



Paulo Cesar Endo

# Psicanálise: confins

*Memória, política e  
sujeitos sem direitos*

**Blucher** Open Access

PSICOLOGIA

## PSICANÁLISE: CONFINS

*Conselho editorial*

André Costa e Silva  
Cecilia Consolo  
Dijon de Moraes  
Jarbas Vargas Nascimento  
Luis Barbosa Cortez  
Marco Aurélio Cremasco  
Rogerio Lerner

# PSICANÁLISE: CONFINS

*Memória, política e sujeitos sem direitos*

Paulo Cesar Endo

*Psicanálise: Confins – Memória, política e sujeitos sem direitos*

© 2022 Paulo Cesar Endo

Editora Edgard Blücher Ltda.

*Publisher* Edgard Blücher

*Editor* Eduardo Blücher

*Coordenação editorial* Jonatas Eliakim

*Produção editorial* Aline Fernandes

*Revisão de texto* Samira Panini

*Imagem da capa* Capela Nossa Senhora dos Aflitos, Bairro da Liberdade, São Paulo.

Todos os artigos que compõem esse livro contaram com o apoio parcial e/ou total do CNPq, através da bolsa produtividade concedida entre 2015 e 2021, e da FAPESP que em diferentes ocasiões apoiou e auxiliou na realização de aquisição de materiais, na realização de eventos e nas missões de pesquisa fundamentais para realização de vários dos artigos presentes na presente obra.

A publicação desta obra em formato Open Access somente foi possível graças ao apoio do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano (Instituto de Psicologia - USP) que, sensível à necessidade de apoiar a divulgação de pesquisas científicas de seu corpo docente e colaboradores, destinou a esta publicação recursos provenientes da verba PROAP, concedida aos Programas de Pós-graduação brasileiros pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES), à qual também sou grato.

# Blucher

Rua Pedroso Alvarenga, 1245, 4º andar  
04531-934 – São Paulo – SP – Brasil  
Tel.: 55 11 3078-5366  
contato@blucher.com.br  
www.blucher.com.br

Segundo Novo Acordo Ortográfico, conforme 5. ed. do  
*Vocabulário Ortográfico da Língua Portuguesa*,  
Academia Brasileira de Letras, março de 2009.

É proibida a reprodução total ou parcial por quaisquer  
meios sem autorização escrita da editora.

Todos os direitos reservados pela Editora Edgard  
Blücher Ltda.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
Angélica Ilacqua CRB-8/7057

Endo, Paulo Cesar  
Psicanálise : confins : memória, política e sujeitos  
sem direitos / Paulo Endo. - São Paulo : Blucher, 2022.  
478 p.

Bibliografia  
ISBN 978-65-5550-259-6 (impresso)  
ISBN 978-65-5550-255-8 (eletrônico)

1. Psicanálise 2. Brasil - Condições sociais I. Título

22-1707

CDD 150.195

Índice para catálogo sistemático:

1. Psicanálise

*Esse conjunto de artigos foi inicialmente apresentado como exigência parcial no concurso de livre-docência no Departamento de Psicologia da Aprendizagem, do Desenvolvimento e da Personalidade do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. Foi alterado para a publicação da presente obra no formato livro.*



*Para Teresa, bálsamo de alegrias, intimidades e delicadezas por toda uma vida. Pedra angular de onde partem caminhos, se inauguram ternuras e se edificam sonhos.*

*Ananda, complexo de estrelas salpicadas em noites frias, espaços silentes e verões enluarados. Foz dos grandes rios, delta das maravilhas.*

*Arthur, vento de acordes que despertam corações sonolentos; dono de um coração que repõe melodias, ritmo e carinho em tudo que faz, diz e toca – incluindo o violão.*

*Lourdes, mulher de muitas sentenças, criadora de esperanças e inventora do traço mais fino de formosura.*

*Em memória de Estivençon que um dia se foi e não será esquecido.*





*Digamos que a história da psicanálise consistiu menos em definir os limites de sua ação para precisá-los cada vez melhor, como um estado que procedesse a incessantes retificações de fronteiras, do que ficar perto desses limites como um povo nômade que nunca se instalasse numa província, mesmo que ela fosse afastada e distante das civilizações reinantes, e só encontrasse seu espaço nos confins, seu motivo de existir nessa vizinhança sem nome com uma linha que ele mesmo, independente de qualquer mapa, está traçando.*

*Jean-Bertrand Pontalis*



# Conteúdo

Prólogo	13
Notas do nosso submundo: o Brasil pede SOS ao Brasil	17
PARTE I – Psicanálise: clínica e metapsicologia	43
Acidente, trauma e catástrofe na clínica psicanalítica	45
Depressão, tristeza, melancolia e luto: uma nova taxonomia psicanalítica?	57
Freud, Jung e o problema da analogia: percalços da Psicanálise Aplicada	75
PARTE II – Sujeitos sem direitos	99
Corpo, espaço e cidade: tensão e violência na formação da cidade de São Paulo	101
Violências, sistemas violentos e o horizonte testemunhal	117
Sujeito imaculado na sociedade privatizada: psicanálise e política em torno de <i>Totem e Tabu</i>	133
A vergonha e a interpelação do estrangeiro	145
Vida e morte no pensamento social e político brasileiro e as teses fundamentais de <i>Totem e Tabu</i> : o caso dos linchamentos	167
Banido, bando, bandido, bandeirante	183
Um futuro sem origem: transmissão, autoridade e violência	201
Corpos neutros, abjetos e femininos: a insígnia do mal	215

PARTE III – Memória, memoriais e o futuro das democracias	227
Rastros, restos e ruínas do trauma	229
O debate sobre a memória e o corpo torturado como paradigma da impossibilidade de esquecer e do dever de lembrar	239
A representação do irrepresentável:	
o devir e a dor dos recomeços	255
Num dia qualquer de setembro	275
Violências, elaboração onírica e o horizonte testemunhal	287
Partilha, testemunho e a insistência e impermanência do dizer	299
Pensamento como margem, lacuna e falta:	
memória, trauma, luto e esquecimento	315
Elaboração onírica e representação na literatura de testemunho pós-ditadura no Brasil	333
Sonhar o desaparecimento forçado de pessoas:	
impossibilidade de presença e perenidade de ausência como efeito do legado da ditadura civil-militar no Brasil	349
 PARTE IV – Psicanálise e Teoria Política Contemporânea	 371
A incidência do pensamento de Sigmund Freud na obra de Norbert Elias e a radicalidade no exame dos processos civilizadores	373
Política, cultura e mercado num mundo sem valores:	
diálogos entre psicanálise e estética	395
O psicanalista é um intelectual?	407
A ressurgência da tirania como elemento originário da política	425
Ruínas de palavra: vida nua, estado de exceção e testemunho	439
Walter Benjamin, Sigmund Freud e o trauma das máquinas	457

# Prólogo

A coletânea de textos a seguir representa com fidelidade minhas principais preocupações, convertidas em estudos e pesquisas, ao longo dos últimos 10 anos. Eles foram debatidos em conferências, palestras, aulas e grupos de pesquisa antes de chegarem à presente e última versão, graças às exigências da defesa de minha tese de Livre Docência no Instituto de Psicologia na Universidade de São Paulo. Todos os artigos e capítulos escolhidos para a composição deste livro foram ainda revistos, alterados e complementados no processo de escolha do material e de preparação da tese para transformá-la em livro então, rigorosamente falando, esta coletânea é inteiramente inédita.

O conjunto dos textos está dividido em 4 partes que não pretendem classificar os textos de modo peremptório; elas tem uma função meramente organizativa a fim de facilitar a manipulação do conjunto. Ocasionalmente, portanto, o leitor poderá considerar que alguns dos textos que compõem uma das partes ficariam mais bem alojados em outra parte. Isso pode ocorrer, mas não é importante. Isso porque as tais partes não se distinguem claramente sob muitos aspectos e são, na verdade, vizinhas na amplitude da pesquisa que vertebrou minhas melhores intenções, minha dedicação mais profunda e boa parte da minha vida na última década, ou um pouco mais.

Talvez alguma originalidade possa ser encontrada neste trabalho engendrado nas longas jornadas que fiz pela teoria política contemporânea; como interrogante e ativista das iniciativas e estudos no campo dos direitos humanos e em minha dedicação às experiências e pesquisas sobre memória social e política. Essa última tem servido de guia em qualquer lugar que visito, em qualquer país onde estou e me amparam, na busca de sentido nos rastros da demolição, da desesperança e do infortúnio que sempre ameaçam e assolam populações, países e o patrimônio natural e cultural local.

Com a desculpa de estudioso e pesquisador encontro tempo para visitar memoriais pequenos ou gigantescos; intervenções artísticas, amadoras ou consagradas, e as marcas deixadas por pessoas, movimentos sociais e ativistas nos lugares transformados pela passagem da força bruta. Me recosto nos muros ainda restantes para compreender algo mais do passado atroz, orar pelos desaparecidos, celebrar os feitos e as esperanças dos que resistiram e dos que ainda vivem com a dor convertida em pranto continuado, em resistência irremissível e lucidez transmitida às gerações ulteriores.

Aprendo sempre, me coloco como instrumento de transmissão e memória, e me junto aos que queriam ver vivos os que foram arrancados de suas próprias vidas por resistirem ou, apenas, por existirem.

Como psicanalista aprendi que tudo são experiências, marcas e construções; que as sutilezas são eloquentes; que os invisíveis revelam o devir; e que o futuro inscreve-se no tempo como fantasia e invenção no ato de contarmos nossa própria história.

Assim, embora este livro seja atravessado por estudos e autores advindos de áreas e saberes distintos, a psicanálise presidirá todas as quatro partes. Uma justa homenagem não apenas ao admirável Freud, que produziu nos trópicos o que jamais imaginou produzir no velho continente, mas também àquilo que um dia decidi fazer, trabalhar, pesquisar e transformou decisivamente minha vida desde que me deitei pela primeira vez num divã para ser escutado. Ali ouvi de minha própria boca palavras que jamais havia reconhecido, experiências que não julgava minhas e um mundo perpetuamente em movimento e transformação regido por todas as coisas que ignoramos e nos (in)determinam.

A escuta potente proposta pela psicanálise chega hoje à teoria política contemporânea, às artes e humanidades de um modo amplo e inédito, como espero poder evidenciar aqui, contribuindo com os debates transdisciplinares aos quais me dedico.

Às vezes, diante do ataque sistemático às humanidades; à escalada das ciências comportamentais e cognitivas; à proliferação abusiva e violenta das indústrias farmacêuticas fico contente em saber que a psicanálise ainda existe e que nós contribuímos, de algum modo, para que isso aconteça.

De um modo um pouco confessional poderia dizer que todo este material e outros, não apresentados aqui, são efeitos de um amor incondicional pelo país onde nasci: o Brasil. Herdeiro de bravos e resignados imigrantes japoneses que enfrentaram a doença, a estranheza, os maus tratos e a semi-escravidão para chegar e viver aqui e aqui constituíram suas famílias, acreditando no trabalho, na honestidade no trato com os outros e na delicadeza e fúria dos longínquos japoneses reconheço, no Brasil, um lugar de rara beleza e doçura, imensa generosidade e um radical senso de amizade e amor que prolifera facilmente, tanto nas relações importantes e caras para nós quanto naquelas fugazes, em qualquer canto do país.

Nossa miscigenação é repleta de mistérios, silêncios e lápides sem epitáfio. Enigmas que inconscientemente nos determinam e nos impelem à interpretação contínua de nossos saberes, fazeres e nossos ideais. O Brasil é o vasto campo onde essas contradições e sínteses se exercem, mas há empecilhos.

Testemunhar hoje o país sendo pilhado, atacado, violentamente desrespeitado por corjas de herdeiros do período colonial, gangues que se profissionalizaram no parlamento articuladas a um complexo de interesses das elites financeiras que jamais agem de boa-fé indica, uma vez mais – nem mais, nem menos – o caminho que ainda temos de trilhar.

Um livro tem o seu destino e anseia por algo que nem sempre alcança. Pode instruir ações, revelar formas de pensamento, inspirar conceitos e esforços de pesquisa e, também, por que não, somar-se às esperanças íntimas que ainda temos e que cuidamos com esmero. Àquelas que reúnem o desejo de um país justo, livre das crueldades engendradas pelas assimetrias subjetivas absolutas, dadas como inerentes, e constitutivas de profundos sofrimentos



psíquicos, sociais e políticos que testemunhamos e praticamos – é a elas – que este livro é, modestamente, endereçado.

# Notas do nosso submundo: o Brasil pede SOS ao Brasil<sup>1</sup>

*Essa chamada humanidade, na verdade, constitui um grupo seletivo que exclui uma variedade de sub-humanidades, caiçaras, índios, quilombolas, aborígenes, que vivem agarradas à terra, aos seus lugares de origem, que são coletivos vinculados à sua memória ancestral e identidade. Esse grupo exclui também 70% das populações arrancadas do campo e das florestas, que estão nas favelas e periferias, alienadas do mínimo exercício do ser, sem referências que sustentam a sua identidade. São lançadas nesse liquidificador chamado humanidade.*

*Ailton Krenak<sup>2</sup>*

- 
- 1 Parte das pesquisas mencionadas neste artigo tem o apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa de São Paulo (FAPESP) através de seu programa regular de auxílio à pesquisa.
  - 2 Entrevista concedida a Bertha Makharaoun e publicada no Estado de Minas, sessão Pensar, em 03/04/2020. Data de acesso: 20/02/2021. Disponível em: [https://www.em.com.br/app/noticia/pensar/2020/04/03/interna\\_pensar,1135082/funcionamento-da-humanidade-entrou-em-crise-opina-ailton-krenak.shtml](https://www.em.com.br/app/noticia/pensar/2020/04/03/interna_pensar,1135082/funcionamento-da-humanidade-entrou-em-crise-opina-ailton-krenak.shtml).

*De um lado não há reconhecimento ético ou político sem conhecimento, sem intervalo, sem face a face, sem distância. De outro lado também não há “ciência sem consciência”, não há conhecimento válido – pelo menos no campo de nossas ações humanas – sem o contato, a encarnação, a implicação, a proximidade inerente ao olhar daquele que quer compreender.*

*Compreender: erguer sua cólera diante da violência do mundo – erguer, simetricamente, sua empatia diante do sofrimento do mundo – à altura de um pensamento, de um trabalho. Mas de um trabalho que não esquece em sua exatidão escrupulosa, nem a fúria, nem a empatia.*

*Georges Didi- Huberman<sup>3</sup>*

Neste ensaio – parte ensaístico, parte biográfico –, procurarei sumarizar, fragmentariamente e de modo brevíssimo, alguns trechos de minhas pesquisas, trabalho e ativismo dos últimos 30 anos a fim de articulá-los, como psicanalista, professor e pesquisador brasileiro a algumas possibilidades de pensar a atual situação do Brasil. Não se trata de uma tarefa apenas formal ou mesmo indigente, no que diz respeito a todos os outros trabalhos e pesquisas que venho realizando nos últimos anos até o momento presente; também não é um estado da arte de mim mesmo. Talvez ela seja (des)formal, fragmentário e sem remissão a qualquer texto anterior ou posterior que viria a completá-lo. Como observa Maurice Blanchot sobre a fala de fragmento: nem parte de uma totalidade da qual seria um pedaço; nem incompletude a ser integrada a um todo ainda vindouro. O fragmento tem sua própria eloquência e força e fala por si.<sup>4</sup>

Esse (des)formato se inspira em minha própria trajetória formativa e biográfica, atravessada pela ditadura empresarial-civil-militar brasileira e pelos movimentos e pessoas que reagiram, lutaram e se insurgiram contra

3 Didi-Huberman, Georges. *Remontagens do tempo sofrido*. Tradução Márcia Arbex e Vera Casa Nova. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2018.

4 Blanchot, M. *A conversa infinita 3: a ausência de livro, o neutro, o fragmentário*. Tradução: João Moura Junior. São Paulo: Escuta, 2010, p. 41-45.

ela. Isso se articula, inquire e dialoga com o momento extremamente grave que atravessamos, desde 2016, e que coloca em risco a vida em seus limites mais extremos; a vida de todas as brasileiras e brasileiros que compõem a população de pessoas pobres, das minorias e dos divergentes. Lembro-me de uma mesa que dividi com Alba Zaluar em que ela observava com a contundência costumeira: “A diferença entre nós e os pobres é que nós continuamos vivendo”.<sup>5</sup> A escolha entre quem morre ou quem vive é um traço constante e dramático, num país que não se converteu e nem se reconhece como nação.

Os traços biográficos que atravessam este texto poderiam revelar então que boa parte de meu trabalho como psicanalista, pesquisador, professor, ativista e, por vezes – de modo irregular e interrompido –, como cidadão, sempre tangenciou esses extremos nos quais a vida de pessoas ao meu redor, de repente, se torna desimportante e termina.

Vi no convite para este livro então, a possibilidade de testar alguma articulação direta entre esses desafios que se tornaram e são profundamente pessoais para mim, e que definem meu enraizamento no país e na cidade onde nasci e vivo. Assim creio que pedaços (fragmentos) de minha própria inscrição ética, moral e política, que decorrem de meu trabalho poderão evidenciar, como experiência e pensamento, traços de problemas nacionais agudos dos quais somos a causa e a solução.<sup>6</sup>

Esse parentesco entre minhas preocupações clínicas, ativismos e produções intelectuais indicam, ao mesmo tempo, uma clareza sobre as tensões e riscos do Brasil pós-ditadura e, do mesmo modo, uma falta de clareza sobre as razões pelas quais, do meu ponto de vista, ao longo dos últimos 30 anos, esses riscos só se consolidaram e se imiscuíram às instituições públicas e privadas no Brasil, criando um universo fake, desacreditado e repleto de suspeitas, derivado das fraquezas, ambiguidades e fracassos das instituições públicas e privadas no Brasil, muito antes do advento das redes virtuais.

---

5 Evento intitulado *Da Cidadania Ultrajada à Marginalidade – Os Protagonistas da História* organizado pela Companhia de atores Bendita Trupe em 23 de agosto de 2005 na FNAC Paulista como parte dos preparativos da companhia para seu novo espetáculo *Na Linha de Fogo*.

6 Agradeço a Michele Kamers o convite sempre aberto e generoso para compor mais essa obra da qual é uma das organizadoras.

Não farei um exame exaustivo disso aqui, antes pretendo testar a eloquência de um texto como esse, tensionado entre a formalização argumentativa dos dizeres acadêmico-intelectuais e a informalidade interpretativa do testemunho e do relato biográfico.

Assumindo isso desde o princípio, creio que algumas bordas serão esgarçadas para que seja provocado algum outro limite ao meu próprio pensamento e escrita. Escrevo, portanto, como alguém que reconhece na própria experiência biográfica a ausência de um sentimento de democracia, por ter vivido num país onde tal experiência foi sempre ameaçada, questionada, defenestrada e golpeada.

Penso que isso define os limites, até hoje não superados, da falência de nossa construção e consolidação como brasileiras e brasileiros, como país e povo soberanos no qual a construção da democracia se colocaria como tarefa contínua, rotineira e inquestionável.

\*\*\*

Nasci um ano após o golpe, em 1965, e portanto vivi toda a adolescência e o início da vida adulta sob a ditadura. Vivi, participei e busquei interferir o quanto pude – quero acreditar – na construção da afirmação de que nenhum país, nem suas cidadãs e cidadãos jamais deveriam nascer sob uma ditadura, cuja violência continuada só reconhece territórios a dominar e corpos a submeter. Desse modo, minhas decisões foram extraídas de minha própria história, atravessada pela ideologia militar durante quase toda minha formação escolar, ideologia que preparava territórios inteiros da cidade aos interesses da classe empresarial predatória, definindo todo o desenho da cidade com o apoio silencioso da maioria das brasileiras e brasileiros às atrocidades do período de exceção.<sup>7</sup>

Esse longo processo algumas perguntas permaneceram redobradas em sua potência indagativa e questionadora: O que significa e qual a importância de conseguimos (ou não) interpretar nossos sintomas como país? Quais os pontos em que a história nossa se subjetiva e as subjetividades se historicizam

---

7 Ver parte 1 de Endo, P. C. *A Violência no Coração da Cidade: Um Estudo Psicanalítico*, São Paulo: Escuta, 2005.

condensando sentimentos e institucionalidades fracas, ambíguas e infensas à inflexão e às mudanças profundas exigidas numa democracia? Que memórias fazemos daquilo que – como repetição –, finca suas raízes do *modus operandi* da pulsão de morte e, desse modo, engendra uma dinâmica perpétua de execução de morte e indiferença social, coletiva e mútua diante do fim violento e cruel de vidas de brasileiras e brasileiros? O que representa a denominação (brasileiras(os)), senão para afirmar os clichês que adotamos sobre nossa brasilidade – considerando que ela exista como conjunto de traços identitários que forjam laços?

Sobra-nos e paira sobre nossa brasilidade tudo o que se compacta nas figuras complexas do carnaval, do futebol, do exotismo, da macaquice, da selvageria, do gigante que nunca desperta, como formas e experiências que nos servem como elementos decisivos de nossa constituição mística ou imaginária, efeito do nosso olhar sobre nós mesmos e do olhar estrangeiro, por sua vez colonizador, abusador, depreciador e viciado sobre nós. Nosso orgulho se justapõe à nossa vergonha.

Essas questões, que persigo há décadas, e hoje ainda estão mais presentes do que ontem, evidenciam o esteio da repetição sintomática em que, frente a elas, não se chegou à resposta nem suficiente, nem esclarecedora e nem minimamente explicativa. Tais perguntas se repetem como efeitos do traumático e não como efeitos do recalque. Penso que num ou noutro caso os dilemas são muito distintos, e interpretar os graves problemas brasileiros que incidem diretamente sobre a vida e a morte de pessoas como efeitos do recalque, em minha opinião, consiste em um dos equívocos de escuta, pensamento e ação orientados pela psicanálise.<sup>8</sup>

---

8 Em 2004 organizamos o evento Viver e Morrer na Cidade de São Paulo na câmara de vereadores da cidade de São Paulo e, num evento aberto e noturno, no Pátio do Colégio a fim de cobrar providências sobre os assassinatos de 15 moradores de rua no centro de São Paulo que, até os dias de hoje, permanecem impunes e sem esclarecimentos. Estiveram comigo como organizadores Edson Sousa, Fabiane Borges, Maria Leick, Beatriz Affonso, Janaina Bechler e Miriam Debieux. Hoje penso que iniciávamos ali, entre outras coisas, um debate sobre definições do traumático que recheavam certos discursos ideológicos de classe. Ou seja, diante de uma situação atroz como o assassinato com martelos e machadinhas de 15 moradores de rua a cidade parecia intocada. A indiferença era absoluta e, por isso, as providências, punição e esclarecimentos jamais aconteceram. Esse crime hediondo foi quase que completamente esquecido. Mais tarde em 2006 ocorreriam

Ante às indagações que propus, creio que minha decisão ao longo dos anos foi a perseguição de um aspecto continuado, sucessivo que demarca e, até certo ponto, define meu trabalho clínico, teórico e acadêmico e minha militância: a indiferença brutal e assoladora que devasta a maioria das vidas e apressa e antecipa a maioria das mortes de pessoas que vivem no Brasil.

Hoje vivemos no Brasil a coincidência de consequências gravíssimas da maior pandemia da história humana, justaposta a um governo explicitamente indiferente à vida de brasileiras e brasileiros e que, como temos visto inúmeras vezes em pesquisas de opinião e voto, vem sendo confirmado nos últimos anos por milhões de eleitores.

Entre os efeitos psíquicos, sociais e políticos dessa coincidência estão a indiferença pessoal, grupal e institucional pelas pessoas que vivem no país, pela vida em geral e pelas condições que a suportam. Seu vértice e vetor é a destruição de direitos, a disseminação do medo e da dor e a contínua evocação da desesperança naqueles que contribuíram na construção de um país que – como nação, governo e estado – se opusesse a uma antiética colonialista, servil e degenerada ante possibilidades emancipatórias, libertárias e em dia com as conquistas no campo dos direitos civis e humanos conquistados a partir de 1948.<sup>9</sup>

---

uma série de ataques simultâneos do PCC na cidade. Nenhum alarde na grande imprensa até que houve um ataque a bomba no bairro de Higienópolis, local onde residem muitos membros das classes ricas e médias da sociedade paulistana. A partir daquele momento o termo trauma passa a ser utilizado como justificativa para se produzir práticas abusivas a granel, cometidas pelas forças de segurança do estado e, aí sim, novos traumas contra a população pobre e periférica da cidade são cometidos às centenas. Quase 500 mortes praticadas por policiais contra a população jovem e periférica. Era aterrador como a banalização do trauma revelou-se potencialmente devastadora nesse caso e, depois, foi explicitamente instrumentalizada para justificar políticas de segurança nefastas e a prática de morticínios contra os pobres da cidade. Muitos foram os debates em cursos, aulas e conferências onde debati a inação de muitos psicanalistas sobre esse abuso.

