efetividade contínua das marcas mnêmicas, desembocando em seu acordar (*cenais primárias*), incitadas por estímulos internos e externos e integradas em novas experiências como uma forma

de *reaprendizagem* (Freud, 1895/1995). O psíquico, enquanto palco de cenas que maneja e remaneja experiências passadas, transforma as marcas mnêmicas nos *verdadeiros traços de caráter* do sujeito (Freud, 1900/2019, Cap. VII), tal como posteriormente enfatiza o psicanalista inglês.

As cenas, enquanto vivências, não são materiais, mas construídas desde os primórdios segundo moldes ou coordenadas filogenéticas; sua emergência e reconstrução na análise demonstram que nada foi perdido. É justamente isso que distingue, ao menos *aparentemente*, as “peças” da psicanálise daquelas encontradas na arqueologia.

Há uma crítica bastante contundente — tendo Laplanche como porta-voz — tanto à arqueologia moderna quanto à psicanálise. Em ambos os campos, a reconstrução da história material — isto é, o que aconteceu, quando, como, e os contextos circunstanciais: do ambiente privado (na psicanálise) ou do geográfico, demográfico, econômico e político (na arqueologia) — surge como corolário imediato, mas acaba ocupando o centro do campo. Na psicanálise, os dados históricos e o processo de sua elicitación foram questionados por correntes fenomenológicas, hermenêuticas, estruturalistas e construtivistas, tanto nas Américas quanto na Europa, incluindo a França (Viderman). No entanto, essas críticas muitas vezes perdem de vista o aporte freudiano, que, com Laplanche, buscamos resgatar.

Na arqueologia, a prática da escavação minuciosa e da escovação em prol da imersão estética foi gradualmente substituída pelo uso do pincel e da fotografia, privilegiando cenários supostamente recuperáveis em detrimento da revelação de cenas originárias dos modos de viver e de seus propósitos. A arqueologia moderna recorre a isótopos, engenharia genética e diversos outros aparatos tecnológicos sofisticados para reconstituir eventos históricos e suas evoluções, em diálogo com múltiplos campos da biologia, da evolução e da paleontologia. As propostas surgidas em resposta às críticas — tanto na psicanálise quanto no campo da história apoiada nos achados arqueológicos — acabam, a nosso ver, “perdendo o bebê junto com a água suja do banho”.

Vários historiadores modernos questionam as narrativas históricas como passados fictícios (Balibar, 1988), entendendo-as como reconstruções póstumas, mitos, *romances familiares*, ideologias ou invenções de grupos e classes sociais (Hobsbawm & Ranger, 1983; Sand, 2008, entre muitos outros). Como exemplo, o livro popular do historiador Shlomo Sand, *Quando e como o povo judeu foi inventado* (traduzido do hebraico para mais de 20 idiomas)¹, ilustra a tese que ele compartilha com os colegas acima citados: as nações são ficções construídas como narrativas, sonhos e mitos, derivadas de ideologias e necessidades

1 A versão em português, *A invenção do povo judeu* (2011), ed. Benvirá, é uma tradução da versão francesa.

políticas posteriores. Segundo Sand, não há provas arqueológicas ou de outra natureza que corroborem o êxodo dos judeus do Egito, assim como tampouco evidências de seu exílio forçado pelo Império Romano a partir de 70 d.C.

Como psicanalistas, surpreendemo-nos com esse desmentido e denúncia, como se a “invenção” do mito, da narrativa e do sonho (fileira C na grade de Bion, 1963) não tivesse — como produtos transicionais e dialéticos entre circunstâncias exteriores e aspirações do *infans* da alma — importância magistral na construção da vida, do cenário humano singular, seja de sujeitos individuais ou do grupo social que condiciona e possibilita os primeiros enquanto componentes da empreitada histórica dos seres humanos.

