

DO (DES)ENCONTRO COMO MÉTODO

Ana Carolina Rios Simoni

**Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Porto Alegre, Brasil**

Simone Moschen Rickes

**Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Porto Alegre, Brasil**

Resumo

No presente artigo são apresentados questionamentos acerca do método, situado não como um conjunto de pressupostos estabelecidos *a priori* e desvinculados da experiência, mas como efeito do *percurso-pesquisa* trilhado. Num diálogo com a psicanálise de Freud e Lacan e com as elaborações de Derrida acerca da noção de hospitalidade, propõe-se pensar o pesquisar como exercício de encontro com a alteridade – um encontro sempre desencontrado. Exercício que implica impasses relativos ao registro do vivido, à passagem do estranho para o campo do sentido. A produção de uma pesquisa é pensada como a escrita de uma trajetória de olhar/escuta que opera pela recuperação, num tempo *a posteriori*, de seu rastro, mais do que dá visibilidade a um ponto de chegada.

Palavras Chave: alteridade, método, psicanálise.

Abstract

This paper presents inquiries about method, considering it not as a group of established *a priori* postulations and unattached to experience, but as the effect of a trodden journey-research. In dialogue with Freudian and Lacanian psychoanalysis, and with Derrida's elaborations about the notion of hospitality, this paper proposes to think of researching as an exercise of encountering alterity. An exercise implying predicaments in relation to the registering of that which is lived, the transition of strangeness to the field of meaning. More than giving a visible point of arrival, the production of a research is thought of as a written looking/listening trajectory that operates by repercussion of its trail, in *a posteriori* time.

Keywords: Alterity, method, psychoanalysis.

Introdução

Os pesquisadores do campo educacional não raro se vêem imersos em territórios fronteiriços. Lugares *in-cômodos*. Zonas de afetação entre distintos campos do conhecimento. A educação arrasta consigo a potência de se conjugar num constante diálogo com campos disciplinares diversos: a filosofia, a psicologia, a sociologia, a história – longa seria essa série se nos propuséssemos a esgotá-la. Desta pluralidade de recortes do mundo, retiramos o vigor e os embaraços entre os quais nos movemos no andamento de nossas investigações. As reflexões que se seguem procuram dar conseqüências a uma indagação, fiel companheira de muitos pesquisadores educacionais: os questionamentos sobre o método quando a elaboração que se quer construir deriva de um campo de experiência.

É então em torno da relação entre o objeto pesquisado, o trabalho do pesquisador e sua produção que nos propomos a tecer algumas reflexões neste artigo. Trata-se de pensar sobre a relação do pesquisador ao campo, colocando em questão o caminho trilhado entre a emergência de uma pergunta e a construção de seu destino. Arriscamo-nos a propor que a construção desse destino implica o surgimento de um método, que não está *a priori* dado, mas aparece como efeito do gesto que recorta o objeto a pesquisar. Diríamos ainda que esse gesto atravessa todo o trabalho de pesquisa, sendo, ele mesmo, o caminho a ser trilhado; o método em constante alinhavo. O fato de enunciarmos que um objeto acabou se recortar, ganhando uma forma entre uma infinidade de desenhos possíveis, indica-nos que, de algum modo, o trabalho de pesquisa encontrou um ponto final, que contaria com uma precária estabilidade.

Entretanto, a questão que acabamos de colocar de maneira sucinta e breve não é, de forma alguma, simples. Ao longo desse escrito, trataremos de desdobrá-la, situando a que propriamente nos referimos quando dizemos que um método aparece como efeito do recorte de um objeto, quando propomos que toda operação teórica é também uma operação metodológica. Operações que se fazem sobre uma superfície – de vividos, de letras, de imagens – que se apresenta ao pesquisador como campo de alteridade, como enigma a ser percorrido. O gesto que rasga esta superfície deixa em nossas mãos o objeto de nosso trabalho e faz restar ao chão o método que sustentou aquele recorte. Tal como quando, ao fazermos a tesoura avançar sobre um papel, vemos a forma que tentamos empreender duplicada. Como borda da plenitude da folha que seguramos e borda do vazio que se desenha nos restos da folha que caem ao chão.

Para dar conseqüência às nossas indagações nos faremos acompanhar, especialmente, da contribuição freudiana e lacaniana ao campo da pesquisa, fazendo com que estes autores possam dialogar com outros, contemporâneos, e com os impasses em que nos vemos imersos quando pretendemos produzir conhecimento a partir de um campo de experiências.

Freud e o *a posteriori*

“Uma das reivindicações da psicanálise em seu favor é, indubitavelmente, o fato de

que, em sua execução, pesquisa e tratamento coincidem...” (FREUD, [1912] 1974, p.152). Investigação e experiência são inextrincáveis. A psicanálise nasce de uma prática. No final do século passado, o fenômeno histérico estava na ordem do dia. Pacientes eram apresentadas pelo Dr. Charcot a uma seleta platéia de médicos, para ali dar a ver suas crises. Diante de tão nobre assistência, e orquestradas pelo seu médico, produziam uma série de sintomas, como paralisia, cegueira, náuseas, vômitos e tantos outros, que intrigavam a comunidade científica da época por resistirem à concepção de uma causação orgânica. Entre os médicos que assistiam às pacientes estava Freud, que, nas suas pesquisas, pôde introduzir um giro importante na abordagem deste quadro. Do acento no dado a ver, Freud desliza para o escutar. Interessa-se pelo que essas pacientes têm a dizer sobre o que lhes acontece.

É importante lembrar que esta mudança na forma de abordar ditos quadros clínicos foi, em grande parte, influenciada pelos próprios pacientes. Como se estes mostrassem ao Dr. Sigmund o melhor caminho a seguir, encontrando nele o acolhimento e a ousadia necessários para percorrê-lo. Acerca do tratamento de Anna O., uma famosa paciente da psicanálise, conta-nos Freud: “Ela descrevia de modo apropriado esse método, falando a sério, como uma *‘talking cure’*, ao mesmo tempo em que se referia a ele, em tom de brincadeira como *‘chimmey-sweeping’*. A paciente sabia que, depois que houvesse dado expressão a suas alucinações, perderia toda a sua obstinação...” (FREUD, [1893] 1974, p.64-65). Os méritos do Dr. Freud situavam-se em sua peculiar capacidade de acolher aquilo que se apresentava como alteridade, não procurando traduzi-la na linguagem até então dominada pela medicina, mas deixando-se guiar pelos sujeitos que vinham lhe falar de terras que nem ele nem seus pacientes conheciam. Podemos dizer que Freud foi capaz de dar guarida a uma experiência radical com a alteridade, sem apressar-se em produzir uma nomeação que restabelecesse a continuidade entre seu modo de pensar e aquilo que ele escutava. Não seria esta a tarefa do pesquisador, no sentido forte do termo?