9 Em artigo publicado em 2019 discuti alguns impasses colocados no combate à tortura no Brasil, a partir do momento em que um apoiador explícito das práticas de tortura assume a presidência do país. O artigo carecia de revisão mais apropriada e detalhada, mas assumi que o quadro de tortura institucionalizada e ilegal no país pouco se alteraria, porque pouco ou quase nada foi feito pelos governos anteriores para coibir a prática de tortura que ainda acontece nos locais de detenção, delegacias e a céu aberto. O atual governo surfaria em tudo o que não foi feito nas últimas décadas pelos governos eleitos pelas urnas. Para análise do artigo em pormenor: [https://www.researchgate.net/publication/337668618\\_OS\\_CAMINHOS\\_POSSIVEIS\\_DE\\_UM\\_DESGOVERNO\\_](https://www.researchgate.net/publication/337668618_OS_CAMINHOS_POSSIVEIS_DE_UM_DESGOVERNO_)

O Brasil hoje é um país pré-Segunda guerra mundial, pré-ditaduras latino-americanas, pré escravidão e assim por diante. Um governo colapsado e refém da imanência do narcisismo perpétuo, que quer explicitamente fazer o país todo trabalhar para o líder do governo, sua família e seus apaniguados escorados nos guichês dos balcões de benesses abertos pelo atual governo federal, sob os olhares cada vez menos atônitos das instituições que deveriam assegurar que isso jamais acontecesse, e dos cidadãos e cidadãs em seu conjunto que, por sua vez, deveriam defenestrar o atual governo enfática e indubitavelmente antes nas urnas e depois nas ruas. Mas atualmente estamos longe dessa sinergia e desse propósito.

Governa o país hoje em 2022 um grupo que ignora as experiências, a história e o contexto nacional e internacional em que o país se insere, propondo meras atrocidades, que para muitos soam como novidades estratégicas, para a solução de problemas nacionais não superados. Liberação de armas para insuflar guerra fratricida de civis contra civis e como recurso à violência, que jamais apaziguará o sentimento disperso e difuso de medo, insegurança e impotência; o negacionismo renitente quanto ao óbvio da maior pandemia da história e, depois, o incentivo ao uso de uma medicação sabidamente ineficaz (cloroquina) que atrasa a política de vacinação, única solução conhecida contra o vírus, enquanto se contabilizam mortos aos milhares; e a preservação do incentivo às dicotomias, oposições e discriminações definidas pela boa ou má vontade do líder do governo, indicam o absoluto estado de desgoverno nas beiradas da guerra total, em que o país se encontra. Acéfalo e passível de tornar-se refém de quaisquer práticas autoritárias, discricionárias, segregacionistas, predatórias e imbecilizadas que venham das ruas, dos quartéis e batalhões, de corporações, de outros governos ou do parlamento.

Num paralelismo bastante concreto temos hoje no Brasil, como no mundo, um vírus que se aloja no corpo humano para destruí-lo, matá-lo, enfraquecê-lo, degenerá-lo. A sobrevivência viral depende de sua capacidade de enfraquecer e destruir seu hospedeiro e disso depende sua sobrevivência.



Impressionantemente o mesmo ocorre com o governo brasileiro. A indiferença em relação às minorias; o ataque frontal aos que pensam diferente; a campanha explícita para atrasar o combate ao vírus e se aliar a ele, demonstraram a natureza viral do governo, que alguns jocosamente denominaram de ‘governo dos vermes’.

Em expressão indignada e assustada podemos dizer: os vírus e os vermes hoje assolam o país e nós sem vacinas e vermífugos suficientes para combatê-los. A nós é oferecida, única e exclusivamente pelo governo brasileiro, uma sala de espera de onde assistimos a morte, prevista e abreviada, de centenas de milhares de vidas que são empilhadas num gigantesco cemitério de mortos insepultos. Trata-se de um país despreparado para o enfrentamento de suas próprias tragédias? A resposta é um sim enfático e um não necessário e cauteloso.

Desde 2016 ao menos, vivemos inúmeras situações de grave tensão nacional, cujos resultados implicam direta e indiretamente na precarização e morte da vida de pessoas. Ali testemunhamos – e alguns de nós lutamos – contra a quebra institucional que anos depois deflagraria a situação de um país desgovernado, sem velas, sem mastros e que ruma para um choque violento contra as rochas.

Seu “capitão” contudo pretende pular do barco antes disso. Como fez seu aliado, depois inimigo, que hoje deixa as barbas de molho fora do governo que ajudou a eleger.<sup>10</sup>

---

10 Um dos principais artífices da trama que levaria Jair Bolsonaro ao poder em 2019 foi o juiz Sergio Moro. Embora previsível, continua sendo inacreditável que quase que imediatamente após ter condenado à prisão um dos candidatos mais prováveis à reeleição de 2018 e o presidente mais bem avaliado da história brasileira, Luís Inácio Lula da Silva, Sergio Moro assume o posto de Ministro da Justiça trabalhando para o candidato que ajudou a reeleger ainda como juiz. Após divergência com o atual presidente, o juiz, como também era previsível, passa a trabalhar como sócio-diretor para uma consultoria (Alvarez & Marsal) com sede em São Paulo. Um dos clientes dessa consultoria é a companhia Oderbrecht, ré no caso em que o juiz atuou diretamente, e em processo ainda em curso na justiça brasileira. Inacreditável, inverossímil, impossível mas aceitável no Brasil. Onde estão as instituições brasileiras? Frágeis, pusilânimes, ambíguas, amedrontadas e que são definidoras incontestes de um país que se resigna aos seus próprios algozes. A seguinte reportagem retoma e indica reportagens que ilustram o caso: <https://brasil.elpais.com/brasil/2020-12-04/com-emprego-em-consultoria-sergio-moro-turva-seu-futuro-politico-e-volta-a-por-etica-em-xeque.html>.

Em alguns momentos, desde o fim da ditadura brasileira se discutiu sobre uma identidade brasileira ou latino-americana da psicanálise. Como no passado pós-ditatorial, se discutia também a identidade latino-americana da literatura até chegarmos a uma espécie de conceito, iluminador sob vários pontos de vista e, ao mesmo tempo, revelador de traços latino-americanos demasiado importantes que a literatura consagrou: o realismo fantástico e maravilhoso e as fábulas alegóricas.

Idelber Avelar propõe pensar a passagem do realismo mágico às fábulas alegóricas na literatura latino-americana, durante e após as ditaduras, como tentativas de representação do irrepresentável, percebe contudo nas fábulas alegóricas um elemento a mais, constitutivo do processo de dominação e violência: a possibilidade literária de narrar a derrota em seu substrato traumático.<sup>11</sup>

Esse traço mais ou menos presente nos autores e autoras da literatura nas américas trazia em seu bojo um componente abstrato, revelador também das inverdades, tomadas como verdadeiras, que atravessaram os países latino-americanos e que constituíram o cerne da experiência do absurdo, no qual estavam condensados cinismo, medo, mutismo, mentiras e degredo. A produção continuada de mentiras críveis, foram definidoras dos modos de sobreviver, viver, conviver em cada um dos países assolados pelas práticas, valores e crenças advindas das ditaduras e dos governos militares.

A literatura realista fantástica e alegórica aprofundava esse problema e o subjetivava. Ela trazia em seu bojo um indicador inevitável que se constituía com a capacidade que nós, latino-americanos teríamos de, ao exacerbar o absurdo, o inverídico, o inexequível chegarmos à verdades que só se exibiriam e se expressariam desse modo. O realismo que cotejava com o maravilhoso e o fantástico daria também lugar à fabulação e a alegoria.<sup>12</sup>

---

11 Ver Avelar, Idelber. *Alegorias da Derrota: Ficção Pós-Ditatorial e o trabalho de luto na América Latina*. Trad. Saulo Gouvêa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

12 A incorporação dessa matriz literária latino-americana me inspiraria para a realização das pesquisas sobre a elaboração onírica, tendo como pano de fundos contextos de catástrofes sociais e políticas que se incorporariam a essa preocupação nos estudos em psicanálise: relatos surreais, hiper-reais, fabulosos e inverídicos como forma privilegiada de revelarem outras verdades. Daí derivariam, além das pesquisas propriamente ditas

Realidades absurdas que emolduradas pelas fantasias que se elaboravam sorratamente nas culturas sobreviventes nacionais indígenas, sobretudo no caso da América latina, acrescidas, no Brasil, das culturas negras e caiçaras revelariam um pensamento acossado pela negação.

Essa incorporação literária viria a descortinar e interpretar detalhes, planos e estratégias sanguinárias de domínio que, até hoje e desde sempre, definem as tensões e violências que avassalam grande parte das tentativas de se constituírem vidas que podem ser vividas até seu fim, aguardando, no tempo que lhe é próprio, o fim de seu ciclo: mortes morridas, portanto. A literatura fantástica e as fábulas alegóricas restituíam um dizer atormentado pelo silêncio imposto pela experiência da violência vivida, do futuro soterrado e da derrota sofrida e custosamente admitida.

Hoje ainda vivemos no Brasil uma expressão eloquente entre termos opináveis, de uso popular, depois consagrada por um dos poetas maiores da língua portuguesa João Cabral de Melo Neto: “morte morrida, morte matada”.<sup>13</sup>

À morte morrida que revela o fim de uma vida; que aguarda os processos de luto que a embalarão e que enseja os rituais de celebração, memorização e lembrança de uma vida que recém deixou de existir, se opõe à morte matada. Essa que se instala como ferida perpétua de uma vida que foi arrancada; que imobilizou as possibilidades psíquicas de elaboração e de separação de histórias e vidas imbricadas e abortou o tempo da consagração, da constituição do lugar da memória do morto que poderia perdurar não como trauma, mas como experiência, traço e lembrança .

Ante à possibilidade negada de mortes morridas num país onde grassam as mortes matadas, todas as vidas permanecem embaçadas, ou seja, avulsas e etéreas como fantasmas que deambulam. É possível evidenciar essa formação como imagem e (i)representação nas figuras que abundam nas produções

---

e sua publicação (2016, 2018, 2018b), a coleta de sonhos e a construção de acervos de sonhos.

13 Em 2008 publiquei artigo intitulado *Morte Morrida, morte matada: o direito à própria dor*. Nele discuto essa diáde que induz que no fim mais indigente há sempre um princípio a ser guardado, preservado, cuidado. Isso que esses termos da língua brasileira/portuguesa ganham na obra de João Cabral de Melo Neto (1979) na qual o termo destaca o finito e o infinito nos estertores de vidas desimportantes, vidas severinas.

televisivas, cinematográficas e na cultura videogamer em geral, e que atraem e excitam multidões: a figura dos zumbis.

Esses que não estão nem vivos, nem mortos; massa amorfa, indivisa e mil vezes aniquilada, morta, eviscerada e esquartejada nas películas cinematográficas para o consumo de massa. Seus assassinos-heróis-protagonistas são, em geral, os heróis de morte a granel. Incansáveis em seu gozo necrofílico e sanguinário e, ao final, bons executores da morte dos mortos que não morrem. Mata-se para não morrer porque, com Freud lembramos: os mortos matam.<sup>14</sup>

Tanto hoje quanto na ocasião, os zumbis poderiam ser lidos como a expressão inconsciente da permissão a mortes a granel, como efeito de vidas que não puderam ou foram impedidas de serem singularizadas como herança. Os zumbis são os pedaços de carne ambulantes que só existem para serem, como corpo sem alma, espetáculo para a sucessiva, repetida, contínua e autorizada destruição dos que não foram nem reconhecidos e nem enlutados.

Os zumbis são os milhões de mortos para os quais se inventa uma figura reproduzível e inofensiva, porém excitante e lucrativa, para ser abundante e repetidamente replicada para o consumo no universo da cultura de massa. Ali esses seres massacráveis são depurados de existência e sua destruição massiva é positivada como entretenimento e diversão. Durante anos, e a partir de diferentes perspectivas, procurei compreender esses processos enquanto trabalhava em meu doutoramento e conversava com mães brasileiras que perderam seus filhos de morte matada, assassinados pelas forças de segurança em diferentes cidades do país. Lembro-me de ter contactado um grupo de mães em Teresina quando estive lá, por ocasião dos trabalhos do grupo de peritos independentes de combate à tortura e à violência institucional da Secretaria Especial de Direitos Humanos. Era um suposto grupo de mães que lutava pela punição a agentes de segurança pública que teriam assassinado seus filhos. Na hora marcada pensava encontrar um grupo, algumas mães, mas na sala havia apenas uma única mãe, grave e pesarosa que me disse: – Pois é, eu sou o grupo de mães. Situações assim se repetiriam muitas vezes depois, em outras

---

14 Freud, S. Totem e Tabu. Trad. Renato Zwick. Revisão técnica e prefácio Paulo Endo. Porto Alegre/RS: L&PM, 2013.

idades brasileiras. Me recordo da solidão, da convicção e da dor no olhar daquela mãe resoluto, que não enxergava o futuro, mas lutava por ele.

Pensava que para os estudos sobre a violência ainda seria necessário, e mesmo urgente, uma olhar que pausasse sobre essas marcações contínuas e inconscientes que definem e autorizam destruições massivas e lutas obstinadas por justiça, capilarizadas por tantos brasis. Esse olhar foi problematizado no conjunto de estudos realizados que compuseram a pesquisa que resultou na publicação de *A Violência no Coração da Cidade: Um Estudo Psicanalítico em 2005*.

Cedo entendi como psicanalista que vive e trabalha num país como o Brasil, que me era impossível não reconhecer o colapso de valores que impediam às brasileiras e brasileiros de viverem relativamente seguros; certos de que estariam mutuamente protegidos de seus próprios anseios de destruição, cruelização e mortificação amparados por regulações, pactos e instituições ativas para impedir, obstaculizar, problematizar e interferir no livre escoamento da pulsão de morte sobre os objetos que visa destruir, a bem da proteção narcísica.

Um artifício de consenso, regido por leis, regras e instituições para fazê-las vigorar e dispositivos para reinterpretar essas mesmas regulações e seus agentes, quando tais dispositivos retroagissem se auto-anulando ou se esterilizando, momento em que passariam a ser regidos a favor de um mecanismo usual e conhecido de proteção narcísica (a pulsão de destruição) que mina as bases da experiência democrática.

\*\*\*\*

Sempre vivi a psicanálise como um trabalho profunda e fundamentalmente empírico e o pensamento, a prática clínica, como seu patrimônio maior. E logo compreendi que, mesmo no campo da pesquisa e do ativismo a contribuição do trabalho e do pensamento psicanalíticos era a potência de sua escuta peculiar, única e iniludível sobre a importância de escutar o que se move nas quietudes; se evidencia entre obscuridades e fala no silêncio tenso do dizível e do indizível, mas que determina formações psíquicas, repetidas como institucionalidades de toda ordem e interferem nas nervuras do pensamento, comportamentos e hábitos repetidos, consagrando e determinando políticas

de governo e de estado. Nada do que alcança consensos, institucionalizações, regras e leis pode ser compreendido em sua complexidade sem os falsetes do que se vê, do que se mostra e do que se manifesta e a psicanálise é um trabalho que não hesita ou se desfaz ante esse desafio proposto à sua escuta do profundo que se constituiria, nesse caso, como trabalho e como tarefa.<sup>15</sup>

Sob a obviedade de que as vidas dos mais pobres, dos vulneráveis dos diferentes e das minorias no Brasil eram desimportantes, flutuava e persistia a preocupação de que tal obviedade, por vezes vivida como banalidade, guardava os segredos da preservação do traumático e da perpetuação do trauma. Ou seja, não apenas a situação traumática era abertamente preservada como condição e contexto, mas clara e abertamente incentivada ao longo da história brasileira.

Boa parte do meu trabalho até então foi em busca da escuta a esse traumático, mas também a escuta às retumbâncias dessa repetição e suas consequências visíveis, nos *modus operandi* das contraditórias e ambivalentes instituições nacionais, supostos alicerces da democracia brasileira.<sup>16</sup>

Meus trabalhos e ativismo anteriores nas periferias paulistanas, desde a adolescência, só faziam confirmar dados e números que viria a conhecer e pesquisar depois de 1998, após iniciada a pesquisa de doutoramento.

Algumas dessas convicções tiveram sua fonte nos trabalhos com crianças, pais e mães no início da década de 80 nas regiões pauperizadas da cidade de São Paulo. Ali pudemos viver um trabalho contínuo, difícil e maravilhoso, que resulta até hoje como uma experiência imersa numa espécie de realismo fantástico, sempre que me lembro dela.

---

15 Os diálogos propostos entre a psicanálise e a teoria política contemporânea seriam muito importantes em meus trabalhos realizados desde 2006. Mas creio que os artigos publicados em intenso diálogo com Giorgio Agamben (2010, 2012), Norbert Elias (2018) e Jacques Derrida (Endo, 2020; Veríssimo e Endo, 2020) foram os mais frutíferos e decisivos.

16 Não haverá tempo nem espaço para descrever os anos em que fui membro do Conselho Nacional de Combate à Tortura e à Violência Institucional (CNPCT) do governo federal entre 2012 e 2013. Mas posso dizer que o combate à tortura sendo uma prioridade para a Secretaria Especial de Direitos Humanos até 2011, não foi uma prioridade do governo federal composto por inúmeros perseguidos, torturados e presos durante a ditadura brasileira.

Trabalhávamos ao longo dois anos com e entre pessoas que perduravam, confiavam e esperavam o melhor do país, dos governos e de si mesmas mesmo nas piores condições. Uma esperança comovente, por vezes ingênua até, mas que pontuava nosso pessimismo e desânimo em prosseguir que, vez ou outra, nos abatia.

Desse período, ainda no início da década de 1980 e nos estertores da ditadura empresarial-civil-militar no país e antes que a psicanálise fizesse qualquer sentido duradouro para mim, o que retive foi, por um lado, uma compreensão muito mais profunda e abrangente da construção da pobreza e da desigualdade na cidade e no país e, por outro, a riqueza, a esperança e a delícia dos encontros e das amizades que vivemos ali reunidos num espírito fraterno, onde a vontade de vivermos juntos num país melhor, recém-saído da ditadura sanguinária que havíamos vivido, criava afinidades e laços indenes. Isso também alimentava meu desejo de escutá-los mais, melhor e mais profundamente.

Retomo um breve relato extraído do memorial redigido para o meu concurso de livre docência.<sup>17</sup> Ele retoma essa experiência relativamente formalizada que vivi nesse período, e sintetiza aspectos importantes que pretendo destacar adiante:

*Em 1984, um ano após ingressar no curso de graduação de psicologia da PUC/SP fundei, juntamente com outros colegas universitários, um grupo de educação popular orientado para o desenvolvimento de atividades regulares de apoio às comunidades pobres na periferia da cidade de São Paulo. Esse grupo trabalhava no sul da cidade, numa região denominada, ironicamente, Vale das Virtudes e situado no bairro do Jardim Rosana. O grupo foi batizado de “Poder das Flores”, em referência aos movimentos pacifistas da década de 60 e à canção “para não dizer que eu não falei das flores” de Geraldo*

---

17 Trecho extraído de memorial circunstanciado do Professor Doutor Paulo Cesar Endo, como exigência parcial para o concurso de livre-docência realizado em 2017. Texto não publicado.

*Vandré, convertida em palavra de ordem dos movimentos de oposição à ditadura nas décadas 1970 e 1980.*

*O trabalho teve início após contato e apoio de algumas lideranças locais ligadas à igreja católica e aos movimentos eclesiais de base. Irmã Gertrudes, freira militante ligada à congregação das Irmãs Carmelitas, apresentou-nos aos líderes locais para o imprescindível reconhecimento e apoio inicial. Ao emprestar sua confiabilidade militante a um grupo de jovens universitários de classe média, irmã Gertrudes nos ensinava os primeiros cuidados fundamentais na aproximação entre grupos distintos, advindos de valores, culturas e classes sociais diferentes e que, eventualmente, poderiam encontrar algum sentido e propósito em trabalhar juntos.*

*O voluntarismo assistencialista de nosso primeiro projeto e nossas primeiras ambições logo foram desfeitas, a partir das instruções que Irmã Gertrudes pacientemente nos dava ao se reunir conosco para conversar sobre o grupo e o projeto. Antes ela discutiu nosso projeto, sugeriu mudanças e algum refinamento e, só depois, nos apresentou a algumas lideranças da comunidade. A confiança da comunidade em sua pessoa era admirável e sem ela jamais teríamos iniciado qualquer trabalho consistente no local.*

*Lá, desde os primeiros contatos com lideranças locais, conhecemos uma realidade complexa, povoada por interesses distintos, conflitantes e politicamente orientados; disputas protagonizadas por vereadores que há anos investiam em currais eleitorais nas periferias paulistanas; por movimentos políticos e seus respectivos partidos, da extrema esquerda à extrema direita, em busca de aliciamento de lideranças locais; por igrejas e grupos de matrizes religiosas distintas, algumas amparadas por fundos internacionais, investindo em trabalhos sociais diferentes entre si. Todos em disputa pela imensa periferia da zona sul da cidade de São Paulo. A presença da igreja católica, das comunidades eclesiais de base, de padres e freiras militantes da teologia da libertação geravam,*



*em boa parte da comunidade, profundo respeito e confiança e, creio, que durante algum tempo fomos vistos e recebidos como jovens católicos ou membros da igreja católica, embora nossas crenças religiosas pessoais nunca tivessem sido questionadas ou debatidas, nem entre nós, nem pela própria irmã Gertrudes, patrona desse trabalho.*

*No início da década de 80 já havia na periferias paulistanas a apreensão das comunidades pobres com as crianças muito expostas à criminalidade nos bairros periféricos de São Paulo. Havia claramente por parte das mães, alguma preocupação com o consumo de drogas e com o possível aliciamento das crianças para a prática de pequenos crimes, o que gerava a preocupação durante os períodos em que seus filhos não estavam na escola.*

*Os pais e familiares tinham medo das “más influências” e da exposição excessiva dos filhos nas ruas da favela. Porém, o que predominava naquele momento, era o medo de que os filhos viessem a ser usuários de drogas e não o pavor de que viessem a ser aliciados pelo tráfico ou se tornassem membros de facções criminosas ou assassinados pela violência policial. Esse tema predominará de modo crescente a partir da década de 90 nas periferias de todo o país. A década que ficará conhecida como a década do massacre do Carandiru e da consolidação das facções ligadas ao tráfico.*

*Naquele momento formulávamos uma proposta de atividades de cultura e lazer voltada às crianças da comunidade local. Tais atividades eram elaboradas e definidas em reuniões regulares entre nós, estudantes universitários de música, artes plásticas, psicologia, psicanálise e pedagogia. Nosso objetivo era trabalhar com as crianças a partir de atividades informais e de livre escolha e, por meio desse trabalho, diagnosticar os primeiros problemas sociais e locais envolvendo as crianças e seus pais.*

*A creche municipal e a escola estadual cederam seus espaços para a realização das atividades formalizando aos olhares de pais e mães as atividades que realizávamos e, gradualmente, muitas crianças e pais vieram a se interessar pelo trabalho que desenvolvíamos aos finais de semana. Mais de uma centena de crianças compareceram regularmente em nossas atividades extracurriculares ao longo de 4 anos ininterruptos.*

*A aproximação e interesse dos pais pelo trabalho que realizávamos com seus filhos, especialmente das mães, requereu do projeto uma orientação política de médio prazo. A necessidade de um trabalho formativo numa comunidade sem quaisquer opções de cultura e lazer públicos aos finais de semana, deslocava o trabalho inadvertidamente para o assistencialismo e a prática ingênua, o que era impossível de sustentar com voluntarismo e boa vontade. Isso acontecia também porque, sutil e inconscientemente, éramos empurrados ao trabalho assistencialista por boa parte da comunidade organizada que disputava espaço político na região, e que não tinha interesse em mais um grupo politicamente organizado no local.*

*Cientes desse risco passamos a orientar o trabalho no sentido do que se chamou, a partir de 1980, de educação popular. Importante linha de trabalho e pensamento que surgiu no Brasil durante a ditadura civil-militar e propagou-se como estratégia de formação de um pensamento interdisciplinar de esquerda no Brasil, sobretudo após a anistia em 1979. A obra de Paulo Freire tornara-se uma das principais referências nesse tema e, a partir de sua volta do exílio em 1979, a sua obra e seu pensamento militante se tornaram e uma de suas principais referências teóricas e metodológicas na construção da democracia brasileira.*

