

A implementação cultural dos mecanismos de defesa (*)

GEORGES DEVEREUX (**)

I -- CONSIDERAÇÕES METODOLÓGICAS

Ao nível substantivo, proponho mostrar que certas categorias culturais do Sedang Moi do Vietname do Sul correspondem aproximadamente a certas categorias psicanalíticas formuladas através de uma análise dos estádios e fases do desenvolvimento psicosexual. Cada um destes estádios — e cada fase dentro de um estádio — pode ser visto como uma defesa contra as pulsões que dominavam a fase ou estádio de desenvolvimento precedente. Isto implica, por seu turno, a existência de uma necessidade de criar divisões entre os vários estádios e fases. Heuristicamente, a estreita correspondência

entre certas categorias culturais e desenvolvimentais pode, do ponto de vista do indivíduo Sedang — ou do psicanalista — ser visto como uma implementação cultural dos mecanismos de defesa. Certamente, do ponto de vista da cultura/sociedade Sedang — ou do antropólogo — podem-se ver estas correspondências como uma implementação psicológica de categorias culturais representando exigências culturais.

Estas duas perspectivas estão numa relação de complementaridade mútua e não podem ser misturadas (22). Em resumo:

1) O psicanalista (qual psicólogo), utiliza um modelo de sociedade/cultura que torna psicologicamente compreensíveis, as congruências das actividades dos indivíduos Sedang, psicanaliticamente definidas.

2) O antropólogo utiliza um modelo do indivíduo que torna compreensível no plano sociocultural as congruências socioculturalmente definidas (22) das actividades dos indivíduos Sedang (22).

A cultura não pode existir sem indivíduos funcionando como os seus «portadores». Isto implica que o material cultural deve ser interiorizável: transformável em material psíquico. É evidente que não pode haver

(*) A maior parte deste estudo — isto é, a primeira parte até à «Discussão» e também parte da «Conclusão» — foi lida no Encontro Científico da Associação de Filadélfia de Psicanálise em 17 de Janeiro de 1958. A presente versão beneficiou das observações dos participantes e foi enriquecida por dados clínicos obtidos desde essa data. A finalização deste estudo foi possível graças a Fritz Thyssen Stiftung, Köln, B. R. D.

(**) Etnólogo. Psicanalista. Director de Estudos na École des Hautes Études en Sciences Sociales — Paris. Professor de Investigação Etnológica na Faculdade de Medicina da *Temple University* — Filadélfia.

cultura que impeça de uma forma absoluta o funcionamento normal da psique, assim como é evidente que não pode haver psique humana que exclua de uma forma absoluta a participação na cultura (aqui vista como uma actividade). Tais factos são por si tão evidentes, que tendem por vezes a ser subestimados.

Neste ensaio a minha perspectiva é essencialmente psicanalítica; contudo, específico desde já que vejo a psicanálise como *uma* psicologia — que se caracteriza pelo facto de ser uma psicologia exclusivamente humana e portanto particularmente ajustada ao estudo da interiorização dos materiais culturais e da exteriorização dos materiais psíquicos a qual os transforma em culturais. Ao mesmo tempo reconheço explicitamente que a teoria psicanalítica da cultura é um constructo e que todas as suas afirmações que envolvem as noções de anterioridade e posterioridade devem ser vistas como afirmações «como se». Esta observação é aplicável tanto aos termos «interiorização» e «exteriorização» (transformação), agora usados, como a todas as afirmações «históricas» na apresentação seguinte da teoria psicanalítica da cultura. Quem vir os parágrafos seguintes como descrições de sequências temporais reais («históricas») esqueceu o fundamental deste preâmbulo metodológico. Usarei a advertência num sentido «como se» apenas uma vez; fazer isto a cada momento seria estilisticamente intolerável.

A cultura está enraizada (num sentido «como se») em defesas psicológicas originariamente subjectivas — isto é: idiossincráticas — contra várias pulsões ego-distónicas. Mais rigorosamente:

- 1) O psicólogo pode ver a cultura como a implementação colectiva de tais defesas.
- 2) O estudioso da sociedade/cultura pode ver estas defesas (estandardizadas socialmente) como a *substância* da própria cultura (43, 21), por que elas transformam a

«horda» em «sociedade» e o comportamento instintivo, bem como o aprendido pela experiência, em cultura.

Nesta perspectiva, a estandardização colectiva e a implementação de defesas *originariamente* idiossincráticas ou ontogeneticamente desenvolvidas através da aprendizagem — o que inclui contágio afectivo e atitudinal (15, 18) — resulta da transformação do *genus homo* em Espécie Humana e dos comportamentos característicos da espécie em cultura. Neste quadro de referência, a cultura resulta da transformação das experiências individuais acumuladas, em tradição, e dá uma explicação psicodinâmica daquele processo, na medida em que sublinha menos a *substância* da cultura do que o *processo* através do qual «o experienciado» se torna «aprendido» e mesmo «ensinado» e, sobretudo «ensinável» (21).

Não tenho intenção de demonstrar, uma vez mais, que a teoria psicanalítica da cultura — *assim definida* — é não apenas logicamente válida mas também produtora de *insights psicológicos* importantes. Não nego, contudo, que uma outra psicologia pode também desenvolver uma diferente (e produtiva) teoria psicológica da cultura, de acordo com a tese de Poincaré (40) de que, se um fenómeno admite uma explicação, também admitirá outras explicações, todas dando conta correctamente do fenómeno em estudo. Em compensação nenhuma *psicologia* é capaz de produzir uma *teoria sociocultural* da cultura — sendo esta possibilidade *a priori* excluída pelo princípio de complementaridade (22). Quanto às teorias psicológicas da cultura, as suas variantes psicanalíticas são, na minha experiência, particularmente ricas em categorias que permitem análises simples, plausíveis e elegantes de numerosos e cruciais problemas humanos.

A experiência também indica que a investigação psicanalítica das práticas culturais concretas de indivíduos reais não só produz

novos *insights* mas também *afina* o *focus* de qualquer análise sociocultural subsequente (e complementar) das *mesmas* práticas actuais, simplesmente pela remoção, da esfera desta segunda investigação, de problemas psicológicos irrelevantes numa tal análise e já tratados no decurso da análise inicial (psicológica). A expressão: «afina o focus» não deve no entanto ser tomada como implicando que a análise psicológica pode substituir, ela própria a (ainda necessária) análise sociocultural.

A análise psicológica pode não produzir nenhuns *insights* socioculturais: pode só reordenar suficientemente o material para permitir à análise sociocultural adquirir novos *insights* com mais precisão e menos esforço. Reciprocamente, se uma dada prática cultural é analisada primeiro em termos socioculturais, isto aperfeiçoará o focus da subsequente análise psicológica e torná-la-á mais frutuosa. Não considero necessário desenvolver mais esta matéria: ela é um corolário da teoria da complementaridade apresentada por completo noutra trabalho (22).

Embora, nas páginas seguintes, examine um grupo específico de costumes Sedang, considero por si mesmo evidente que tanto os *insights* psicológicos como os antropológicos produzidos pela minha análise se aplicam — *mutatis mutandis* — a qualquer grupo ou indivíduo reais (que tenham uma cultura). De facto, grupos, assim como indivíduos, diferem uns dos outros apenas no arranjo hierárquico de impulsos idênticos e especialmente de mecanismos de defesa universais (21), pelo que mesmo o mais estranho costume e o mais raro caso clínico fazem luz sobre a natureza humana como um todo — tendo-se apenas em conta que o potencial, sempre realizado, do homem, de ter uma cultura, é considerado como uma parte clássica da natureza humana. Uma vez que a prova teórica desta tese foi levada a cabo noutra lugar (22), a minha próxima tarefa é voltar aos factos presentes.

II — O SISTEMA DE PENALIZAÇÕES SEDANG

Os dados antropológicos concretos a examinar, pertencem ao sistema de penalizações do Sedang Moi, uma tribo selvagem do Vietname do Sul falando Mon Khmer, que estudei *in loco* em 1933-1935.

O sistema de penalizações do Sedang distingue, primeiro que tudo, gente que se pode «comer» — de facto ou simbolicamente — e pessoas com quem se pode ter relações sexuais. Além disso, no que respeita às pessoas «comestíveis», o sistema de penalizações Sedang, distingue aqueles cuja *carne* se pode comer — de facto ou simbolicamente — e aqueles cujo *leite* se pode beber, ou de quem se pode esperar um apoio de tipo materno.

Específico, desde já, que estas categorias foram formuladas pelos próprios Sedang. Elas não foram inventadas por mim de forma a forçar os meus dados a «fazerem sentido» em termos de categorias lógicas e válidas, as quais poderiam, ou não, corresponder aos modelos de pensamento dos Sedang.

Quanto à metodologia, achei impossível interpretar adequadamente as peculiaridades deste sistema em termos de um quadro de referência puramente antropológico. Isto obrigou-me a examinar os meus dados também em termos de categorias psicanalíticas, mas apenas com o fim de, fundamentalmente obter *insights* estritamente antropológicos sobre a natureza das categorias que este sistema cultural pressupõe. Uma vez que formulei o meu problema primeiro em termos antropológicos e, depois de ter completado a sua classificação psicanalítica, prossegui fins puramente antropológicos, o meu *modus operandi* não violou o princípio da complementaridade.

A legitimidade da minha posição, que categorias psicanalíticas (e não interpretações) — assim usadas — podem produzir especificamente *insights* antropológicos foi

então testada aplicando conhecimentos derivados da análise do sistema de penalizações. Sedang a dois problemas antropológicos mais amplos: a paradoxal ausência de produção de produtos lácteos entre os chineses e alguns outros grupos pertencentes a esta área cultural, e a lei alimentar judaica que proíbe comer simultaneamente carne e produtos lácteos.

A relevância clínica dos *insights*, atingia por meio da categorização psicanalítica dos meus dados de campo, foi então testada pela sua aplicação à interpretação de certos traços confusos de diversos casos clínicos.

Embora o meu pensamento tenha seguido as linhas descritas até aqui, por razões de conveniência da exposição, abro a minha discussão com uma análise de dados clínicos, de modo a clarificar o sentido preciso das categorias que usei na interpretação dos meus dados de campo. Senti que esta ordem de apresentação seria considerada conveniente quer pelo leitor antropólogo, quer pelo psicanalista. O primeiro encontrará na discussão do caso explicações materiais de certos conceitos com os quais, pode talvez não estar inteiramente familiarizado, enquanto que a abordagem em termos de história de casos, ajudará, espera-se, o último a aplicar as suas próprias categorias psicanalíticas ao estudo dos dados culturais.

III — CONSIDERAÇÕES CLÍNICAS

Propomos examinar brevemente uma defesa, relativamente pouco explorada, contra a tendência inconsciente infantil para igualar, ou para confundir, comer com coito.

Esta confusão parece resultar das dificuldades que a criança experimenta quando procura transformar a mãe «comestível» do primitivo estágio oral, no objecto «sexualmente desejado» do período edípico. A persistência desta dificuldade na vida adulta é demonstrada pela descoberta de Berezin (5) de que um homem impotente e enurético

que teme também uma perturbação de carácter histérico, construiu a situação edípica em termos orais através de um jogo de palavras, em que o termo «œdipal» significa «eatable». Se for pronunciado «edipal», e «edible», se pronunciado «edipal» (*).

Ora, ainda que este trocadilho praticamente o surgira a pacientes de língua inglesa, as duas — igualmente aceitáveis — pronúncias inglesas da palavra «œdipal» não *criam* a *tendência* para igualar comestibilidade e edipianidade. A possibilidade ocasional de fazer um tal trocadilho em inglês apenas facilita linguisticamente (isto é culturalmente) a verbalização da tendência infantil para igualar «comestível» com «edípico».

Provarei, antes de tudo, que as peculiaridades da pronúncia inglesa tendem, de facto, a sugerir este jogo de palavras também a outros pacientes de língua inglesa. A seguir, mostrarei que a mesma equivalência ocorre também entre pessoas cuja língua *não* permite esta espécie de trocadilho.