Freud se lançou no campo da produção de uma nova forma de acolhimento e de intervenção junto aos chamados quadros históricos, a saber, a escuta analítica, e, a partir de sua escuta mesma, viu-se na necessidade de elaborar um campo conceitual que permitisse sustentar o que ele experienciava na relação com os analisantes. Assim se tecem os primórdios da relação teoria/prática no campo da psicanálise, o que revela o fazer clínico como lugar de investigação, por excelência. Investigação esta que contém facetas muito interessantes. Primeiro, uma relação peculiar entre teoria e prática. Se, por um lado, é possível – e a história da psicanálise nos mostra isto – construir uma teoria capaz de apontar operadores que possam guiar o analista no terreno árido da experiência clínica, ou seja, se é possível construir generalizações teóricas; por outro, essas generalizações, quando adentram o terreno da intervenção propriamente dita, necessitam sofrer um processo de suspensão para serem reinventadas, tendo em conta a transferência singular que se atualiza na situação clínica em questão.

Não é possível derivar da generalização teórica uma padronização para a condução da experiência clínica. Isso por que se já sabemos o que iremos ouvir, a partir dos operadores teóricos que dominamos, deixamos, sim, de escutar o sujeito na absoluta singularidade de

seu padecimento e de sua alegria. Deixamos de abrir espaço para que o novo possa irromper, furando a linearidade lógica do discurso – e da teoria. Sobre esta reinvenção nos diz Freud: “A extraordinária plasticidade de todos os processos mentais e a riqueza dos fatores determinantes opõem-se a qualquer mecanização da técnica; e ocasionam que um curso de ação que, via de regra, é justificado possa, às vezes, mostrar-se ineficaz, enquanto outro que habitualmente é errôneo possa, de vez em quando, conduzir ao fim desejado” ([1913] 1974, p.164). A lembrança destas palavras de Freud quer acentuar a impossibilidade de uma generalização da técnica, tema caro ao movimento lacaniano que fez sua marca na história da psicanálise também por um questionamento acerca da *standardização* do trabalho do analista. Para Lacan, o que sustenta uma escuta não é em absoluto o desdobrar de uma técnica, mas a atualização de uma ética que busca dar lugar a que aquilo que é da ordem do inconsciente se realize.

As repercussões da presença insistente do inominável como motor da experiência humana, da atualização resistente do inconsciente às técnicas que procuram apreendê-lo, pode soar como “uma discussão vazia em torno de palavras; mas posso assegurar-lhes que a hipótese de existirem processos mentais inconscientes abre caminho para uma nova e decisiva orientação no mundo e na ciência” (FREUD, [1916] 1974, p.35). O inconsciente como alteridade constitutiva traz repercussões que transpõem em muito os limites da psicanálise e da clínica psicanalítica. Sua presença enseja a circulação, na produção de saberes e conhecimentos, de uma temporalidade diversa da que a cronologia nos habituou a dar lugar. Leva-nos a entrar em um veículo onde ao invés de um pára-brisa transparente estamos diante de um vidro espelhado: significamos nosso trajeto a partir dos rastros que deixamos em nosso percurso. Estamos mergulhados no *a posteriori* freudiano. As memórias do passado, narradas no presente, são ressignificadas pelo tecido textual no qual emergem, delatando um mecanismo de retroação na produção do sentido que vai do hoje ao ontem. Assim, a possibilidade de verificar o significado do que se escutou, ou ainda, os efeitos que uma intervenção teve é, em grande parte, resultado dessa particular temporalidade que a psicanálise revela.

Tal concepção da temporalidade sustenta a única regra que guia o percurso de uma análise, a regra da associação livre e sua correspondente, do lado do analista, a regra da atenção flutuante. A necessidade da atenção flutuante, imposta como regra ao analista, coloca em relevo esta temporalidade própria à psicanálise, pois, se ao analista é pedido que escute sem nada privilegiar é por que a psicanálise aposta no fato de que é num tempo só-depois – *nachträglich* – que as coisas podem ganhar significação. Essa noção, sobre a qual podemos dizer que tem estatuto de conceito na obra de Freud, altera a concepção ingênua de que a psicanálise proporia um determinismo daquilo que é cronologicamente anterior sobre o que é, nesse sentido, posterior. Ao contrário, experiências, impressões, ou traços de memória podem sofrer uma reorganização, uma reinscrição, em função de novas experiências, atingindo assim uma nova eficácia psíquica. Poder-se-ia dizer até que é a noção de posterioridade que permite que um sujeito se engaje em uma análise e dela obtenha mudanças, na medida em que o que irá produzir na transferência com o analista poderá ter como efeito, *a posteriori*, uma reinscrição de algumas instâncias de sua vida

psíquica. Vale sublinhar o verbo produzir, pois o *a posteriori* não opera de forma a retirar o véu que cobria um objeto já existente, mas trabalha de forma inventiva, pois o retroagir de um traço sobre outro cria um novo sentido para ambos, na medida em que possibilita novas configurações dos elementos em questão.

Por outro lado, essa noção, essa concepção do tempo, nos permite pensar o trabalho de pesquisa e a produção de conhecimento em outros campos do saber. A idéia de que uma escuta com atenção equiflutuante possa mediar a relação do pesquisador com o campo empírico, para que, em um tempo *só-depois*, o que foi escutado passe a compor um tecido, ainda que temporário e precário, para o desenho do objeto de pesquisa, parece-nos interessante. Assim como a concepção de que, do mesmo modo que o analista está incluído em sua *práxis*, o pesquisador também está, inevitavelmente, implicado como sujeito no objeto de pesquisa por ele recortado. Freud, ao escrever um dos textos reunidos sob a denominação de *Artigos sobre a técnica*, refere: “...estou asseverando que essa é a única técnica apropriada a minha individualidade; não me arrisco a negar que um médico constituído de modo inteiramente diferente possa ver-se levado a adotar atitude diferente em relação à seus pacientes e à tarefa que se lhe apresenta” ([1912] 1974, p.149). O analista está incluído nas formas que o percurso de análise de um analisante, ou ainda o trabalho de investigação, assumem, bem como os percursos vão constituindo ao analista e ao pesquisador. É por isso que podemos adjetivar a ambos – análise e investigação – de processos de invenção.