Na psicanálise, os sonhos, narrativas e mitos, enquanto construções e defesas pós-traumáticas (Ferenczi, 1930-2), acabam sendo os gatilhos da vida do sujeito. Veja, por exemplo, o ponto de largada das neuroses e psicoses estudadas por Freud — ele mesmo, o pequeno Hans, Schreber, o *Homem dos Lobos* etc. — em que *um sonho* de angústia neurótica ou hipocondríaca (no caso de Schreber) dá início a tudo. Em outros casos, é uma fantasia, alucinação ou delírio (invenções), ou seja, não se trata de realidades materiais que deixem rastros de “provas reais”... Veja, a título de exemplo, o enveredamento de Freud pela arqueologia, literatura, poesia, história e antropologia para lidar com os episódios traumáticos de sua infância, causa de sua neurose. As culturas e heróis egípcios, hebreus, gregos e romanos — que mais tarde o levariam a incursões turísticas pela Grécia e Itália — serviram-lhe de apoio para enfrentar, na sua autoanálise, a morte do pai, estendendo-se esse interesse até os seus oitenta anos (Um distúrbio de memória na Acrópole, 1936/2010f). Essa escavação perpetuada da análise, desencadeada pelas reminiscências remanescentes de traumas, cujos remanejamentos em sonhos, narrativas e mitos (fantasias, devaneios etc.) visam à sua dissolução, busca recuperar os elos de ligação originários para sua integração no regime da lembrança e da percepção, em prol da diferenciação e da alteridade. Trata-se do uso de objetos (Winnicott, 1963-9/1989) no amor e sublimação, a serviço do convívio cultural, sempre calcado nos amores dos inícios.

O quadro sumariamente desenhado acima pode ser ilustrado pelos sonhos repetitivos de sequestro e assaltos de uma paciente, já avó, que surtem sempre em meio às suas rotas de viagem na cidade ou fora dela. Tais episódios oníricos apresentam variações sucessivas, encontrando ecos e ressonâncias no sufoco, na preocupação e na culpa em relação a uma idosa mãe ciumenta e invejosa, intrusa e invasora de seu cotidiano familiar, cujos “assaltos” se estendem desde a infância da paciente. A escavação no campo transferencial — em que minhas próprias associações se implicam

em paralelo — de uma densa análise, ao revelar, por meio dos sonhos, lembranças das mazelas e infortúnios femininos numa cadeia transgeracional, abre-se, após anos, em sonhos e na vida, para gostos artísticos, turísticos e outros, acompanhada de uma liberação paulatina das amarras penosas impostas pela mãe. Ela desenterra prazeres da infância, soterrados pelos abusos e “assaltos” sucessivos.

Um livro recente, de 2021, com propósitos semelhantes à da psicanálise, traduzido para o português, em 2022, sob o título *O despertar de tudo*, e um subtítulo aparentemente pretensioso, *uma nova história da humanidade*, foi preparado durante uma década por um antropólogo, David Graeber, e um arqueólogo, David Wengrow. A questão que os norteia é sobre como chegamos a ficar “doentes” ou entulhados num modo de vida destrutivo, tóxico mesmo, erguido sobre a disputa do poder e escravização ao novo liberalismo, ao invés de velar pelos bens de uma vida comunitária em prol de seus sujeitos. Sua pesquisa² nos mostra que a vida em sociedade poderia ser muito diferente. Nesse livro, bem documentado, com extensos exemplos da história dos povos pelo mundo, eles mostram como os povos originários conviviam em comunidades igualitárias com provisões culturais significativas das mulheres e com liberdade sexual, inclusive de gêneros vários, e cultural impressionante. Os bens e as invenções tecnológicas eram utilizados não em favor do poder e do domínio, mas em prol do bem comunitário, numa espécie de sociedades anarquistas onde havia liberdade de troca, a possibilidade de desobediência e de abandono de uma comunidade e restabelecimento de outras. Estou extraíndo, obviamente, uma faceta de uma organização comunitária que pode parecer idealizada, à *la Rousseau*, quando na realidade, continha expressões mais variadas e heterogêneas nos povos originários. Destaco uma, porém, que foi a mais predominante. Os autores voltam a se perguntar: como ocorreu esse desvio para esse ocidente tóxico?

Convertendo essa pergunta em termos freudianos, nos seus mitos: como mal toleramos o assassinato do pai todo poderoso da história, o seu luto, e, em vez de contar com o novo laço social, da área transicional, inventiva (Winnicott) e de troca, imergimos em uma estrutura social defensiva, mortífera, de domínio, de exploração, de colonização, fundada sobre o medo? Como revertemos essa perspectiva (Bion) em vez de aceitar o desconhecido e contar com a linguagem; em vez disso, *ai de nós*, recorreremos ao poder, nutrido pelo desamparo?

A perda progressiva do laço comunitário que deveria garantir o espaço da escura e da ajuda mútua, à medida que os sujeitos ascendem para o plano social, precisou encontrar uma recompensa pelas ideologias liberais que prometiam prosperidade e independência dos indivíduos.

2 Embasada em inúmeras evidências novas, cujos dados foram amplamente rastreados por meios técnicos sofisticados, da antropologia e da arqueologia, clássicos e modernos, e que se referem a grupos humanos originários já constituídos.