Uma jovem urinava com anormal frequência sempre que experimentava tensões agressivas ou sexuais ou procurava adiar o clímax de qualquer situação desconfortável ou ameaçadora. Ela revelava as suas tendências enuréticas inconscientes pelo seu frequente falhanço em usar o cinto sanitário à noite; isto fazia com que ela manchasse o colchão praticamente todos os meses. Durante a análise, ela conta o seguinte sonho: «Estou num pomar cheio de frutos deliciosos e *brilhantemente coloridos* e pergunto a alguém se esses frutos são *comestíveis* (edible). Neste ponto a paciente começou de repente às gargalhadas — e disse ao analista que percebeu nesse momento que «comestível» («edible») queria dizer «edípico» («œdipal»). No que respeita à sua referência à fruta, talvez forneça uma chave do significado inconsciente do termo «fruitar» (homossexual que pratica o «fellatio»).

(*) «edible» e «eatable» significando «comestível». (N. do T.)

Notei imediatamente que esta jovem não gostava de *praticar o fellatio* com o seu amante favorito.

Foi fácil descobrir o que levou esta paciente a igualar comestível (edible) com edípico (œdipal). Durante o mesmo período ela também sonhou que o seu amante ejaculava jorros de cápsulas róseas de determinado sonífero (*) (cf. «brilantemente colorida»). Às cápsulas chama-se em calão: «pássaros vermelhos» («red birds»). Se se relacionar o sonho das cápsulas com o sonho da fruta, não se pode deixar de suspeitar que no inconsciente desta analisanda, a fruta brilhantemente colorida era identificada com as cápsulas róseas e brilhantes, as quais não eram só fálicas e em forma de mamilos, mas são, neste sonho produzidas pela «phallus». Por outras palavras, neste sonho estas cápsulas rosa são substituídas pela ejaculação branca leitosa, e revelam esta tendência da analisanda para igualar o phallus ao mamilo e o sémen ao leite.

Estes sonhos têm também outras implicações latentes. Em particular, tendem a revelar a base *funcional* da identificação de comer com ter relações sexuais. A natureza desta equação só pode ser compreendida se se pensar que ambos os sonhos, o sonho da fruta e o sonho das cápsulas, reflectem um desejo da *saciação* e do sono relaxado que se seguem à repleção. Por outras palavras, estes sonhos igualam o sono saciado do bebé com o sono da mulher sexualmente gratificada. Esta interpretação é sustentada pela descoberta de que a paciente recorria sistematicamente quer ao coito quer ao sonífero (**) para aliviar os seus ocasionais e breves momentos de insónia. A relação deste modelo com a enurese é revelada pelo facto de, como já disse, o urinar frequentemente em momentos de tensão, ser também usado, involuntariamente, por esta paciente, como uma «técnica de relaxação».

(*) em inglês: «seconal capsules».

(**) «Seconal»

A correcta compreensão do resto do argumento requer uma exposição teórica preliminar.

O dado cru de que durante os estádios fálico e edípico, o erotismo gradualmente se concentra nos órgãos genitais, leva à falsa concepção de que os estádios fálico, e em parte mesmo o edípico, *não* são «verdadeiramente» pregenitais. Contudo, tal concepção de falicidade e edipicidade não se ajusta a uma concepção psicanalítica autêntica de *desenvolvimento psicosexual*. Em vez disso, é formulado em termos de *psicologia académica (fisiológica)*. Por outras palavras, enquanto que durante os estádios fálico e edípico, o erotismo *fisiológico* está, de facto, já concentrado nos órgãos sexuais, a *posição psicológica* da criança é ainda quase — *pré-genital*. Por isso, particularmente durante o estádio fálico — e, em certa medida, também durante o estádio edípico — o erotismo dos órgãos genitais é, ainda, psicanaliticamente *compreensível* também em termos do *quadro de referência pré-genital*. Por outras palavras, durante estes estádios a experiência subjectiva da excitação genital está ainda parcialmente situado dentro do *quadro atitudinal* da pré-genitalidade, porque, neste ponto, as partes genitais e as suas excitações estão ainda funcionalmente ao serviço dos *fins* pré-genitais, pois uma genuína *libido* objectal está nesse momento a começar a desenvolver-se. Estas especificações constituem uma definição básica mínima de falicidade e edipicidade; elas unicamente distinguem e de modo característico estes estádios, da genitalidade genuína (madura).

Dito isto, posso agora empreender uma pesquisa detalhada do material do caso. Até agora foi simplesmente mostrado que esta mulher que — como o paciente masculino de Berezin — tinha uma perturbação de carácter histérico, também produziu — por razões quase idênticas — o trocadilho (edípico — comestível). Contudo, sendo muito menos «doente» do que o paciente de Bere-

zin, ela lutou muito mais duramente contra a intrusão de elementos orais na sua genitalidade. Apesar de tudo, uma vez que ela era ainda nitidamente neurótica, a sua luta contra a perpetuação dos seus conflitos edípicos com expressão oral leva a um compromisso neurótico — i. e., a uma formação de sintomas, mais do que a uma relação sexual verdadeira, orgasticamente adequada com o seu amante favorito, que a amava verdadeiramente e a quem ela amava tanto quanto era capaz de amar alguém naquela altura. Assim, *provocatoriamente*, recusava-se a praticar o *fellatio* com ele, apesar da sua preferência por esta forma de jogo erótico. Em contraste, praticava prontamente o *fellatio* com os seus amantes casuais, que não a gratificavam orgasticamente e a quem ela simplesmente tomava de modo a reassegurar-se narcisicamente da sua capacidade de ser desejada, de que ela errada mas compulsivamente, duvidava. *O carácter provocatório* da sua recusa em praticar o *fellatio* com o seu amante real parece ter sido primeiramente motivado pelo seu desejo masoquista, complexamente sobredeterminado, em ser rejeitada por aqueles que a amavam — e para evitar o casamento, que receava. Contudo, por muito paradoxal que este pensamento possa parecer, a *própria* recusa parece ter sido largamente determinada pela sua procura de maturidade, ou, se preferem, pela sua necessidade em produzir uma defesa contra a sua imaturidade sexual. Noutras palavras, ela recusava aparentemente praticar o *fellatio* com o seu amante porque tentava excluir elementos orais-narcísicos *desta* relação pelo menos parcialmente madura. O seu esforço inconsciente em excluir as suas necessidades orais deste caso era, além do mais, facilitado pelo facto de que o seu amante era muito generoso em fornecer *outros* tipos de gratificações orais: convidava-a para jantar quase todos os dias e fazia-lhe tantos elogios como lhe deu prendas bem escolhidas. Por isso, a sua defesa contra intrusões orais no acto

sexual era pelo menos parcialmente bem sucedida, na medida em que lhe proporcionava experimentar orgasmos com o seu amante, enquanto permanecia orgasticamente frígida com os amantes casuais com quem praticava o *fellatio*.

IV — CONSIDERAÇÕES ANTROPOLÓGICAS

A minha próxima tarefa é mostrar que a equação comer sexualidade, ocorre também em sociedades cuja linguagem não permite a produção de trocadilhos do tipo «*œdipal = edible*» (edípico = comestível) e indicar que o equacionamento da igualdade coito = comer ocorre usualmente em contextos edipianos. Uma vez estabelecido este ponto propomo-nos mostrar que, onde tais igualdades oral-genital ocorrem, a sociedade tende a inventar meios e regras para separar as relações orais das genitais.

A significação edípica de intrusões orais na genitalidade é reconhecida pelos Índios Mohave, que, embora sexualmente bastante livres, proíbem tal *mistura* de tipos de excitação, particularmente no caso de homens. Portanto, ainda que o *fellatio* seja largamente praticado entre eles (14), é estritamente limitado às relações heterossexuais e não parece ocorrer em contextos homossexuais (10). Em contraste, o *cunnilingus* é não parece ocorrer em contextos homossexuais (10). Em contraste, o *cunnilingus* é visto com horror e é quase sempre a única forma de jogo erótico que todos os informadores negam (14). A estimulação oral dos seios era do mesmo modo tida como sendo censurável porque, como os meus informadores a apresentavam sugere relações sexuais entre mãe e filho (11). A recusa do homem Mohave maduro de um interesse oral pelos seios é tão forte que uma das maneiras tradicoinais da mulher Mohave insultar um homem é exhibir-lhe os seus seios e sugerir que ele devia mamar... o que im-

plica que ele é ao mesmo tempo órfão subalimentado e sexualmente infantil (11)⁽¹⁾. O facto de a estimulação manual dos seios não ser tabu para os Mohave e ser por vezes satisfeita *agressivamente* prolongando-a, de modo a ultrapassar o estágio de excitação no qual a mulher fortemente pede o coito (14), sugere que, apesar da sua formal concórdia com o tabu que proíbe a estimulação oral dos seios, os homens Mohave ressentem-se da negação dessa satisfação.

Um esquema mais indirecto, mas também consideravelmente mais formalizado e elaborado, do isolamento social e cultural da oralidade em relação à genitalidade encontra-se nos Sedang Moi, entre os quais, significativamente, a palavra Ká — querendo dizer «comer» e, por implicação «ganhar» («to earn») — é um eufemismo de ter relações sexuais⁽²⁾.

Tanto quanto sei, o eufemismo Sedang, «comer» (Ká) para «copular», é usado exclusivamente pelos homens. No que respeita às vantagens masculinas isto significa provavelmente que a satisfação sexual está ligada, através destes meios, às satisfações orais dadas pela mãe e pela esposa. Mas o assunto pode também ser examinado do ponto de vista da mulher. Talvez como uma reacção ao sentimento de «ser comida», quer enquanto cuidando de uma criança, quer quando cozinhando para um marido ou companheiro sexual, as mulheres por vezes criam a fantasia de que, em vez de as «alimentar» (19), o pénis as devora.

(¹) A mãe de Genghis Khan recorda-lhe a obediência filial, e a indulgência fraternal, descobrindo os seus seios. (28). A mãe de Heitor procura dissuadi-lo de combater com Aquiles, exibindo-lhe os seus seios. (30). Climestra descobriu o seu peito a seu filho Orestes, de maneira a persuadi-lo a não a matar (1); sobre este problema em geral, cf. (23).

(²) O eufemismo: «comer» para «ter relações sexuais» está longe de ser raro em sociedades primitivas. (48). Em algumas áreas, contudo, não é um eufemismo, mas uma expressão muito vulgar. (25).

Assim, duas jovens superiormente educadas, ambas bissexuais, promíscuas, tensas e frígidas — uma delas ao ponto de ser incapaz de obter um orgasmo por *qualquer meio* — afirmaram o seguinte por palavras quase idênticas: «Quando eu tenho um pénis em mim, sinto que estou a ser engolida por ele.» Na falta de dados adicionais relevantes não posso comentar mais estas observações, identicamente exprimidas, e portanto volto ao meu tema principal.

Apesar de — ou, talvez por causa de — esta equação verbal, os Sedang diferenciam de forma muito viva entre pessoas com quem se tem relações sexuais e pessoas que se podem «comer», quer efectivamente (carnibalismo) quer simbolicamente — como seja, na forma de gado especificamente suposto *representar* o indivíduo de quem ele foi tirado ou extorquido, por exemplo, a título de penalidade. Além disso, no que respeita a pessoas «comestíveis», os Sedang diferenciam também entre aqueles cujo *leite* pode ser bebido, e aqueles cuja *carne* pode ser comida, tanto efectiva como simbolicamente.

De maneira a não ter que dispersar o meu argumento principal com referências repetidas à dicotomania «carne versus leite», discutirei primeiro esta polaridade secundária, a qual acontece ser também cultural e historicamente importante, uma vez que dá uma explicação psicológica plausível da notória — a mal explicada — ausência da fabricação de produtos lácteos em grandes áreas do Extremo Oriente. O princípio básico é o de que não se pode canibalizar a mãe cujo leite se consumiu na infância. Assim, embora os seus animais domésticos sejam reservados exclusivamente para manjâncias rituais, os Sedang consideram inadmissível primeiro beber o leite, por exemplo, de um búfalo-fêmea, e, mais tarde, consumir a sua carne, particularmente porque a religião Sedang iguala homens e búfalos — os quais, quando sacrificados, são substitutos das vítimas humanas.