Nosso breve percorrido pelas letras freudianas nos situa frente à coragem e à condição de acolhimento desdobrada por Freud diante do sofrimento daqueles que vinham lhe falar. O acolhimento – a hospitalidade – vai por conta de sua capacidade de suportar a alteridade sem reduzi-la a um outro abordável e compreensível por seu sistema de significação. A coragem vai por conta da possibilidade de se mover em um terreno onde as bússolas norteadoras do caminho decantam do próprio percurso e não se situam no *a priori* garantidor de uma ilusória sensação de domínio. Esses dois movimentos que sustentam a ética freudiana dizem de uma peculiar concepção da alteridade. Vale a pena seguirmos nosso caminho desdobrando este tema – o (des)encontro com a alteridade – pois ele tem um lugar valoroso quando pensamos os impasses do pesquisador que busca transitar por um campo de experiências e nele calcar a construção de seu objeto de pesquisa.

Fronteiras e alteridade

Muitos são os trabalhos em que Freud se debruça sobre o tema da alteridade – talvez esse seja seu grande objeto de investigação, aquilo que enquanto alteridade absoluta não admite representação, mas que, ao mesmo tempo, regula os modos de nomeação e de produção de sentidos compartilhados –, um nos interessa em particular. Trata-se do artigo de 1919, intitulado *Das Unheimliche*, traduzido por *O Estranho*. Neste escrito, produzido durante a Primeira Guerra Mundial e um dos únicos textos em que se desdobra em diálogo com a estética, Freud se interroga sobre o que denomina uma das qualidades do sentir: a

sensação de estranhamento. Não nos passa despercebido o momento da elaboração do trabalho, momento fronteiro em que os homens experimentam, no laço com o outro, a quebra de um compartilhamento e a emergência do terror da guerra. Coisas estranhas ganham lugar no cotidiano das pessoas e das cidades.

Freud começa por definir o estranho como uma qualidade do sentir que se impõem enquanto uma variedade do terrorífico, uma sensação que implica uma certa desorientação. Chama-lhe atenção o fato de muitas línguas carecerem de uma palavra para designar esse matiz do terrorífico, o que poderíamos pensar como uma certa dificuldade de transpor para o registro da palavra o que é da ordem da qualidade dessa experiência. Tratar-se-ia então da produção de um vivido que resiste à apreensão pela linguagem, de um vivido que se situa na borda do simbólico. Diante do impasse relativo às condições de nomeação, imposto pelo tema do estranho, Freud vai encontrar guarida na literatura para dar andamento a sua reflexão. Nesse ponto, parece-nos especialmente interessante que Freud tenha buscado apoio em narrativas ficcionais para pensar o que entraria em cena na sensação de estranhamento. Como se, na ficção, a inquietante estranheza encontrasse, mais facilmente, alguma condição de presentificação linguageira.

O companheiro eleito é o conto *O Homem da Areia*, de Hoffmann. Trata-se de uma narrativa fantástica em que a temática do escópico é central. Natanael, protagonista da história, vê-se atormentado com a lembrança do Homem da Areia, criatura que sua mãe evocava na hora de pôr os filhos para dormir, dizendo-lhes que este jogava areia nos olhos das crianças, que restavam ardidos e impossíveis de serem mantidos abertos. Natanael identifica esse ser a um amigo da família, Coppellius, cujas visitas sempre lhe foram muito enigmáticas e nas quais presenciava um efeito perturbador em seu pai. Quando da morte misteriosa do pai, é a Coppellius que Natanael responsabiliza. Essa figura retorna em sua vida de diversas formas, especialmente ao se apaixonar pela boneca Olímpia, cuja condição de autômato não era visível para ele. Coppellius, agora Coppola, é um dos construtores de Olímpia. O conto joga com o que é mais evidente, porém, para o que, Natanael, com os olhos cheios de areia, é cego.

Neste ponto, vale lembrar o trabalho instigante do fotógrafo esloveno Evgen Bavcar que, cego, ao fotografar denuncia o quanto uma imagem se faz em outro lugar que não exclusivamente no olho. Diz ele em uma entrevista a Elida Tessler e Muriel Caron: “como não se pode nunca se ver com os próprios olhos, somos todos um pouco cegos. Nós nos olhamos sempre com o olhar do outro, mesmo que seja aquele do espelho” (TESSLER & CARON, 2001, p. 32). O que aparece tanto na fala de Bavcar quanto na história do Homem da Areia, de formas diferentes, é a construção de uma posição de olhar como algo que não é independente do Outro¹/outro. Como se as condições de cegueira e de visão, bem como a trajetória do olhar, estivessem intimamente relacionadas a esse laço ao Outro/outro. Quando nos referimos ao trabalho do pesquisador, novamente a questão da construção de uma posição de olhar está em jogo, pois, não raras vezes, nos vemos frente ao desafio de não nos cegarmos às formas da vida, de não embaçarmos com a areia da teoria os olhos que querem capturar o movimento disruptivo da existência. Como se manter olhando quando a alteridade com a qual nos encontramos resiste a nossas condições de formar dela uma

imagem estável e protegida em uma significação já conhecida? Como dar lugar ao ruído sem a ele imputar um código capaz de transformá-lo em algo unísono e harmônico, anestesiando o mal estar que lhe concerne? Questões constantes do trabalho do pesquisador.

Freud (1974), em seu texto de 1919, prossegue na direção de uma detida pesquisa etimológica. Temos aí um ponto alto de seu texto, dado pela descoberta de uma “estranha” coincidência: o vocábulo estranho (*unheimlich*), por vezes, não se diferencia, no uso que dele se faz, daquilo que poderíamos localizar como sua antítese, a palavra familiar (*heimlich*). “*Heimlich* é uma palavra cujo significado se desenvolve na direção da ambivalência, até que finalmente coincide com o seu oposto, *unheimlich*. *Unheimlich* é, de um modo ou de outro, uma subespécie de *heimlich*” (FREUD [1919] 1974, p.283). Se *heimlich* pode apresentar duas vertentes de significação, primeiro o que é familiar ou agradável e, segundo, o que se mantém fora da vista, o que se refere à esfera da intimidade, o *un* de *unheimlich* marca a oposição somente em relação ao primeiro significado. Nesse momento, Freud constrói a hipótese de que *unheimlich* seria uma variedade de *heimlich*, ou melhor, que *o estranho é um matiz do íntimo*, e que o *un* seria a marca do recalçamento.

A inquietante estranheza sobreviria toda vez que aquilo que deveria ter ficado fora da vista, oculto, recalçado, retorna e se coloca diante do sujeito que não consegue reconhecê-lo como próprio, que o toma como alteridade, atribuindo-lhe ao operar de uma exterioridade. Freud trata o *unheimlich* como uma denegação de *heimlich*, como algo que vem para o sujeito desde o inconsciente – “algo que é familiar e há muito estabelecido na mente, e que somente se alienou desta através do processo de repressão” (FREUD [1919] 1974, p.301). A experiência do estranho questiona o lugar que nela ocupa o sujeito. Por um lado, aquilo que vive parece dizer-lhe respeito, por outro, traz-lhe a sensação de não se reconhecer ali. Uma inquietante estranheza dá notícias de habitar o sujeito. A alteridade não está reduzida ao que chega desde uma exterioridade, mas constitui o âmago da experiência subjetiva. Revolução topológica em uma psicologia que se quis estudiosa do íntimo.