A sociedade, com a implementação burocrática e tecnológica, aportou, certamente, prosperidade e longevidade, e para uma camada social expressiva. Entretanto, a adesão submissa e colonizada dos ideais instrumentais da cultura, embora trouxesse o sentimento de propriedade e orgulho de cumprimento, além do sucesso nos ganhos dos ideais, vem suprimindo os sentimentos comunitários de amor e solidariedade, ficando os sujeitos expostos à solidão e ao medo do desamparo que se deflagra nas camadas populacionais exploradas e imersas na miséria — o que só faz aumentar e acelerar a máquina capitalista. A solidão, de um lado, e a miséria, de outro, vêm impulsionando duas categorias de religiões, as duas baseadas na ideia de salvação. De um lado, a salvação pelo gozo, relaxamento, entretenimento, drogadição, obsessão higiênica e estética. Todas buscando, seja pelo entorpecimento, seja pela vigilância hipocondríaca e psicossomática, colmatar a evasão da linguagem e sua comunhão humana, dando impulso à alienação de si e dos outros. De outro lado, os mais vulneráveis ao cumprimento dos ideais vão recorrendo às religiões de salvação, religiosas e laicas, buscando alívio no pai-deus protetor, ou se apoiando em líderes fanáticos para aliviar o seu ressentimento e marginalização social. A hipertrofia desse processo só faz aumentar o desespero, embora as vias de gozo e de dominação — entre elas, a embriaguez da navegação e o surfe pelas redes e seu potencial mágico ilusório de se sobrepor ao tempo e ao espaço, alcançando notícias, serviços, produtos e “amigos” virtuais de toda parte e em frações de minutos — mascaram esse desespero da solidão que assola nosso tempo. Em meio a essa aceleração, as guerras e os conflitos internos e externos aos Estados e a depleção dos recursos naturais multiplicam as ameaças do desmantelamento ecológico, da guerra nuclear assim como da ditadura digital que são prestes a desestabilizar o conjunto global das organizações humanas de nosso planeta, assim como pondo fim às condições mínimas de sua sobrevivência.

Os últimos parágrafos, ao examinar o quadro “patológico” de nossa vida, destacam uma investigação semelhante à da psicanálise, que se volta às reminiscências como consequências traumáticas da violação da vida. O objetivo é alcançar *o alvorecer de tudo* (Graeber & Wengrow) — isto é, os desejos infantis — desobstruindo os obstáculos à plena efetividade das vivências primárias da humanidade e, assim, remetendo-nos aos propósitos de Schliemann e Freud.

A “experiência cultural”, afirma Winnicott, constitui uma extensão dos fenômenos transicionais e do brincar: “Penso”, diz ele, “num *pool* comum da humanidade para o qual contribuem indivíduos e grupos, e do qual todos podemos fruir, desde que haja um lugar para guardar o que encontramos”. Esse depósito coletivo manifesta-se nos mitos da tradição oral: “Os mitos abrigam essa reserva da humanidade a serviço da ampliação

da história do mundo humano... e persistem até hoje, apesar dos esforços dos historiadores em manterem-se objetivos — o que, de fato, não conseguem” (Graeber & Wengrow, 2022, p. 133).

O espaço potencial, como a terceira área (Winnicott, 1967/1991, p. 143), originária do brincar e mediadora da habitação do corpo e do mundo, é, para Freud, “*uma fonte extraordinária de recreação e conforto para mim*”. Assim ele descreve o convívio com as estátuas que passaram a habitar seu mundo após a morte do pai (carta de 6/12/1896). O mesmo insight reaparece dezessete anos depois, quando evoca seus anos de ginásio: “*emergiam dos esconsos da memória... os primeiros vislumbres de culturas desaparecidas, de um mundo que depois se tornaria para mim um inigualável consolo nas pejejas da vida...*” (Freud, 1914/2010d, p. 419).

Psicanálise e arqueologia se encontram mirando, através de um método análogo, experiências e finalidades que se entrecruzam.



Resumo O texto examina o entrecruzamento entre psicanálise e arqueologia em seus métodos, processos e finalidades. O foco está na relação de ambas com a história — distinguindo-se a história material da história da experiência, entendida como modo de habitar o mundo e como expressão originária do desejo. Para ilustrar essa aproximação, mobilizam-se tanto a autoanálise de Freud, em paralelo à análise de seus pacientes, quanto a relação singular e psíquica do arqueólogo H. Schliemann com os objetos de suas escavações. A discussão é enriquecida por recortes clínicos, bem como por contribuições de historiadores e arqueólogos. A conclusão surpreende ao indicar uma proximidade entre psicanálise e arqueologia ainda maior do que aquela reconhecida por Freud.