Como um aparte histórico-cultural, é legítimo suspeitar que o espectro de inconscientemente canibalizar a mãe também persegue sociedades que bebem o leite e comem a carne da vaca, ou de algum outro animal fêmea. Assim, mesmo pensando que existem várias explicações do tabu judaico acerca do cozinhar um jovem animal no leite de sua mãe, a *principal* determinante psicológica deste tabu, deve ser o conflito de simultaneamente beber o leite e comer a carne (expulsa) (i. e. o jovem animal) da mesma fêmea animal — ou mesmo de um seu irmão de leite. Conflito idêntico foi resolvido de uma maneira algo diferente por alguns dos Hindu que bebem leite, que evitavam a canibalização simbólica da mãe tornando-se consumidores de leite vegetarianos ou pelo menos não comedores de carne de vaca. Do ponto de vista antropológico é também interessante que, em três áreas geográficas contíguas, cada uma das quais confina com as outras duas, se encontremos três principais meios de lidar com o conflito inconsciente implícito na dicotomia: leite vs carne:

1) Os chineses, como os Sedang e alguns outros grupos do Extremo Oriente, comem carne, mas apesar da escassez de proteínas, não consomem produtos lácteos;

2) O consumo de leite é, na Índia, algumas vezes, combinado com vegetarianismo;

3) As tribos mongóis e turcas, assim como as Semitas e Indoeuropeias, bebem leite e comem carne mas, no caso dos Judeus, não os consomem simultaneamente.

Até onde estas três «filosofias» dietéticas são o resultado de traços culturais geograficamente limitados de grande antiguidade local, não influenciados, tanto no sentido positivo como negativo, pelas culturas dos grupos vizinhos ou, em alternativa, até que ponto representam o resultado final de uma (dietética) «aculturação antagónica» (22) a qual pode ser definida como uma tentativa deliberada para diferenciar os costumes do próprio grupo dos dos grupos vizinhos — é,

infelizmente, um problema histórico de tal amplitude que não pode ser tratado neste contexto.

O rigor das leis Sedang contra o «canibalizar», um animal fêmea cujo leite se tenha bebido, foi revelado pela seguinte ocorrência:

Enquanto viva entre os Sedang, como todos os outros antropólogos, eu era frequentemente chamado para prestar ajuda médica. Um dia pediram-me para tomar conta de uma criança que, como resultado de um estado intestinal agudo, tinha perdido bastante peso. Depois de me ter certificado que o abdomen não estava afectado, administrei-lhe uma pequena dose de bismuto, e voltei então a minha atenção para o problema de fornecer alguma comida, leve mas nutritiva, ao meu paciente. Uma vez que — excepção feita ao arroz — os Sedang dificilmente têm qualquer comida que possa ser descrita como leve, dei ao meu paciente várias latas de leite condensado, e insisti que a criança deveria tomar um copo de leite imediatamente. Esta «terível» sugestão foi rejeitada tanto pela criança como pela sua família com verdadeiro horror, pela razão de que algum dia a criança podia, sem o saber, comer a carne da vaca que tinha produzido este leite, canibalizando portanto a sua «mãe». Foi necessária toda a persuasão, que eu e o meu brilhante intérprete podíamos reunir, para convencer o paciente de que a vaca em questão vivia na Europa e era portanto certo que nunca poderia ser «canibalizada» pela sua «criança» humana. Quando, após um longo debate a criança bebeu finalmente o leite, isto criou bastante sensação na aldeia pois, que alguém se lembrasse, esta era a primeira vez que um Sedang tomava um produto lácteo.

Como o exemplo precedente implica que um animal pode tornar-se «humanizado» entrando numa relação fisiológica com um ser humano, o próximo exemplo que proponho citar, com o propósito de ilustrar o cui-

dado com que os Sedang diferenciam entre seres que se podem comer e seres com quem se pode realizar o coito, também se refere a animais.

Segundo os Sedang, se um homem tem relações sexuais com um búfalo-fêmea, o seu acto «humaniza» o animal numa tal dimensão que ele é considerado como tendo-se tornado sua «mulher». Então, ele não pode ser morto nem comido, ritualmente ou não. Mais ainda, na medida em que uma tal violação se torna rapidamente conhecida através da região, o animal deixa praticamente de ser vendável, pelo menos dentro da área onde as aldeias se interligam e onde toda a gente mais ou menos se relaciona entre si. Portanto, dado que o único uso que os búfalos têm é o sacrifício, um animal de quem se abusar sexualmente deixa de ser riqueza e torna-se um peso sem utilidade, para ser cuidado e guardado, sem benefício para ninguém. Mais ainda, como o búfalo-fêmea é agora, num certo sentido, um «companheiro da aldeia», na qual se tornou a «mulher» de um seu membro, é também proibido «assassiná-la» ou comê-la. As dificuldades surgidas com esta situação são postas de maneira a forçar o búfalo-fêmea a «suicidar-se». Isto é feito, levando-o para o topo de uma escarpa profunda, onde um laço é colocado à volta do pescoço do animal; a ponta livre da corda é atada a uma árvore. Quando tudo está pronto, alguém de repente arremete contra o búfalo-fêmea, com o que o animal assustado, procurando evitar o ataque, cai pela escarpa abaixo e enforca-se, «cometendo suicídio» à maneira Sedang tradicional. A sua carcaça não é comida nem queimada, mas é deixada aos predadores e abutres.

Este procedimento lembra a maneira pela qual uma pessoa se vê livre dos parentes perigosamente loucos, sem os matar abertamente. O psicótico violento é amarrado e metido numa cave onde perece de inanição, sem que alguém seja efectivamente

responsável pela sua morte⁽³⁾. A comparação da «morte accidental» do louco perigoso e violento ao «suicídio» do búfalo-fêmea, é justificada pelo facto de a alternativa, rara, de vender tal búfalo numa aldeia remota — que nada sabe deste escândalo — é paralela à venda de habituais (mas normalmente não psicóticos) perturbadores — e de bruxas comedoras de almas, como escravos, para o distante Laos. Em tais vendas, a vaca é por fim morta e comida por pessoas não relacionadas com ela pelo «casamento», enquanto que o perturbador ou bruxa, é escravizado por pessoas que não pertencem à sua própria família ou aldeia.

Similarmente, na Austrália Central, quando uma tribo forte e vingativa ataca uma mais pequena, o último grupo por vezes compra a sua segurança através da entrega aos atacantes dos seus próprios homens *ilturka* (vivendo numa união considerada incestuosa), praticamente foras-da-lei, que o inimigo então matará (45).

Portanto, em situações puramente humanas, o ter relações sexuais é incompatível, mesmo com canibalismo *simbólico*. É uma noção básica e explícita que um animal, representando pagamento por um escravo vendido, ou obtido de uma pessoa em pagamento de uma penalidade, é o equivalente funcional do escravo vendido ou pessoa multada, de tal maneira que, comendo esse animal, come-se efectivamente aquela pessoa, simbolicamente. Ora, aqueles que capturam um escravo numa incursão, devem sacrificar ou o escravo ou *um* dos cinco búfalos que recebem quando vendem o capturado para escravatura. Isto significa que:

⁽³⁾ Meios semelhantes de matar uma pessoa, não criminais do ponto de vista legal, também se encontram noutros lados, por exemplo entre os Gunantuna na Melanésia. (37). Na Grécia, bebês não desejados são expostos vivos, de modo a evitar uma violação resultante do assassinio no interior do grupo.

1) Nenhum capturado pode ser *conservado* como um escravo por aqueles que o capturaram, uma vez que, ele próprio, ou a maior parte do preço pelo qual foi vendido, deve ser sacrificado aos deuses dos trovões, que ajudaram os seus raptos a escravizá-lo.

2) Dado que, no fim, um capturado é comido — de facto ou simbolicamente — ter relações sexuais com um dos seus próprios prisioneiros de guerra é proibido, porque tal acto tornaria o escravo — ou o búfalo pago por ele — «incomestível», pois o escravo, ou o búfalo em questão, seria considerado como a «esposa» do seu captor.

Um exemplo demonstrará o rigor desta regra. Um grupo de guerreiros Sedang atacou uma vez um bando Annamese (vietnamita) e capturou uma rapariga. Os Sedang voltaram então à sua aldeia, para preparar cerimoniais adequados, deixando a rapariga à guarda de um dos guerreiros. Esperando salvar a sua vida, ou obter melhor tratamento, esta rapariga — que, certamente ignorava a lei Sedang, mas obviamente sabia bastante da natureza humana — seduziu prontamente o seu guarda, que, quando o grupo voltou, teve de confessar que a rapariga tinha deixado de ser quer vendável quer «comestível». É importante notar que os Sedang defendem a incompatibilidade entre comestibilidade e possibilidade de realizar o coito como tão «evidente por si mesma» e «natural», que *imputaram* um conhecimento das suas leis a esta rapariga (culturalmente estranha), e sentiram que ela tinha feito uma trapaça legal bastante nítida — um tipo de actividade para a qual os Sedang são muito votados. Por isso, discordaram de mim, quando sugeri que a rapariga tinha simplesmente tentado ganhar as boas graças do guarda, esperando talvez que lhe fosse permitido escapar e, assim, tendo apenas isto em mente, tinha, sem o saber, «pisado o risco» nos termos das leis

dos Sedang (*), que não permitem que uma pessoa seja «Ká» (comida ou fodida) *de mais de uma maneira*. (Tabu com duplo risco?). Devia acrescentar aqui também que a definição Sedang de coito é de tal modo circunscrita que nenhum processo por adultério pode ser instituído contra a esposa que tem relações sexuais com o seu amante de qualquer *outra* forma que não seja a normal; nem pode mesmo, a mais pequena penalidade ser exigida de um homem que seduz uma mulher casada ao *fellatio* (Ká tleu = = comer pénis), ou a aceitar o coito anal.

Já indiquei que, assim como o escravo é representado pelo seu preço de venda assim a penalidade extorquida de uma pessoa livre, a representa. Parece razoável supor que *este* significado da penalidade é um remanescente atenuado de uma lei anterior, que permite quer o canibalismo punitivo quer a escravidão punitiva por razões insignificantes. Sendo este o significado dos preços de venda dos escravos, e das penalidades, é fácil compreender porque razão não se permite a um escravo comer a carne de um búfalo que era parte do preço pago *por ele* e porque é que uma pessoa multada deve abster-se de consumir carne do animal que tem de pagar como multa. De facto, nem mesmo os parentes próximos e os amigos habituais da pessoa multada o podem fazer, porque isso daria ao multado o direito de os multar por o terem «canibalizado». Se, contudo, o escravo vendido ou a pessoa multada consente em *comer-se a si própria* simbolicamente

(*) Eu próprio devo a minha vida ao facto de, em certa ocasião, quando uma perturbação fermentava na aldeia, eu, sem o saber ter feito algo que «indicou» aos Sedang que eu era um adversário potencial, com quem seria aconselhável manter boas relações. Esta «demonstração» totalmente accidental das minhas «potencialidades licantrópicas» não só acabou com todos os ulteriores problemas, mas, efectivamente fez com que os Sedang modificassem o seu comportamento para me fazerem um membro da sua aldeia, de maneira a garantir-lhes um aliado «tão feroz».

camente, através da partilha da carne desse animal, o seu acto de «autocanibalismo» automaticamente habilita também os seus parentes a comê-lo simbolicamente (ver, infra, os meus dados sobre o fantasma autocanibal).

Um exemplo mostrará como esta regra funciona. Acontece por vezes que uma pessoa é legal e ritualmente *compelida* a extorquir uma penalidade de outra pessoa em relação à qual não tem qualquer mau sentimento. Ela pode então procurar conciliar esta pessoa penalizada «involuntariamente» convidando-a para a festa na qual o animal, pago como penalidade, é comido. Contudo, nessa festa a pessoa penalizada não deve, como regra, partilhar *deste* prato particular, embora coma qualquer outra comida servida naquela ocasião.