Essa proposição permite a Freud construir uma leitura bastante original acerca da subjetividade: no que denominamos intimidade, há algo de uma estranha exterioridade. Melhor seria chamá-la, como Lacan o fez, uma *extimidade* (LACAN, [1959-60] 1997). Desde então, o sujeito só pode ser pensado como atravessado pela alteridade. Na sensação do estranho, haveria uma suspensão disso que separa, que possibilita a experiência psíquica de um limite entre o íntimo e o estranho, entre o sujeito e o Outro. Como se, por um movimento de torção, a experiência psíquica do dentro e do fora se apresentasse sem a ilusão de descontinuidade que nutrimos em relação a estas instâncias.

O que nos interessa sublinhar nas tramas do pensamento freudiano é o ponto em que ele enuncia que aquilo que faria limite entre interior e exterior seria sempre uma construção incerta e cambiante – daí a importância do artigo de 1919. Uma das consequências dessa enunciação é a posta em xeque das lógicas binárias, tais como a interioridade/exterioridade, o pensamento/experiência, o eu/realidade empírica, que conferem a estes elementos uma natureza substancializada. Para Lacan ([1959-60] 1997), Freud produz uma reviravolta ética, ao conceber o sujeito como atravessado pela alteridade, habitado por um mundo

unheimlich, em que o eu não pode mais ser concebido como interioridade pensante que opera sobre o externo como senhor de sua vontade. Nas palavras de Freud ([1923] 1974, p. 44), o “eu é um precipitado de catexias objetais abandonadas e ele contém a história dessas escolhas”. Os elementos formadores do eu constituem-se dos rastros que os investimentos no mundo deixam, dos encontros e desencontros produzidos nestes investimentos. O que de mais íntimo situamos – o eu – é superfície de decantação dos traços que os encontros com o mundo deixaram em cada um de nós. Não temos essência, nossa natureza é móvel, fruto de encontros, desencontros, afetações, o que não é o mesmo que dizer que não experimentamos estabilizações – precárias – capazes de nos identificar no tempo e no espaço. O que sim está em jogo é o fato de que os traços que nos identificam, no tempo, não são estabelecidos *a priori*, mas são restos deixados pelas passagens pelo mundo que se inscrevem enquanto experiências *a posteriori*. Não temos qualquer essência que seja anterior ao percurso pelo mundo.

Algumas conseqüências decorrem dessa proposição. Se o que propicia a experiência psíquica dos contornos que separam sujeito e Outro não estiver presente, está-se diante de uma posição de sujeito completamente situada no campo do estranho. Tudo no mundo lhe diz respeito e, paradoxalmente, não é possível reconhecer-se em absolutamente nada. Todas as coisas vêm de fora e não há apropriação possível. No conto de Hoffmann, trabalhado por Freud, o personagem Natanael encontra-se jogado nessa dimensão aniquilante da vivência do estranho. Entretanto, se, por outro lado, não há lugar para o estranhamento – o que pode ser observado, por exemplo, em alguns discursos que se reivindicam o atributo de ciência, em que tudo pode ser conhecido e passível de explicação – também não há produção de experiência, não há inscrição de rastros do Outro no eu. A região em que tudo é estranho é vizinha daquela onde nada de estranho pode emergir, na medida em que ambas colocam em cena o princípio aniquilante da totalidade.

Pesquisar como exercício de hospitalidade

A análise de Freud acerca da sensação de estranhamento nos leva a uma reflexão sobre os impasses da relação ao outro/Outro que vivenciamos num campo de pesquisa e sobre a problemática de como se faz o registro da alteridade. O trabalho do pesquisador põe em cena os impasses inerentes ao encontro com a alteridade, na medida em que se trata da emergência de um vivido que pede lugar no terreno da linguagem. Uma pesquisa, no sentido forte do termo, de algum modo, sempre atualiza essa questão do registro do outro/Outro, de como se fazem as passagens do estranho para o campo do sentido. O trabalho do pesquisador atualiza algo dessa vivência do estranho, desse encontro estrangeiro, que desenha um lugar *in-cômodo* e instigante.

O registro do outro/Outro, de seus rastros ou vestígios como produção de uma experiência se processa num campo de irreduzível tensão entre heterogêneos intransponíveis. Os efeitos desse encontro desencontrado entre alteridades intransponíveis – corpo e linguagem; vivido e inscrição na linguagem, coisas e palavras – pode implicar a

produção de um alargamento das fronteiras, uma extensão na zona de sensibilidade e de afetação entre estes domínios heterogêneos. Ao invés de uma linha, se desenharia uma zona intervalar, onde interior e exterior se conjugam para desenhar um mais além, nem dentro nem fora e, ao mesmo tempo, dentro e fora. A experiência e a transmissão de saber dela conseqüente emergiriam nessa zona intervalar, pela inscrição linguajeira de uma vivência fronteira. A ao que emerge como produção nessa zona de afetação entre heterogêneos desenhada por uma investigação talvez possamos chamar avanço nas produções de saber oriundo do trabalho de pesquisa.

Para Amorim (2004), a questão da alteridade é absolutamente concernente ao trabalho do pesquisador. O outro seria, ao mesmo tempo, aquele que se quer encontrar e aquele cuja impossibilidade do encontro cria as próprias condições de construção de uma pesquisa. “Todo o objeto de pesquisa é um objeto construído e não imediatamente dado, o que já implica um trabalho de negociação com os graus de alteridade” (ibid, p. 29). É nesse ponto que a autora sugere que sem o reconhecimento da alteridade não há trabalho de pesquisa possível. Seria preciso curvar-se aos limites da compreensão e deixar-se afetar pelo que de uma vivência pode emergir de estranho. O estranhamento é apontado pela autora como um elemento propulsor de criação.

Como então produzir um conhecimento acerca do encontro desencontrado com o outro sem apagar seu lugar de alteridade? De que forma dar lugar à língua estrangeira no texto sem realizar a tradução de uma alteridade intraduzível? Como dizer do outro sem assumir uma postura moral? E ainda, de outra parte, de que modo escapar do perigo de se omitir à análise, pelo temor de uma possível violação do universo do outro?