*Animados com nossas leituras e análises da pedagogia do oprimido paulo freireana passamos a pautar nosso trabalho em torno das condições de transformação das relações de poder nas regiões*

*periféricas da cidade. Era um norte para uma prática e pensamento de esquerda, ainda nos estertores da vigência da ditadura civil-militar no Brasil.*

*Os princípios da educação popular foram norteadores gerais do trabalho a princípio, não apenas porque permitiu-nos sair de um risco assistencialista e repetitivo, mas também porque nos obrigou a aprofundar a análise das condições sociais, culturais e políticas na região. Para nós o trabalho passou a se definir como educativo, porém por uma vertente ativamente transformadora, amparada pelas relações de poder geradoras da assimetria centro-periferia que nós jovens de classe média, de algum modo, representávamos.*

*A partir do segundo ano de trabalho na comunidade, passamos a aprofundar a compreensão da negligência de décadas do governos do estado e do município paulistano com as periferias da cidade e, ao mesmo tempo, nos defrontávamos com forças políticas que atuavam na região com objetivos políticos distintos dos nossos.*

*Associações de bairro, centros de cultura, igrejas pentecostais sediadas em outros países, atuavam na região criando um mosaico de proposições e ações, nem sempre coordenadas e nem sempre concordantes. Uma luta política também se exercia na comunidade e, com o crescimento e a adesão ao trabalho, também nós nos tornávamos um grupo político representativo e, para alguns, suspeito. Tornava-se, rápida e gradativamente, fundamental portanto, aprofundar essa segunda fase de nossa inserção na comunidade, cuja inscrição dependia de uma posição política clara a ser apresentada para as pessoas ligadas ao nosso trabalho, a fim de definir as vias de ingresso na cena política local. Essa segunda fase do trabalho tem início a partir de 1986, um ano após o fim do governo militar.*

*O psicólogo social Alberto Abib, professor de psicologia social da PUC/SP contribuiu decisivamente para a mudança de curso do*

*nosso projeto inicial. Como professor, padre inclinado à teologia da libertação, psicólogo social e com forte enraizamento nos trabalhos comunitários o Professor Abib assessorou nosso trabalho durante o período de transição. Nosso intento era migrar do planejamento exclusivamente voltado para atividades culturais, educacionais e recreativas com as crianças moradoras do Vale das Virtudes, para buscar ativamente o contato com seus pais, a fim de refletir sobre problemas importantes que se apresentavam como sintomas psíquicos e sociais em seus filhos, que após anos de trabalho continuado conhecíamos relativamente bem.*

*Reuniões com os pais e atividades integrativas entre pais e crianças se tornaram frequentes, além disso um clube de mães foi fundado para pensar em estratégias de enfrentamento, diante dos problemas importantes da comunidade não alcançados pelo trabalho que realizávamos com as crianças. Isso conduziu a um debate comunitário, junto aos pais, sobretudo às mães das crianças, a fim de fundar um clube de mães, com as mães que frequentemente apoiavam e contribuía com o trabalho que realizávamos. Surge então, formalmente, em 1986, o Clube de Mães do Vale das Virtudes, formalizado na FABES (subsecretaria da família e bem-estar social) do Campo Limpo.*

Não seguiremos adiante no relato que é extenso, porém nesse trecho grifo algumas considerações importantes às quais devo alguns vetores de pesquisas, trabalhos e reflexões clínicas que perduram até hoje:

1. A inscrição profunda da igreja católica, durante esse período, nas periferias da cidade com o apoio de freiras e padres ligados à teologia da libertação, foram decisivas na transição pós-ditatorial que se iniciava no país. Os laços transferenciais mobilizados nesse período, são até hoje presentes na figura de algumas lideranças religiosas no Brasil e servem de exemplo onde abundam exemplos de comprometimento,

diálogo, comunicação e estratégias de politização popular praticadas por religiosos dentro e fora do Brasil.<sup>18</sup>

A partir da década de 1990 veríamos a influência da teologia de libertação em São Paulo esvaziando-se e enfraquecendo-se não apenas pela ausência de importantes lideranças religiosas nas paróquias e dioceses, mas também pelas instruções e ações do vaticano e da cúria metropolitana de SP, sobretudo a partir da renúncia do paladino pelos Direitos Humanos Dom Paulo Evaristo Arns, em 1998, afastando-se das atividades como Arcebispo Metropolitano de São Paulo. Tal enfraquecimento se irradiaria também para diferentes países latino-americanos, nos quais a teologia da libertação foi decisiva em todos os aspectos da formação e organização das lutas populares.<sup>19</sup>

Como jovem psicanalista e, depois, pesquisador já tinha constatado que o debate político no Brasil junto às populações vulneráveis tinha de passar, necessariamente, pela compreensão do papel que a religiosidade cumpre nas comunidades pobres e as formas de interpretação religiosa que as pessoas fazem sobre sua própria realidade, a partir do convívio e adesão às comunidades religiosas das quais se sentem parte.<sup>20</sup> Algo que os teólogos da libertação compreenderam muito bem e que hoje, de outro modo, as igrejas evangélicas assimilaram também.

---

18 Em 2020 na benção de natal realizada para a cúpula da igreja, no Vaticano, o Papa Francisco I cita Dom Hélder Câmara denominando-o Santo Brasileiro. Arcebispo de Olinda e Recife desde 1964, ano do golpe empresarial-civil-militar Dom Hélder foi um dos mais combativos religiosos contra o regime ditatorial brasileiro. Foi uma influência importante e decisiva no país da teologia da libertação. Inúmeras reportagens noticiaram o fato. Apenas como referência cito uma delas: <https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2020/12/em-mensagem-de-natal-papa-fala-em-preferencia-aos-pobres-e-cita-dom-helder.shtml>

19 Ver Sydow, E. & Ferri, M. Dom Paulo Evaristo Arns um homem amado e perseguido. São Paulo: Editora Vozes, 1999. Ver também artigo intitulado Coragem, esperança sempre! Adeus Dom Paulo, publicado como Editorial em Psicanalistas pela Democracia o falecimento de Dom Paulo em 2016 e acessível no link: <https://psicanalisedemocracia.com.br/2016/12/coragem-e-esperanca-empres-adeus-dom-paulo>

20 Testo algumas hipóteses sobre isso no artigo publicado em 2011 e intitulado: Vida e morte no pensamento político e social brasileiro e as teses fundamentais de Totem e Tabu: O Caso dos Linchamentos.

2. A transição do período democrático no Brasil coincidiria, de algum modo, com a consolidação das redes de tráfico dentro e fora das prisões que, mais tarde, tomaria conta de inúmeras comunidades pobres do Brasil. Isso que as mães com as quais trabalhávamos na década de 1980, indicavam com o medo das “más companhias” de suas filhas e filhos enquanto as crianças não estavam nas escolas.

Sem saber claramente sobre o futuro das periferias e do Brasil, elas antecipavam as formações de idealizações identitárias que disputariam a adesão das crianças e jovens num universo sem expectativas, despovoado de serviços públicos essenciais. Lugares largados à minguia de políticos inescrupulosos, grupos religiosos e membros das forças de segurança enredados em teias de corrupção, que logo mais se formalizariam como milícias e disputariam, de forma organizada, territórios, o parlamento e o governo nacional.<sup>21</sup>

3. Hoje fica evidente que nos estertores da ditadura e, certamente a partir da lei da anistia em 1979, o controle do governo sobre mobilizações, grupos e trabalhos que respiravam democracia estava laceado. Grupos como os nossos jamais poderiam existir durante tanto tempo no auge do governo militar. Ele seria desmantelado e todos seus membros seriam, no mínimo, presos, perseguidos e investigados. Entretanto entre 1983 e 1989, até onde sabemos, nunca sofremos qualquer obstáculo, retaliação ou perseguição ostensiva. Antes de nós outros grupos e atores trabalhavam na região com propósitos semelhantes e permaneciam ativos e coordenados, e tudo isso coincidiu com a fundação do Partido dos Trabalhadores em 1980.

Talvez possamos pensar e devemos acreditar que o final desse governo atual, pode estar se iniciando a partir de 2021. Veríamos os dois próximos anos então como uma brecha estratégica que se abre para

---

21 Em 2017, foi republicado na coletânea de ensaios sobre psicanálise, organizado por Tania Rivera, Edson Sousa e Luiz Celes, o ensaio que redigi em 2009, na revista *Psicologia: Ciência e Profissão* em sua 1ª versão e intitulado "Violência, Sistemas Violentos e o Horizonte Testemunhal". Nele daria início à passagem que se abria entre os estudos sobre segurança pública, os estudos sobre a memória e a psicanálise ainda como continuidade dos estudos de doutoramento iniciados em 1998.

construir o seu fim, nos preparando para que os grupos e movimentos que permaneceram alertas, ao menos desde 2016, assumam seu protagonismo na retomada e reocupação do país.

Esses três aspectos fundamentais constituíram parte da formalização dessa experiência e desse trabalho na periferia paulistana. A formalização dessas experiências em diversas pesquisas de maior fôlego só ocorreria anos depois, já como professor do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo.

Mais de 20 anos depois dos trabalhos militantes de juventude eu mirava no agravamento da situação vivida na década de 1980: o sistemático ataque letal contra os pobres, negros e a população periféricas, organizado pelas forças de segurança do estado de São Paulo e, simultaneamente, o papel das forças populares ativamente se insurgindo contra a sistemática prática homicida e seletiva das polícias brasileiras, tendo como objeto de estudo, uma vez mais, a periferia sul de São Paulo, especificamente o Jardim Ângela que, com uma taxa de homicídios de 116,23 homicídios por 100 mil habitantes, foi o distrito considerado pela Organização das Nações Unidas o lugar mais violento do mundo em 1996.

Esse trabalho revelou de modo literal o papel das lideranças religiosas na insurgência contra o extermínio da população periférica, assim como as tensões intransponíveis entre as forças de segurança, o tráfico de drogas e as forças progressistas da igreja católica como articuladora e organizadora de movimentos sociais e sentimentos coletivos expressos como projetos pessoais comuns.

O objeto de investigação durante o doutoramento foi a passeata Pela Vida que há 25 anos acontece todos os anos no dia de finados na região do jardim Ângela, partindo da Paróquia Santos Mártires e terminando no cemitério São Luís, onde tantas e tantos são enterrados vítimas de violências homicidas. Ali se demarca todos os anos a luta continuada, aviltada pela desigualdade entre os armados e os desarmados. Desigualdade hoje aprofundada bestialmente pelo atual governo federal e amparada por boa parte do parlamento.

O registro dessa iniciativa revela ainda hoje a denúncia sobre um país que agravou seu ensurdecimento, incapaz de ouvir as periferias brasileiras naquilo

que elas exigem, gritam e ecoam. Mas indica também que a força dos movimentos populares, que atravessaram décadas de existência, exibindo uma flagrante contundência, ainda não alcançaram no seu conjunto a tão almejada e mútua aprendizagem entre saberes acadêmicos, científicos e populares geradora de um pensamento e ação hábil o suficiente para impedir que o Brasil retorne, sempre e mais uma vez, ao estágio de uma caricatura de si mesmo. O Brasil profundo sempre estará guardado nos saberes populares, indígenas, negros que contínua e insistentemente interpelam os saberes acadêmicos, científicos e letrados, incluso aí a psicanálise, que persistem em ignorá-los e desconhecem ainda como dialogar com eles.

Sabemos, contudo, que visitar tais saberes e ignorâncias dependem de um reposicionamento sobre as certezas que se plantaram sobre a supremacia consentida de tantos modelos primeiro mundistas-sobretudo europeus e norte americanos – que hoje mantêm o Brasil profundo e o Brasil letrado tão estranhos e incomunicáveis. Contextos que existem como se fossem aldeias separadas pelo oceano. Hoje é possível constatar que fazer o caminho para casa é uma tarefa que foi iniciada antes, mas visibilizada nos estertores do período da derrocada da ditadura iniciada em 1964. Há muitas pegadas no chão, mas muito se perdeu entre as tempestades que atravessamos nos últimos 30 anos. Não houve bonança. Novos caminhos terão de ser inventados.

A triste figura de um presidente brasileiro ajoelhado diante do pior dos presidentes americanos, revela que pouco mudou desde que os EUA apoiavam, com *destroyers* estacionados no litoral nordestino durante o golpe de 1964, os submissos militares brasileiros em sua ânsia, ainda intacta, de se apropriar do Brasil, sua riquezas, valores e princípios. Mas para nós ainda resta o caminho que prepara o enfrentamento dos nossos dilemas mais elementares e entre eles está o ultrapassamento do total desconhecimento que temos uns dos outros: os sub-humanos ainda não se reconhecem.

Como vaticinaram Aldir Blanc e Mauricio Tapajós:

*O Brasil não conhece o Brasil*

*O Brasil nunca foi ao Brasil*

[...]



*O Brasil não merece o Brasil*

*O Brasil tá matando o Brasil*

*jereba, saci, caandrades, cunhãs, ariranha, aranha, sertões,  
guimarães, bachianas, águas*

Pois é, o Brasil não entende o Brasil, como poderá escutá-lo?

*Do Brasil, SOS ao Brasil*

*Do Brasil, SOS ao Brasil*

*Do Brasil, SOS ao Brasil*

Sim, Aldir e Maurício, somos ou não; seremos ou não nós, nossa única salvação.

## *Referências*

- Avelar, I. *Alegorias da Derrota: Ficção Pós-Ditatorial e o trablho de luto na América Latina*. Trad. Saulo Gouvêia. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.
- Blanchot, M. *A conversa infinita 3: a ausência de livro, o neutro, o fragmentário*. Tradução: João Moura Junior. São Paulo: Escuta, 2010, p. 41-45.
- Costardi, G.; Endo, P. *Os caminhos possíveis de um desgoverno diante da prática da tortura: apontamentos e perspectivas num contexto de apoio governamental a graves violações de direitos humanos no Brasil*. Lua Nova, n. 108, 2019, p. 177-193.
- Costardi, G.; Endo, P. Jacques Derrida e a Psicanálise: Provocar, Convocar, Evocar e (R)Existir. *ALEA: Estudos Neolatinos*, vol 22/3, set-dez/2020, p.125-135
- Didi-Huberman, Georges. *Remontagens do tempo sofrido*. Tradução Márcia Arbex e Vera Casa Nova. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2018.

- Endo, P. C. *A Violência no Coração da Cidade: Um Estudo Psicanalítico*. São Paulo: Escuta/FAPESP, 2005.
- Endo, P. C. A Violência Infinita: entre o silêncio do corpo e o corpo das palavras-diálogos entre Sigmund Freud e Giorgio Agamben. In: Rocha, L. R. (org.). *Um Movimento Psicanalítico: Narrativas da Teoria, da Clínica e da Cultura*. Porto Alegre: Evangraf, 2010, p. 76-85.
- Endo, P. C. Vida e morte no pensamento político e social brasileiro e as teses fundamentais de Totem e Tabu: O Caso dos Linchamentos. In: Souza, M., Martins, F.; Araújo, J. N. G. (orgs.). *Dimensões da Violência: Conhecimento, Subjetividade e Sofrimento Psíquico*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2011, p. 93-102.
- Endo, P. C. Morte Morrida, Morte Matada: o direito à própria dor. In: Kovacs, M. J.; Esslinger, I. *Dilemas Éticos*. Editora Loyola e Editora São Camilo, 2013.
- Endo, P. C. Ruínas de Palavra: Vida Nua, Estado de Exceção e Testemunho. In: Leite, N. V.; Milán-Ramos, J. G.; Moraes, M. R. S. *De um discurso sem palavras*. Camoinas/SP: Mercado das Letras, 2012, p. 494-510.
- Endo, P. C. Sonhar o desaparecimento de pessoas: Impossibilidade de presença e perenidade de ausência como legado da ditadura civil-militar no Brasil. In: Arantes, M. A. C.; Ferraz, F. (orgs.). *Ditadura Civil-Militar no Brasil: O que a Psicanálise tem a dizer?* São Paulo: Escuta/Sedes Sapientiae, 2016, p. 135-154.
- Endo, P. C. Violência, Sistemas Violentos e o Horizonte Testemunhal. In: Rivera, T.; Celes, L.; Sousa, E. (orgs.). Rio de Janeiro: FUNARTE, 2017, p. 109-120.
- Endo, P. C. Freud, o inconsciente, a des-memória, a in-memória e os paradoxos do esquecimento, do sonho e do real em Auschwitz. *Percurso: Revista de Psicanálise*. Ano XXX, n. 60, 2018, p. 77-88.
- Endo, P. C. O Arquivo de Sonhos de Ex-Prisioneiros de Auschwitz do Museu-Memorial Auschwitz-Birkenau. *Percurso: Revista de Psicanálise*. Ano XXX, n. 60, 2018a, p. 89-96.

- Endo, P. C. A Incidência do pensamento de Sigmund Freud na obra de Norbert Elias e a Radicalidade no Exame dos Processos Civilizadores. In: Costa, A. Costardi, G.; Endo, P. *Psicanálise e Teoria Política Contemporânea*. São Paulo: Annablume, 2018, p. 53-77.
- Freud, S. *Totem e Tabu*. Trad. Renato Zwick. Revisão técnica e prefácio Paulo Endo. Porto Alegre/RS: L&PM, 2013.
- Neto, J. C .M. *Morte e Vida Severina* (auto de Natal Pernambucano). Rio de Janeiro: Editora Olympio, 1979.
- Psicanalistas pela Democracia (Editorial). Coragem, esperança sempre! Adeus Dom Paulo. Acessível no link: <https://psicanalisedemocracia.com.br/2016/12/coragem-e-esperanca-sempre-adeus-dom-paulo>. Data de acesso:20/02/2021.
- Sydow, E.; Ferri, M. *Dom Paulo Evaristo Arns: um homem amado e perseguido*. São Paulo: Editora Vozes, 1999.
- Veríssimo,T. C.; Endo, P. C. O arquivo, a memória, o mal: interfaces da psicanálise no Mal de Arquivo. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, 23/4, dez. 2020, p. 769-791.

PARTE I  
Psicanálise: clínica e metapsicologia



# Acidente, trauma e catástrofe na clínica psicanalítica<sup>1</sup>

— Já decidi, vou me suicidar.

Silêncio.

W. permanece quieto no divã. Havia acabado de constatar o óbvio. Chega de lutar contra seus sucessivos fracassos. Chega de esboroar-se no olhar rápido, constrangido e preconceituoso dos muitos que veem nele antes, um aleijado esforçado, um excepcional diferenciado, um cara estranho e explosivo e que, não raro, se descontrola e sai quebrando objetos e vínculos.

Seu corpo trêmulo e mudo no divã indicava o desejo de morte. De por fim a tudo. Ali, seu corpo, que ele tanto odiava, mais uma vez o traía denunciando seu terror à vida, poupando-o assim de falar. Explicitava seu desejo de ausentar-se, esquecer-se de si, de suas impossibilidades motoras, cinestésicas e afogar-se noutro corpo melhor que o dele. Era isso a morte para W. Abolir-se do corpo rumo ao apaziguamento que ele não experimentava desde que, quando adolescente, o carro de um amigo que lhe dava carona espatifou-se no poste.

---

1 Uma primeira versão desse artigo foi originalmente publicado como capítulo no livro *Novas contribuições metapsicológicas à clínica psicanalítica* pela Cabral Editora em 2003.

Ele sobreviveu, mas odiava cada uma das inúmeras sequelas que atestavam o ocorrido. A W. não foi dado o esquecimento do traumático cuja memória dos detalhes era flagrada em cada uma das imperfeições de seu corpo, em seus movimentos toscos e descoordenados e em sua voz rouca e embargada. Seu corpo obtuso, contudo lhe recusava a história do acidente. Ele não se lembrava de nada, a não ser os instantes que precederam o acidente. Um instante e só. Aquilo que mudou a sua vida para sempre durou apenas um instante.

Para um rapaz jovem como W. viver tão colado às próprias impossibilidades, vividas como defeitos e imediatamente visíveis e julgadas pelos outros, revelava o ódio de ser visto em sua própria dor crua, em sua própria nudez envergonhada.

Que bem supremo este de morrer em paz.

Dos parceiros que procurava, nenhum era confiável, nenhum era suficientemente amigo e todos o traíam. O amor pelas mulheres era sincero e casto ou, de outro modo, agressivo, violento e pornográfico.

Renunciou a todas as formas de romantismo e de cortejamento, sabendo, talvez, que em suas mãos tais coisas pareceriam ridículas e rudes. Mas W. desejava secretamente que o amor de outrem, ao se esparramar sobre o seu corpo, o redimisse de toda diferença e fizesse dele um belo rapaz promissor, tal como era antes do acidente.

As poucas mulheres que teve não suportavam tamanha exigência, partiam e eram nostalgicamente veneradas, como uma graça incerta que um dia lhe havia sido concedida pela sorte, pelo destino. Ele então constatava uma mutilação – que seu corpo defeituoso representava tão bem – e se odiava. Toda mulher que partia o remetia ao instante traumático onde entre o dormir e o acordar se impõe a violenta transformação de ter sido transformado – para sempre – em algo pior, desinvestido e patético.

O trauma é como um golpe na nuca e no escuro, já teria dito Monique Schneider, colocando em evidência o caráter corpóreo e surpreendente do acontecimento traumático imune ao alcance do eu. Em suas palavras:

*A noção de excesso de afeto não bastaria para dar conta do bloqueio e o que paralisaria o sujeito não seria somente o fato de ter muito intensamente experimentado o que quer que seja, mas de tê-lo experimentado no escuro, tanto no escuro representativo quanto no escuro afetivo.<sup>2</sup>*

Isso Freud compreendeu bem dando ao susto, à surpresa e ao inesperado um estatuto clínico que põe à mostra, a partir do acontecimento traumático, um mecanismo de recusa e assimilação a ser continuamente problematizado na prática analítica pelo próprio Freud e seus seguidores, entre os quais se destacou Sandor Ferenczi.

Podemos ler, antes disso, na lição XVIII de Freud:

*[...] estas neuroses, que também se dão em tempos de paz, como consequência de catástrofes ferroviárias ou quaisquer outros acidentes que tenham colocado em perigo a vida do sujeito, não podem, no fundo assemelhar-se às neuroses espontâneas, objeto habitual da investigação e da terapia analítica, e por razões que espero poder expor algum dia, não nos tem sido possível, todavia, submetê-las a nossos pontos de vista.<sup>3</sup>*

O que resta do eu após o trauma? Em que medida o desejo de morte ativa, por um instante, uma busca egóica um tanto deletéria, de proteger-se ainda que às custas da própria morte física, morte do corpo vivo, como se fora uma outra morte? Como o eu pode reivindicar a abolição daquilo que também o possibilita? O que no desejo de morte está aquém da fantasia e faz da morte o bem supremo, concreto e material e o encontro supremo com o Real?

Com essas questões levantei-me da poltrona para encerrar a sessão e despedir-me, quem sabe pela última vez.

2 Shneider, Monique. *Afeto e linguagem nos primeiros escritos de Freud*. São Paulo, Escuta, 1993, p. 26-7.

3 Freud, Sigmund. (1915). *Lección XVIII: La fijación al trauma. Lo inconsciente*. BN, Madrid, 1981. T. II, p. 2294 .



Não estávamos certos de que W. se suicidaria, mas estávamos certos do fracasso narcísico que o trauma pode provocar, levando o eu a desresponsabilizar-se de si. Um processo de denarcação volumoso que faz de toda renúncia e da resignação o único caminho aceitável. Um flanco aberto através do qual a pulsão de morte penetra e castiga.

Quando Sylvie Le Poulichet diz: “*O ato do suicídio seria muitas vezes uma tentativa para deter o instante catastrófico e para impedir o desabamento completo do eu*”<sup>4</sup>. Sintetiza, com precisão surpreendente, aquele momento em que, morbidamente, o eu busca salvaguarda e proteção na arena psíquica e cinde completamente com a representação do corpo. É, sem dúvida, uma voz autônoma, rouca e solitária que proclama a própria autonomia. “Posso e vou acabar com isso”. Parecia dizer W.

Nesse momento o analista não era mais do que uma testemunha dessa fidelidade radical do eu, desse ímpeto fracassado de sobrevivência que, paradoxalmente, barganha a própria vida. Quer, precisa desistir mas não pode, não ousa.

Naquele instante eu me convertera em testemunha muda, uma contradição insuportável e uma identificação do eu com o absoluto do triunfo sobre a própria aniquilação. A ruptura brusca, o aniquilamento, parece prometer a W. uma sobrevida e a intensidade e a força deste desejo, presente plenamente na sessão, indica toda a virulência desta fantasia triunfante de aniquilação que se alastrará no desinteresse de W. por qualquer projeto que não traga a promessa do imediato.