A seguir, mostrarei que não se deve «comer» um parente, mesmo se o costume obrigar a penalizá-lo. A lei religiosa Sedang ordena que alguém que tem relações sexuais extra-maritalmente durante um sacrifício, ou durante os dias seguintes — isto é, enquanto o cérebro do animal sacrificado está ainda fresco (húmido) — *deve* inter alia, pagar como penalidade um porco, ao possuidor ritual do animal sacrificado⁽⁵⁾. Ora, numa certa ocasião, da qual fui testemunha ocular, o «possuidor» do cérebro ainda fresco, foi ritualmente obrigado a penalizar a sua própria sobrinha, por ela se ter entregue a um coito premarital numa altura ritualmente errada. Contudo, uma vez que ele era o tio, não podia comer o seu porco, se ela lhe pagasse dessa forma. Mas, uma vez que era obrigatório para ela pagar a penalidade, e para ele recebê-la, a rapariga pagou-lhe uma saia *valendo* um porco, a qual o tio *nego-*

ciou então por um porco adequado para comer no próprio contexto ritual devido. Esta maneira indirecta de obter um porco permite ao tio evitar o horror de «comer» a sua própria sobrinha, de quem gostava muito.

A regra contra comer parentes e amigos rituais de uma forma simbólica é quase idêntica, em essência, à regra proibindo a canibalização da mãe, uma vez que cada parente deve dar sustentação e apoio a todos os outros parentes, isto é, deve, se chamado a fazê-lo, funcionar com uma capacidade «maternal» (alimentação). É literalmente que isto deve ser interpretado, como se vê pelo seguinte exemplo:

Quando fui adoptado pelo velho ex-chefe da aldeia Mbrão, este último molhou uma bucha de bambu da melhor qualidade, em cerveja de arroz e apertou-o contra o seu peito, onde eu tinha que sugar umas gotas dessa cerveja deste seio substituto, de maneira a indicar que o meu pai adoptivo estava realmente a alimentar-me como um parente (mãe!) o devia fazer. A mesma prática é também usada quando uma mulher, que não tem leite nenhum, adopta alguém. Deve notar-se que a cerveja de arroz é a única bebida considerada adequada para este propósito, uma vez que o arroz, diz-se, é o «leite» dos espíritos e — especialmente quando desenvolvido nas secas escarpas das montanhas, de posse colectiva, à maneira Sedang tradicional, em vez de em campos de arroz irrigados, de posse individual, à «nova» maneira — é definido como uma substância sagrada, que pertence ao lugar onde cresceu, *e nunca é oferecida em pagamento de uma penalidade*⁽⁶⁾.

Mesmo a relação empregador-empregado pode ser igualada à relação entre mãe e

(5) Uma vez que o búfalo representa riqueza considerável, quase todo o búfalo sacrificado é realmente propriedade de uma sociedade. É a pessoa que se empenha no sacrifício em primeiro lugar, que é considerada o seu possuidor ritual e nominal.

(6) Esta é uma das duas razões porque nenhuma das partes invasoras pode levar o arroz duma aldeia conquistada, apesar de poder levar tudo o resto. A outra razão é que este acto conduziria os sobreviventes enfraquecidos ao desespero e torná-los-ia bandidos habituais.

criança, tornando o empregador imune a ser penalizado pelo empregado por razões de somenos⁽⁷⁾. Uma vez, o meu primeiro — e notoriamente mau — condutor, que eu tinha acabado de despedir, pretendeu penalizar-me por uma ofensa inventada. Depois de expor o assunto à frente dos anciãos da aldeia, eu disse, indignado, ao queixoso: «Primeiro você bebeu o meu leite (= ganhou dinheiro ao meu serviço) e agora quer comer-me também». Assim que dei esta interpretação à situação, o tribunal, até aí indeciso, tomou unanimemente o meu partido, rejeitando a queixa e avisando mesmo o queixoso que eu estava agora numa posição para instaurar — se assim o quisesse — uma contraqueixa, por «tentativa de canibalismo».

Os problemas mais interessantes, resultantes da tentativa de separar o coito da nutrição, aparecem, contudo, em ligação com dificuldades maritais. Qualquer violação da relação contratual e de obediência entre esposos, que não culmine numa finalização definitiva da relação marital (sexual), deve ser reparada pagando uma penalidade que, contudo, deve consistir em produtos não comestíveis. Assim, uma esposa que, embora culpada de adultério, não é repudiada pelo seu marido, deve espiar a sua culpa pagando-lhe uma penalidade em têxteis, gongos ou coisas semelhantes com o valor de um búfalo. Pelo contrário, ao seu amante pode ser exigido pagar um búfalo verdadeiro que o marido zangado pode sacrificar e comer. Se, contudo, a ofensa levar a um divórcio, a esposa que abandonou o marido e o homem que a levou — ou, se o marido é a parte culpada, ele e a sua nova mulher — podem ambos ser levados a pagar uma multa de búfalos *verdadeiros*, que po-

dem ser comidos, uma vez que a relação marital (sexual) já não existe.

Uma situação peculiar ocorreu quando um Sedang anormalmente ávido decidiu enriquecer através de um acto altamente ilegal. Este homem — cuja riqueza e influência lhe permitia ser polígamo — decidiu vender uma das suas esposas mais novas a uma aldeia distante, pelo preço de cinco búfalos (este é o preço de um escravo ou o preço de sangue em casos de assassinio). Ao ser pago o preço, este homem ajudou o comprador a raptar a sua esposa mais nova, dizendo-lhe quando ela iria buscar água à fonte. Uma vez que esta fonte era a alguma distância da aldeia o rapto teve lugar sem qualquer dificuldade. Apesar desta aberrante e mesmo rara acção ter causado muita consternação, a riqueza do culpado intimidou de tal modo os parentes da mulher que eles não tentaram, a princípio, penalizá-lo. Contudo, quando o homem finalmente decidiu sacrificar — e comer — um dos búfalos, os parentes da esposa vendida, associaram-se em massa prontos a penalizá-lo pesadamente, logo que ele comesse este prato, porque, fazendo-o, ele «canibalizava» a sua esposa, cuja relação marital com o ávido marido tinha terminado através de uma falta que a ela não podia ser atribuída. O resto da aldeia perguntava-se também como é que este homem iria começar a comer o búfalo que tinha recebido em condições tão peculiares, uma vez que, na sua opinião, um tal acto representaria uma espécie de autocanibalismo. «Ele estaria a comer o seu próprio pénis», foi a maneira como os meus informadores colocaram a questão⁽⁸⁾. Outros especularam que o ho-

(7) Para ver a persistência desta ideologia, compare os termos alemães: «*Brotgeber*» e «*Brotnehmer*», designando empregador e empregado. Da mesma maneira, «*lord*» quer dizer originariamente «guarda do pão» e «*lady*» provavelmente «criada do pão».

(8) Eles expressaram este ponto de vista porque a sua ligação à sua esposa era o seu pénis. A mesma razão pode talvez ser considerada para o facto de o termo de parentesco «*ndoh*» significando «genro», ser também um termo eufemístico para a vagina — sendo, aparentemente o ponto de ligação, a relação entre os sogros vir à luz, através da vagina da esposa.

mem esperava que *o preço* que tinha recebido *adiantadamente* por tramar o rapto da sua esposa seria visto como uma *multa* colectada *depois* do «rapto». Sendo isto assim, toda a gente andava às voltas, esperando ver como este homem se podia desembrulhar desta dificuldade.

Sendo uma pessoa arrojada e imaginativa, o culpado tinha, contudo, inventado um meio de fazer com que a sua ex-esposa cometesse autocanibalismo *simbólico* habilitando-o assim e à sua família à partilha da carne deste búfalo que representava a rapta. Ele esculpiu um conjunto de máscaras, às quais deu o nome da sua esposa vendida, e que pendurou no seu próprio pescoço e nos pescoços das suas restantes esposas e crianças. Então, antes de partilharem da carne, cada membro desta família deitava um bocado de carne de búfalo na boca da máscara pendurada no seu pescoço, e assim sentia-se livre de comer o resto da carne. Esta manipulação arrojada das consequências toleradas de «autocanibalismo» confundiu toda a gente com tão bom êxito que o culpado escapou impune, pelo menos naquele tempo. Contudo, o sucesso da sua trapaça legal, tornou este homem destemido. Quando repetiu a conspiração do rapto — desta vez vendendo a sua nora a outra aldeia — o filho tentou matá-lo, reclamou a esposa, multou os raptos e também multou o pai tão pesadamente que a sua fortuna e prestígio rapidamente declinaram.

É ilustrador da importância que os Sedang atribuem à separação rígida entre coito e canibalismo, que, mesmo um homem tão descarado e importante, tivesse que recorrer a uma trapaça de grande interesse cultural: de uma enorme — embora nunca copiada — inovação cultural, numa área onde máscaras jogam um papel desprezível mesmo em rituais. O ponto que procuro mostrar é que a dicotomia básica (sexo vs. comida) era tão radical que prevalecia mesmo num caso onde o culpado manipulava esta regra irregularmente, usando máscaras (sem impor-

tância do ponto de vista cultural) de uma maneira e num contexto inteiramente novos.

O incidente acima mencionado também revela a importância, ou o «impacto social» (*social mass*) (22), da ideia de canibalismo no pensamento Sedang, que não só os habilita a produzir legalismos elaborados, mas também os faz acreditar num fantasma autocanibal, que erra pelas florestas, arrancando compulsivamente grandes pedaços do seu fígado, e devorando-os mesmo que isto lhe cause tanta dor que o seu lamento: «Oh! tcay flea» — «Dói-me o fígado» — podia ser ouvido, ecoando através da selva. Uma característica interessante deste fantasma é que a sua *única* função conhecida é entregar-se ao autocanibalismo. Ele é portanto conhecido pelo nome de «fantasma com fígado dorido» (9).

Os dados referidos provam que a tentação de fundir interesses orais com interesses edípicos é muito forte entre os Sedang, que procuram evitá-lo através de regras culturais elaboradas, reforçando as defesas psíquicas.

Dois exemplos indicam ainda que, mesmo nesta cultura, o interesse erótico pelos seios é considerável.

Cedo aprendi que sempre que tratava um Sedang doente, o meu «paciente» seria prontamente agarrado pelo médico local, que o sujeitava, talvez à noite e debaixo de uma chuva abundante, a ritos curativos, perigosos para a sua saúde e prejudiciais às suas finanças. Por isso, de maneira a proteger tanto a saúde como as economias dos meus «pacientes», cedo reclamei que eu também era um xamã *bona fide* e, através de uma série de circunstâncias felizes, estava apto a «provar» a minha afirmação (10).

(9) Um conto índio Mohave de autocanibalismo foi publicado noutra lugar. (12).

(10) Estas circunstâncias constam das duas vezes que localizei machados de pedra neolíticos, que, supostamente, só xamãs podiam encontrar. A primeira vez que isto aconteceu foi quando

Um dia, pediram-me para examinar um homem casado, de outra aldeia, que sofria de uma infecção respiratória superior tão severa que, incapaz de expectorar, dificilmente podia respirar. Administrei-lhe uma dose de acetato de amônia e quando o meu paciente começou a produzir quantidades de mucus branco leitoso, realizei um rito para «extrair» esta «substância patogénica» do seu corpo. De uma forma maliciosa, expliquei então que esta substância branca era o leite dos espíritos; eles tinham posto isto no corpo deste homem, para o punir por tocar o mamilo da sua mulher oralmente, portanto levando-o a acreditar que ele estava a cometer incesto. A ideia ocorreu-me porque conhecia tal tabu nos Monhave (11). Esta nova «explicação etiológica» ajustava-se tão bem à teologia «médica» Sedang que todos a aceitaram sem objecção. Mais ainda, isto parece ter sido uma suspeita perspicaz, uma vez que o paciente corou até às orelhas e admitiu que a acusação era verdadeira (11).

Um exemplo de como uma significação oral pode ser atribuída mesmo ao acariciamento manual dos seios, retira-se da tribo vizinha Reungao, cuja cultura é muito simi-

decidi explorar uma certa caverna, embora toda a gente me assegurasse que não continha nada. Depois dos Sedang explorarem a caverna inutilmente, eu próprio a explorei, encontrei uma pequena fenda na parede e retirei dois ou três pequenos machados de pedra. A segunda vez observei os Sedang a escavar um buraco para um pilar dum casa nova e ouvi o som de metal batendo em pedra. A minha exclamação impulsiva: «Um machado do Trovão!» (= machado neolítico) foi recebida com escárnio, que mudou para espanto quando alguém procurou no buraco e trouxe um machado neolítico de tamanho médio.