Derrida (2003), em seu trabalho sobre a *hospitalidade*, nos fornece algumas possibilidades de encaminhamento para nossas interrogações. O autor constrói sua reflexão, a partir da questão do estrangeiro: de como dar guarida ao estrangeiro, ou ainda, dos modos como esse estranho visitante pede morada. O estrangeiro seria “aquele que ameaça o dogmatismo do *logos*” (DERRIDA, 2003, p. 6), que põe em cena “a guerra interna ao *logos*” (ibid, p. 9). “Como se o estrangeiro fosse, primeiramente, *aquele que* coloca a questão” e, ao mesmo tempo, “*aquele a quem* se endereça a primeira questão” (ibid, p. 5). A hospitalidade é pensada então a partir de duas perspectivas indissociáveis e inconciliáveis: numa estariam em jogo leis da hospitalidade e, na outra, uma hospitalidade absoluta.

Na primeira, haveria um pacto, onde a hospitalidade seria oferecida ao estrangeiro, que se apresenta pelo nome. “Um nome próprio não é nunca puramente individual” (ibid, p. 23) e, desse modo, a condição da hospitalidade seria a de que o estrangeiro não chegasse anônimo, mas se apresentasse a partir de sua origem. Somente assim ele teria direito à hospitalidade. Não existiria estrangeiro fora desse pacto, contrato ou aliança coletiva. A outra perspectiva, a da hospitalidade absoluta, romperia com o direito ou dever de guarida. A diferença entre o estrangeiro e o outro absoluto estaria no fato de que, enquanto o primeiro é alguém que, para ser recebido, começa-se por perguntar seu nome, sua identidade; o outro absoluto seria justamente aquele que não pode ter um nome.

A hospitalidade absoluta exige que eu abra minha casa e não apenas ofereça ao estrangeiro (provido de um nome de família, de um estatuto social de estrangeiro, etc.), mas ao outro absoluto, desconhecido, anônimo, que eu lhe *ceda lugar*, que eu o deixe vir, que o deixe chegar, e ter um lugar no lugar que ofereço a ele, sem exigir dele nem reciprocidade (a entrada num pacto), nem mesmo seu nome. A lei da hospitalidade absoluta manda romper com a hospitalidade de direito, com a lei ou a justiça como direito. A hospitalidade justa rompe com a hospitalidade de direito; não que ela a condene ou se lhe oponha, mas pode, ao contrário, colocá-la e mantê-la num movimento incessante de progresso; mas também lhe é tão estranhamente heterogênea [...], no entanto, está tão próxima (na verdade, indissociável) (DERRIDA, 2003, p. 25).

Ao se perguntar sobre as condições da hospitalidade, Derrida aponta os problemas que a noção jurídica coloca. “A hospitalidade não se institui por dever”, nos diz (ibid, p. 73). É assim que ele irá “opor Édipo em Colono à figura do estrangeiro” (ibid, p. 31). Édipo chega em Colono² (parricida, cego, carregado pela filha Antígona – fruto de uma união incestuosa), depois de uma caminhada errante. Ele pede um lugar sem poder dizer de sua origem. Estranha experiência da hospitalidade em que Édipo solicita a Teseu uma última morada (a sepultura) e pede segredo absoluto sobre ela:

Suplico-te pela hospitalidade [...] O lugar onde devo morrer, levar-te-ei ali eu mesmo sem que qualquer guia me tenha pela mão. [...] Mas tu, não o indiques tu a nenhum outro, não reveles nem onde se esconde, nem o lugar onde se encontra, se queres que um dia eu te valha uma ajuda igual a mil escudos, a uma armada de reforço mandada por um país vizinho (Sófocles, 1997, p.132 e p.185).

Édipo, estrangeiro que se dirige ao estrangeiro, é antes a encarnação da alteridade absoluta que pede morada incondicional, sem insígnias, sem nomes, sem marca. Ao mesmo em tempo em que é hóspede, Édipo guia seu anfitrião Teseu (“*levar-te-ei ali eu mesmo sem que qualquer guia me tenha pela mão*” p.132), que nesse estranho encontro não é mais tão senhor de suas terras. Não seríamos nós, pesquisadores, senhores do saber letrado, descendentes da linhagem de Teseu toda vez que toleramos dar lugar à alteridade e temos a coragem de sermos conduzidos por estrangeiros em terras que supúnhamos sermos donos, mas que acabamos por estranhar?

Lacan ([1954-55] 1987), quando discute a questão da interpretação do desejo, também faz referência à terceira parte da Trilogia Tebana de Sófocles – Édipo em Colono. Assim como Derrida, Lacan sublinha o paradoxo da posição de Édipo, ao mesmo tempo cego e guia: “*Será que é no momento em que não sou nada que me torno um homem?*” (p.124), enuncia Édipo. E Lacan dirá: “toda a existência tem, por definição, algo de tão improvável que, com efeito, a gente fica perpetuamente se interrogando sobre sua realidade” (ibid, p.

288). O que está em questão, nesse momento, para o autor, é justamente o estatuto de uma interpretação – questão que nos interessa aqui já que em uma pesquisa também se trata de produzir, de algum modo, um trabalho interpretativo. “Não se trata de reconhecer algo que estaria aí, já dado, pronto para ser cooptado. Ao nomeá-lo, o sujeito cria, faz surgir uma nova presença no mundo. Ele introduz a presença como tal e, da mesma feita, cava a ausência como tal. É apenas nesse nível que a ação da interpretação é concebível” (LACAN, [1954-55] 1987, p. 287).

Nesse sentido, a interpretação, longe de ser a revelação de um conteúdo pré-existente, teria a ver com a produção de uma nomeação que dá existência a algo que não estava *a priori*. E ao que essa nomeação dá existência? Faz existir um sentido que não é mais que uma improvável pergunta, nos diz Lacan. Não se trata, porém, nessa criação de sentido, de um processo que ocorre livremente, ou seja, de que se poderia atribuir qualquer significação às palavras do sujeito. Trata-se antes de uma construção que acontece condicionada pelo laço estabelecido entre os sujeitos em questão, pela transferência. “(...) A transferência é um fenômeno em que estão incluídos, juntos, o sujeito e o psicanalista” (LACAN, [1964] 1998, p.239-219). É a configuração desse laço que abre as possibilidades para a construção de sentidos e para a forma de apresentação que os mesmos vestirão. Do laço transferencial são efeitos o analista e o analisante, o pesquisador e os textos/imagens/sujeitos parceiros de reflexão. Pensar a emergência desse enlace como uma experiência de hospitalidade nos parece deveras interessante.

Durante toda sua construção, Derrida tensiona hospitalidade de direito e hospitalidade absoluta, fazendo o leitor crer, em alguns momentos, que ele elege uma em detrimento da outra, para, logo a seguir, dar lugar a ambas, sustentando sua confrontação.