Palavras chaves cenas, cenários, memória, realidade material, experiência cultural

Archaeology and psychoanalysis: what kind of history is this?

Abstract This article examines the intersections between psychoanalysis and archaeology in their methods, processes, and aims. The central focus lies in their relationship to history—differentiating between material history and the history of experience, understood both as a mode of inhabiting the world and as a primary expression of desire. To illustrate this convergence, the paper draws on Freud’s self-analysis, set alongside his analytic work with patients, as well as the singular psychic relation of

the archaeologist H. Schliemann to the objects of his excavations. The discussion is further enriched by clinical vignettes and by contributions from historians and archaeologists. The conclusion is striking, suggesting an even closer affinity between psychoanalysis and archaeology than Freud himself acknowledged.

Keywords scenes, scenario, memory, material reality, cultural experience

Referências

- Balibar, É. (1988). La forme nation: histoire e idéologie. In É. Balibar & I. Wallerstein, *Race, nation, class: Les identités ambiguës*. La Découverte.
- Bernfeld, S. (1951). Freud and archeology. *American Imago*, 8(2), 107–128.
- Bion, W. R. (1963). *Elements of psychoanalysis*. Karnac.
- Ferenczi, S. (1990). Notes et fragments (1930–1932). In *Oeuvres complètes* (Vol. 4, pp. 269–316). Payot.
- Freud, S. (1995). *O projeto de uma psicologia*. Imago. (Trabalho original publicado em 1895)
- _____. (2007). *Lettres à Wilhelm Fliess*. Puf.
- _____. (2010a). O mal-estar na civilização. In *Obras completas* (Vol. 18). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1930)
- _____. (2010 b). O homem Moisés e a religião monoteísta. In *Obras completas* (Vol. 18). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1939)
- _____. (2010c). Luto e melancolia. In *Obras completas* (Vol. 12, pp. 170–194). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1917)
- _____. (2010d). Sobre a psicologia do colegial. In *Obras completas* (Vol. 12). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1914)
- _____. (2010e). Totem e tabu. In *Obras completas* (Vol. 12). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1913)
- _____. (2010f). Um distúrbio de memória na Acrópole. In *Obras completas* (Vol. 18). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1936)
- _____. (2010g). Uma carta ao prefeito da cidade de Príbor. In *Obras completas* (Vol. 18, p. 462). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1931)
- _____. (2010h). História de uma neurose infantil (“O homem dos lobos”). In *Obras completas* (Vol. 14). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1918)
- _____. (2011). O eu e o id. In *Obras completas* (Vol. 16, pp. 13–59). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1923)
- _____. (2014). *O homem Moisés e a religião monoteísta*. L&PM. (Trabalho original publicado em 1939)

- _____. (2015a). Análise da fobia de um garoto de cinco anos (“O pequeno Hans”). In *Obras completas* (Vol. 8). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1909)
- _____. (2015b). O delírio e os sonhos na Gradiva. In *Obras completas* (Vol. 8). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1907)
- _____. (2016). Análise fragmentária de uma histeria (“O caso Dora”). In *Obras completas* (Vol. 6). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1905)
- _____. (2019). A interpretação dos sonhos. In *Obras completas* (Vol. 4, pp. 13–25). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1900)
- Graeber, D., & Wengrow, D. (2022). *O despertar de tudo: Uma nova história da humanidade*. Companhia das Letras.
- Hobsbawm, E., & Ranger, T. (1983). *The invention of tradition*. Cambridge University Press.
- Laplanche, J. (1997). La psychanalyse: histoire ou archéologie? In *Le primat de l'autre en psychanalyse* (pp. 185–212). Champs Flammarion. (Trabalho original publicado em 1981)
- _____. (1997). L'interprétation entre déterminisme et herméneutique: une nouvelle position de la question. In *Le primat de l'autre en psychanalyse* (pp. 385–416). Champs Flammarion. (Trabalho original publicado em 1991)
- Sand, S. (2011). *A invenção do povo judeu*. Benvirá.
- Schliemann, H. (1881). *Ilios. City and country of Trojans*. Congress Library. (Trabalho original publicado em 1879)
- Winnicott, D. W. (1989). On “the use of an object”. In *Psychoanalytic explorations* (pp. 217–247). Karnac Books.
- _____. (1991). The location of cultural experience. In *Playing and reality* (pp. 128–148). Routledge. (Trabalho original publicado em 1967)