(11) Se a incapacidade do paciente para criar mucus, que uma simples dose de acetato de amônia revelou completamente, era efectivamente devida a conflitos intrapsíquicos relacionados com este tipo de jogo erótico, eu não posso aventurar-me a dizê-lo, apesar da coincidência — e o «diagnóstico» impulsivo — certamente dar para reflectir.

lar à dos Sedang, uma vez que são simplesmente Sedang fronteiriços, vivendo perto dos Bahnar, cuja cultura influencia a sua de algum modo.

Um dia, foi-me permitido eter uma breve nota, que um jovem Reungao semiletrado tinha escrito a um seu amigo, que era então meu empregado. A carta dizia inter-alia: «... é agora minha namorada. Os seus seios são como pequenos balões, e eu gosto de brincar com eles, tanto com o cão gosta de arroz». Como explicação desta similitude, notei que os cães Sedang e Reungao quase nunca são alimentados; são essencialmente coprofágicos, alimentando-se de excrementos humanos. O arroz é, portanto, um grande manjar para o cão nativo. Esta carta, tal como a equação explícito arroz = leite dos espíritos, traz luz sobre a significação *oral* da estimulação *manual* dos seios da namorada.

V — DISCUSSÃO

Uma implicação notável desta carta é que o tipo de jogo erótico que se empreende, é uma expressão dos impulsos e fantasias pré-genitais que não podem encontrar uma saída comportamental consciente no próprio coito. Esta função do jogo erótico é particularmente evidente nos seguintes casos:

1) Certos tipos de jogos eróticos podem tornar-se pré-requisitos (neuróticos) *sine qua non* para a obtenção de um orgasmo através do coito.

2) As próprias relações sexuais podem, por vezes, ser, nada mais do que um «suborno» inconsciente oferecido ao par, de modo a induzi-lo (ou induzi-la) a empreender certos tipos de jogo erótico tais como o *fellatio* ou *cunnilingus*. Esta manobra é frequentemente empregue por certas mulheres oralmente fixadas, para quem o objectivo real — se porventura inconsciente — da sexualidade, é o *fellatio* durante o jogo eró-

tico mesmo que não possam atingir um clímax nem durante o *fellatio* nem durante o resto do jogo erótico.

3) Algumas mulheres vivem o coito simplesmente como alimentação vaginal, no qual o sémen substitui o leite. Em tais casos de fantasias de ser alimentada — ou de um feto interno ou homunculus (normalmente macho) ser alimentado — o sémen pode ser a *conditio sine qua non* de obtenção de um clímax. Uma analisanda declarou que, mesmo antes de atingir um clímax, ela teria «exclamado silenciosamente»: «Papá, alimenta-me» (*) e também teria «gritado sem produzir som», o que ela chamou «a palavra mais suja do mundo». Esta palavra, que o seu pai teria proferido quando, na ausência da sua mãe, oferecera o biberão à filha, então com 3 anos, era «mamã». Esta palavra foi dotada de tanta «magia» e foi tão «indescritivelmente obscena e excitante» que a analisanda não mencionou sequer a sua existência até ao segundo ano da sua análise e não a teria proferido até muito mais tarde — e mesmo então, só depois de ter sido feita uma grande pressão sobre ela. Quando foi finalmente persuadida a proferir esta palavra, ela gritou-a tão alto e desarticuladamente que não pude compreendê-la logo.

A fantasia de ser alimentada através de coito, pode, no caso de mulheres grávidas, ser formalmente deslocada para o feto. É uma crença *standard* Mohave que a criança não nascida é alimentada pelo sémen ejaculado na vagina da mulher grávida (13).

4) Ainda noutros momentos, a mulher oralmente fixada, pode desenvolver uma inveja do homem de intensidade quase patológica, homem a quem — como *ela* o vê — o coito permite aceder ao seu seio... um «privilegio» negado às mulheres heterossexuais. Publiquei noutro lugar (21) o caso da analisanda índia das Planícies que, precisamente por padrões modernos, tinha sido

desmamada prematuramente. Negando a intensidade do trauma do desmame, esta mulher afirmava que bebia café já na idade de 6 meses e que nunca bebeu leite. Tinha também fortes fantasias canibalísticas. Por exemplo, na infância, a sua «história para crianças» favorita, dizia respeito a uma criança canibal. Este bebé deixava o seu berço todas as noites e canibalizava outros bebês, de modo que, de manhã, de volta ao seu berço, pedaços de carne humana ainda estavam cravados entre os seus dentes. «Eu sentia muito pena disto. Pensava que devia ser muito desagradável ter bocados de carne entre os dentes e desejava pô-lo mais confortável limpando-lhe os dentes» (21).

Esta paciente era também extremamente «moralista» e identificava a ausência de um homem com uma pele branca, educação e castidade. Por isso, quando começou a discutir um rito da sua tribo, no qual homens jovens tinham relações rituais com a mulher do sacerdote da tribo, esperei que ela lançasse uma das suas usuais diatribes contra «aqueles prazeres imorais índios». Em vez disso ela levantou objecções ao facto de que, neste rito, a mulher do sacerdote da tribo usava o fato aborígene, que deixava os seios nus. As suas posteriores associações revelaram que ela condenava este rito não porque envolvia o coito, mas porque dava ao jovem, acesso aos seios da mulher do sacerdote da tribo — um privilégio negado às mulheres. Tais desejos orais provavelmente jogam um papel importante na homossexualidade feminina.

5) Mulheres que foram oralmente frustradas na infância tendem a desenvolver duas fantasias, mutuamente incompatíveis, sobre o papel dos seus *próprios* seios nos jogos eróticos e no coito.

a) A minha analisanda índia das Planícies ressentiu-se amargamente de pôr os seus seios «à disposição» dos seus parceiros de coito, uma vez que os seios da sua mãe lhe tinham sido negados bastante cedo. Por isso, ela ressentia fortemente qualquer interesse

(*) «Daddy, feed me».

real ou imaginário nos seus seios, e num momento de transferência negativa, censurou-me violentamente por «fitar» ostensivamente o seu peito (muito chato).

b) Outra analisanda — uma virgem — que tinha sido a última (e não desejada) criança de uma mãe de meia-idade, gelada e frustrada, foi para o extremo oposto, pelo menos ao nível consciente. Ela estava indubitavelmente aborrecida com o desenvolvimento «insuficiente» dos seus seios, sentindo que eram demasiado pequenos para agradar e satisfazer o seu futuro marido. Esta preocupação «generosa» mascarava efectivamente o seu conhecimento inconsciente da incapacidade de se dar, o que estava relacionado directamente com a sua identificação com a própria mãe «que não se dava». Resumindo, a sua preocupação acerca da sua «incapacidade» para oferecer ao futuro marido grandes seios, mascarava o seu desejo de o frustrar oralmente, exactamente como a mãe a tinha frustrado. É necessário acrescentar que, depois de cerca de um ano de análise, o peito desta analisanda de 28 anos se tinha desenvolvido suficientemente para lhe permitir usar *soutiens* de um número acima daquele que usava quando começou a análise. Depois de mais ou menos um ano ela teve outra vez que comprar novos *soutiens*, de novo com um número maior que o anterior. Também o seu peito «pseudo-generoso» e chato tinha *deixado* de segregar gotas ocasionais de colostro.

6) Ainda noutros casos, o significado oral inconsciente de coito manifesta-se ele próprio sob a forma de comer — muitas vezes de modo a revelar uma fome quase voraz — tanto antes como depois do coito. Igualmente, entre alguns Banto Africanos, a esposa normalmente deixa uma cabaça de leite próxima da cama para o marido. O velho adágio: «O caminho para o coração de um homem, passa pelo estômago», é também revelador neste contexto.

Em indivíduos mais maduros, as pulsões orais associadas com a sexualidade genital

são inteiramente canalizadas para o jogo erótico, de tal maneira que o coito efectivo se realiza num nível genital maduro. De facto, *uma* função do jogo erótico pode bem ser uma gratificação «profiláctica» de pulsões pré-genitais, em ordem a permitir que o coito seja realizado sem a ansiedade que uma intrusão perturbadora de elementos pré-genitais (incluindo, nos termos da minha definição, também edípicos) produziria.

Outro aspecto importante da gratificação oral é a fantasia pela qual o indivíduo gratificado oralmente, se identifica com a comida que consome ou, mais comumente, com a espécie de criatura que comumente come aquele tipo particular de comida.

A primeira destas fantasias é nitidamente expressa pelo epigrama alemão: «*Der Mensch ist was er isst*». (O homem é aquilo que come). A segunda fantasia foi revelada por uma explicação assustadora dos Sedang. Como a dieta de muitos agricultores que vivem na selva, a dos Sedang inclui relativamente pouca carne. Por isso, o facto de eu comer carne duas vezes por dia levou alguns deles a observar seriamente que, uma vez que eu era um comedor de carne, a minha alma deveria, depois da morte, tornar-se um tigre fantasma. Um dos meus amigos Sedang, pediu-me mesmo para me lembrar, quando me tornasse um tigre, enquanto ele se tornava só num veado (*muntjac*), de que tinha sido meu amigo e que o poupasse.

Em certos casos, mesmo as ansiedades de castração são evitadas por uma regressão oral, notavelmente intensa. Há alguns anos um filme etnológico, sobre ritos australianos de subincisão foi mostrado ao *staff* profissional de um hospital psiquiátrico. Apesar de muitos dos presentes serem analistas ou candidatos em análise, o filme provocou uma grande ansiedade. Por exemplo, após a passagem do filme, um grupo de candidatos foi a uma leitaria — *falando bastante freneticamente* todo o tempo (comportamento de expulsão oral) — e consumiu uma grande

porção de leite e outros produtos lácteos. No que respeita aos analistas, alguns deles tinham sonhos nitidamente orais (e mesmo canibais), enquanto um deles, que não sonhado, experimentou uma sede anormalmente intensa tanto durante a noite como no dia a seguir (20).

Por transposição, a frustração oral pode levar a hiperactividade de coito compensatória. Assim, existem bastantes provas publicadas acerca da hiperactividade de coito entre grupos cronicamente subalimentados (8). Estes dados conduzem-me ao problema da disponibilidade sexual, como um meio de obter gratificações orais.

Uma manifestação comum disto, é a prostituição masculina e feminina, onde o fornecimento de gratificação sexual é um meio de obter comida e sustento.

Um exemplo ainda mais notável — e muito mais explícito — de fornecimento de estimulação sexual de forma a obter gratificação oral é um costume narrado primeiramente por Heródoto (29, IV.2): «Agora, os Citas protegem todos os seus escravos, para os usar na preparação do leite. O plano que seguem é apertar tubos feitos de osso, não diferentes dos seus cachimbos musicais, na vulva da égua, e então sopram nos tubos com a boca, alguns ordenhando, enquanto outros sopram. Dizem que fazem isso porque quando as veias do animal estão cheias de ar, a teta é obrigada a baixar». Como sempre, Heródoto — o «Pai da História», por vezes injustamente chamado «O Pai das mentiras» — relatou simplesmente um facto observado subsequentemente também noutras áreas. A mais relevante das observações etnológicas modernas é a de Pallas (39), que descobriu que os Kalmucs — culturalmente relacionados com os antigos Citas — usavam a mesma técnica, mas somente quando a vaca recusava dar leite. Esta prática, já pintada na cerâmica de Ur, é ainda comum em alguns vales isolados dos Alpes (6). Uma fotografia, mostrando uma adolescente africana soprando na vulva de uma vaca que

estava a ser ordenhada, pode ser encontrada na secção africana de *Die grosse Völkerkunde*, de Bernartzik (6). Uma tradução erudita de Heródoto (2) menciona este costume também entre os árabes (38) e os povos do Cabo da Boa Esperança no Sul da África (33) ⁽¹²⁾.