Ele não falará mais em matar-se.

Na sessão seguinte, entretanto, estava extenuado, fracassado. Voltava a indagar-se sobre sua vida em ruínas, por onde ele caminhava abalroado, em busca de um lugar para se instalar e ali permanecer em paz e segurança. A partir dessa sessão ele não mais se reconhecerá como analisando numa recusa de interpretar a si mesmo. Seu lugar será o de um demandante raivoso, passando a exigir da análise, do analista, que recubra todos os buracos onde o

---

4 Le Poulichet, Sylvie. (1994) *O Tempo na Psicanálise*. Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro, 1996, p. 82.

eu não pode advir. Propõe que se estabeleça entre ele e o analista – como uma reparação tardia –, um laço mórbido estendido nos imensos espaços que se abrem quando suas demandas começam a ser bradadas em desespero, e chocam-se contra o vazio que a análise põe à mostra. “*E se o ato de suicidar fracassa, como voltar ainda dali, como voltar daquilo que passou sem ter tido lugar?*” indaga *Le Poulichet*.<sup>5</sup>

Como abandonar a experiência do imediato, cujo ritmo é pautado pela demanda irrestrita e sem espera pelo agora; pelo acidente com o carro, onde não há passagem, apenas mudança instantânea; pelo suicídio, que promete declarar o fim de toda temporalidade? E, como, após essa constatação, retornar?

E se o que se repete é o ritmo imposto pelo “instante catastrófico”, que num átimo tudo devasta e onde, fantasisticamente, tudo pode ser recuperado, observamos uma produção concomitante, onde uma fantasia de destruição fundamenta a sobrevivência do eu, assolado pelo golpe do traumático que destrói a possibilidade de um trabalho psíquico pautado e alongado no tempo. Era contra o tempo que W. lutava agora e o processo analítico proclamava esse tempo frio do fracasso de ter de retornar na semana seguinte, apavorado diante da vida e humilhado diante da impossibilidade da morte.

Reconhecemos aqui, no trabalho com W. as consequências de uma passagem que jamais se alargou no tempo, que avançou sobre o eu e o dilacerou em mil pedaços e que lhe impôs, à revelia, uma nova ordem que o eu, mesmo submisso, insiste em recusar: a ordem do instante.

O imperativo do instante, não é, de modo algum, desconhecido. Conhecemos a sua força e sua violência e sabemos que, quando se inicia um processo analítico, é a instantaneidade que é, secretamente, combatida. Nenhuma mágica ou prestidigitação poderá ser feita ali, num processo laborioso que o paciente acompanha passo a passo e onde a determinação do tempo não deveria ser um imperativo.

Quando W. ameaça agredir, bater, esmurrar, destruir a análise, reivindica possuir, no imediato, tudo o que lhe foi, também imediatamente, arrancado.

---

5 Idem.

É o desejo de ser o analista, de possuí-lo, que está em jogo. O analista que foi, nesse instante, transformado em possuidor absoluto do tempo e do destino e que se recusa a minorar a sua falta e aplacar sua angústia.

A transferência maciça que se estabelece a partir daí, entrava todo o processo e impossibilita a análise, justamente como um percurso processual. Dizer que o fato traumático foi o desencadeante dessa fantasia e de seus corolários, é dizer algo fundamental e é também dizer muito pouco. É o choque, a comoção, a surpresa e o susto que instauram uma impossibilidade ao psiquismo. Um impossível ultrapassamento que obtura o tempo, perdido para sempre numa memória impossível. O choque que, como uma espécie de morte, obriga e sujeite a nascer novamente pode remeter o corpo, transformado num instante (ou pelo instante) a um lugar impossível, estranho e díspar. Lugar análogo ao espaço que o recém-nascido deve necessariamente ocupar.

Ocorre, porém, que o corpo traumatizado foi brutalmente destituído de sua história mesmo naqueles elementos fixos que a constituem, a começar do próprio corpo. Seu papel, seu lugar e sua função no imaginário familiar também se modificam completamente. Vigé agora, como nunca, a nostalgia de um tempo passado projetado num futuro promissor (normal e sem máculas) que perspassará toda a trama latente de suas futuras ligações.

W. perdia seu corpo também, toda vez que ele era recusado por outrem e assim abandonado ao seu próprio desconforto. Só o sexo, se realizado com amor, poderia redimi-lo de toda recusa. Mas como se fazer amar num corpo feio, bruto e desajeitado? Um corpo que se opõe ao seu desejo, lançando-o ao ridículo de gestos involuntários e súbitos que a neurologia fracassou em compreender e curar.

Para ele, suas buscas sucessivas por neurologistas, psiquiatras e psicanalistas eram o sintoma de uma fragmentação que deixava, em cada um dos tantos consultórios pelos quais passou, um pedaço do enigma. Assim, uma de suas muitas fantasias triunfantes consistia em unir todos os profissionais com os quais se tratou e que, um dia se juntariam, superando divergências, diferenças teóricas e eventuais rancores mútuos, por ele, para compreendê-lo, por amor. Reconstituindo-o assim numa unidade, produto do amor e da ciência. Dicotomia que seus pais representavam tão bem (seu pai era professor

universitário e sua mãe dona de casa). O dentro e o fora. A psicanálise e a psiquiatria.

A essa tarefa se dedicava muito e muito se ocupava dela procurando, vez por outra, convencer neurologistas a conversar com psiquiatras, psiquiatras a conversar com psicanalistas etc. Era um bom projeto (ir)realizável: voltar a nascer de um ventre de amor, pelas mãos da ciência, tal como numa sala de parto. A concretização desse projeto poderia, certamente, ajudá-lo a explicar o acidente, o trauma, o acontecimento, dando-lhe uma história nova e coerente a respeito de si próprio. Poderia também, em caso de insucesso, permitir-lhe responsabilizar alguém, ou todos.

Se, por um lado, falamos da ausência de traço, do vazio representativo que a comoção instaura, por outro, presenciávamos uma intensa produção de imagens, histórias e roteiros “inventados” como sustentação do vazio representativo e como suporte da desproteção psíquica.

Se no traumatismo – sempre violento – na comoção inesperada “*nenhum traço mnêmico subsistirá dessa impressão, mesmo no ‘inconsciente’, tornando as origens da comoção inacessíveis pela memória*”, como disse Ferenczi, será somente através da construção que o trauma poderá ser (re)vivido, levando-o “pela primeira vez, à percepção e à descarga motora”.<sup>6</sup> Aí reside, para Ferenczi, a função traumatológica do sonho. Mas se há ausência de traço, o que é reconstruído? Ou mesmo construído? Constroe-se o inédito para apropriar-se do vazio. Trabalho imposto pelo psiquismo a partir do coma a que foi submetido o eu traumatizado.

Abre-se um imenso intervalo entre o que foi e o que será, uma vez perdidos o sentido e a razão de ser o que se foi. Após o trauma, este é o material bruto com o qual o psiquismo terá de trabalhar, na forja do prosseguimento da própria história onde tudo parece ter sido interrompido.

Articula-se aqui o que me parece essencial no caso de W.: sua impossibilidade de vir a ser outro, isto é, a impossível abertura para uma trajetória

---

6 Ferenczi, Sandor. (1934). Reflexões sobre o trauma. *Obras Completas*. São Paulo, Martins Fontes, 1992, v. IV, p. 113.

identificatória inscrita num tempo e num espaço determinados e compartilháveis, mas sem paradeiro.

O que impossibilita a maturação de qualquer projeto é a visão chapada da transformação definitiva e inexorável, que é ratificada toda vez que W. se olha no espelho. É o inexplicável que ele vê. Sendo assim sua maior e mais importante tarefa não pode ser outra senão explicar-se, conclamando os outros para que também o façam. Alívio imediato e de curta duração das sessões de análise; efeitos pacificadores e fugazes, pílulas de bem estar cujo efeito (explicativo) não dura até a próxima sessão. Ele sabe que ser falado pelo outro não o redime de sua própria fala, nem lhe possibilita abolir-se do próprio corpo. Ele sabe que ambos, ele e o analista, caminham no escuro, mas não aceita isso.

### *Psicanalizar no escuro*

O papel traumatogênico atribuído por Ferenczi aos excessos cometidos pelo adulto na relação assimétrica com a criança situa o corpo infantil, como objeto visado e submetido a um desejo que lhe é alheio, sem que, no entanto, lhe seja completamente estrangeiro. O adulto que violenta a criança e, em seguida, precisa desculpar-se a fim de atenuar seu ato incestuoso e deletério, reflete o modo ambivalente da defesa infantil que incorpora a culpa do adulto, salvaguardando seu objeto de amor e de ternura (não é o papai que é culpado, sou eu). O ônus psíquico é a paralisia do eu, que se desabilita em sua função de proteção da vida psíquica. “[...] a força e a autoridade esmagadora dos adultos, que as emudecem, podendo até faze-las perder a consciência”<sup>7</sup> atua como uma força invencível e desumanizada que desconhece a alteridade.

O adulto que recusa radicalmente o não da criança, adquire a forma de um acidente catastrófico e inevitável. Uma força bruta e rude que poderá atingir a representação nascente do corpo próprio infantil de forma duradoura e, por vezes, permanente. Seus corolários serão experiências de fragmentação,

---

7 Ferenczi, Sandor. (1932). Confusão de línguas entre os adultos e a criança. *Obras Completas*. São Paulo, Martins Fontes, 1992. v. IV, p. 102.

identificação maciça e defeituosa e, no limite, incapacidade ao amor: impossibilidade de atestar, em seu próprio nome, o que sente e pensa.

A experiência da impossibilidade de se defender, de estancar o mal e a dor que se impõe de fora, se alastra ao longo do tempo como uma amarga repetição. A renúncia da criança a se defender toda vez que o adulto entra no quarto para molestá-la, revela uma abnegação que o psiquismo obrigou-se a aceitar e – precisamente nesta situação – para a criança, “*sua confiança no testemunho de seus próprios sentidos está desfeita*”.<sup>8</sup>

Não há mais susto, nem surpresa, uma vez que no lugar da angústia, reveladora de uma certa prontidão defensiva, será colocada em marcha “*a autodestruição, a qual, enquanto fator que liberta da angústia, será preferida ao sofrimento mudo*”.<sup>9</sup> Já nesse momento em que o instante do trauma tornou-se prolongamento e perpetuação, passa-se do instante traumático, de um tempo impossível de tornar-se história, para um outro tempo de sofrimento perpétuo e permanente que deve ser lançado, a todo custo, para fora da história de sujeito.

Em ambos os casos não há aviso, não há preparação, não há defesa. Se num caso (o acidente de carro), o perpetrador não pode ser culpabilizado, nem identificado, malgrado as evidências marcadas no corpo; no outro o perpetrador (embora claramente definido e percebido muitas vezes) assim que é incorporado pela criança, não poderá mais ser identificado.

Se, num caso, há a busca incansável e inconsciente por responsáveis e a exigência de reparação, no outro, o culpado (o próprio eu) é sobredeterminado e condenado de uma vez por todas e assim como que se divorcia, renuncia à realidade se incapacitando a percebê-la, julgá-la e agir sobre ela. Psicicamente tanto a culpabilização dirigida a qualquer outro quanto aquela dirigida a si próprio, implicam numa recusa de toda objetividade. Todos são culpados, ou de outro modo, ninguém o é, são as pontas de um movimento circular. A desautorização recai sobre a capacidade do eu de cuidar de si. A generalização absoluta atesta uma impossibilidade de perceber, sentir e agir com critérios

8 Idem.

9 Ferenczi, Sandor. (1934). Op. cit., p. 111.

compartilháveis, discriminando e sendo discriminado na construção do próprio espaço singular.

Desse modo, sentir-se amado torna-se um sinal de alerta e perigo contra o qual o psiquismo deve reagir. É uma reação despropositada ao mal que qualquer outro se tornou, reação desfavorável que recusa todo investimento libidinal e amoroso que não pode ser reconhecido como tal.

O acontecimento traumático rompe à força as defesas do psiquismo. Desorientando-o, impossibilita que a justa representação venha a domar o afeto, desde então tornado deletério e fonte de sofrimento. Essa formulação própria ao mecanismo neurótico do recalque não contempla os efeitos do acontecimento traumático que colide com o psiquismo sem deixar marcas, dificultando qualquer trabalho de reconstrução fundado na existência de traços que sirvam como apoio e ponto de partida num trabalho psicanalítico.<sup>10</sup>

Aqui faz sentido grifar as diferenças entre construção e reconstrução, que delimitam bases diferentes num trabalho clínico. Recorremos novamente à lucidez de Monique Schneider:

*Não mais seria suficiente exumar o afeto como se desenterra uma olaria que permaneceu intacta sob os escombros, mas permitir-lhe tomar corpo, tomar o corpo, escapar à ameaça de aborto. Talvez seja, neste sentido, necessário ler o conselho de Freud: ‘despertar o afeto’ e não somente revelá-lo.<sup>11</sup>*

10 Em 1991 Sylvie Le Poulichet publica um artigo na *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, no. 43, intitulado *Se faire un corps étranger*. Ali, ela define o sexual como excesso que na neurose “retorna essencialmente sob a forma de uma memória estrangeira, colocando em cena um corpo enigmático” (p. 251. Tradução minha). O corpo da histerica como corpo enigmático onde o “estrangeiro se conjuga ao anacrônico a fim de dar lugar e ligação ao sexual infantil” (p. 251). Aí reside toda a diferença entre o corpo de W. e o corpo histérico. O excesso do corpo histérico pode ser figurado em seu sintoma, expressão de um enigma. Para W. não há em seu corpo nenhuma figurabilidade, mas a marca indelével da força avassaladora que não reconheceu, sob nenhum aspecto, o corpo que destruiu. Não há aí nenhum fracasso da memória, nem reminiscências cujos ecos estariam no sintoma, como um grito tardio. Há falha, coma, hiância, vazio. Nada a recuperar a não ser tudo o que não pode ser construído.

11 Schneider, Monique, op. cit, p. 27.

Acordar um afeto que não teve tempo de despertar e que, se desperto, faria uma marca. Essa reflexão que a autora extrai de suas investigações nos primeiros escritos de Freud, permite-nos partilhar da ideia de construção presente no texto freudiano, desde o princípio, onde pontos essenciais da clínica psicanalítica sobre o trauma permanecem intactos. Despertar um afeto, ligá-lo a algo obscuro que, todavia, só a partir do trauma tornou-se possível, mas que não é, de forma alguma, o próprio trauma. Algo que permita ao eu reconhecer-se na dor, sem fixar-se a ela. É o que Ferenczi chamará de “produção de representação a respeito da mudança futura da realidade num sentido favorável”.<sup>12</sup>

Essas representações visariam tornar suportável ao paciente a experiência da dor no tempo de sua duração. O analista, então, posiciona-se numa posição de cuidado que reconhece o insuportável da experiência traumática e não se furta a amparar, sustentar o paciente, ainda que num sentido “pré-analítico”. A analogia à qual recorre Ferenczi a propósito disso é a do paciente que durante a extração de um dente, lança-se para fora dali na expectativa de que logo tudo terminará. Essa seria uma espécie de condição do trabalho analítico que deve, todavia, seguir numa direção diferente e radical buscando o “completo abandono de toda a relação com o presente e uma imersão completa no passado traumático”.<sup>13</sup> Isso implica, a meu ver, numa radicalização das possibilidades construtivas da análise.

Uma “imersão completa no passado traumático” aponta para um processo de retomada do marco zero da significação imposto pelo trauma onde algo permaneceu quieto e escuro. Algo que gera a mais absoluta ignorância e impossibilidade e que, talvez, por isso, insiste em despertar, abrir-se em perspectiva ou arrastar o eu à bancarrota.

Sylvie Le Poulichet, nesse sentido, próxima a Ferenczi, situa o eu traumatizado numa possibilidade de trabalho que é também a condição para que o eu se inscreva numa história própria e singular:

---

12 Ferenczi, Sandor. (1934), op.cit., p. 110.

13 Ibid, p. 117.



*Nada conta nem se inscreve se o eu, como objeto, não é reconstituído como tela de fundo em um quadro simbólico. Assim, é essencial que a cena em que ele se perdeu se monte em uma perspectiva, para que ele deixe de coincidir com ela<sup>14</sup> (1994, p. 95).*

Uma vez brutalmente deflagrada essa coincidência, o que assistimos é uma desorientação psíquica que se desloca para fora da experiência de uma história que prossegue. Ao contrário serão aqueles inúmeros eventos penosos da infância, como sugeriu Ferenczi, que passarão a gravitar em torno do vazio que se abriu a partir da catástrofe. Há, portanto, uma força de atração inequívoca naquilo que permaneceu como sequela do trauma. Uma força que tende ao estancamento, à imobilidade e à repetição como um peso morto (e mórbido) exterior a toda linguagem.

Veicular um afeto sem representação, suportá-lo na transferência maciça e dolorosa, e daí abrir o processo analítico às primeiras e rudimentares significações que custaram a tornar-se palavra, em sucessivos recuos aquém da linguagem, eis aí um ponto de sustentação frágil e quebradiço quando, após laborioso trabalho pré-analítico, se apresenta a análise como um princípio.

---

14 Le Poulichet, Sylvie (1994), op.cit, p. 95.

# Depressão, tristeza, melancolia e luto: uma nova taxonomia psicanalítica?<sup>1</sup>

Freud diz: O luto é a perda de uma pessoa amada ou de uma abstração que ocupa seu lugar (2010, p. 172). Isso para dizer que o trabalho psíquico que é desencadeado nos processos de perda é efeito da perda de uma abstração, colapso de uma fantasia que o objeto desmente. Castelos destruídos por efeito da intromissão do Real nas imaginarizações constituídas com, a partir ou apesar do objeto. Essa curva tangencial que constata o objeto – que é sempre e ao mesmo tempo objeto em si e objeto psíquico – e constata sua perda, beira o delírio: “pode chegar a uma delirante expectativa de punição” e influencia, impossibilitando esse decalque e instaurando, por vezes, uma psicose de desejo alucinatória” (Idem, p. 174). Freud indica aqui, portanto, processos bem mais complexos nos entraves do luto.

A impropriedade de um percurso melancólico começa a ser melhor delineada quando Freud observa que para o melancólico “ele sabe quem , mas não o que perdeu nesse alguém” (Idem, p. 175). Essa parte que se foi, calcinada, e que não retorna e fica como uma relíquia não só do morto, como já disse

---

1 Originalmente publicado com o mesmo título como capítulo de livro na obra intitulada *Desafios atuais das práticas em hospitais e nas instituições de saúde*, organizado por Michele Kamers, Heloisa Marcon e Livia Tourinho e editado em São Paulo, pela Editora Escuta e IEP. Essa é uma versão ligeiramente modificada do artigo.

Fèdida (1999), mas vai para o morto como uma relíquia de nós é o que anima, vamos dizer assim, a erótica da melancolia – ou do luto como quer Jean Allouch (2004). Razão pela qual há um “enorme empobrecimento do eu” (Freud, 2010, p. 177), delirante empobrecimento a partir daquilo que alucinatoriamente era parte do objeto, a parte compartilhada com e sujeite que, necessariamente, se vai com o morto.

É, possivelmente, como diz Freud, uma perda no próprio eu (Idem, p. 178), sobretudo porque algo aconteceu no eu - o eu fora vitimado por algo que se lhe acometeu e, nesse sentido, algo que caiu sobre o eu e ameaça afogá-lo. Custa ao eu se soerguer da sensação de esmagamento e imobilidade que o aplaca, ou que a instância crítica (Freud aqui ainda não tinha proposto o conceito de supereu) faz recair sobre o eu.

É uma sombra que o esmaga (daí seu caráter alucinatório) – a sombra do objeto (Idem, p. 181). Ainda é cedo para Freud afirmar que a sombra do objeto recebeu reforço substancial de uma instância-coisa, de uma instância que, se quisermos, é em parte instruída pela pulsão de morte e que assume toda a carga que crueliza o eu (a crueldade melancólica) tomada a partir do oportunismo que caracteriza essa pulsão. É aí que poderemos entender melhor talvez, porque “a perda do objeto se transformou numa perda do eu.” (Idem, ibidem). Mutilação do eu, ou exigência de subserviência em torno do compromisso muito vago de “pagar algum preço” pela ausência do objeto perdido no qual o eu, de algum modo, se transformou.

A intensidade desse preço, Freud entendeu como uma fuga ao próprio narcisismo, num processo ensejado também no luto, mas diferentemente dele à medida que, sorrateiramente, faz ressurgir o objeto que se aloja, quase constitutivamente, no eu. Ocorre porém que tal identificação obedeceria os princípios da canibalização, da devoração oral que faz confluir definitivamente o devorador e o objeto devorado. Tal como dois anos antes Freud havia assinalado em *Totem e Tabu*. O que é canibalizado, não pode ser inteiramente desfeito, destruído, eliminado. Ele insiste como coisa não dita, maldita ou impossível de ser dita - como o nome do pai (Lacan, 1992).

Talvez por isso essa regressão tópica ao estado de devoração do objeto na melancolia revele que, doravante, o morto reside e insiste no eu, não mais

como coisa viva, mas como aquele que foi vítima de um assassinato malogrado e que deve permanecer escondido – ou maldito. Assim como o pai (entendemos por aí porque a violência permanece absolutamente intestina e inconfessa na política) – efeito de uma ambivalência jamais superada (Freud, 2010, p. 182-184).

*Assim, na regressão da escolha de objeto narcísica o objeto foi eliminado, é verdade, mas demonstrou ser mais poderoso que o próprio eu (Idem, p. 185).*

•••

Uma jovem mulher deita-se no divã para sua primeira sessão e diz: estou deprimida. A fenomenologia de sua depressão inclui uma tristeza profunda da qual ela quer se ver livre sem que se sinta capaz de fazê-lo.

Por isso sua primeira demanda é uma demanda especializada (depressão) endereçada a quem ela julga ser um especialista (psicanalista).

Não é, de modo algum, uma demanda equivocada já que ela parte da heteronomia e da impotência que acompanha os afetos sem significação. Porém a autodenominação do próprio estado depressivo faz laço com aquilo que a nomeação heterônoma é capaz de dizer sobre a própria dor e o próprio afeto, ou seja, quase nada. O paciente está procurando nomear seu estado, seus afetos e angústia e, em meio a esse desconhecimento reconhece a depressão: um estado de intenso sofrimento psíquico acompanhado de radical ignorância sobre esse mesmo estado.

Depressão quer dizer, nesse sentido, um afeto impróprio e, por isso mesmo, um afeto passível de ser dito, explicado e confirmado por outrem, sendo mesmo uma expressão daquilo que é impossível reconhecer por si e em si, mas que retorna pelo discurso alheio como verdade.

‘Você está deprimido’ vindo do especialista conjura ao mesmo tempo um sujeito como inverdade para si e prova de verdade alheia, alimentando continuamente por sua radical passividade, a tagarelice de discursos sobre si.

A depressão tornara-se então um enigma sem solução, cuja explicação fora delegada aos especialistas e o tratamento ao discurso imperativo e corriqueiro que torna os antidepressivos urgentes e necessários. Combater a depressão, livrar-se e acabar com ela. Daí se inicia a longa peregrinação do paciente contra seu estado deprimido e a expectativa depositada sobre aquilo que a combate de frente para erradicá-la: os antidepressivos. Drágeas ingeridas para destruir a depressão, pulverizá-la ou matá-la. Mas não é a depressão precisamente a impossibilidade de matar o morto? Nesse caso o antidepressivo não seria apenas o indutor do esquecimento? Um comando para esquecer, tal como um dia, inversamente, Freud imaginou fazer com a hipnose: um comando para lembrar.

Na contramão então do que Freud sugeriu quando falou em trabalho de luto, o melancólico, o deprimido, exausto, não pensa em trabalho de análise ou em mais trabalho, ocupado que está em reconhecer e procurar o que é que perdeu exatamente e que já está lhe dando imenso trabalho.

Há, de fato, uma sensação difusa de perda de algo, talvez até mesmo um certo inconformismo em ter perdido, ou ao menos de estar muito longe do perdido, mas não é possível reconhecer as origens dessa perda e nem mesmo atestar se e como ela ocorreu. A ignorância sobre seu próprio estado psíquico é o que leva o deprimido, em geral após longa peregrinação, a buscar a análise. Restituir à sua dor e sofrimento alguma temporalidade, cansado de tentar lançá-la fora do tempo, ele agora refaz o caminho do tempo e do espaço analíticos que os antidepressivos prometeram um dia poupá-lo.