A hospitalidade consiste em interrogar quem chega? Ela começa pela questão endereçada a quem vem [...]: como te chamas? [...] Ou será que a hospitalidade começa pela acolhida inquestionável, num duplo apagamento, o apagamento da questão *e* do nome? É mais justo e mais amável perguntar ou não perguntar? chamar pelo nome ou sem o nome? dar ou aprender um nome já dado? Oferece-se hospitalidade a um sujeito? a um sujeito identificável pelo nome? a um sujeito de direito? Ou a hospitalidade se *torna*, se *dá* ao outro antes que ele se identifique, antes mesmo que ele esteja (posto ou suposto como tal) sujeito, sujeito de direito e sujeito nominável por seu nome de família, etc.? (DERRIDA, 2003, p. 27).

Desse modo, a *hospitalidade* falaria dessa morada como um lugar partilhado (que acolhe o estrangeiro na pergunta por seu nome), e, por horas, não compartilhável (que dá lugar à alteridade inominável). O ponto de torção em que *heimlich* passa de familiar e conhecido para inquietante e estranho (na língua alemã) se replica no termo francês *hôte* (hóspede-anfitrião) trabalhado por Derrida. Assim, a *hospitalidade* nos convoca a pensar sobre a estrutura da linguagem. Esta seria a própria *hospitalidade*, na medida em que

colocaria em cena a dimensão hóspede-anfitrião (DERRIDA, 2003) ou estranho-familiar (FREUD, [1919] 1974) presente no encontro desencontrado com o outro/Outro. Para Derrida, a linguagem seria desde sempre língua do Outro, língua estrangeira. Por outro lado, a hospitalidade absoluta, em que o sujeito não teria perguntas a colocar-se sobre o nome do outro, seria, em alguma medida, a suspensão da linguagem.

Susan Sontag (2003), no livro *Diante da Dor dos Outros*, que versa sobre a história da fotografia de guerra, aponta para a possibilidade de certas imagens produzirem uma espécie de anestesia do sofrimento. Sublinha a questão de que algumas fotografias, que desdobram uma seqüência de atrocidades, ao serem veiculadas, passam a fazer parte de uma situação absolutamente corriqueira. A autora inicia o livro, retomando a resposta de Virginia Wolf, escrita em seu livro *Três guinéus*, à pergunta de um iminente advogado londrino que, em uma carta, perguntara-lhe: “Na sua opinião, como podemos evitar a guerra” (SONTAG, 2003, p. 9). A resposta de Virginia Wolf desdobra uma outra interrogação: *nós quem?* Para a escritora, embora ela e seu correspondente pertençam à mesma “classe instruída”, o fato de o advogado ser um homem e ela uma mulher inscreveria, de saída, um abismo intransponível entre ambos, especialmente, quando o tema em pauta é a guerra. A contestação do “nós” presente no texto da escritora diz respeito ao alerta para o fato de que “nenhum ‘nós’ deveria ser aceito como algo fora de dúvida, quando se trata de olhar a dor dos outros” (ibid, p.12). Diante de tal dor, não haveria um *nós* possível. Trata-se aí de algo que precisa manter-se como alteridade. Se cruzamos esse limite, que atualiza a dimensão de dessimetria existente entre o vivido e a linguagem, nada mais resta a não ser anestesia.

Porém, que o “nós” possa ser uma precipitação, não significa que o caminho a seguir seja o de abrir mão da tentativa de estabelecer um laço, uma troca, uma passagem. Tão nefasto quanto um “nós”, que se imporia aplainando as diferenças, seria o transitar pela existência – pelos itinerários da pesquisa – furtando-se ao trabalho que a tensão entre o eu e o estrangeiro desdobra a cada passo.

A questão da hospitalidade começa aqui: devemos pedir ao estrangeiro que nos compreenda, que fale nossa língua, em todos os sentidos do termo, em todas as extensões possíveis, antes e afim de acolhê-lo em nós? Se ele falasse a nossa língua, com tudo o que isso implica, se nós já compartilhássemos tudo o que se compartilha com uma língua, o estrangeiro continuaria a ser estrangeiro e dir-se-ia, a propósito dele, em asilo e hospitalidade? (DERRIDA, 2003, p.15).

Talvez possamos tomar as formulações de Derrida sobre a *hospitalidade* como um operador importante para pensar o trabalho de pesquisa. Nele trata-se, em alguma medida, de dar lugar ao outro o que implica uma tomada da hospitalidade na suas duas dimensões. É preciso permitir a existência de lugares para a impossibilidade das palavras, assim como lugares de pergunta e de convite. Haveria aí um jogo entre nomear e deixar de nomear, perguntar e deixar de perguntar, falar e calar.

Pesquisar: itinerários pelo quase

Nos filmes do cineasta iraniano Kiarostami, os quais Amorim (2004) nomeia “*quase-documentários*”, a questão dos limites da representação aparece de uma forma extremamente interessante. O nome “*quase-documentários*” chama atenção pela marca de incompletude que porta. O “*quase*” anuncia um modo de relação com aquilo que se produz, seja num filme ou noutra produção, que fala de uma relação não-toda com a verdade. Um documentário por vezes se propõe a apresentar os fatos, o que remete à existência de uma verdade originária a partir da qual se produzem interpretações. Um *quase-documentário* talvez possa ser pensado como uma versão de uma *quase* verdade originária. Seria uma verdade sobre a origem se a palavra pudesse dizer tudo sobre o vivido. Seria uma verdade originária se não fosse ficção de origem, já que *no começo era o verbo*. É então na produção dessa nomeação que Amorim acolhe a obra de Kiarostami e nos incita a tomá-la em consideração.

Um de seus filmes, *O gosto da cereja*, conta a história de um homem que busca incansavelmente alguém que se proponha a enterrá-lo após seu possível suicídio em troca de uma boa quantia em dinheiro. Possível, já que o pedido é de que, na manhã seguinte ao acordo feito, o contratado vá até o local combinado e verifique se o contratante está morto, chamando seu nome três vezes. O contrato prevê que, no caso de uma não resposta, o contratado cubra o morto com terra, dando-lhe sepultura. O desenrolar do filme põe em cena diferentes modos de acolhida a esse estranho pedido de *hospitalidade*. Vários personagens (alguns bastante assustados) se negam à tarefa, até que um a aceita. Porém, o que acolhe não se furta à tentativa de fazer o suicida desistir da idéia, esforçando-se por convencê-lo a viver. Sem fugir do estranho encontro, como fizeram os demais, e, tomando o pedido como enigma, ele dirige ao homem uma pergunta: *você vai renunciar ao gosto da cereja?*