É um lugar comum afirmar que a sobreposição de elementos orais e sexuais no casamento é uma importante fonte de ansiedades e conflitos, especialmente porque a sexualidade e o fornecimento de comida — de pratos, distintos de *comida não cozinhada* — estão intimamente associadas com a família e são definidos como funções familiares. A importância que a sociedade dá a esta definição foi discutida por Davis (9) que apontou que a grande causa simples da condenação social da prostituta é o facto de ela vender um tipo de serviço familiar. Ora, acontece que na antiguidade clássica, os vendedores de hospitalidade (comida e guarida) — isto é, estalajadeiros e similares — são por vezes também desprezados. Em Roma pelo menos, o regulamento legal da venda de comida cozinhada ⁽¹³⁾, era algo comparável atitudinalmente às leis que regulavam a prostituição. Comidas cozinhadas, assim como sexo, são serviços ou funções

⁽¹²⁾ O facto de a égua que dá leite *não* ser estimulável sexualmente não invalida o meu argumento, uma vez que esta técnica de ordenha foi inventada por seres humanos, cujas mulheres *são* estimuláveis sexualmente mesmo quando amamentam. A imagem que a espécie humana consciente e inconscientemente tem da natureza é profundamente afectada pela imagem do corpo humano e pela percepção dos seus processos. Mais ainda, um conhecimento consciencioso da neutralidade sexual da égua que dá leite, certamente não pode excluir uma crença inconsciente na sua estimulação sexual, mesmo quando amamenta. Todos os físicos em análise depressa descobrem como frequentemente o seu conhecimento profissional sobre o corpo humano é neutralizado pelas fantasias infantis totalmente diferentes, que por vezes interferem com a utilização óptima do seu conhecimento profissional e habilidade. (20)

⁽¹³⁾ 47, Suetónio, *Life of Tiberius* 34; *Life of Claudius* 38.

familiares que não devem ser comercializadas. Isto deve explicar porque, parasitas socialmente viciosos e economicamente destrutivos, como os especuladores romanos de grão — que vendiam matérias alimentícias cruas mais do que refeições — não estavam sujeitos a uma legislação deliberadamente vexatória⁽¹⁴⁾.

Problemas criados pela função dupla — sexual e oral — da família afectam quer homens, quer mulheres. Assim, de acordo com Ferenczi (26), a potência no casamento é frequentemente inibida por uma identificação inconsciente da esposa com a mãe, o que mobiliza ansiedades edípicas. No que respeita a Alor, um dos informadores de Cora du Bois notou: «À noite, confundidos pelo sono, por vezes chamamos às nossas esposas, «mãe» (24). Os problemas do marido — além daqueles que inibem a sua potência — são melhor discutidos em ligação com as dificuldades da sua esposa.

Portanto, aqui faço apenas notar que os maridos americanos habitualmente não começam a chamar «mãe» às suas esposas até o seu interesse sexual por elas começar a declinar e estar obscurecido pelo seu interesse por elas como donas de casa. Até que ponto este recuo da posição de marido para a posição de criança é determinado pelas próprias atitudes e conflitos da esposa, é, evidentemente, o problema básico, e é para este problema que me volto agora.

É, num certo sentido, surpreendente que a sobreposição de elementos orais e sexuais perturbe *mais* frequentemente a mulher do que o homem. De facto, muitas sociedades toleram melhor as componentes orais da sexualidade feminina que as da sexualidade

⁽¹⁴⁾ Não quero dizer que os iluminados homens de Estado romanos aprovassem os especuladores de grão e não restringissem as suas práticas abusivas. Estes não eram, simplesmente, olhados com desprezo como os vendedores de hospitalidade ou de «amor». Distinções atitudinais semelhantes existem também no mundo moderno.

masculina. Isto é provado pelo facto de, com excepção do Taiti (34), na maior parte das sociedades que conheço, o *fellatio* ser de longe mais comum que o *cunnilingus*. No calão americano corrente, tanto o *fellatio* como o *cunnilingus* tendem a ser designados por «comer»; uma das minhas analisandas fixada oralmente refere-se mesmo a *cunnilingus* como *sugar*. Especifico, no entanto, que no caso de esposa-e-mãe, o seu conflito oral-sexual está parcialmente enraizado no seu estatuto psicológico e real de «dadora» de leite e recipiente de sémen (um equivalente simbólico do leite) e, com certeza, também de sustento em geral. Disto isto, posso agora examinar os problemas orais-genitais da mulher, com maior detalhe⁽¹⁵⁾.

Partindo da perspectiva do trabalho pioneiro de Stone sobre o nexa entre coito e oralidade (46), posso enfrentar frontalmente as dificuldades-chave da mulher.

A interpenetração de elementos orais e sexuais no casamento é uma fonte dos maiores conflitos intrapsíquicos especialmente para a mulher que tem tendências lésbicas inconscientes. Apesar de tal mulher por vezes dar a impressão de ser heterossexualmente apaixonada, ela tende a manifestar o seu ressentimento da sua feminilidade em geral e da sua função como dadora de comida em particular, através de várias manobras complexas e destrutivas.

1) Está muitas vezes notavelmente pouco inclinada a cozinhar para o seu noivo ou amante. Mais ainda, ela tende a evitar o casamento, porque este obrigá-la-ia a ma-

⁽¹⁵⁾ Não posso deixar de referir aqui as — frequentemente inconscientes — fantasias canibais que acompanham os *fellatio*. Notei noutro lugar (20) que certas mulheres que recusam a *fallatio* também recusam comer coisas cuja forma (sardinhas, asas de galinha) ou textura (fígado, rins) lhes lembram muito vivamente um ser vivo. Uma mulher não se atreveu a praticar o *fellatio* mesmo depois de anos de tratamento psicológico: não se sentia segura de que podia inibir a sua tendência para morder e então engolir o pénis.

nifestar a sua feminilidade (maternal) pelo fornecimento de refeições. Se por um lado quer casar, por outro é normalmente uma cozinheira pobre e relutante e vê o trabalho de casa como degradante.

2) Inconscientemente, tende a ver a sexualidade e capacidade orgástica como uma prova da sua *masculinidade*; uma fantasia à qual Maria Bonaparte (7) tenta efectivamente atribuir a dignidade de um teorema científico, postulando que a capacidade orgástica da mulher é uma função da sua componente masculina. Tal mulher também manifesta a sua «masculinidade» através da sedução *activa* de homens que a interessam e por uma frequência por posições de coito (por vezes acrobáticas), que lhe dão a ilusão de ser a parte activa no coito, mais do que a passiva. Mais ainda, embora bastante apaixonada heterossexualmente durante o tempo de solteira, sustentando-se a si própria e não obrigada a alimentar o(s) seu(s) amante(s), uma vez casada, financeiramente dotada e obrigada a cuidar da casa, rapidamente perde o interesse pelas relações sexuais com o marido que — tal como ela vê a questão — a «força» a um papel *maternal*. Tais mulheres, normalmente, tiveram mães sedutoras, incoerentes e frustradas, em relação às quais eram ambivalentes, e não formaram uma relação satisfatória com os seus pais ou perderam-nos bastante cedo.

Noutros casos, as dificuldades chegam só quando o nascimento de uma criança força a mulher à função simultânea de esposa e mãe.

Num caso bem documentado, uma tal mulher sentia-se efectivamente «dividida» em duas metades mutuamente incompatíveis: uma parte esposa-sexual (inferior) e uma parte alimento-maternal (superior). Isto pode explicar porque é que, em muitas tribos primitivas poligâmicas, ter relações sexuais com a mulher que dá leite é proibido. A hostilidade do marido frustrado é desviada da criança, permitindo-lhe o acesso às suas outras mulheres. Uma implementação cultu-

ral extrema da regra contra o ter relações sexuais e amamentação sincrónicas ocorre entre os Chagga africanos, cuja convicção de que a maternidade e a sexualidade são totalmente incompatíveis é levada a notáveis extremos. Dois costumes Chagga que procuram assegurar uma separação completa entre sexualidade e amamentação podem ser citados em abono desta afirmação:

1) Se o marido de uma mulher grávida sonha ter relações sexuais com ela a esposa deve imediatamente abortar.

2) No momento em que a filha de uma mulher chega à puberdade, a vida sexual da mãe deve cessar, uma vez que não é próprio que mãe e filha possam ser sexualmente activas ao mesmo tempo⁽¹⁶⁾. Acrescento que uma analisanda de um colega — entre os 30 e os 40 anos — teve uma menopausa prematura quando a sua filha chegou à puberdade, porque ela, também, sentiu que mãe e filha não deviam funcionar simultaneamente como mulheres.

Nesta conjuntura é necessária uma afirmação teórica. É um truísmo psicanalítico que o nascimento e a amamentação de uma criança, criam uma rivalidade entre pai e criança quanto à atenção da mãe. É também reconhecido, embora talvez menos explicitamente, que esta rivalidade frequentemente produz uma regressão oral no pai. Uma curiosa implementação cultural desta regressão paternal ocorre entre os Navaho, quando o pai do recém-nascido deve sugar o peito da sua mulher até o colostro ser esgotado e o leite começar a correr (3).

Estes dados adicionais comprovam a observação clínica de que a mulher que amamenta e que tem relações sexuais com o seu marido, se sente dividida em duas partes mutuamente incompatíveis, e guerreando entre si. Esta cisão interior, experimentada pela esposa que amamenta, pode

⁽¹⁶⁾ Os costumes relevantes chagga, seleccionados de várias fontes (41, etc.), estão resumidos e discutidos noutra publicação (17).

efectivamente ser uma das fontes contra-edípicas da rivalidade entre pai e criança. De facto, uma mulher assediada por tal conflito pode desenvolver esta rivalidade a um ponto crítico, recorrendo inconscientemente a um ou ambos dos seguintes movimentos:

1) Pode transferir as atitudes sexuais do leito matrimonial para a situação de amamentação, e reciprocamente, pode comportar-se maternalmente na situação sexual.

2) Pode sentir a amamentação como uma interferência na sua vida sexual (35) e/ou sentir os pedidos sexuais do seu marido como uma interferência no seu papel maternal.

Uma vez que tais movimentos femininos conscientes, pré-conscientes ou inconscientes tendem inevitavelmente a produzir ou a amamentar a rivalidade entre o/seu marido e a sua criança, eles são importantes constituintes contra-edípicos do complexo de Édipo. Esta descoberta não surpreenderá aqueles que concordam com o meu ponto de vista (16, 21, 22) de que o complexo de Édipo é um produto dos impulsos contra-edípicos paternos e é suficientemente bem explicado por eles para tornar supérfluas as teorias paleopsicológicas e paleobiológicas respeitantes a um complexo de Édipo «inato».

Uma breve referência deve também ser feita aos movimentos intrapsíquicos que tendem a racionalizar e justificar a co-ocorrência de funções de esposa e mãe. Assim, uma analisanda extremamente moralista mas fisicamente apaixonada «justificava» a sua vontade de ter relações sexuais com o marido, mesmo depois de ter feito nascer o número de filhos desejado, dizendo a ela própria que, se se recusasse a fazê-lo, o marido deixava-a a ela e às crianças, que teriam então que morrer à fome (19). No que respeita à mulher primariamente sexualmente orientada, o seu desejo de dar à luz crianças e amamentá-las, é frequentemente justificado pela máxima que elas «devem»

aos seus maridos esta tangível e pública prova de virilidade. Esta atitude é particularmente manifesta em sociedades primitivas e arcaicas, onde só a paternidade é uma real prova de virilidade e maturidade — como testemunha a jactância de Poseidon ao afirmar que as relações sexuais dos deuses são sempre férteis (31). Mais ainda, foi mostrado noutro lado (17), que — pelo menos na sociedade primitiva — o desejo da mulher de dar à luz ou a sua ausência (e, inversamente, de abortar ou não abortar) está directamente e *quase* exclusivamente dependente da atitude masculina predominante em relação à paternidade. Esta atitude determinada culturalmente é, além do mais, tão tenaz que prevalece mesmo no século V (a. C.) em Atenas, onde muitas mulheres aceitavam indiscutivelmente o direito do seu marido para decidir se ao recém-nascido devia ser permitido viver (17).