Há muito o cansaço se tornara a expressão visível da depressão. De modo que dizer estou cansado, na imobilidade corporal sugerida no trabalho analítico e no divã é o mesmo que dizer 'estou esgotado, à beira do fim e da morte, mas não aceito isso'. É o que move o paciente ao consultório do analista.

Desse modo é possível que aquilo que o paciente nomeia como depressão venha enovelado sob o enigma e o horror de seu próprio desaparecimento. A frase: 'estou deprimido' poderia ser então a constatação que permite condensar o receio do próprio desaparecimento e a delegação ao analista, e ao início da análise, a algum ponto de partida para que isso não ocorra. Reconhecemos talvez aí, aquilo que Jean Allouch chamou de erótica do luto, algo que em

situação de negação dos processos de perda permite erotizar isso que se perdeu, lá longe, fora do alcance e apenas, tristemente lembrado.

O analista seria então, nesse momento, o guardador de um sentido mínimo de propriedade que o paciente crê perdido: estou deprimido. Sendo considerado o suposto saber sobre um saber de si emprestado (o autodiagnóstico de depressão) o qual o analista, reconhecido como especialista, concordaria e tomaria como ponto de partida para a continuidade de um tratamento. O paciente parece querer principiar tudo dizendo: ‘já fiz uma parte do trabalho: o diagnóstico. Faça você o resto.’

Uma paciente na sala de espera transmite, por seu olhar, a inquietude da espera. Levanta-se rápida e custosamente do sofá para sua primeira entrevista e coloca com esforço, nos ombros, a bolsa a tiracolo para subirmos a escada, já afogados em seu silêncio.

Ao sentar-se ela só encontrará forças e ânimo para dizer: ‘Acho que estou deprimida. Sinto-me cansada, desanimada, sem reação’.

Não lhe parece, em nenhum momento, que em meio a tudo isso haja tristeza, sobretudo porque não encontra qualquer motivo para uma eventual tristeza. Seria isso o que permite que haja tristeza? Um motivo? Não seria então esse o conceito que os pacientes forjam para si sobre a depressão? Uma tristeza imotivada? Uma tristeza do nada, e só por isso tornada imprópria, invasiva e intolerável?

Lembremos ainda que a palavra *Trauer* em alemão pode ser traduzida tanto por luto, como foi o caso de *Trauer und Melancholie*, como por tristeza. Talvez por isso a melancolia, ou a depressão se quisermos, remete à impossibilidade de sentir-se triste.

Por isso não parece a essa paciente, de modo algum, que ali haja tristeza e lhe surpreende quando lhe pergunto se o que ela sente é depressão ou tristeza. Momento em que se introduz, por obra dessa pergunta, um primeiro deslocamento em seu veredicto: onde estarão então suas tristezas?

Ela vasculha rapidamente um motivo para estar triste e não o encontra. Sua ‘depressão’ é imotivada e isso já seria o suficiente para desesperá-la, já que sem origem (ou motivo) ela não teria fim.

Sabemos que aí ainda está se formulando uma demanda de análise, não reconhecida ainda quando a paciente se autodiagnostica, e cujos antecedentes já aparecem na curiosidade a ser desperta sobre seu próprio estado que inclui a frequência na própria dor que uma análise sugere. Aí se insinua então toda a tarefa analítica: a revelação psíquica de uma dor como dor própria.

É possível que tenha sido Freud o primeiro a fundar um espaço – o espaço analítico – como locus privilegiado onde a dor não é expulsa, mas retida; não é agida, mas falada; não é calada, mas escutada. Não para acirrar o estranhamento e o alheamento em relação a ela, mas para impor, à revelia da própria dor, digamos assim, um sujeito que toda dor parece querer expulsar. A dor é sempre literal, sua metáfora, contudo, é e sujeito que a vive.

Nos ensina Fèdida, e aqui eu o cito:

*Os pacientes deprimidos expressam sua queixa da seguinte maneira: solicitam contato, mas mostram ao mesmo tempo o sentimento dissuasivo de que esse contato não serve para nada e que não pertence à ordem da fala, buscando assim imprimir no analista uma representação de si em negativo, que asseguraria a obrigação de não se nutrir qualquer ilusão (1999, p. 22).*

ou expectativa a respeito de seu estado deprimido. E mais,

*poderíamos mesmo perguntar se, na presença do analista, a cisão não se acentua, e se a fala da queixa não procederá de uma instância interna produzindo um discurso psicológico e psicopatológico<sup>2</sup> de comentário (1999, p. 22).*

‘Estou deprimido’, ‘acordei um pouco deprimido’, ‘a depressão hoje me pegou’, ‘não sei por que tal coisa me deixou tão deprimido’ etc. Frases que evidenciam que a ignorância sobre seu estado e a entrega desesperada à

---

2 Inclusão minha.

heteronomia é o centro do autodiagnóstico psiquiátrico que o paciente apenas imita.

Para o paciente deprimido, que se nomeia enquanto tal, há a manifestação de uma perda radical que se elabora, parcialmente, num nível consciente e que se expressa como uma moeda de dupla face: de um lado o horror à própria tristeza e a derrota de sujeito diante dela. De outro o desejo ativo que o conduz à análise, de devolver à fala a própria tristeza inscrevendo-a assim na temporalidade própria das coisas que passam, acabam, terminam ou se transformam mediante trabalho e implicação: trabalho de análise, trabalho de luto.

Acostumados que estamos a pensar a psicopatologia dos processos de perda, a qual a Psicanálise se dedicou especialmente, ainda carecemos de uma psicanálise dos sentimentos.<sup>3</sup>

Medo, tristeza, amor, raiva, irritação, vergonha, nojo, etc. figuram como a forma mais ou menos domesticada dos sintomas e, portanto, expressões secundárias dos afetos sob as quais a representação já pousou.

É possível que um certo conjunto de sentimentos tenha permanecido mais ou menos intocado pela Psicanálise como se fossem eventos transitórios sobre os quais a repetição não age primariamente. Coisas que passam sem que se justifique o trabalho analítico ou uma demanda de análise. Ninguém começa uma análise porque está cínico, irritado, enamorado, envergonhado, etc. Será?

Todavia é importante considerar na dinâmica que é gerada no espaço analítico que toda vez que o paciente reconhece sentimentos e os nomeia pela primeira vez criam-se, muitas vezes, as primeiras discriminações e recortes. Isento da culpa de estar deprimido – sem motivo – o analisando reencontra sua tristeza e um pranto sem culpa aberto à significação.

\*\*\*

3 Uma breve indicação desse trabalho necessário: “Aqui é importante notar que o ódio é um afeto, e não um sentimento. O afeto é uma tradução imediata da pulsão – quantum pulsional na borda entre o registro econômico e o tópico, na borda da significação, na prontidão de se ligar ao representante representativo da pulsão. O sentimento, por sua vez, é uma manifestação de superfície, quantum mediado e atenuado pelos significados. Poderíamos dizer que os sentimentos ligados ao afeto de ódio seriam a irritação, a raiva, a ironia, o cinismo etc” (Cromberg, 2000, p. 214).



O estado de tristeza parece carregar consigo o próprio processo de elaboração implícito e inercial presente no luto. Algo como ‘perdi, mas já estou cuidando disso’.

Também é verdade que somado às fantasias de cura projetadas sobre o analista, o estar triste pode revelar uma expressão do recalque: ‘não preciso tanto de você agora, é só uma tristeza.’

O estar triste poderia figurar nesse caso como uma fantasia onírica do paciente a respeito do fracasso de seu próprio processo de luto. Dado, de antemão, como algo resolvido. Tudo passa, o tempo cura, etc. ‘Não há bem que sempre dure, nem mal que nunca se cure’. Onde não cabe trabalho algum.

Ao mesmo tempo a tristeza revela a autorização à perda e a crença nos próprios processos de luto vindouros. Estar triste repousa sobre uma autorização e uma recepção a outras experiências e afetos. A tristeza não obtura. Posso estar triste, bem como, logo mais, posso estar alegre – ela se instala docilmente sobre a experiência temporal. O estar deprimido, ao contrário, não autoriza, ou não quer autorizar esse ponto de fuga e se insinua na eternidade.

De modo que não é o mesmo dizer: posso estar deprimido como logo mais posso estar em mania. O que soaria mais como uma condenação perpétua do que uma pílula fantasmática que reinscreveria, no seio da própria dor, o fim e o término do sofrimento.

Lembremos do que diz Fèdida (1999, p. 39) sobre o luto e seus objetos-relíquia que permitem que, tal como o fetiche, o enlutado fosse protegido de sua própria destruição. A relíquia seria a garantia e a permissão para estar triste ainda que, muitas vezes, para sempre.

‘Fico triste quando olho as roupas dele guardadas no armário e choro’, diria uma mulher em sua sessão, no centro de seu próprio trabalho de luto.

A relíquia, bem o sabemos, é esse objeto manuseável, material e ambivalente que resguarda a potência imensa do manter vivo ou do deixar morrer. Nesses objetos-tabu não se toca, eles estão ali para atestar um trabalho ainda

não concluído: o trabalho de luto. É como uma placa na porta com os dizeres: não perturbe, estou aqui com o meu morto.

A consistência perene dos objetos-tabu, das relíquias, revela que a projeção da perda narcísica nos objetos investidos (por via de *puore*) evidenciam a tristeza como trabalho de recomposição narcísica e que, nesse trabalho, se lança mão de alianças inadiáveis com os objetos do morto. Ao mesmo tempo em que se radicaliza a morte conduzindo-a ao seu término por via de uma segunda castração, a do objeto como coisa morta, presentificando a morte do morto.

Aqui então uma diferença fundamental com a depressão como a experiência vital da morte impossível, como sugeriu Fèdida (1999, p. 40).

Para terminar essa primeira parte e antes de passar para a apresentação e comentário de um caso clínico, farei algumas observações sobre a melancolia. Sabemos que toda a intensidade se altera quando escutamos numa frase: estou triste ou estou deprimido, raramente o paciente diz estou melancólico. A melancolia não caiu ainda na trivialização a não ser, vez ou outra, como pilhéria.

Não é a toa. Como diz Jacques Hassoun (2002, p. 68):

*O melancólico seria, portanto aquele a quem a falta de reconhecimento do Outro torna impossível ou aleatória a formulação de uma demanda, aquele cujo desejo permanece enigmático e que encontrando mais ausência de recepção do que objeção ao seu desejo, vê sua relação com o objeto atingida a um ponto em que se vê paralisado numa tristeza sem fim, sem recurso possível à angústia, quer dizer, ao que poderia suscitar o objeto.*

Relembro observação de Hassoun: tristeza sem fim não é mais tristeza é, propriamente e freudianamente falando, melancolia. Ou seja, a melancolia é a anulação do porvir de objetos vindouros – ausência do objeto do desejo em prol da morte de todos os objetos que ele, mais do que ninguém, sabe que

fenecerão. O melancólico é aquele que não ignora o menor detalhe da morte das coisas (Hassoun, 2002, p. 56).

Luto, melancolia, tristeza, depressão revelam, portanto, mais do que a necessidade do trabalho psicanalítico, mas a própria razão e desrazão do trabalho clínico. A de que o percurso sugerido pelo trabalho clínico é, do começo ao fim, uma travessia pela longa e singular terra dos mortos.<sup>4</sup>

---

4 Uma breve digressão sobre os processos de luto e memória no Brasil indica que precisamente por isso, e em muitos sentidos diferentes, a melancolia é uma recusa e impossibilidade do trabalho de memória. Nela não se inscreve a possibilidade do lembrar, precisamente porque nada há para ser lembrado, porque nada foi esquecido. A melancolia, cujo codinome é a depressão, deve ser então eliminada, desaparecida como sensação difusa que não chega a constituir-se como experiência e, portanto, não mereceria o espaço tempo que o espaço analítico lhe confere. Sobre a depressão nada a dizer.

É ao mesmo tempo importante e paradoxal que a centralidade – bastante relativa e hesitante – conferida ao trauma, sobre o qual não poderemos nos estender agora, seja um efeito das lutas pela memória, mais especificamente dos testemunhos como a fala do inaudito que busca suas origens na dor extrema que ela atesta e transmite.

À depressão cabe destino mais funesto – os antidepressivos cujo sentido é o mesmo de anti-gripais, antitérmicos, antídoto etc. Uma força tecnológica oponente e neutralizadora que se propõe como a cura. Cura por abafamento, por pressão e por negação. Finja que nada está acontecendo e siga em frente, os sintomáticos lhes darão cobertura. Trata-se da convocação e consagração da guerra contra os sintomas.

Nos trabalhos e movimentos em torno da memória há uma diversidade de posições que não podem ser indiferenciadas. Há os que podem e querem lembrar – em geral os que sustentam as lutas ou movimentos pela memória –; os que não podem lembrar e os que não querem lembrar por um lado e, por outro, os que podem e querem esquecer – em geral são os que lutam contra os movimentos pela memória; os que não podem esquecer e os que não querem esquecer.

Ainda assim só é possível desejar os que, mais de uma vez, executaram aqueles sujeitos que imobilizados, martirizados e calados só podiam receber, sem escolha a dor e dizer, sem negociação o que os mataria psiquicamente ao falar. Ou fala ou morre é o sucedâneo psíquico de ou cala ou morre.

A questão de imediato colocada sobre a memória (com ênfase no lembrar e no esquecer) é central na passagem estreita entre o luto e a melancolia, não apenas porque no luto o que está em jogo é a possibilidade futura de lembrar, mas também porque na melancolia o que se expõe é a perfeita destruição da memória a partir de sua des-inscrição no tempo que a suporta. Poderíamos dizer que isso responde à lógica do sintoma, o que não deixa de ser verdade, porém, lá longe, na exaustão do melancólico perdura um lamento que não está nele, mas alhures e que grita através dele e quer ser apenas lembrado. Trata-se do morto banido do mundo dos homens sem direito à lápide, à lembrança, à saudade apenas para sobreviver como moribundo no gozo da melancolia e de sua erótica.

## *A suprema indiferença da melancolia*

Atendi uma jovem mulher com menos de 35 anos, sua aparência, entretanto, é de alguém muito mais velha. Ela estava algo constrangida ao chegar e, ao mesmo tempo, profundamente desanimada e apática.

Nossas primeiras sessões foram marcadas por sua extrema dificuldade em falar. Passava longos minutos em silêncio e era incapaz de compartilhar qualquer coisa sem as minhas palavras iniciais, que inicialmente discorriam sobre o silêncio que compartilhávamos.

Durante os 3 primeiros meses de nosso trabalho chorava longamente durante todas as sessões assim que começava a narrar, associar, pensar e compreender algo sobre si mesma. A fala e o choro, a palavra e a comoção estavam imbricadas, inseparáveis em sua função e propósitos. De fato era como se a palavra, a minha palavra, desencadeasse a sua atividade associativa e lhe permitisse (autorizasse) a começar sua análise, começar sua dor.

Desse modo era frequente, ao início das sessões, que ela me pedisse para perguntar-lhe alguma coisa. Não era um pedido qualquer, ela estava preocupada com a possibilidade do meu silêncio, com o que meu silêncio poderia fazer contra ela. Um mal extremo que eu poderia cometer, ao não falar. O meu silêncio a lançava imediatamente em sua própria fantasmática destrutiva, em seu próprio desamparo.

Por isso meu silêncio era para ela insuportável. Lembro-me da única sessão em que permanecemos em silêncio todo o tempo da sessão. Ela, inerte no divã, aguardando um princípio para falar, um princípio para viver. Percebi então que minha palavra a fazia viver de modo inexorável, tal como a palavra já a havia feito morrer em outro tempo e lugar.

Minha fala, paulatinamente libertada das fantasias de destruição, perfazia um ambiente linguageiro onde ela reencontrava alguma possibilidade de falar-se.

Ao mesmo tempo, o silêncio refazia também um itinerário de sacrifício embora, para ser exato com o termo, permanecia a dúvida em mim ao que

ela se sacrificava? ‘Vou ficar muda o quanto puder?’ Parecia querer me dizer. Como uma espécie de asfixia.

Seu silêncio respondia aos imperativos de uma palavra denarcisada, desinvestida, fraturada aos pedaços e desse modo relançada ao ruído, ao grito, ao som que nada significa.

Estávamos, eu sentia, no território que conduziu tantos analistas à escuta dos bebês. Que lhes possibilitou ouvir e falar ao mesmo tempo em que lhes possibilitava viver.

Até hoje computo como erro essa sessão em que permanecemos em silêncio, certamente uma compreensão tardia do que se passava entre a palavra estranha e o corpo exposto e submisso no divã. Ali o silêncio se transfigurara em experiência terrorífica onde R. era lançada à sua própria mortificação, incapaz que era de romper com o mutismo, para ela, efeito de um cale-se.

R. gerenciava uma grande livraria, era bem sucedida no que fazia e amava seu trabalho. Era também uma leitora voraz. Trabalhava entre palavras, palavras e histórias que os livros lhe davam, propiciando assim a sua própria fala, seu próprio pensamento e elidindo o silêncio, tal como ela esperava que ocorresse nos inícios de sessão. Ela só pedia que alguém falasse primeiro, o que não era o mesmo que pedir que alguém falasse por ela.

Logo numa de suas primeiras sessões, R. contou-me sua longa história de rejeição diversas vezes confirmada e confessada por sua mãe.

Ela e sua mãe moravam juntas. Sua mãe não trabalhava sendo, portanto, sustentada por R.. Porém, a mãe cuidava de seu filho. Uma barganha clara, onde a mãe sonegava o amor tanto por seu neto quanto por ela, a filha.

Mas como sua mãe podia cuidar do filho de uma filha que ela rejeitava? Isso parecia não ter qualquer importância. Para R. não se podia voltar atrás. Conviver com a rejeição e com a morte que isso lhe suscitava fazia parte de um destino, maior que ela, que lhe era tão impossível superar quanto suportar. Ela suportava esse convívio tal como tolerava sua vida sem lazer, sem amigos, sem prazer.

Dessa rejeição fazia parte um estupro cometido por seu padrasto, ocorrido por volta dos doze anos, que R. relatara uma única vez em sessão. Ela se lembra que, após o ocorrido, recorre à sua mãe que lhe respondera imediatamente, e sem hesitar, que era ela (R.) quem era culpada por isso, e nunca mais voltaram ao assunto; ponto final. Um veredicto se impôs.

Esse silêncio materno diante de sua violação e de seu sofrimento não a remeteu à ambivalência de seu desejo, como a mãe sugere, e nem à defesa histórica que seria decorrente. Mas a lança, uma vez mais, ao silêncio diante do desconforto e da dor. Sua resposta é masoquista, mortífera e cruel. Doravante ela também terá imensas dificuldades em falar sobre o assunto. Seu sofrimento ficara acanhado entre as experiências sem nome, retido no campo das sensações informes, dos ruídos, dos gritos e do silêncio carentes de significação e sentido.

Num de seus relatos R. se recorda de duas cenas que, juntas, se articulam e se significam: sua mãe havia saído de casa. R. após ter acordado do sono, desperta sem sua mãe por perto e sai à rua para procurá-la. Ao encontrá-la, conversando com um rapaz, se aproxima, mas sente que a mãe está visivelmente constrangida com sua presença. Ao aproximar-se do casal, a mãe adianta-se e a apresenta como uma sobrinha.

R. jamais compreendeu tal atitude, mas estabeleceu a única ligação possível com tudo o mais que já sentia: ela era definitivamente mal-vinda e explicitamente rejeitada, ela era objeto legítimo de toda e qualquer violência que fosse cometida contra ela. Ela era o produto de uma violência com a qual deveria conviver e aceitar. A prova cabal disso era a rejeição objetiva, clara, transparente de sua mãe com a qual ela convivia, com a qual teria de suportar conviver. Conviver com o traumático, aguardando o terrível para o qual é impossível se preparar.

Sendo assim, sua auto-hostilização cumpria à risca o único e verdadeiro significado que R. reconheceu desde o princípio no desejo de sua mãe: o desejo de que ela não tivesse nascido, de que ela tivesse morrido.

Desejo que ela reeditava em análise toda vez que permanecia constrangida em sua impossibilidade de pensar, falar e compreender-se, ancorada que estava no pensamento e nas atitudes violentas de sua mãe. Não há o que dizer a quem

não quer ouvir. Ao longo de sua análise não foi nada incomum sua referência ao desejo que tinha de pôr fim a própria vida, uma vida sem tempo, sem devir, sem projeto.

De todo modo, como consequência à rejeição materna, R., em minha opinião, fora salva da psicose devido aos períodos em que passou longe de sua mãe. Ela morou em casas de parentes ou conhecidos, que a recebiam por períodos relativamente longos, sempre a pedido de sua mãe.

Esses afastamentos possibilitaram-na conhecer a hospitalidade, o afeto e o cuidado, especialmente de sua avó. Momentos em que ela era ao mesmo tempo objeto da rejeição materna e de aceitação calorosa e gentil de outrem. Indício de amor materno que escolhia bons braços onde se desfazer de R.. Radical ambivalência onde mãe e filha nunca se encontram.

Nesses períodos de distanciamento de sua mãe R. não se recorda de sentir falta da presença materna, ao contrário, ela se sentia num ambiente mais tranquilo, menos imprevisível e traumático. Momentos em que ela parecia saber o que esperar, em que ela podia, enfim, esperar.

A outra cena se passa numa de nossas últimas sessões.

R. deitada no divã, após um longo período de silêncio (nesse momento ela já podia começar, à seu modo, suas próprias sessões), ouvindo os barulhos que vinha de fora do consultório e penetravam pela janela dizia: cachorro... piano... passarinho...

Ela repetia, procurando identificar, os sons que vinham de fora da sala. Eu a escutava enquanto ela balbuciava nesse lugar que me parecia escuro, quieto, onde ela procurava recolher coisas e dar-lhes nomes, com cautela e precisão, procurando ambientar-se com esses personagens que ela trazia de fora e que figuravam um mundo que ela agora construía, engendrava e que, nesse instante, a acompanhavam. Eles estavam dentro da sala, povoando o lugar até então silencioso: cachorro... piano... passarinho.

Disse-lhe que ela parecia uma criança de olhos vendados brincando de identificar coisas que não vê.

Após esse meu assinalamento ela se lembra da seguinte cena:

Ela e a mãe vão para o quarto dormir. R. adormece. No meio da noite, ela acorda. Encontra o quarto completamente escuro. Procura por sua mãe ao lado na cama de casal, apalpando-a, mas não a encontra. Levanta-se, tenta abrir a porta, mas a porta está trancada. Procura o interruptor de luz, mas também não consegue encontrá-lo. Ela desespera-se, senta-se na cama e chora longamente.

É só do que ela se lembra.

Ocorreram-me então, associativamente, várias perguntas que não dirigi a ela mas que se remetiam à construção da cena em que vivíamos agora na sessão: O que houve depois? Ela dormiu? Sua mãe apareceu? Quanto tempo ficou só?

Compreendi então que a continuidade, o devir da história capaz de responder essas dúvidas que agora pululavam na minha cabeça ocorria ali mesmo na análise, naquela sessão em que a cena do abandono era novamente figurada.

R. deitada, só, cansada, buscando representar um mundo familiar que ela escutava, mas que não podia ver. Recolhendo indícios de objetos vivos para aplacar mais uma experiência de morte, morte que a experiência da rejeição materna sucessivamente executava.

Ela procurava suportar o silêncio, o desamparo e a morte, dando nomes às coisas que ouvia, como se as nomeasse pela primeira vez. Ela se esforçava para inaugurar um ambiente, único lugar onde ela podia falar, voltar a ver e a pensar, e pensando ela recriava um mundo vivo ao seu redor. Tratava-se de quase balbucios. Exercícios de correspondência entre ela e o que quer que houvesse para além do escuro e da solidão.

Mundo onde ela substituíra uma mãe desamparadora e violenta por cães, pássaros, pessoas tocando piano; menos aniquiladoras, invisíveis e isentas do desejo por sua morte. Mundo povoado de seres vivos, irreconhecíveis, inofensivos e ocultos.

Mas também mundo alienado, pequeno mundo permitido a quem terá de justificar com sua própria desqualificação e esforço o abandono do outro,



e terá de justificar os excessos de sua mãe que, de algum modo, contam também com a sua própria possibilidade de matar-se.

Ela trazia em seu socorro um mundo menos hostil, mas isso que a salvava, salvava também a sua mãe. Afinal ela não havia ficado só, mas com música, cães e passarinhos. Afinal, sua mãe não havia feito nada tão grave assim. Era ela que era medrosa, insegura e exagerada. Era ela a culpada.