O que o filme encena é o encontro com o outro, a chegada de um estrangeiro, e o que daí poderia emergir. A pergunta sobre *o gosto da cereja* não é exatamente um pergunta pela identidade do outro, como o que poderia sustentar a possibilidade de uma acolhida. Também não se trata de uma acolhida incondicional, sem perguntas, sem nomes, sem contrato. A menção ao *gosto da cereja* recoloca o enigma para o suicida. Há um fluxo – um vai-e-vem – em relação ao lugar da pergunta. Ela não é propriedade nem de um, nem de outro personagem, mas está entre eles, nesse fluxo, nesse encontro. E, no fim das contas, é o espectador que fica com ela: *você vai renunciar ao gosto da cereja?*

Na mesma direção, o livro de Carlos Heitor Cony *Quase memória – quase romance* (1996), conta a história de um homem que recebe um estranho pacote, uma curiosa encomenda, sem remetente. Aos poucos aquele objeto estranho, fora de lugar, vai se tornando familiar. O papel utilizado, a forma de enrolá-lo, a corda usada, o nó: todas marcas estranhamente familiares. Até que o homem reconhece no pacote os rastros de seu pai já falecido. A partir das insígnias do pai, encontradas na encomenda, o personagem constrói suas memórias, suas lembranças: uma história de vida que o reposiciona frente à existência. A acolhida da encomenda como enigma diz de um encontro-pergunta, que não

se resolve, nem para o leitor (que termina sua leitura sem saber o que havia dentro do pacote), mas que produz suas conseqüências. Lembrando Lacan ([1956] 1988), quando ele diz que *uma carta sempre chega ao seu destino*, talvez possamos dizer que a possibilidade de uma produção está em acolher a carta, a encomenda, o pedido, que chega do outro/Outro, e torná-lo, em alguma medida, um enigma próprio.

Vale sublinhar o fato de que após uma noite de intensa viagem no tempo, o personagem de Cony – ele próprio? – resolve por deixar o pacote sem abri-lo. Em que o embrulho reste fechado, talvez resida uma das belas metáforas do livro, pois não é necessário saber de seu conteúdo para que ele produza seus efeitos. É também disso que se trata em Édipo em Colono, quando este pede a Teseu que seja guardião de um enigma – o lugar de sua sepultura. A presença do outro não precisa ser completamente descortinada para que ela produza seus efeitos. Talvez sua máxima operatividade resida em que permaneça como ponto de tensionamento à mesmidade que insiste em se alastrar pela vida.

Para Amorim (2004), o que Kiarostami filma é sempre o encontro com o outro – o que poderíamos dizer também da escrita de Cony. Um encontro que “nada tem de fácil ou idealizado” (ibid, p 24), na medida em que o outro é sempre posto como enigma. Desse modo, a referência ao *quase*, em ambas as produções, não estaria aí para marcar nenhuma insuficiência que suponha a possibilidade de alcance do originário, mas para indicar, justamente, a impossibilidade de se estabelecer uma relação sem restos com a realidade.

O quase não estaria a indicar uma tarefa incompleta (ele quase conseguiu completar o percurso), mas o reconhecimento da impossibilidade de alcançar a totalidade. E sem fazer uma correspondência biunívoca entre a experiência e seu relato; pois mesmo esgotados os recursos ainda faltaria uma partícula, um resto. Em outras palavras, esse pequeno vocábulo demonstra o impossível estruturando uma condição (PEREIRA, 2006, p.57).

O *quase* viria então marcar o lugar do outro/Outro como enigma e indicar que a verdade desse encontro só poderia ter “estrutura de ficção” (LACAN, [1956] 1988). Sua emergência se faria pela via de uma construção ficcional: *quase memória, quase romance, quase documentário*. Construção que possibilita a produção do si no Outro e cria as condições para a edição sempre diferente do encontro desconstruído com a alteridade.

Em seu cinema (o de Kiarostami) o jogo de proximidade com a realidade está sempre presente e seus filmes são uma espécie de quase documentários, freqüentemente baseados em histórias reais, freqüentemente interpretados por artistas amadores que, por sua vez, foram personagens da história real que o cineasta quer contar. Mas tudo está no *quase*: seus filmes não pretendem ser a realidade e isso fica claro pelo modo como mostram diretamente o filme se fazendo: uma câmera que aparece no canto da imagem, uma aparelhagem de

som que falha, a filmagem da mesma cena em diferentes perspectivas, etc. Do mesmo modo, os finais são sempre inconclusivos, muitas vezes ambíguos... [...] No final inconclusivo, reaparece a presença do cinema se fazendo. Em *O gosto da cereja*, o despertar do protagonista deixa a pergunta: morte ou sono/sonho? E simultaneamente ao despertar, o personagem vira ator e aparecem as cenas da filmagem. Não se busca a resposta na história real, e sim decide-se a hora de terminar o relato da história (AMORIM, 2004, p. 23-24).

Nesse sentido, nos *quase documentário, quase memória, quase romance*, articulam-se elementos que nos são muito caros para pensar os caminhos de uma pesquisa. Poderíamos dizer que o pesquisador seria alguém que é hóspede e anfitrião (DERRIDA, 2003) num (des)encontro com o outro/Outro. Na condição de anfitrião, ele o acolhe, em sua língua estrangeira, e lhe endereça perguntas. Na condição de hóspede, pede acolhida, deixando-se afetar pelas perguntas a ele endereçadas. Dessa posição limítrofe, hóspede-anfitrião, um pesquisador dá vida ao objeto de pesquisa nomeando-o, mas também o faz viver curvando-se ao que nele resiste à significação. É então que, se é preciso nomear, pois “não se dá vida ao outro deixando-o intacto” (TODOROV, 2003, p. 365), também o outro não terá lugar sem que se reconheça os limites dessa nomeação. O *quase* estaria aí, ainda e mais uma vez, para nos lembrar disso.

Existe um olhar que parte da mesmidade. Outro que se inicia no outro, na expressividade do seu rosto. Talvez essa distinção seja uma forma para poder olhar entre aquelas representações, aquelas imagens que tomam como ponto de partida e como ponto de chegada o eu mesmo, o mesmo – o sumidoro, o refúgio do próprio corpo e do mesmo olhar –, e aquelas que começam no outro e se submetem a seu mistério, seu distanciamento, sua rebeldia, sua expressividade, sua irredutibilidade. Uma imagem do mesmo que tudo alcança, captura, nomeia e torna próprio; outra imagem que retorna e nos interroga, nos comove, nos desnuda, nos deixa sem nomes (SKLIAR, 2003, p. 68-69).