Algumas sociedades *forçam* a sexualidade e a maternidade a convergir de um modo não rectilíneo, para a esfera do canibalismo. Os Tupinamba, sul-americanos, atribuem habitualmente uma rapariga tupinamba a cada prisioneiro de guerra. A criança de tal casal era então canibalizada de maneira a ferir os sentimentos do prisioneiro. Mas, como isto também feria os sentimentos da mãe Tupinamba, ela frequentemente preferia abortar o feto (36).

Em certas tribos australianas tanto pequenas crianças (32) como fetos abortáveis (42) constituíam reservas de comida para os seus pais e irmãos mais velhos tem tempos de fome (18).

(17) Vale a pena insistir que no séc. V, Atenas era um dos pontos altos da civilização humana e, embora patriarcal, não tinha nenhuma instituição comparável à brutal e viciosa *patri potestas* de Roma, nem, devo acrescentar, à igualmente brutal e viciosa *matri potestas* da legislação do divórcio dos E. U.

(18) Só uma quase incompreensível escotimização, impede os psicanalistas de perceberem que os impulsos canibais infantis não são primários, mas são potencializados pelos impulsos canibais

VI — EVIDÊNCIAS CONFIRMADORAS

Antes da leitura de uma versão abreviada deste trabalho ser lida num encontro da Associação de Psicanálise de Filadélfia, o meu manuscrito foi policopiado e distribuído aos membros e candidatos daquele grupo. Imediatamente antes da leitura, dois ou três analistas didactas pertencendo àquela associação, disseram-me que alguns candidatos, que estavam em análise com eles, tinham reagido ao meu texto produzindo sonhos que confirmavam fortemente as minhas conclusões teóricas, mas que, por razões óbvias, não podiam ser relatados⁽¹⁸⁾.

paternais, exactamente como os impulsos edípicos são potencializados pelos impulsos contra-edípicos paternais. É um facto incontestável que o aborto e o infanticídio são infinitamente mais predominantes do que o parricídio, e que o assassínio e canibalização de crianças em tempos de fome, quer socialmente permitido e mesmo institucionalizado quer socialmente considerado tabu — «criminal» — não tem manifestamente paralelo em *nenhum lado* com a canibalização dos pais em tempos de fome. Da mesma maneira, o sacrifício ritual de crianças — por exemplo *comendo-as*, no sentido mais literal, mesmo dentro do ventre da estátua de Moloch — não tem contrapartido em nenhuma sociedade que eu conheça, na forma de um sacrifício dos pais aos Deuses... embora, mesmo na sociedade primitiva, alguns pais fantasiem que as suas crianças os devoram. (44). O «piadoso» matar dos seus velhos pais, *a seu próprio pedido*, não é — não é preciso dizê-lo — um fenómeno comparável e nem o é a prática de certos Judeus ortodoxos, que colocam os lábios de um rapaz bebé sobre os do seu avô paterno moribundo, de modo a permitir-lhe inalar a última respiração e portanto a tornar-se, por assim dizer, uma extensão temporal do seu avô morto. (27)

⁽¹⁸⁾ É possível que estes «sonhos obtidos» sejam citados pelos que se opõem à psicanálise, como suporte das suas teses de que Freud doutrinava os seus analisandos com o seu próprio vocabulário simbólico. A resposta perfeita a esta crítica falaz foi dada por Baudelaire. Quando um jovem poeta lhe perguntou, a ele que era um votado notório às drogas, se, também devia tomar drogas para se tornar um grande poeta, Baudelaire respondeu: «O ópio não pode trazer para fora de um homem, o que não está efectivamente dentro dele». (4)

VII — CONCLUSÃO

Os dados aqui apresentados sugerem que a transição da concepção da mãe «comestível» para a concepção «edípica», é em toda a parte difícil, e que esforços subjectivos e culturais apreciáveis devem ser feitos para manter os interesses orais e genitais razoavelmente afastados, de modo a inibir a ocorrência de ansiedades pré-genitais durante relações sexuais normais não incestuosas.

Quanto mais o indivíduo, ajudado pela cultura, consegue com êxito isolar oralidade de genitalidade, mais apto ele está a proteger-se a si próprio das ansiedades edípicas durante o coito.

Apesar disso, elementos orais introduzem-se persistentemente nas actividades genitais. Pode bem ser a atribuição das funções nutritivas à esposa que explica a tendência Alorese já citada para confundir a esposa com a mãe.

A necessidade de separar sexo de oralidade assemelha-se além do mais, à necessidade de isolar o beber leite do comer carne. No que diz respeito à última distinção, estou em dívida para com a Dr.^a Theodora Abel por uma observação extremamente convincente, feita no decurso da sua discussão desta comunicação. Ela apontou que o *beber* leite corresponde à fase ou aspecto da oralidade receptiva, e que o *comer* carne à agressiva. Esta observação implica que há uma necessidade para manter afastados não só os principais *estádios* do desenvolvimento psicosexual mas também as *fases* separadas dentro de cada principal estágio de desenvolvimento.

A minha tese é a de que uma componente — tida como secundária — da estrutura motivacional do tabu do incesto, deve ser o conhecimento inconsciente de que a genitalidade real não pode ser conseguida enquanto se está fixado oralmente e portanto se vê as mulheres principalmente como substitutas da mãe oralmente gratificante. Portanto, uma das muitas funções do tabu do incesto

deve ser ajudar o indivíduo a separar os seus impulsos orais dos genitais.

Como um último pensamento especulativo, sugiro que a necessidade de perder com a idade a perversidade polimorfa e para separar impulsos orais, anais, fálicos e genitais — que estão ainda todos presentes no estágio edípico, não obstante num estado relativamente indiferenciado e mutuamente interligado — pode ser um precedente psicosssexual para — e modelo de imitação de que surge — a tendência humana para classificar, analisar e isolar as componentes *processais* da realidade. Esta hipótese é apreciavelmente reforçada pela observação de que o próprio corpo frequentemente serve como um modelo para a classificação da realidade espacial como é mostrado por expressões como «por um lado (*on the one hand*)... e por outro lado... (*on the other hand*)». Em resumo, tal como a anatomia macroscópica do corpo fornece um modelo e um exemplo para a tendência a classificar, assim também os *estádios* psicosssexuais de maturação paracem fornecer um modelo ou exemplo para a classificação de *processos*: de actividades e conhecimentos *na dimensão do tempo*.

RÉSUMÉE

I — *Certaines catégories culturelles des Moi Sedang correspondent aux catégories psychanalytiques, formulées à partir de l'analyse des stades et des phases du développement psychosexuel. Du point de vue du Sedang individuel, comme de celui du psychanalyste, cette correspondance peut-être envisagée comme un renforcement culturel des mécanismes de défense. Du point de vue de la société/culture des Sedang — et de celui de l'ethologue — il s'agit d'un renforcement psychologique d'impératifs culturels.*

Après un rappel du principe du complémentarisme, servant de mise en garde con-

tre une confusion de l'explication psychologique avec l'explication socio-culturelle d'une phénomène donné, on postule que les insights fournis par l'analyse suivante sont applicables à tout groupe réel d'individus.

II — *Le Système d'Amendes des Sedang: Les Sedang distinguent radicalement entre personnes dont on peut (soit réellement, soit symboliquement) manger a chair, celles dont on peut (réellement ou symboliquement) boire le lait et celles avec qui l'on peut avoir des rapports sexuels.*

Ainsi, les Sedang mangent de la viande mais n'utilisant guère le lait des buffles. Ils esiment, en effet, que s'ils mangeaient la chair d'une bufflesse dont ils auraient bu le lait — action qui ferait d'eux les enfants (symboliques) de la bufflesse — ils se rendraient coupables d'une cannibalisation de leur «mère». On peut comparer ces pratiques avec le fait que certains Hindous consomment le lait et les produits laitiers mais ne mangent pas de viande de bœuf. Quant aux Juifs orthodoxes, ils peuvent manger de la viande et boire du lait mais pas au cours du même repas, ni en utilisant la même vaisselle.

De même, si un Sedang a des rapports sexuels avec une bufflesse, cet acte fait de la bufflesse son «épouse» et membre de son village. Elle devient donc immangeable, car la consommation de sa chair correspondrait à un endo-cannibalisme.

III — *Considérations cliniques: Le névrosé, tout comme l'enfant, confond parfois le «mangeable» avec le «coïtisable». Un patient anglophone du Dr. Berezin envisageait la situation œdipienne en termes oraux: œdipal, prononcé idipal correspondait à «eatable»; prononcé edipal, il correspondait à «edible»; or, edible et eatable sont des synonymes parfaits et signifient: mangeable, comestible.*

En rêve une patient anglophone exploitait elle aussi la possibilité de confondre l'œdipal avec le «mangeable». Cette patiente

refusait la fellation à son amant préféré mais rêvait qu'il éjaculait des capsules rouges d'un certain somnifère, qui lui rappelait le rêve qui contenait le calembour en question, précisément à propos de fruits de couleur vive. Pour elle, tant ces capsules que le coït étaient des somnifères. Quant à l'acte d'uriner, il était un moyen de relaxation. Tout comme le patient de Berezin, cette patient avait un caractère hystérique, mais à son amant préféré représentait, lui aussi, un effort pour effectuer, enfin, une séparation entre sa génialité et son oralité. Ainsi n'avait-elle des orgasmes vaginaux qu'avec son amant régulier, alors qu'elle n'avait que des orgasmes clitoridiens avec ses amants passagers.

Le reste de cette étude présuppose que tant le stade phallique que le stade œdipien sont encore des stades prégénitaux, car ni l'un ni l'autre ne comportent encore des relations objectales pleinement développées.

IV — Considérations ethnologiques: Les Mohave pratiquent la fellation, mais pas le cunnilingus; leurs lèvres ne doivent même pas toucher le sein de leur partenaire. Chez les Mohave la femme peut même insulter un homme en lui offrant son sein. L'homme mohave semble se venger parfois de cette frustration, culturellement imposée, de la composante orale de sa sexualité, en caressant le sein de sa maîtresse bien au-delà du moment où la femme surexcitée désire le coït d'une façon impérieuse.

Du point de vue linguistique, on notera que dans de nombreuses langues — y compris celle des Sedang — «manger» est un euphémisme pour désigner le coït. Dans certaines langues de l'Afrique Noire, par contre, l'utilisation du mot «manger» pour désigner le coït n'est pas un euphémisme — c'est une façon fort vulgaire de désigner les rapports sexuels. Pour revenir aux Sedang, j'ai l'impression que seuls les hommes utilisent le terme «manger» pour désigner le coït de façon euphémique.

Si cette impression est correcte, il est intéressant de noter que certaines femmes — peut-être par réaction à leur rôle de nourrices et de fournisseuses de repas — se sentent «bouffées» par le pénis qui les pénètre. Par exemple, deux jeunes femmes occidentales qui affirmaient qu'elles se sentaient «bouffées» de l'intérieur par le pénis, étaient à la fois polyandriques, orgastiquement frigides et avaient un côté bisexuel prononcé. Mais le clinicien rencontre plus souvent encore des femmes qui se sentent «nourries» par le sperme de leur partenaire; certaines imaginent même que ce sperme nourrit le fœtus (réel ou imaginaire) qu'elles portent dans leur sein. Ce fantasme névrotique correspond point par point à une croyance mohave ayant trait à l'alimentation du fœtus dans le sein.

Cependant, malgré l'emploi de l'euphémisme «manger» pour coït, les Sedang distinguent les gens «mangeables» des gens «coïtisables» et les deux de personnes dont on «boit le lait». Par rapport à un individu donné, aucune personne ne peut appartenir à plus d'une de ces trois catégories.

Ainsi une bufflesse dont on aurait bu le lait devient de ce fait à la fois immangeable et incoïtisable. De même, une bufflesse assujettie à un coït zoophilique devient tant immangeable qu'intrayable mais, de toute façon, les Sedang ne traitent pas les bufflesses. On la force donc à se «suïcider» — comme on laisse périr, sans vraiment les tuer, les fous dangereux.