Essa saída extraordinária a que R. recorreu ao trazer a realidade percebida (ouvida) para dentro da sessão, elegendo esses objetos imaginários que ela ouvia como companhias, atenuantes da solidão provocada por sua mãe, por seus amigos, por seu analista, era também uma forma de indiscriminar o mal que os objetos podiam lhe querer fazer. Uma forma de sobreviver à tirania de outrem que autoriza desmandos e excessos dos mesmos que ela acaba de proteger e permanentemente ressuscitar.

Esse acolhimento superlativo ao próprio sofrimento, que adquire a forma do excesso, dificultando seus próprios lutos e separações constrói uma trajetória de solidão povoada de objetos que ela não deixa partir, que permanecem moribundos em seu psiquismo e em sua vida impondo-lhe exigências, entre elas, a exigência de sua própria morte. Almas penadas e ressentidas que permanecem em sua vida à força e de forma indesejada: crueldade melancólica (Hassoun, 2002).

A experiência traumática de contínuo abandono vivida por R. a remete para um estado de perplexidade onde as coisas ainda não têm nome, e por isso não podem ser pensadas. Ela buscava refazer essas primeiras representações já que o seu pensar, função do eu, fora jogado na precariedade incapaz de dar conta do desamparo sofrido por sua mãe, continuamente, durante sua infância.

Seu temor no início de nosso trabalho era o de que eu a abandonasse (matasse) se ela não me deixasse pensar por ela (você não vai me perguntar nada?). A mesma pergunta e concessão que se repetia a cada início de sessão.

Eu sabia que frequentávamos os lugares mais mal-iluminados, vazios, recém- abandonados. E seu esforço em reconhecer representações de palavra

lá onde havia afeto desligado, à deriva, era evidente. No entanto ela parecia precisar tomar de empréstimo as minhas palavras iniciais, embora o que ela queria e precisava reconhecer era minha intenção, alguma previsibilidade em meu desejo que ela tinha de confirmar a cada início de sessão.

Podemos reconhecer aí duas possibilidades inconclusas: a psicotização desta criança ou um estado de alienação no psiquismo materno que até hoje busca as razões e a justificativa de seu desamparo, ao mesmo tempo em que produzia incessantemente suas próprias respostas e subterfúgios para evitar as próprias perguntas.

Acredito que R. tenha seguido o segundo caminho, ainda que quando terminamos nosso percurso analítico ela considerasse, pela primeira vez em sua vida, a possibilidade de morar com seu filho, longe de sua mãe, de seu ex-marido, de sua irmã, reconhecendo a possibilidade de viver melhor sem a presença daqueles que, uma vez, lhe inscreveram o risco e o afeto obscuro da nulidade e da não existência.

## *Referências*

- Allouch, J. *A Erótica do Luto no tempo da morte seca*. Trad: Procópio Abreu. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2004.
- Cromberg, R. *Paranóia*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2000.
- Fédida, P. *Depressão*. Trad: Martha Gambini. São Paulo: Editora Escuta, 1999.
- Freud, S. Luto e melancolia. In: *Introdução ao narcisismo: ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916)*. Trad: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- Hassoun, J. *A Crueldade melancólica*. Trad: Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.
- Lacan, J. *Seminário 17: O Averso da Psicanálise*. Trad: Ari Roitman. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.



# Freud, Jung e o problema da analogia: percalços da Psicanálise Aplicada<sup>1</sup>

Este artigo deriva da permanente preocupação de Freud em resolver, aprofundar e esclarecer dissensões por meio de seus textos; o que nos permite reencontrar, nos rastros da divergência mais pessoal, revisões da teoria e do método psicanalíticos que resultam, invariavelmente, em reformulações fundamentais.

Como é fartamente sabido, vários textos importantes de Freud têm, como um de seus propósitos, resolver divergências e mal-entendidos dentro e fora do movimento psicanalítico, onde a relação com C. G. Jung ocupa um espaço à parte. A tensão permanente que sempre acompanhou a relação de ambos fez deles pai e filho, como também inimigos atrozes, bem ao sabor de “Totem e Tabu” que nesse período era gestado por Freud.<sup>2</sup>

---

1 Uma primeira versão deste artigo foi originalmente publicado na *Revista Ágora*, 4(1), 2001. Esta é uma versão modificada.

2 Jung, a pedido de Freud, acompanha as reflexões e o interesse de Freud pela religiosidade primária, dando inclusive sugestões e críticas ao texto *Totem e Tabu*. “No entanto – diz Jung – é muito opressivo para mim se o senhor também se envolver nesta área. [...] O senhor é um concorrente muito perigoso”. Ver Gay (1988, p 215-231).

Foi Jung, justamente, aquele que engrossou as fileiras dos inimigos da Psicanálise, colocando em xeque o principal pressuposto da teoria freudiana de onde tudo mais deriva: a sexualidade.

Seja como adversário, discípulo ou rival, o fato é que Jung sempre representou para a Psicanálise fonte de valorosas inquietações, além disso impunha, como inimigo que gradualmente se tornava, o retorno de Freud à técnica e à teoria psicanalíticas, desde os seus fundamentos. Difícil dizer se e quando o conceito de narcisismo seria formulado se não houvessem as Conferências de Fordham<sup>3</sup> tornando públicas, em outro continente, as diferenças que passariam a marcar paulatina e gravemente a separação de ambos.

Teriam os textos da metapsicologia a grandeza teórica que tiveram, se antes Freud não houvesse perdido seu discípulo mais querido, justamente por dissensões e divergências teóricas? Que elementos seriam subtraídos (ou adicionados) no caso do *Homem dos Lobos* sem o furor do conflito que fazia Freud perder de uma só vez Adler e Jung, justamente nos anos em que atendia Sergei Pankejeff? Qual “História do Movimento Psicanalítico” Freud desejaria ter escrito nesse período de turbulências domésticas? Perguntas sem resposta possível, mas importantes porque nos impelem a revisitar mais uma vez um trecho do movimento psicanalítico repleto de reentrâncias, dilemas e complexidades.

O trecho onde permaneceremos é o que desenha e projeta em amplitude o avanço da Psicanálise e sua pertinência como conhecimento reconhecido em áreas distintas do saber. Momento esse em que um movimento capitaneado pelo próprio Freud surge entre os psicanalistas: o movimento da Psicanálise Aplicada. A esse respeito relembremos alguns fatos:

Em 1907 foi criada uma coleção de escritos intitulada *Escritos de psicanálise aplicada*<sup>4</sup> em que foram publicados trabalhos de Jung, Abraham, Pfister, Jones, Herminne von Hegg-Helmuth, além do estudo inaugural de Freud sobre a Gradiva de Jensen e, posteriormente, seu texto sobre *Uma lembrança Infantil*

3 Conjunto de atividades realizadas por C. G. Jung na Universidade de Fordham, Nova York, onde, pela primeira vez, Jung leva a cabo a dessexualização da Psicanálise, ainda se autodenominando Psicanalista.

4 Cf. Plon, M. A face oculta da análise leiga.

de Leonardo da Vinci.<sup>5</sup> Mais tarde, em 1914, Freud reproduzirá deste modo os objetivos da Associação Psicanalítica Internacional, fundada em 1910:

*Estudo e promoção da ciência Psicanalítica fundada por Freud, tanto em sua qualidade de Psicologia pura como em sua aplicação à Medicina e às Ciências do Espírito, e mútuo apoio dos associados quanto à aquisição e difusão dos conhecimentos psicanalíticos (Freud, 1914/1981, p 1917).*

Em 1912 é fundada a revista *Imago*, nome escolhido a dedo em homenagem a um romance suíço do mesmo nome, declarando, desde o início a intenção da revista em discutir temas em outros âmbitos que não só os da Psicanálise clínica, exercida para fins terapêuticos. Mais do que isto, proclamava em seu subtítulo “revista para a aplicação da Psicanálise às ciências do espírito”. Embora essa iniciativa fosse ainda pautada por dúvidas e hesitações – o que deixou o artigo sobre Moisés de Michelângelo com autoria anônima por dez anos sob a insistência de Freud em chamá-lo de “filho bastardo” – para Freud, entretanto, o objetivo era claro: a Psicanálise deveria caminhar na direção da conquista, da colonização de campos alheios a ela até então como, um dia, o foi o campo das neuroses.

Em carta a Jung de 17 de outubro de 1909, Freud dirá:

*Folgo em saber que o senhor compartilha minha crença de que devemos conquistar por completo o campo da mitologia. Até agora temos apenas dois pioneiros: Abraham e Rank. Não há de ser fácil encontrá-los mas precisamos de homens para companhias mais longas (Mcguire, 1993, p. 276).*

---

5 Em geral Freud trabalhava aplicando a Psicanálise às biografias, estabelecendo analogias com a clínica, isto é, tratava-se o material biográfico como um caso clínico ou como disse Freud a respeito de Leonardo em carta a Jung de 11 de novembro de 1909: “Um espírito nobre, Leonardo da Vinci, tem posado regularmente para mim a fim de que o psicanalise um pouco” (Mcguire, 1993, p. 281).

Numa série de cartas datadas entre 14/10/1909 e 30/11/1909, Freud e Jung discutem pontos relevantes da aplicação (ou conquista) da Psicanálise à outras ciências. Tratava-se, para Freud, de ‘chamar à consciência os mitólogos’, esclarecê-los à luz da Psicanálise, fazê-los mais psicanalistas e não, obviamente, o contrário. Esse interesse inicial, compartilhado por ambos, será a fenda que se alargará ao ponto da ruptura e que culminará naquilo que sob vários aspectos, todos fundamentais, podemos chamar da dessexualização da psicanálise proposta por Jung.

Todavia é interessante notar que aquilo que se constituiu como o pomo da discórdia já estava plantado em 1906 (ano do início das correspondências), como é possível observar numa carta de Jung em 05 de outubro de 1906:

*Quero dizer que sua terapia não parece depender apenas dos afetos liberados por ab-reação, mas também de certas relações (rapports) pessoais e acredito que a genese da histeria embora predominantemente sexual, não o seja exclusivamente (Mcguire, 1993, p. 42).*

Ao que Freud responderá de forma confiante em 07 de outubro de 1906:

*Seus escritos já me haviam sugerido que sua aceitação de minha psicologia não se estende a todos os meus pontos de vista sobre a histeria e o problema da sexualidade, mas me atrevo a esperar que, como o passar dos anos, o senhor chegue muito mais perto de mim do que julga possível atualmente (Mcguire, 1993, p. 45).*

Essa discreta “virulência” encontrará a sua plena expressão em 1912, ano em que a Psicanálise, já consolidada, buscava a ampliação de seu campo ou, nas palavras de Freud, a sua aplicação. Terá sido então no próprio seio do movimento psicanalítico, circunscrito pelas preocupações da aplicação da Psicanálise, que tal divergência se inscreveu e onde os riscos conceituais, teórico e políticos dessa passagem puderam se manifestar completamente. Creio que a divergência Freud/Jung representa para a Psicanálise um período

de extraordinária riqueza permitindo a Freud, entre outras coisas, reconhecer dolorosamente os riscos e as possíveis perdas dessa transposição da Psicanálise à cultura, que lhe parecia tão incontestável.

É possível encontrar, ali também, aquilo que até hoje ocupa os psicanalistas e que se manifesta nas dificuldades conceituais e políticas inerentes a essa ultrapassagem. Freud não suspeitava que seu anseio de conquista pudesse colocar em xeque a teoria psicanalítica, mas o agravamento e a explicitação das divergências com Jung o demonstraram. Todavia a Psicanálise jamais se livrou completamente dos perigos inerentes à ampliação de seu campo, dificuldades aliás vividas no próprio âmbito das comunidades psicanalíticas; mas é verdade também que os inúmeros trabalhos que buscam rediscutir o raio da reflexão e da ação psicanalíticas para além do trabalho clínico *strictu senso* respondem totalmente a uma inspiração freudiana.

É possível observarmos, então, após a publicação de *Totem e Tabu*, essa inspiração ganhar em complexidade e ousadia em textos freudianos de caráter explicitamente social, como também veremos Freud recuar e voltar-se para o escopo da metapsicologia recolhendo daí mais e melhores instrumentos. E mesmo aí, nesses dois casos, veremos em efígie aquilo que representou perdas e rupturas dolorosas para o próprio Freud, mas também apuro conceitual, rigor e afirmação dos pressupostos da jovem Psicanálise.

### *Freud e Jung: o pomo da discórdia*

Em carta de Jung de 11 de novembro de 1912, ele comunica a Freud o seu retorno dos EUA, onde desenvolveu, na Universidade de Fordham, Nova York, uma série de atividades pela “difusão do movimento”. Ali ele comenta rapidamente que:

*Naturalmente, também expressei certas opiniões minhas que se desviam das concepções existentes até agora, particularmente em relação à teoria da libido. Achei que a minha versão da Psicanálise conquistou a simpatia de muitas pessoas que, até o momento,*



*estavam confusas com o problema da sexualidade na neurose (Mcguire, 1993, p. 521).*

Sabemos que Freud já tinha em mãos o texto publicado em 1912 sobre as modificações de Jung na teoria da libido, mais tarde traduzido nas obras completas de Jung como “Símbolos da Transformação: Análise dos Prelúdios de uma Esquizofrenia.” Em ríspida carta resposta, Freud pede uma separata das conferências proferidas por Jung nos EUA, alegando que esse longo ensaio sobre a libido de Jung não o havia esclarecido de forma suficiente. Dificilmente Jung poderia ter sido mais claro, mas Freud queria uma confirmação, uma nova prova cabal daquilo que ele parecia ainda não acreditar: a iminência da ruptura que se aproximava inexoravelmente.

Neste artigo, todo o esforço de Jung no que tange à libido é dessexualizá-la dando a ela o caráter de energia geral, não necessariamente sexual. Procurando demonstrar, ao mesmo tempo, que tal dessexualização da libido estaria no próprio Freud:

*Como a citação de Freud mostra, realmente sabemos muito pouco sobre a natureza dos instintos humanos e sua dinâmica psíquica para poder ousar atribuir a primazia a um único instinto. É mais prudente por isso, ao falarmos de Libido, entender com este termo um valor energético que pode transmitir-se a qualquer área, ao poder, à fome, ao ódio, à sexualidade, à religião, etc., sem ser necessariamente um instinto específico (Jung, 1952/1986, p. 124).<sup>6</sup>*

e mais adiante:

*Com isto voltamos a nossa hipótese de que não é o instinto sexual, mas uma energia em si indiferente que leva à formação de*

---

6 Cabe esclarecer que o texto de Jung utilizado como referência será a última versão de 1952, e não o texto original publicado entre 1911/1912. Portanto com eventuais modificações posteriores às quais Freud não teve acesso. Creio manter-se, entretanto, o essencial da divergência.

*símbolos: luz, fogo, sol etc. Assim pela perda da função do real na esquizofrenia, não ocorre um aumento da sexualidade, mas um mundo de fantasia que apresenta traços arcaicos nítidos. [...] Para usar a comparação de Freud: atira-se com o arco e a flecha ao invés de armas de fogo. O desaparecimento das últimas aquisições da função do real (ou adaptação) é substituído, se o for, por um modo de adaptação mais primitivo. Já encontramos este princípio na doutrina das neuroses: uma adaptação falha é substituída por um modo de adaptação antigo, no caso, uma **reativação regressiva (grifo meu)** da imagem dos pais. Na neurose o produto substitutivo é uma fantasia de procedência e alcance individual, faltando aqueles traços arcaicos característicos da esquizofrenia. (Jung, 1952/1973, p. 127).*

Embora com aparente circunscrição ao campo das psicoses, veremos como Jung pretendia alastrar sua nova concepção numa carta a Freud de 17 de maio de 1912:

*Psicologicamente a proibição do incesto não tem o significado que é preciso atribuir-lhe se se presume a existência de um desejo de incesto particularmente intenso. O significado etiológico da proibição do incesto deve ser diretamente comparado com o assim chamado trauma sexual, que habitualmente deve o seu papel etiológico apenas à **reativação regressiva**. O trauma é aparentemente importante ou real, e assim o é a proibição ou barreira do incesto que, do ponto de vista psicanalítico, tomou o lugar do trauma sexual. Assim como cum grano salis, não importa se um trauma sexual realmente ocorreu ou não, ou foi uma simples fantasia, psicologicamente é secundário se existiu ou não a barreira do incesto, uma vez que é essencialmente uma questão de desenvolvimento posterior o problema do incesto transforma-se ou não num problema de evidente importância (Mcguire, 1993, p. 510).*

É possível acompanhar a maneira como Jung, nesse momento, através de sua concepção de arquétipos, (implícita na ideia de *reativação regressiva*), elide de vez a experiência infantil ou, se quisermos, a realidade da experiência infantil (leia-se o complexo de Édipo) como o momento fundamental da experiência sexual da criança, definidora de sua vida psíquica ulterior. O que Jung sustenta com a ideia de *reativação regressiva* é uma espécie de regressão radical para além da experiência individual de sujeito que se reportaria, em última instância, a uma experiência coletiva arcaica que, por sua vez, pode ser ativada pela experiência atual. A experiência edipiana perderia seu estatuto de experiência realmente vivida pela criança, passando ao campo das experiências coletivas arcaicas que gerariam então o incesto, como fato inventado pelo psiquismo.

A resposta de Freud em carta a Jung de 23 de maio de 1912 levanta novamente a questão da realidade em Psicanálise, abandonada em 1897 e que será retomada com toda a força no Caso do *Homem dos Lobos*. Segue um trecho da carta:

*Na questão da libido, finalmente, vejo a que ponto a sua concepção difere da minha (estou me referindo, é claro, ao incesto, mas pensando nas suas anunciadas modificações no conceito de libido). O que não consigo ainda compreender é por que razão o senhor abandonou a concepção mais antiga, e que outra origem e motivação a proibição do incesto pode ter (Mcguire, 1993, p. 511).*

Percebe-se que Freud, nesse momento, ainda não havia entrado em contato com a segunda parte do artigo de Jung, publicada em 1912. A primeira parte, sem as considerações sobre a libido, já havia sido publicada em 1911.

Segue a resposta:

*Valorizo a sua carta pela advertência que contém e pela lembrança de meu primeiro grande erro, quando confundi fantasias com realidades. Serei cuidadoso e mantereirei os olhos abertos a cada passo.*

*Se agora, porém, deixarmos de lado a razão e sintonizarmos o aparelho com o prazer, confesso ter uma forte antipatia pela sua inovação. Primeiro o caráter regressivo da inovação. Creio que temos sustentado, até agora, que a ansiedade se origina na proibição do incesto; agora o senhor afirma, pelo contrário, que a proibição do incesto origina-se na ansiedade, o que é muito semelhante ao que foi dito antes da era da Psicanálise (Mcguire, 1993, p. 511).*

E ainda, na mesma carta, sobre a realidade do incesto e do Complexo de Édipo:

*Em segundo lugar, por causa da semelhança desastrosa com um teorema de Adler, embora naturalmente eu não condene todas as invenções de Adler. Disse ele: ‘a libido do incesto é arranjada’, isto é, o neurótico não tem absolutamente desejo pela sua mãe, mas quer munir-se de um motivo para afugentar-se de si próprio; finge para si mesmo, portanto, que sua libido é tão monstruosa que não poupa nem mesmo a sua mãe. Isso ainda hoje me surpreende pela fantasia, baseada numa total incompreensão do inconsciente. Pelo que o senhor sugere, não tenho dúvidas de que a sua derivação da libido incestuosa será diferente. Existe porém uma certa semelhança (Mcguire, 1993, p. 511).*

Vejamos a amplitude que alcança a divergência entre ambos. Os conceitos de realidade e fantasia exigirão, da parte de Freud, novo reposicionamento. Ante às oposições colocadas por Jung não será mais possível sustentar a indistinção completa entre fantasia e realidade tal como figura na carta 69 a Fliess. Aliás, o próprio Jung se remete ao período em que Freud afirma coisas como “no inconsciente não há indicação de realidade, de modo que não se consegue distinguir a verdade e a ficção que é catexizada de afeto”.<sup>7</sup> Esse reposicionamento será levado adiante no caso do *Homem dos Lobos*, onde as

7 Carta 69 de Freud a Fliess datada de 21 de setembro de 1897.

discussões e a relevância da cena primária ocuparão um lugar central nas considerações metapsicológicas sobre o caso.

A cena primária, então, como índice de realidade onde a interpretação psicanalítica, diante dos posicionamentos de Jung, encontraria guarida. Nesse contexto, a cena primária torna-se a âncora que delimita o aspecto regressivo da libido, mantendo-o nos limites da experiência sexual de sujeito e aquém do ilimitado alcance do que Jung denominou de reativação regressiva da libido. Para Freud, a regressão visaria uma experiência sexual realmente vivida e nela estancaria, daí o seu caráter primário. Portanto, mesmo que em grande parte fantasiada, tais fantasias seriam construídas em torno de índices (barulhos, ruídos, movimentos observados na penumbra etc.).<sup>8</sup>

O que estava em questão nesse momento era o caráter sexual da regressão como mecanismo de defesa e a possibilidade de rastreá-la, digamos assim, no âmbito das experiências sexuais de sujeito e não fora delas, onde Jung situava o coletivo. Esse âmbito não poderia ser completamente definido nem pela realidade factual, nem pela rememoração literal o que colocaria em xeque, nos dois casos, o estatuto pulsional da lembrança representado pelo fantasiar que se lhe impõe. Lá onde as marcas do desejo fazem soçobrar a literalidade, a fidedignidade e o caráter fatural de uma pretensa reconstituição idêntica do passado. Por outro lado, era impossível deixar sem resposta os posicionamentos de Jung, sustentando que, no limite, a própria experiência do Complexo de Édipo seria inteiramente uma fantasia retroativa do paciente e quiçá do analista. Freud se movia com cautela no tabuleiro.

Sua resposta, demonstrada amplamente no *Homem dos Lobos*, põe em discussão o método (re)construtivo da análise. Para isso foi necessário o retorno à clínica, à demonstração *pari passu* do trabalho e do método psicanalítico. De volta à poltrona e ao divã.

Evocando a *Interpretação dos Sonhos e Lembranças Encobridoras*, Freud recolocará a problemática da fantasia e da realidade em outros termos. Essa dicotomia, tão cara à Psicanálise, encontrará uma solução metodológica das mais interessantes, na medida que aquilo que será (re)construído durante o

---

8 Cf. Jean Laplanche e J-B. Pontalis no verbete cena primária e Claude Le Guen em *Prática do Método Psicanalítico*.

processo de análise, serão sempre representações colocadas em marcha durante o trabalho das sessões. Outrossim, a peculiaridade do trabalho será o de possibilitar, em seu curso, o aparecimento das inumeráveis maneiras de recordar, deslocando o conteúdo recordado para um segundo plano. Freud explicita aqui o carácter do trabalho de análise diferenciando-o claramente de um trabalho de recordação dos fatos:

*Todo analista sabe muito bem e tem comprovado infinitas vezes que, em uma cura conduzida a bom termo, o paciente comunica multidões de recordações espontâneas de seus anos infantis, de cuja aparição – ou melhor, talvez- de cuja primeira aparição - o médico não se sente, de modo algum, responsável, já que nunca orientou o enfermo com nenhuma tentativa de reconstrução em direção à tais conteúdos. Estas recordações, antes inconscientes, não têm sequer que ser verdadeiras; podem sê-las, porém muitas vezes foram deformadas contra a verdade e entremeados com elementos fantasiados, como acontece com as chamadas lembranças encobridoras, às quais se conservam espontaneamente. Quero dizer apenas que estas cenas, como a de nosso paciente, pertencentes a tão remota época infantil, com tal conteúdo e de tão extraordinária significação na história do caso, não são geralmente reproduzidas como recordação, senão que tem de ser adivinhadas – construídas – passo a passo e muito laboriosamente de uma soma de alusões e indícios (Freud, 1918/1981, p. 1967).*

Será este trabalho de reconstrução, e não de recordação factual o que caracterizará o trabalho de análise e o diferenciará de outros métodos. A reativação regressiva, tal como sugerida por Jung, lança o trabalho analítico para fora do campo onde este trabalho se faz possível e, sobretudo, mantém intacta a busca regressiva pelo recordado.

Essa busca, é bem verdade, não cumprirá o prometido, uma vez que esse passado arcaico só será reencontrado analogamente, mantendo-se a hipótese de que um dia, em algum lugar, ele foi realmente vivido por outro ser humano

de forma socialmente reconhecida. O próprio Jung reconhecerá essa impossibilidade, ao mesmo tempo eliminando-a como obstáculo, numa analogia entre a invenção do fogo e a fecundação da mãe (matéria): “Naturalmente nunca encontraremos provas reais para isto, mas é presumível que em algum lugar se conservaram vestígios destes primitivos exercícios preliminares à produção do fogo” (Jung, 1952/1986, p. 147).