Kiarostami, no filme *O gosto da cereja*, de alguma forma, produz em nós esse efeito: ele nos interroga, ao mesmo tempo em que nos deixa sem nomes. Desse modo, pensamos que nos dá pistas de o que poderia ser entrar numa relação ao outro/Outro que não aplaine sua alteridade. Seria preciso explicitar desde onde parte o olhar/escuta e o que se dá nesse trajeto daquele que olha/escuta em direção ao que é olhado/escutado. As visibilidades e invisibilidades seriam efeitos conseqüentes dessa trajetória. Uma produção que acolhe o outro/Outro daria a ver o movimento que a realiza pelo rastro que ela deixa. A (quase) verdade estaria nesse rastro e não no suposto conteúdo encontrado. É nesse sentido que podemos pensar no encontro desencontrado com o outro/Outro, que busca dar lugar ao exercício da *hospitalidade*, como um *quase* método.

Notas

¹ “Lugar onde a psicanálise situa, além do parceiro imaginário, aquilo que, anterior e exterior ao sujeito, não obstante o determina” (CHEMAMA, 1995, p.156).

² “Édipo em Colono” é a segunda parte da Trilogia Tebana escrita por Sófocles. Dela também fazem parte Édipo Rei (primeira parte da trilogia) e Antígona (terceira e última parte). Édipo Rei é, certamente, a tragédia mais conhecida de Sófocles. Contaremos então, de forma breve, a história de Édipo em Colono já que a construção de Derrida (2003) sobre a *hospitalidade* evoca, em muitos momentos, trechos dessa obra. A peça começa com Édipo e sua filha Antígona saindo de Tebas em direção a Atenas, após Édipo ter furado os próprios olhos em razão da descoberta de que desposou a mãe (Jocasta) e matou o próprio pai (Laio). O enredo da peça – que tem como cenário, na maioria do tempo, a fronteira entre Tebas e Atenas – coloca em evidência o sofrimento de Édipo e sua decisão de manter-se longe de Tebas. Creonte, seu sucessor no trono, busca convencê-lo a voltar à cidade em que reinou. Édipo nega-se e pede a proteção de Teseu – rei de Atenas – para que ninguém o conduza de volta a Tebas. Teseu acolhe seu pedido. Nessa caminhada errante até Atenas, Édipo encontra também Polínices, um de seus filhos, que lhe pede apoio na luta contra o irmão Étéocles pelo governo de Tebas. Ao que Édipo responde lançando sobre os filhos uma maldição: “Tebas. Ouve bem: jamais poderás conquistá-la; antes morrerás sangrentamente e teu irmão cairá contigo” (a cena de combate entre Étéocles e Polínices, antecipada pelas palavras de Édipo, abre a terceira parte da trilogia tebana – Antígona). Édipo pede, por fim, a Teseu que lhe conceda um lugar em suas terras para morrer sozinho e se despede de suas filhas Ismene e Antígona. Pede ainda que o rei não revele a ninguém o sítio de sua sepultura, nem faça nela qualquer marca que a identifique. A peça termina com Antígona e Ismene tentando descobrir o local em que jaz o pai e sendo barradas por Teseu. Vale a pena reproduzirmos os diálogos finais entre Antígona e Teseu: “Antígona – Ele morreu em solo estranho de acordo com sua própria vontade. Seu leito está oculto para sempre e ao nosso luto não faltarão lágrimas. (...) Teseu – O próprio Édipo deu-me a incumbência de não deixar qualquer mortal chegar às vizinhanças daquele lugar e de impedir que até com sua voz alguém pudesse perturbar a paz do túmulo sagrado onde ele jaz; terei, se respeitar a sua ordem, uma Pátria livre de provações. Dessas promessas foram testemunhas o nosso deus e o próprio Juramento, filho do grande Zeus que ouviu tudo” (p.195). Tradução de Mário da Gama Kury, *A trilogia tebana*, de Sófocles, Jorge Zahar, 6 ed. 1997.

Referências Bibliográficas

- Amorim, M. **O Pesquisador e seu Outro**: Bakhtin nas ciências humanas. São Paulo: Musa Editora, 2004.
- Chemama. **Dicionário de Psicanálise**. Porto Alegre : Artes Médicas, 1995.
- Cony, C. H. **Quase Memória**: Quase-romance. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- Derrida, J. **Anne Dufourmantelle Convida Jacques Derrida a Falar Da Hospitalidade**. São Paulo: Escuta, 2003.
- FREUD, S. Casos clínicos: [1893] Srta. Anna O. In: **Ed Standart Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud**. 2ed. Rio de Janeiro: Imago, 1974, p. 57-78.
- _____. [1912] Recomendações aos médicos que exercem a psicanálise. In: **Ed Standart Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud**. 2ed. Rio de Janeiro: Imago, 1974, p. 147-159.
- _____. [1913] Sobre o início do tratamento. In: **Ed Standart Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud**. 2ed. Rio de Janeiro : Imago, 1974, p. 163-187
- _____. [1916] Conferências Introdutórias – Introdução In: **Ed Standart Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud**. 2ed. Rio de Janeiro: Imago, 1974, p.191-233.
- _____. [1919] O “estranho”. In: **Ed Standart Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud**. 2ed. Rio de Janeiro: Imago, 1974, p.275-304.
- _____. [1923] O ego e o id. In: **Ed Standart Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud**. 2ed. Rio de Janeiro: Imago, 1974, p.15-85.
- Hoffmann, E. **O Homem da Areia**. Rio de Janeiro: Rocco, 1986.

- Lacan, J. [1954-1955] **O Seminário, Livro 2**: o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- _____. [1959-60] **O Seminário, Livro 7**: a ética da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- _____. [1964] **O Seminário, Livro 11**: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- _____. [1956] O seminário sobre a carta roubada. In: _____. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, p. 13-66.
- Pereira, R. Litoral, sintoma, encontro – quase ensaio. **Revista da Associação Psicanalítica de Porto Alegre** – Narrar construir interpretar. Porto Alegre: APPOA, n.30, junho de 2006, p. 53-68.
- Skliar, C. **Pedagogia (Improvável) da Diferença**: e se o outro não estivesse aí? Rio de Janeiro: DP&A, 2003.
- Sófocles. Édipo em Colono. In: _____. **A Trilogia Tebana**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, p. 101-198.
- Sontag, S. **Diante da Dor dos Outros**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- Tessler, E. & Caron, M. Uma câmera escura atrás de outra câmera escura: entrevista com Evgen Bavcar. In: **A Invenção da Vida**: arte e psicanálise. (Sousa, E. e outros Orgs.) Porto Alegre: Artes e Ofícios, 2001, p. 31-38.
- Todorov, T. **A Conquista da América**: a questão do outro. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

Endereço para Correspondência

Ana Carolina Rios Simoni, Mestre em Educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil.

E-mail - anacarols@hotmail.com

Simone Moschen Rickes, professora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil.

E-mail - simonerickes@copyland.com.br

Texto publicado em *Currículo sem Fronteiras* com autorização das autoras.