Si les Sedang font une razzia pour avoir des esclaves, ils doivent vendre tous leurs captifs et sacrifier, pour chaque prisonnier de guerre qu'ils ont fait, un buffle aux dieux qui les ont aidé à faire des prisonniers. Or, puisque le buffle que l'on doit sacrifier représente l'esclave, il est défendu de coïtiser une captive, puisqu'on la mangera par la suite symboliquement — sous la forme d'un buffle. De même, selon une seconde règle, apparentée à celle-ci, on ne peut manger la chair — mettons d'un cochon — que l'on a

dû payer comme amende, ni même un cochon payé comme amende par un parent ou par un allié rituel. Un tel acte serait l'équivalent soit d'un auto-cannibalisme, soit une cannibalisation d'un parent ou allié rituel — par cochon interposé, qui symbolise la personne qui a dû payer cette amende. On ne peut manger la chair d'un tel cochon que si le parent ou l'allié mis à l'amende en mange lui-même: ce geste «auto-cannibalique» de la personne mise à l'amende autorise sa parentèle à la «manger» aussi sous cette forme symbolique. Un Sedang riche et rusé sut exploiter ces règles d'une façon fort surprenante. Ayant vendu une de ses épouses — vente déguisée en rapt dont le paiement fut déguisé en amende infligée à celui qui l'avait prétendument enlevée — il inventa une mise en scène insolite lorsqu'il sacrifia et mangea l'un des buffles qui lui furent donnés au titre de «l'amende». Il fit faire des masques représentant sa femme vendue, et tant lui que ses autres femmes, mirent un bout de viande de buffle dans la bouche du masque de la femme vendue. L'épouse vendue semblait donc avoir mangé elle-même de la viande de buffle qui symbolisait sa propre chair, «autorisant», ainsi son ex-époux et les autres femmes de celui-ci à en manger également.

Si, pour des raisons rituelles, on doit exiger une amende d'une membre de sa parentèle, ou de quelqu'un que l'on aime bien, on demande comme amende non pas un animal mais des biens inanimés que l'on échangera par la suite contre un animal qui sera sacrifié. En effet, «manger» quelqu'un, même symboliquement, est une action inamicale. Une épouse adultère doit verser une amende à son mari, mais si son mari n'est pas suffisamment fâché contre elle pour divorcer, elle lui paiera comme amende non pas un buffle, mais seulement le prix d'un buffle. Son amant — s'il n'est pas proche parent du mari trompé — doit, par contre, payer comme amende un buffle, qui sera sacrifié à l'occasion d'une fête religieuse régulière.

Les Sedang croient même que l'auto-cannibalisme est pratiqué aussi par un esprit qui dévore incontrôlablement son propre foie, bien que cela lui fasse tellement mal que la forêt retentit de ses cris de douleur: «Oeh! Mon foie me fait mal!».

L'adoption comporte un simulacre d'allaitement, même si celui adopte une autre personne se trouve être un homme. Ce dernier trempera une poignée de fins copeaux le bambou dans de l'alcool de riz et la pressera contre sa poitrine. La personne adoptée «têtera» cet alcool et deviendra ainsi le fils adoptif de celui qui lui donne à «têter». J'ajoute à ce propos que le riz — et surtout celui des rizières sèches collectives — est censé être le fait des esprits; c'est donc une substance sacrée, qui ne peut-être ni vendue, ni emportée comme butin par l'ennemi victorieux.

Malgré l'obligation de séparer le têtible du mangeable et aussi du coïtisable, le Sedang suce parfois le sein de sa partenaire pour l'exciter et pour s'exciter lui-même. Il compare même le plaisir qu'il tire de la caresser de sa main au plaisir d'un repas de choix.

Discussion: Les jeux érotiques qui précèdent le coït satisfont parfois les pulsions prégénitales que l'on veut reléguer hors du coït proprement dit. Certains névrosés offrent même au — ou à la — partenaire le coït comme récompense pour les jeux préliminaires. A un certain niveau, il y a une fusion de l'oral et du génital, sous une forme qui, dans le fantasme, s'apparente au cannibalisme. Des femmes frustrées dans l'enfance sont donc souvent de mauvaises ménagères et ne fonctionnent bien au niveau sexuel que lorsqu'elles ne doivent pas préparer des repas à leur partenaire. Dans d'autres cas, la gratification orale du — ou de la — partenaire joue un rôle important dans le coït.

Parfois, il y a identification du mangeur, soit avec ce qu'il mange, soit avec un ani-

mal dont le régime (par exemple carnivore) rappelle le sien. Les Sedang, qui mangent peu de viande, croyaient qu'à causa de mon régime riche en viande je deviendrais après ma mort un tigre spectral et me priaient donc de ne pas dévorer le cervidus mutjac spectral en lequel leur propre âme serait métamorphosée après leur mort.

Tout comme la fuite vers l'oralité peut être une répression déclenchée par l'angoisse de castration, la frustration alimentaire peut déclencher une hyperactivité coïtable.

Dans d'autres cas la stimulation génitale est un moyen d'obtenir des récompenses orales. C'est le cas, dans certaines peuplades, des juments et des vaches à traire, dont on stimule la vulve pendant la traite; c'est aussi le cas de la prostitution: la prostituée est méprisée parce qu'elle vend un service de type familial — attitude que l'on rencontrait autrefois aussi dans le mépris pour les aubergistes, qui vendent l'hospitalité.

Il existe, enfin, des difficultés au niveau de la séparation des fonctions de l'épouse et de celles de la mère, et parfois même un évitement de toute concurrence sexuelle entre la mère et sa fille pubère. En tout cas, la première de ces séparations (allaitement/coût) stimule les pulsions œdipiennes: les angoisses de la femme incapable de bien séparer ces deux fonctions le démontrent. Le conflit entre la sexualité et la maternité peut même aboutir à un compromis cannibalique. L'épouse Tupinamba d'un prisonnier de guerre avorte son enfant destiné à être cannibalisé; chez certains Australiens la femme avorte parfois son fœtus pour en nourrir ses enfants affamés.

Evidence supplémentaire: Le texte photocopié de la première version de cette étude fut distribué aux analystes et aux candidats de la Philadelphia Association for Psychoanalysis avant d'être présenté comme référence. Il déclencha chez nombre de candidats en analyse didactique des rêves confirmant mes conclusions.

CONCLUSIONS:

1) Le psychisme, renforcé par la coutume, se protège contre les angoisses de type pré-génital en isolant entre elles les gratifications convenant à divers stades du développement psychosexuel.

2) Tout comme la macroanatomie du corps sert de base à l'organisation de l'espace, il se peut le développement psychosexuel fournisse le modèle pour l'analyse et l'organisation des processus se déroulant dans le temps.

REFERÊNCIAS

- (1) Aischylos: *Choephoroi*.
- (2) Bähr, J. C. F.: *Die Museen des Herodotus von Halikarnaussus*, Berlin-Schöneberg n.d.
- (3) Bailey, Flora: Some Sex Beliefs and Practices in a Navaho Community, *Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Papers*, 40, No. 2, 1950.
- (4) Baudelaire, Charles: *Les Paradis Artificiels*, Paris, 1860.
- (5) Berezin, M. A.: Enuresis and Bisexual Identification. *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 2: 509-513, 1954.
- (6) Bernatzik, H. A.: *Die neue grosse Völkerkunde, Herrsching* 1975 (Plate 78).
- (7) Bonaparte, Marie: *Female Sexuality*, New York, 1953.
- (8) Castro, Josué de: *Geography of Hunger*, London, 1952.
- (9) Davis, Kingsley: The Sociology of Prostitution. *American Sociological Review*, 2: 744-755, 1937.
- (10) Devreux, George: Institutionalized Homosexuality of the Mohave Indians. *Human Biology*, 9: 498-527, 1937.
- (11) id.: Mohave Orality: An Analysis of Nursing and Weaning Customs. *Psychoanalytic Quarterly*, 16: 519-546, 1947.
- (12) id.: Mohave Coyote Tales. *Journal of American Folklore*, 61: 233-255, 1948.
- (13) id.: Mohave Paternity. *Samiksa, Journal of the Indian Psycho-Analytical Society*, 3: 162-194, 1949.
- (14) id.: Heterosexual Behavior of the Mohave Indians, (in) Róheim, Géza (ed.) *Psychoanalysis and the Social Sciences* v. 2, New York, 1950.

- (15) id.: *Reality and Dream: The Psychotherapy of a Plains Indian*, New York, (1.^a ed. 1951) 2.^a edição aumentada, New York, 1969.
- (16) id.: Why Œdipus Killed Laius: A Note on the Complementary Œdipus Complex, *International Journal of Psycho-Analysis* 34: 132-141, 1953.
- (17) id.: *A Study of Abortion in Primitive Societies*, (1.^a ed. 1955), 2.^a edição aumentada, New York, 1976.
- (18) id.: *Therapeutic Education*, New York, 1956.
- (19) id.: Mumbling. *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 14: 478-484, 1966.
- (20) id.: *From Anxiety to Method in the Behavioral Sciences*, Paris and The Hague, 1967.
- (21) id.: *Essais d'Ethnopsychiatrie Générale*, Paris, 1970, 1973, 1977. (*Essays on General Ethnopsychiatry*, Chicago, em preparação).
- (22) id.: *Ethnopsychanalyse Complémentariste*, Paris, 1972. (*Ethnopsychanalysis*, Berkeley, Los Angeles e London, 1978).
- (23) id.: *Dreams in Greek Tragedy*, Oxford and Berkeley, 1976.
- (24) Du Bois, Cora: *The People of Alor*, Minneapolis, 1944.
- (25) Dupire, Marguerite: Comunicação pessoal.
- (26) Ferenczi, Sándor: *Further Contribution to the Theory and Technique of Psychoanalysis*, New York, 1952.
- (27) Gordon, H. L.: *The Maggid of Caro*, New York, 1948.
- (28) Grousset, René: *L'Empire Mongol (1.^a Fase)*, vol. 8, parte 3 de: Cavaignac, M. E. (ed.) *Histoire du Monde*, Paris, 1941.
- (29) Herodotos: *The Persian Wars* (IV, 2).
- (30) Homeros: *Iliad* (XXII, 79-81).
- (31) id.: *Odyssey* (XI, 249 ff.).
- (32) Howitt, A. W.: *The Native Tribes of South East Australia*, London, 1940.
- (33) Kolb, P.: *Caput Bonae Spei Hodiernum*, Nürnberg, 1719.
- (34) Levy, R. I.: *Tahitians*, Chicago, 1973.
- (35) Linton, Ralph: Marquesan Culture (in) Kardiner, Abram and Linton, Ralph: *The Individual and his Society*, New York, 1939.
- (36) Magalhães de Gandavo, Pedro: *History of the Province of Santa Cruz, Documents and Narratives concerning the Discovery and Conquest of Latin America, The Histories of Brazil*, vol. 2, New York, 1922.
- (37) Meier, Joseph: Illegitimate Birth Among the Gunantuna, *Catholic Anthropological Conference Publications* vol. 2, N.º 1, Washington, D. C., 1938.
- (38) Niebuhrs, Carsten: *Travels through Arabia and other Countries in the East*, Edinburg, 1792.
- (39) Pallas, P. S.: *Reisen durch verschiedene Provinzen des russischen Reiches: Reisen in die südlichen Provinzen Russlands* (vol. 2, p. 119). St. Petersburg 1771-1776.
- (40) Poincaré, Henri: *Electricité et Optique*. Paris, 1901.
- (41) Raum, O. F.: *Chaga Childhood*, Oxford, 1940.
- (42) Róheim, Géza: Psycho-Analysis of Primitive Cultural Types. *International Journal of Psycho-Analysis* 13: 1-224, 1932.
- (43) id.: The Origin and Function of Culture. *Nervous and Mental Diseases Monographs*, N.º 69, New York, 1943.
- (44) Rosenberg, S. B. H.: *Reistochten Naar de Geelvinkbaai op Nieuw Guinea, 1869-70*, The Hague, 1875.
- (45) Spencer, Sir and Gillen, F. J.: *The Native Tribes of Central Australia*, London, 1899.
- (46) Stone, Leo: On the Principal Obscene Word in the English Language. *International Journal of Psycho-Analysis*, 35: 30-56, 1954.
- (47) Suetonius: *Lives of the Twelve Caesars*.
- (48) Thomas, W. I.: *Primitive Behavior*, New York, 1937.