Tais analogias entre as dificuldades, repetições e soluções psíquicas encontradas por e sujeite ante um obstáculo, uma dificuldade ou uma barreira atual serão atribuídas à extensa pesquisa que Jung levará a cabo no terreno das mitologias de diferentes povos em diferentes épocas. Interesse, como já vimos, compartilhado pelo próprio Freud. Portanto essa aproximação entre conteúdos dos sonhos, dos delírios, das alucinações do paciente com as representações coletivas, como modo de compreensão dos conflitos em jogo, só pode ser levada adiante recorrendo a aproximações por semelhança: as analogias.

Ou como o próprio Jung dirá: “Alguma vez as experiências míticas foram originais, experiências numinosas primárias e quem não perder o ânimo da pesquisa poderá observar, ainda hoje, estas experiências subjetivas primárias” (Jung, 1952/1986, p. 144).

Ao que parece, tudo se passa como se a psique, através de um mecanismo analógico, regredindo retroativamente, perscrutasse o inconsciente e se ancorasse em “estruturas idênticas, universais da psique” (Jung, 1952/1986, p. 145). Necessariamente então, a energia libidinal, não necessariamente sexual, se desloca por semelhança que é o que lhe possibilita pousar tanto na mãe como objeto de desejo quanto nos cultos à mãe terra como fornecedora de alimento. (Cf. Jung, 1952/1986, p. 146). É esse ritmo analógico que confere à libido o caráter de energia geral.<sup>9</sup>

---

9 É importante notar que o mesmo modelo analógico de interpretação atingirá em cheio o caráter sexual da libido, ao mesmo tempo que permitirá o surgimento de conceitos centrais na Psicologia Analítica como os de arquétipos e inconsciente coletivo. No primeiro caso Jung comenta a respeito da regressão: “A consequência disto é que os fenômenos daí decorrentes tem em si o caráter de ato sexual, mas não são atos sexuais reais. Assim também a produção de fogo é apenas a analogia de um ato sexual, assim como este é frequentemente usado na linguagem corrente como analogia de atividades completamente diversas. A fase pré-sexual da primeira infância, à qual a regressão

O recurso às analogias, especialmente quando aplicado ao fenômeno social, representa frequentemente, no pensamento freudiano, um calcanhar de Aquiles, uma mácula do método e um sinal de fraqueza e falta de rigor, ao qual os próprios psicanalistas têm de retornar frequentemente para criticar, corrigir, melhorar. Em Jung, como já vimos, o pensamento analógico assumirá um caráter nuclear ao próprio método. Conceitos centrais na psicologia analítica, como a noção de arquétipos e inconsciente coletivo por exemplo, são totalmente tributários do conceito de libido como energia geral, portanto dessexualizada, que se deslocaria por ‘estruturas idênticas’ e se alojaria em objetos análogos.

Daí algumas questões importantes se colocam : o pensamento freudiano, ao buscar solucionar a passagem do social ao coletivo por similitude, não estaria incorrendo no mesmo erro, sinal de uma certa ‘fragilidade epistemológica’?<sup>10</sup> Ou ainda, não estaria a analogia estruturando o próprio método e a teoria psicanalítica antes mesmo das pretensões ‘aplicativas’ de Freud e seus seguidores?

Uma primeira resposta genérica à primeira questão é certamente sim, não há dúvida de que a analogia é um recurso recorrente na obra freudiana quando o assunto é o fenômeno social, isto desde seu texto *Totem e Tabu*.<sup>11</sup> Quanto à segunda questão, creio que ainda é preciso discutí-la um pouco mais, pois uma coisa é admitir o recurso analógico no esteio de certas figuras, metáforas, histórias que Freud cria para superar momentaneamente certos problemas de entendimento da teoria psicanalítica ou do entendimento da aplicação da

---

retorna, caracteriza-se por numerosas possibilidades de aplicação, porque a libido ali readquire sua polivalência indiferenciada original (Jung, 1952/1973, p. 145). No segundo caso, Jung observará a respeito de uma imagem narrada por seu paciente: “Esta observação não ficou isolada: naturalmente não se trata de ideias hereditárias, e sim de uma predisposição inata para a criação de fantasias paralelas, de estruturas idênticas, universais da psique que mais tarde chamei de inconsciente coletivo. Dei a estas estruturas o nome de arquétipos” (Jung, 1952/1973, p. 145).

- 10 Ver Michel Plon (1999) onde o papel da analogia na teorização freudiana é discutido. Ali ele sugere que o dualismo, presente na obra freudiana é o que impele às soluções analógicas frente a determinados problemas metapsicológicos. A analogia, portanto, como um recurso anterior ao advento da Psicanálise Aplicada.
- 11 Ver Mezan (1985), especialmente todo o capítulo 4 onde a solução analógica no pensamento freudiano, especialmente na passagem ao social, é devidamente problematizada.



teoria; outra coisa é assumir que a metapsicologia em si mesma se escora nos analogismos no engendramento do seu campo conceitual, o que seria refletido no método de trabalho da Psicanálise. Como meu propósito é não perder de vista a controvérsia Freud e Jung, optaremos por experimentar uma das respostas possíveis a esse conjunto de problemas.

Discutiremos o debate clínico apresentado por Freud no Caso do *Homem dos Lobos*, que também é parte daquele conjunto de textos fundamentais da obra Freudiana que tem entre suas preocupações responder às críticas de Jung. Neste caso procuraremos no método (re)construtivo, proposto por Freud, uma alternativa ao método analógico. Procurarei aqui objetivo fazer frente às críticas – quase invencíveis (e salutares) – à Psicanálise, que atribuem a Freud o uso de simplórias soluções analógicas ante problemas metodológicos e metapsicológicos complexos.

### *O analógico, o reconstruído e o fenômeno social*

A analogia, num certo aspecto é um recurso de linguagem e pensamento anterior à religião, à razão e aos sistemas filosóficos. Sua função, como Freud assinalou, era por isso mesmo, exercida no pensamento mágico dos povos primitivos. Para Octavio Paz, a analogia é a forma de ultrapassamento das formas tradicionais e unívocas de pensamento que se desloca do eixo argumentativo com extraordinária liberdade, reinventando relações impertinentes do ponto de vista argumentativo, porém, de certo modo e paradoxalmente, reconhecendo ao interlocutor a condição de bom entendedor. (Paz, 1974, p. 153-154).

A analogia apelaria então para elementos dispersos e, a princípio, estranhos entre si em favor do entendimento ou da constituição de uma ideia, impressão ou sentimento. Nesse sentido poderíamos dizer que a linguagem poética e a metáfora subsumem o pensamento analógico ao produzir um colapso do significado literal.

Dizer: meu coração é uma ânfora que cai e se parte indica que meu coração como objeto, agora sólido e duro, é frágil à queda. Ele pode cair e destruir-se,

espatifar-se tal como uma ânfora. Objeto dessemelhante ao coração, mas que aqui no poema adquire o status de semelhante para, provisoriamente, indicar uma experiência muito difícil de ser compreendida de outro modo. A analogia então, em sua dimensão didática, se quisermos, visa à compreensão e joga na experiência alteritária, tal como o poema, cujo sentido apenas o leitor poderá relançar, compartilhando um sentido inédito às palavras que o poeta provoca e evoca.

Na perspectiva da analogia, o universo é concebido como uma teia de signos; como uma linguagem em que cada signo possui seu correspondente de forma multívoca e mais ou menos aleatória, já que qualquer analogia pode ser inventada usufruindo das potencialidades metafóricas da linguagem. Dizer ‘me sinto uma lata enferrujada’ pode aspirar a dizer: estou para o cansaço e o desânimo assim como a lata enferrujada está para a ferrugem que a destrói, carcome e enfeia.

Nesse sentido podemos sugerir uma primeira e necessária discriminação. A analogia faz aproximações entre relações: eu estou para o cansaço assim como a lata está para a ferrugem. São, portanto, diferentes dos jogos de semelhança que são indicadores de proximidade que tendem ao idêntico sem nunca chegar a sê-lo, mantendo-se, portanto cientes dessa impossibilidade. Nas palavras de Octavio Paz:

*La analogía es la metáfora en la que la alteridad se sueña unidad y la diferencia se proyecta ilusoriamente como identidad. Por la analogía el paisaje confuso de la pluralidad y de la heterogeneidad se ordena y se vuelve inteligible; la analogía es la operación por medio de la que, gracias al juego de las semejanzas, aceptamos las diferencias. La analogía no suprime las diferencias: las redime, hace tolerable su existencia (Paz, 1974, p. 154).*

Algo parecido aparece no jogo de semelhanças, como na frase: ‘Você se parece com seu pai’. A analogia busca uma aproximação compreensiva, a semelhança é uma constatação descritiva, porém ambas reconhecem a identidade como impossibilidade.

A analogia, portanto pode ser usada para amparar didaticamente o argumento, se deslocando do campo propriamente conceitual e lógico do argumento teórico, lógico e conceitual apelando à experiência empírica, pessoal e afetiva para apoiá-lo. Nesse sentido indica a proximidade entre relações, mas se desinteressa pelos processos que coloca em correlação porque admite, de antemão, que não são necessariamente correspondentes, evitando assim a tensão daquilo que separa, difere e tornou-se de difícil compreensão e entendimento. O recurso analógico pode também suspender temporariamente a necessidade do argumento, bem como suspendê-lo definitivamente.

O ofício da psicanálise não é o ofício do poeta, a despeito do papel fundamental e da presença de escritores e obras literárias na vida e na obra de Freud. O papel central que a analogia joga no fazer poético encontra na obra de Freud uma restrição e uma definição outra.

Para a teoria psicanalítica o recurso à analogia pode se tornar deveras mais ambicioso e perigoso. A analogia pode converter-se em método conclusivo, suprimindo a argumentação e a especificidade do objeto e o próprio campo do conhecimento onde ele é pensado. O resultado é a impossibilidade da tensão diferencial entre sistemas de pensamento estrangeiros e a aplicação pura e simples dos conceitos da Psicanálise, por exemplo, a outros campos e fenômenos que lhe são desconhecidos e dessemelhantes com a pressuposição de que, por serem análogos, são semelhantes. Nesse caso, analogia é utilizada como um recurso de universalização, cujos resultados podem procurar anular a tensão epistêmica e as diferenças argumentativas que produzem essa tensão.

Freud corre esse risco, é verdade, e o reconhece diversas vezes em um de seus trabalhos mais ousados: *Totem e Tabu*. Arrisca-se ali a concluir que a cultura dos povos primitivos se organiza de forma obsessiva, mas evita mantê-la sempre intacta a indicação de que o Tabu é uma expressão coletiva, e não individual, de um conflito entre desejo e proibição. Isso é, embora nem todos os primitivos possam ser obsessivos o importante é destacar, para Freud, essa manifestação coletiva de um conflito que aparece com a máxima clareza na clínica psicanalítica das neuroses.

O tabu é uma das expressões sociais e coletivas diante do conflito entre o desejo e a proibição, assim como seu corolário: a lei. Trata-se de um mecanismo regulador social que pode ser reconhecido em sua formação subjetiva e em e sujeite pela via da gênese do sintoma obsessivo. Porém os tabus, as proibições sociais devem obedecer uma regulação formal-institucional (tabus, leis) às quais todo o indivíduo estará submetido. Ou seja, a regulação obsessiva agora vem de fora para dentro. O dever, a proibição, os tabus, as leis sem genealogia são agora a versão obsessiva da sociedade imposta a todos indistintamente, com consequências sociais e políticas não inteiramente previsíveis. Freud arrolou algumas delas: manutenção do poder nas mãos dos poderosos, manutenção do sentido de pertinência ou impertinência entre o clã, a comunidade ou o grupo etc.

O sintoma obsessivo é a resposta do neurótico a esse conflito, e os tabus são a versão social desse mesmo conflito, que se constrói e se mantém, social e politicamente.

Diz Freud sobre os tabus:

*Nos aparece pois como o exato par do ato obsessivo da neurose, em que a tendência reprimida e a repressora encontram uma satisfação simultânea e comum (Freud, 1981, p. 1779).*

Nesse caso, portanto, Freud não está estabelecendo aproximações analógicas, diferentemente do que ele mesmo afirma (Freud, 1981, p. 1779), mas insistindo de que se trata de uma e mesma coisa do ponto de vista psíquico. O mecanismo neurótico de formação de compromisso na neurose é o mesmo que age na formação social dos tabus. O desejo e a proibição no uso da repressão como regulador do desejo revela, nos tabus, a mesma necessidade psíquica presente nos mecanismos presentes na neurose obsessiva. Reis, soberanos, tiranos são para e sujeite psíquico investidos dos mesmos complexos presentes na trama edípica e, precisamente por isso extraem sua força de conteúdos e conflitos inconscientes invisíveis a olho nu e, portanto, muito difíceis de serem compreendidos e interpretados.

Isso que se observa na relação social com os tabus (impossibilidade de tocar, lavar-se um certo número de vezes após o contato e a aproximação etc.) indicam nas exigências e hábitos sociais compartilhados que o referente dos rituais totêmicos e dos tabus, são os rituais obsessivos. Trata-se das mesmas condições psicológicas que geram duas expressões completa e aparentemente diferentes e Freud realizará o trabalho de “demonstrar a coincidência do tabu com a neurose obsessiva, ao menos em sua parte fundamental” (Freud, 1981, p. 1770).

Diferentemente da analogia da sala de aula utilizada por Freud nas cinco lições de psicanálise com objetivos claramente didáticos, em *Totem e tabu* não se trata do uso da analogia, mas da total identidade entre a psicologia do neurótico obsessivo e o mecanismo presente na gênese dos tabus como expressão social e política.

Precisamente por perseguir a identidade entre fenômenos aparentemente tão díspares é que, em *Totem e Tabu*, Freud não poderia operar por analogias já que, para isto, bastaria que Freud conceituasse rapidamente o tabu e em seguida aplicasse, por analogia, o conceitual psicanalítico. Recurso até então proposto pela psicanálise aplicada que, em minha opinião, Freud abandona em *Totem e tabu*. Esse momento de transição pode ser capturado nos momentos em que Freud nomeia de analogia o que é, na verdade, a tentativa de demonstrar que é exatamente o mesmo mecanismo psíquico que age na gênese dos tabus.

A analogia nos instrui a perceber no jogo analógico um recurso do psiquismo, mais precisamente das defesas inconscientes e de seus mecanismos. Freud assinalou, em várias ocasiões,<sup>12</sup> sua relevância central que a lupa psicanalítica revela.

---

12 Muitas passagens da obra freudiana apresentam com total clareza essas observações de Freud acerca do psiquismo e sua função analógica, observações que contribuem na definição de conceitos fundamentais como condensação, deslocamento, formações mixtas, identificação, etc.; segue um exemplo bem preciso do que digo extraído da *Interpretação dos Sonhos*: Apenas uma das relações lógicas – a da analogia, coincidência ou contato – aparece acomodável aos mecanismos da formação onírica, podendo assim ser representada no sonho por meios muito mais numerosos e diversos do que nenhuma outra. As coincidências ou analogias existentes nos sonhos constituem os primeiros pontos de apoio, e uma parte nada insignificante da elaboração onírica consiste em criar

Donde podermos, com alguma imprecisão, dizer que o sintoma é uma invenção psíquica análoga ao conflito. O psiquismo força e inventa analogias e a associação livre, a interpretação do sonho e da fantasia, a análise dos atos falhos e a leitura do campo transferencial são recursos do método que possibilitam reencontrar, num emaranhado de analogias que o psiquismo inventa e reinventa, o conflito psíquico em estado de repetição.

Diferentemente dos analogismos da psique, o método e a teoria psicanalítica não operam por analogias, caso contrário o método não faria mais do que repetir ao infinito o *modus operandi* das defesas. Diferentemente, o método analítico trabalha pela via de um procedimento denominado, desde cedo por Freud, de construção. Esse método supõe que será o recém-construído o evento próprio ao trabalho de uma análise; portanto aquilo que acabou de nascer e não tem, na experiência de sujeito, nenhum análogo. As razões pelas quais para uma criança um lobo, uma borboleta ou um cavalo se tornam análogos do pai só poderão ser descritas e compreendidas através da análise da desrazão (inconsciente) que uma análise deve ajudar a construir.

A analogia na Psicanálise, creio, faz parte da lógica do sintoma e não da lógica do método; sendo, entretanto, o método que evidenciará esta lógica, invisível a olho nu. Mas não seriam a associação livre, a transferência, a interpretação dos sonhos, recursos do método psicanalítico que supõe o analógico? Sem dúvida, mas para evidenciar o modo de funcionamento psíquico inconsciente, revelando ao paciente as artimanhas singulares de engendramento destas similitudes – onde o próprio sintoma funciona como um análogo do conflito. Reconhecer relações de semelhança entre conteúdos aparentemente díspares naquilo que o paciente nos diz não constitui senão o ponto de partida e o sinal de um mecanismo de defesa inconsciente, ainda a ser elucidado.

A questão obviamente nunca é respondida enquanto se permanece no “isto representa aquilo”, ou “isto é semelhante a aquilo outro”; mas sim quando torna-se possível responder como e por quais caminhos tais semelhanças foram estabelecidas, caminhos estes que determinam, simultaneamente, um novo fato psíquico: o sintoma. Desse modo é possível dizer que, no limite, o

---

novas coincidências deste gênero quando as existências não podem passar ao sonho por opor-se a isto a resistência da censura” (1900/1981, p. 541).

conteúdo analógico é semelhante a tudo e a nada, e portanto não se esgota em nenhum pareamento preciso, mas frequentemente insiste para muito além de sua relação de conteúdo, ativado pelo conflito em jogo.

Assim, se o jogo analógico parece simples em sua versão conteúdo como no caso do Homem dos Lobos (lobo=pai=analista=etc.) é, de outro lado, infinitamente complexa em sua construção singular e inédita.

O método construtivo, exemplarmente demonstrado por Freud no caso do *Homem dos Lobos*, nos remete ao trabalho que, de certo modo, se opõe ao mecanismo de construção por similitude. Como disse uma vez Serge Viderman (1990, p. 213) “há troca nesta troca”; onde a troca, a substituição, o deslocamento relançam, via analogia, o conflito para além do alcance da consciência.

Enquanto o analista observa os desdobramentos, as artimanhas e os subterfúgios extraordinários do trabalho psíquico inconsciente, reconhece também que há algo neste campo de forças, gerador de repetições em inúmeras formas variáveis, que pode ser transformado através do trabalho analítico em benefício do bem-estar do paciente. O que engendrou psiquicamente essa analogia? Perguntaria o analista.

As sucessivas analogias, componentes do sintoma e, portanto, representantes do conflito, tanto podem permitir o mapeamento cada vez mais claro do conflito em jogo quanto escamoteá-lo completamente. À luz do método psicanalítico, tal como podemos acompanhar no *Homem dos Lobos*, é possível reconhecer que novas e inéditas passagens (tanto da história do paciente quanto da história da teoria) são sugeridas por Freud, a fim de romper sucessivamente com a evidência superficial fornecida pelas analogias extraídas das associações do próprio paciente.

Criam-se dessa maneira novos circuitos onde a teoria pode operar, facilitando novas possibilidades interpretativas. Isso fica bem evidenciado quando Freud pede ao leitor, do caso do *Homem dos Lobos*, apesar de todas as objeções possíveis, que aceite “provisoriamente a realidade da cena” (Freud, 1918/1981, p. 1960). Trata-se da cena primária.

Com tal proposição, Freud busca uma nova inflexão, um novo vértice capaz de alterar as possibilidades de interpretação do caso. Trata-se da introdução de um novo elemento teórico que, mesmo atraindo uma série de outros problemas metodológicos<sup>13</sup>, permitirá realizar novas interpretações durante o trabalho de análise. Freud sabe das críticas que sobrevirão a esse pedido de aceitação provisória e os assume completamente; aproveitando para argumentar aí, em sua defesa, contra as possíveis acusações do papel sugestionador do analista durante a análise. Seu argumento evocará aquelas experiências mais específicas do processo e do método analítico, onde se inscrevem as construções:

*É claro que o analista que ouve esta reprovação, evocará, para sua tranquilidade, quão pouco a pouco vai tomando corpo a construção daquela fantasia supostamente inspirada por ele ao enfermo, quão independente do estímulo médico demonstrou-se em muitos pontos sua conformação, como, a partir de uma certa fase do tratamento, pareceu convergir tudo até ela, como, na síntese, emanaram delas os mais diversos e singulares efeitos e como, naquela única hipótese, encontraram sua solução os grandes e pequenos problemas e singularidades da história da enfermidade, e poderá constatar que não se reconhece penetração suficiente para descobrir um acontecimento que, por si só, possa preencher todas estas condições. Porém, tampouco esta alegação fará algum efeito aos contraditores, que não viveram por si mesmos a análise (Freud, 1918/1981, p. 1968).*

Elementos que Freud constata, um tanto tristemente, só poderem ser experienciados durante a experiência de análise; razão pela qual o texto do caso do *Homem dos Lobos* ser dirigido, não aos adversários, não aos iniciantes, mas aos pares. Este aspecto do método analítico, que depende das sucessivas confirmações a posteriori, continuamente refeitas, se opõem então claramente

---

13 Remeto diretamente o leitor ao livro de Claude Le Guen (1991), *Prática do Método Psicanalítico*, especialmente ao capítulo V, em que tais problemas (e soluções) são trabalhados com agudeza e profundidade.



à ideia presente nas considerações junguianas que indicam e mantêm a “atualidade e a regressão” (Cf. Freud, 1918/1981, p. 1968) como dois pólos invariantes e tensionadores dos processos psíquicos e portanto do trabalho. Uma de suas consequências será a defesa da analogia como fundamento do próprio método.

Da realidade atual, via regressão, ao passado (arquetípico); de analogia em analogia até que o significado estanque num significante primevo e originário. Freud deixará claro que junto a este vetor “tenho deixado lugar suficiente para uma segunda influência progressiva que atua partindo das impressões infantis, mostra o caminho à libido que se retira da vida e torna compreensível a infância, inexplicável de outro modo” (Freud, 1918/1981, p. 1969).

Essa influência progressiva, de caráter singular, que carrega imensas dificuldades de generalização e transmissão, constituem, grosseiramente falando, o campo próprio do trabalho analítico, onde ele se executa. Nesse particular, a analogia menos esclarece do que encobre, sendo por isto mesmo mais aparência sinuosa do conflito em jogo, do que o caminho de um esclarecimento cabal e sem equívocos.

A meu ver, esse reconhecimento da diferença bastante fundamental, do papel da analogia no debate entre Freud e Jung e no contexto da Psicanálise Aplicada, deixa em aberto outros debates sobre a distância entre o discurso psicanalítico sobre a sociedade e a cultura e o trabalho e o método psicanalíticos. Debate que o caso do *Homem dos Lobos* representa tão bem, propondo uma senda que podemos chamar de construtiva.

Não se trata aqui de nenhuma discussão homologadora sobre os diferentes usos da Psicanálise, mas da relevância em se transpor direta e analogamente conceitos, observações e constatações clínicas para a compreensão de fenômenos sociais os mais diversos. Sem os esclarecimentos advindos desse debate, certos usos da Psicanálise, convenhamos, não se diferenciam muito por exemplo, da comparação entre as guerras e a divisão celular; entre a ascensão do nazismo e o nascimento e a morte das estrelas; entre o feudalismo e o complexo de castração. Tais explanações têm (quando muito) um caráter didático e explicativo, faltando-lhe a legitimação metodológica que permite

compreender como se chega ao estabelecimento dessas relações e similitudes, por vezes tão bizarras. Seriam os inúmeros trabalhos, realizados dentro de uma verdadeira *práxis* psicanalítica, permanentemente reconstruída, ainda que muitas vezes longe dos consultórios, incapazes de fornecer no âmbito da própria clínica, problemas conceituais relevantes que transformem, ao mesmo tempo, nossos instrumentos teóricos e nossa compreensão dos fenômenos sociais sobre os quais tantos psicanalistas já trabalham há tanto tempo?

Penso que uma das grandes vantagens de retomar as controvérsias entre Freud e Jung (e aí reler o *Homem dos Lobos*), é acompanhar esse retorno de Freud à clínica, no momento em que os fenômenos sociais crescem em interesse entre os psicanalistas, para rediscutir o método, além de (porque não?) voltar a responder, discutir e divergir das tentativas junguianas em articular o coletivo e o individual.

A essência e a herança desse conflito e dessas dificuldades prevalecem até hoje nas inúmeras tentativas de pensar o social a partir do sexual; passagem onde, a meu ver, reside a coerência e a substância do pensamento freudiano, e, certamente, uma das grandes questões para a Psicanálise nesta virada de século.

## Referências

- FREUD, S. (1900). La Interpretacion de los sueños. In *Obras Completas*, Madrid, Biblioteca Nueva, v.I, 1981
- FREUD, S. (1914). História del Movimiento Psicoanalítico. In *Obras Completas*, Madrid, Biblioteca Nueva, V.II, 1981.
- FREUD, S. (1918). Historia de una neurosis infantil (Caso del Hombre de los Lobos). In *Obras Completas*, Madrid, Biblioteca Nueva, vol. II, 1981.
- FREUD, S. (1932) Construcciones em Análisis. In *Obras Completas*, Madrid, Biblioteca Nueva, v. III, 1981.
- GAY, P. (1988), *Freud: uma vida para o nosso tempo*, São Paulo, Companhia das Letras, 1989.

- JUNG, C. G. (1952). *Símbolos da Transformação*: prelúdios de uma análise de esquizofrenia, São Paulo, Vozes, vol. 5, 1986.
- LAPLANCHE, J.; PONTALIS, J-B. (1967). *Vocabulário de Psicanálise*, São Paulo, Martins Fontes, 6 ed.(s/d).
- LE GUEN, C. (1982). *Prática do Método Psicanalítico*, São Paulo, Escuta, 1991.
- MCGUIRE, W. (1993.). *Correspondência Completa de Sigmund Freud e Carl Gustav Jung (1906-1914)*, Rio de Janeiro, IMAGO.
- MEZAN, R. (1985). *Freud: Pensador da Cultura*, São Paulo, Brasiliense, 1990.
- PAZ, O. (1974). *Los hijos del limo*. Caracas-México-Barcelona: Editorial SEix Barral S.A.
- PLON, M. (1999). A face oculta da análise leiga, In: *Ágora*, v. II, n. 1, Rio de Janeiro, Contra Capa, p. 91-108.
- VIDERMAN, S. (1982). *A Construção do Espaço Analítico*, São Paulo, Escuta, 1990.

PARTE II  
Sujeitos sem direitos



# Corpo, espaço e cidade: tensão e violência na formação da cidade de São Paulo

As inúmeras forças que compõem a rede discriminatória e segregacionista nas cidades encontram, muitas vezes, a sua forma mais acabada e eficaz na lei que normatiza e normaliza a segregação, tornando-a um elemento de “ordem” da cidade, inventando uma nova inerência. Uma outra face dessa ordenação repousa sobre os cortes territoriais, aos quais a cidade e os cidadãos são submetidos, onde as melhores porções da cidade são repartidas segundo os poderes hegemônicos vigentes.

A distribuição que reconhecemos, com clareza, nos espaços da cidade de São Paulo é a que se construiu sobre a periferização e que desalojou, neste processo de marginalização e alijamento, mais de 85% dos moradores do Município de São Paulo, que hoje residem em áreas que não atendem os critérios mínimos de inclusão social, apartados das regiões onde se concentram os maiores benefícios da rede urbana inclusiva.<sup>1</sup> Essa distribuição vai demarcando áreas inteiras, em função dos interesses políticos, sociais e econômicos em jogo.

---

1 Ver Folha de São Paulo 22/09/2002, Cotitiano, p. 1-4.

*É impossível imaginar uma cidadania concreta que prescindia do componente territorial. Vimos já que o valor do indivíduo depende do lugar em que está e que, desse modo, a igualdade dos cidadãos supõe, para todos, uma acessibilidade semelhante aos bens e serviços, sem os quais a vida não será vivida com aquele mínimo de dignidade que se impõe (Santos, 2000, p. 116).*

É notório que, muitos desvios, rupturas e imprevistos são gerados pela sociedade civil organizada, que pleiteia a redefinição do projeto da cidade, que está a serviço das minorias privilegiadas e de seu deletério jogo de interesses. Isso nos permite projetar e ansiar por uma cidade mais justa e solidária, com a quebra sucessiva do plano das elites, que tem se fundado na intensa privatização territorial, no investimento urbanístico injusto e na legislação como meio, muitas vezes, para execução exclusiva dos sonhos e projetos das camadas mais favorecidas da população, em detrimento dos sonhos e projetos da população mais pobre.

A pauperização da população paulistana tornou-se, rapidamente, um fato concreto que passou a exigir “algo mais” do planejamento urbano. Em 1894, no relatório da Comissão de Exame e Inspeção das Habitações Operárias e Cortiços no Distrito de Santa Ifigênia formulou-se a proposta que incentivava os empresários a construírem casas “higiênicas” em terrenos longínquos, situados num raio de pelo menos 15 km do centro (Rolnik, 1997, p. 124).

Entre os incentivos incluía-se uma maior intensidade de ocupação horizontal do lote, a implantação, por parte do governo, de trens de subúrbio, ligando os locais de moradia aos centros de emprego, além da isenção de todos os impostos que incidissem sobre as construções.

Em 1893, um projeto de Guilherme Maxwell Rudge, que previa a construção de vilas operárias e sua urbanização foi rejeitado. Em 1900, a lei 498 foi aprovada.

A lei determinava um perímetro urbano (excluindo Brás, Belenzinho, Mooca, Pari, Luz, Barra Funda, Água Branca, Ipiranga, Vila Prudente), fora do qual seria permitida a construção de vilas operárias com padrões especiais,

que ficariam isentas de impostos municipais, assim como as empresas que se constituíssem para edificá-las (Rolnik, 1997, p. 124/5).

Esse processo revela bem, a intrínseca relação entre a edificação das vilas operárias e a ideia de que elas fossem atraentes como negócio. Ao isolar os pobres do centro e das áreas nobres, pretende-se valorizar a região; criando-se outros lugares para a população trabalhadora, que deveriam se tornar, a médio prazo, empreendimentos rentáveis para empresas interessadas.<sup>2</sup>

É possível que, nesse aspecto, resida um dos princípios que regeu a especulação imobiliária e desordenada das atuais periferias paulistanas, antigas zonas rurais da cidade, que conheceram entre 1916 e 1936, uma elevação de preços imobiliários de 7.500% (Rolnik, 1997, p. 130), como observa Rolnik:

*Ao que tudo indica, sem resolver, nem de longe, o problema da moradia operária, a lei de 1900 solucionava o problema de um certo grupo de empreendedores, entre eles industriais interessados em construir casas de aluguel para os operários, garantindo para eles, empreendedores, a possibilidade de um investimento de alta rentabilidade, em pleno wild west (1997, p. 126).*

E mais adiante

*Em outras palavras, permitiam-se altas densidades, desde que não implicassem a necessidade do investimento público – na manutenção das ruas – e que estivessem o mais longe possível daquilo que a própria lei demarcava como ‘cidade’.* (1997, p. 130).

2 Ainda em 1897 outro projeto de Maxwell Rudge solicitara um terreno de 500 mil metros quadrados para a construção de vilas operárias prevendo alguma urbanização promovida pelo município e um “aluguel mensal de no máximo 12% do custo real da casa”. Esta proposta encontrou forte oposição da Câmara, contando entre seus opositores vereadores que eram proprietários de grandes áreas de terreno na área “liberada” para a construção de vilas e de outros que eram ou haviam sido proprietários e acionistas de companhias concessionárias de serviços públicos (Rolnik, 1997, 124/5).



Trata-se de uma parte significativa da cidade e da população largada à mercê da especulação imobiliária, com o aval absoluto dos poderes públicos, aliás, indissociados dos interesses privados.

Abandonavam-se tais áreas aos interesses privados, fazendo dessa maneira, a partilha da cidade. Vereadores especuladores, concessionárias de serviços públicos, a elite paulistana e os poderes públicos agiam em concerto, contra a população trabalhadora e pobre, reservando-lhe um espaço privatizado e cativo, cujos irrisórios confortos poderiam ser conseguidos apenas mediante pagamentos extorsivos.

Ao que parece, essa parcela da população urbana de São Paulo jamais usufrui dos benefícios da urbanidade. Não há, até hoje, no cotidiano do trabalhador pobre, o bem público de qualidade, partilhado como um benefício comum, que a condição de cidadão lhe confere. A cidade rarefaz-se numa partilha injusta e espoliadora, que lança populações urbanas inteiras à decrepitude, em espaços em ruínas, onde o único alento é, frequentemente, representado pelos movimentos sociais, realizados pelas pessoas que os habitam.<sup>3</sup>

Tornou-se paradigmática, a passagem avassaladora da Companhia City, pelos territórios abertos de uma metrópole nascente e ainda promissora, que era a cidade de São Paulo.

Durante a Primeira Guerra Mundial, com a crise por que passavam vários países europeus, São Paulo experimentou um momento de surto industrial, cujo objetivo era substituir os produtos industrializados, importados até então da Europa. Esse aumento da industrialização gerou, também, um aumento populacional, que inchava os novos territórios urbanos, gerando, ao mesmo tempo, uma grande procura por terrenos e habitações na cidade.

---

3 No exato instante em que escrevo este artigo (10/07/2009), dezenas de pessoas do movimento dos trabalhadores sem-teto (MTST) acampam em frente à residência do presidente Luis Inácio Lula da Silva, em São Bernardo, reivindicando sua inclusão no controverso plano do governo que prometeu construir um milhão de casas populares intitulado minha casa, minha vida. Ver o artigo de Rolnik, R. e Nakano, K., As armadilhas do pacote habitacional em *Le Monde Diplomatique-Brasil*, ano 2, n. 20, março 2009.

A Europa Imperial “*arruinada num cataclisma de autoconsumação irremessível, dissipara repentinamente aquele que fora o símbolo máximo da autoridade e do civilismo por quatrocentos anos*” (Sevcenko, 1992, p. 124).

Ao mesmo tempo, as tensões beligerantes se agravavam. Especialmente a partir de 1917, ano da Revolução Bolchevique, respira-se no ar o gosto e sente-se o cheiro das revoluções, vendo ruir os impérios centro-europeus (Sevcenko, 1992).

A fuga dos investidores europeus para fora da Europa espirrou na América Latina, no início da segunda década do século XX, encontrando uma de suas expressões na fundação, em 1911, da companhia City of São Paulo Improvements, com sede em Londres e escritórios em Paris e São Paulo. Afrontados com o risco iminente das falências econômicas, ingleses, franceses, belgas e russos criaram essa empresa multinacional de especulação imobiliária, espalhando assim cidades-jardim nos trópicos. Articulados com figuras-chave da política local e membros do alto escalão da Companhia Light and Power, a Cia. City, um ano após sua fundação acumulava cerca de 37% de toda a área urbana da cidade de São Paulo (Sevcenko, 1992; Rolnik, 1997).

A partir da íntima relação que se estabeleceu entre a Cia. City e as concessionárias de serviços públicos, tinha-se que entre 1918 e 1928 “os únicos bairros novos incorporados às redes de água e esgoto foram os jardins da Cia. City” (Rolnik, 1997, p. 135).

Essas associações especulativas, que atuaram livres e soltas na cidade, nas primeiras décadas do século XX, ilustram a vulnerabilidade a que estava exposta a cidade, cedendo à fartura de todos os seus frutos, a grupos, cujo objetivo não era outro senão a espoliação e mercantilização pura e simples de novos territórios.

Na cidade aberta e virgem foram se acotovelando interesses particulares, nacionais e estrangeiros, cujo objetivo explícito era a fortuna especulativa e o loteamento mercantil da cidade. A Light and Power, empresa de capital canadense e anglo-americano, usou e abusou desse expediente, enquanto monopolizou, praticamente, todos os serviços essenciais da cidade: o fornecimento de eletricidade, gás, transportes urbanos, telefones e, mais tarde, água. Essa companhia representou, segundo Sevcenko (1992)

*o mais danoso agente especulador, que comprometeu definitivamente o futuro da cidade, forçando seu desenvolvimento em bolsões desconexos, espaços discriminados, fluxos saturados e um pavoroso cemitério esparramado de postes e feixes de fios pendurados como varais por toda a área urbana... (p. 122).*

Monopolizando os serviços essenciais da cidade, a Light determinou, em grande parte, os limites de expansão da cidade e a maneira de fazê-lo. Levando as linhas de trem para regiões mais afastadas do centro, onde logo aportariam também os serviços de gás, eletricidade, como por encanto; e aleatoriamente, a Light criava uma zona de interesse imobiliário, sem qualquer planejamento urbano, que visasse o futuro da cidade e de seus cidadãos.

*O resultado dessa prática sistemática era o surgimento de bairros inteiros completamente desconectados entre si, uma heterogeneidade de arruamentos desencontrados, além da escassez drástica de praças, espaços públicos e amenidades (Sevcenko, 1992, p. 124).*

Tanta afinidade de propósitos, não poderia deixar distantes a Light and Power e a Companhia City, que tinha em sua direção membros do alto escalão da Companhia Light and Power. Juntas, elas representaram ao máximo a prática monopolista, oligopolista, especulativa e mercantil, que deita suas raízes por todo o desenho atual da cidade de São Paulo.

Essa fragmentação territorial urbana nas primeiras décadas da República, francamente associada à especulação e aos interesses privados, demonstra a fraca definição do que é público, completamente associado, na capital paulista, ao interesse privado .

A privatização do público, ao operar essa inversão radical desde os primeiros momentos, em que se podia falar numa República, foi já imposta e arranjada a partir de pequenos grupos bem articulados. Seu propósito era a manutenção de oportunidades e privilégios nas mãos de pequenos grupos dominantes de forma estável e permanente, encontrando, assim, respaldo nas leis que regiam e determinavam o futuro da cidade.

Novamente é de um sistema que falamos; de um conjunto, muito bem organizado, de interesses privados que sitiam a cidade, em benefício de alguns poucos e em detrimento do interesse e do bem estar de muitos. As injustiças geradas a partir daí se estabelecem e penetram no cotidiano da cidade possibilitando, por sua constância, até mesmo, uma certa aceitação, por parte da população.

Essas determinações históricas vão insistente e gradativamente, ao longo de décadas, borrando a face da cidade de forma rude e perene. Vão também definindo um traçado da cidade, que submete as novas gerações à crença de que estas demarcações são sempiternas e inapagáveis, tamanha sua solidez e força.

Nesse sentido, vale indagar: Qual cidadão cresce, vive e convive numa cidade com essas marcas, várias vezes, reforçadas? Em que medida e sujeito, que compõe o conjunto da sociedade paulistana, adere também a esses mesmos interesses dos quais é vítima, refletindo uma posição subjetivista e privatista em certo desacordo com seu próprio bem-estar? Por quais caminhos se faz a defesa coletiva da violência, na resolução de conflitos de toda ordem?

Questões que podem ser melhor discernidas, a partir do exame das muitas posições (muitas delas ambíguas), em que se coloca e sujeito-cidadão, como fundamento na construção e manutenção da sua cidade. Em sua percepção de que é por meio dele, como ponto de chegada e ponto de partida, que a cidade existe e persiste. De que é inerente a implicação de todo sujeito na cidade, na medida em que é nela que ele se radica e se inscreve como cidadão, amigo, pai, namorado, estudante, trabalhador, etc. É na constante flutuação pelos territórios da cidade, que os diferentes papéis, nos quais e sujeito se implica, ganham densidade na necessária mutualidade inerente a qualquer espaço coletivo.

A cidade é o espelho de sujeito, onde ele se vê, se exhibe e se projeta. Desse modo, não há nada que seja pertinente a e sujeito que não repercuta no contexto citadino onde ele vive. A cidade é o mata-borrão de sujeito, e suas ações, omissões, discursos, julgamentos ajudam a dar forma e conteúdo ao lugar em que ele habita e que o habita.

No caso de São Paulo, a originária espoliação do espaço, transformando-o em “raridade”, segundo termo usado por Ana Fani Carlos (2001), atesta uma forma de usurpação cujas sementes se encontram desde a fundação da cidade (Novy, 2001), que se manteve, rigorosamente, sob as rédeas de grupos privilegiados, sem grandes mudanças significativas. Resulta disso uma cidade demarcada pela desigualdade e por subjetividades mantenedoras dessas desigualdades. Ou seja, cada micro porção da cidade é superinvestida como patrimônio e a identidade de proprietário de bens imóveis é ambicionada como o que melhor representa a segurança, o convívio entre iguais (a família sobretudo) diante de um convívio público perigoso e hostil.

As ações e reações que se aplicam sobre a cidade genérica visam, claramente, aos cidadãos. Elas interferem decisivamente em suas vidas privadas e definem, em grande parte, as formas de se deslocar, sentir, perceber e desejar. A possível fratura entre o cidadão, seu mundo íntimo e intestino, e a cidade só pode ser concebida, muito superficialmente, a partir de interpretações dicotômicas que, de algum modo, representam a face mais visível de nossa cidade.

As leis que regem a cidade de São Paulo, como vimos, nunca são neutras, genéricas e abstratas. Elas são a resultante de uma necessidade de divisão do espaço, tanto mais injusta quanto mais pende para interesses específicos, de determinados grupos e sistemas, em detrimento da maioria da população. Mas, é certo que as leis só parecem adquirir concretude quando tocam o corpo do cidadão, interferindo diretamente em suas vidas e em seu cotidiano.

Se o enriquecimento da cidade e do Estado tiveram, como uma de suas consequências, uma discriminação mais eficaz e acentuada entre ricos e pobres, gerou também, e na mesma medida, uma prontidão de legisladores aliados aos especuladores, barões do café e investidores nacionais e estrangeiros, a recortar a cidade, dividindo-a entre si as melhores partes. Não é mera coincidência que, a partir da última década do século XIX, já após a Lei de Terras (1850) e o código de Posturas (1886), a vadiagem vem a merecer atenção especial das autoridades.

*Os vadios passam a representar uma categoria à parte dos contraventores, o viveiro da delinquência, seres dotados de atrevimento, astúcia e maldade... (Fausto 1984, p. 51).*

Reproduzo abaixo trecho do Relatório apresentado ao Secretário da Justiça, pelo Chefe da Polícia da capital em 1892, citado por Fausto (1984):

*Quanto aos vagabundos, os insaciáveis parasitas de todas as sociedades, as imprudentes sanguessugas que se desenvolvem e se alastram nas cidades populosas, o mal é ainda pior, pois que, tendo comumente os radicados defeitos dos que se dão ao vício de embriaguez e dos que habitualmente usam armas proibidas, são os principais autores, os mais salientes protagonistas dos já referidos crimes, como também dos ataques à propriedade alheia, o furto, o roubo, o assalto, que muitas vezes produzem as mais sanguinárias tragédias que eles concebem, urdem e praticam já com tão cínica temeridade, com descaro tão atrevido com que parece escarnecerem e desafiar as próprias autoridades, já com uma astúcia tão sutil, com uma tão sagaz destreza que procuram apagar cuidadosamente o menor vestígio, o mais leve rastro que possa encaminhar a mais ativa, a mais desvelada, a mais vigilante das autoridades em suas escrupulosas diligências (p. 51).*

E ainda, “[...] o controle dos vadios foi feito em especial por meio das prisões, não havendo, em regra, muito empenho das autoridades em processá-los” (1984, p. 52).

A urbanização trouxe consigo, processos discriminatórios, aplicados na figura e na forma da lei. Esta discriminação, cuja linha de corte recaiu sempre sobre o corpo do cidadão negro e pobre leva Washington Luís, em 1906, a mover uma campanha contra a vadiagem, sob o lema: “Não prender sem motivo, não prender sem processar” (Fausto, 1984, p. 52). A vadiagem foi então considerada como um desvio de comportamento com características dotadas

de inerência individual, que pode e deve, portanto, ser isolada e afastada do corpo social.<sup>4</sup>

A vadiagem, bem como a embriaguez e a desordem surgem como categorias imprecisas e, por isto mesmo, com enorme aplicação nas penalizações aplicadas aos indivíduos. Dificilmente alguma contravenção poderia escapar destas três categorias genéricas: embriagado, vadio e desordeiro.<sup>5</sup>

Entre 1904 e 1916 negros e mulatos são presos em proporção mais de duas vezes superior à sua proporção no total da população de São Paulo. Segregação, subemprego e marginalidade caracterizam a situação do negro após abolição. Seu aprisionamento desproporcional e discriminatório representa uma contradição das mais flagrantes: o negro liberto é encarcerado, porém o negro solto, livre, cidadão, era potencialmente perigoso.

A cidade em franco crescimento e enriquecimento era assolada, ao mesmo tempo, por uma estagnação distributiva destas riquezas, fruto da ausência de um projeto de inclusão econômico, urbano e social. Assim, era relativamente fácil manter os segregados amparados por leis, atitudes e discursos coletivos que demonstravam, no cotidiano, o desagrado presente na convivência compulsória que a abolição da escravidão e a imigração dos estrangeiros trouxeram à tona.

Quanto às crianças pobres, em fins do século XIX, acompanhando a marcha de crescimento e industrialização, ingressavam no trabalho industrial desde muito cedo. Aos nove anos já eram consideradas plenamente responsáveis legalmente.

*O código penal de 1890 previa que o menor deveria cumprir pena, definida como disciplinar, em estabelecimentos industriais especiais, correndo o risco de aí ficar até os 21 anos, quando era considerado vadio. Na realidade, o ensino, além dos limites do*

4 A vadiagem foi também associada à figura do negro alforriado e recém-liberto através de expressões como cabra vadio, negro vadio (Fausto, 1984, p. 56).

5 Fausto (1984) citando Monkhoneum aponta como as prisões aos crimes sem vítimas caíram nos EUA em números relativos entre 1860 e 1920, “indicando um interesse crescente pelo ‘controle do crime’ em desfavor das ‘classes perigosas’” (p. 45). No Brasil, ao que parece, a tendência foi inversa.

*nível primário, era um privilégio de restritas camadas sociais; a alternativa da educação da criança pobre não se colocava (Fausto, 1984, p. 94/95).*

A semelhança com o Brasil contemporâneo é inegável, demonstrada nas características engessadas de uma urbanidade violenta e injusta. Tornar-se cidade para São Paulo tem sido um processo cuja estrutura repousa no alijamento, da maioria dos paulistanos dos benefícios da cidadania. A cidadania tornou-se produto caro e benefício de proprietários. Estrutura que se alicerça ora sob a forma de leis segregacionistas e discriminatórias, que amparam a ação injusta, ora como ação arbitrária, acima de toda e qualquer lei e, não raro, amparada por leis.

Tanto uma quanto a outra são herdeiras de um longo processo de sedimentação que procurou restringir os benefícios da cidade a uns poucos grupos, que a controlam e a dividem injustamente. As violências encontram celeiro fértil nesse espaço e espalham-se, justamente, naqueles vazios onde a distribuição igualitária dos benefícios da cidade fracassou.

Na figura da punição (amparada ou não pela lei) temos testemunhado os inúmeros instantes de quebra e fratura dos ideais de uma cidade para todos. Essas punições incidem sobre o corpo da cidadão,<sup>6</sup> objeto e alvo de um poder privado sobre o outro, que se arranca à força e à revelia. Instante em que se confundem, inteiramente, justiça e punição.

---

6 Basta ler as muitas descrições sumárias dos casos prioritários novos, no relatório anual de prestação de contas da Ouvidoria de Polícia do Estado de São Paulo (2001) para se ter noção do limite a que se pode chegar essa intrusão e desmando sobre o corpo do outro. Reproduzo a seguir um desses casos, escolhi-o por se tratar de uma pessoa que pede auxílio à polícia, tendo este encontro um certo caráter aleatório, diferentemente de outros casos, quando os policiais vão ao encontro da vítima, já com a intenção de extorqui-la, espancá-la, ameaçá-la ou matá-la.

Protocolo 389/00: No dia 22 de dezembro de 1999, segundo a vítima, seu veículo quebrou. Após caminhar 400 metros, avistou uma viatura da Polícia Militar, e parou-a para pedir ajuda. A vítima debruçou-se na janela da viatura para conversar com os policiais, momento em que eles aceleraram e arrastaram a vítima por 50 metros. Depois, ela foi algemada, pisoteada, tendo desmaiado. Ao sair do hospital, deu pela falta de dinheiro, sapatos, camisa e do toca-fitas de seu veículo. Reconheceu os policiais e fez reclamação na Corregedoria, mas por isso, teve que mudar de endereço.



A truculência policial, o ideal da “justiça com as próprias mãos”, a “lei do tráfico”, os crimes passionais, os sequestros, os linchamentos, os processos de periferização e exclusão territorial urbana são exemplos claros da violência que ocorre como instrumento pessoal, que inviabiliza a negociação de interesses em conflito, através da eliminação daqueles que obstaculizam ou se opõem a interesses hegemônicos.

A violência então, como sabemos, se torna um dispositivo de bolso, privado, disponível e utilizável diante do mais ínfimo impasse, ao sinal de qualquer conflito.

Invertem-se seus parâmetros e o cidadão é obrigado a inventar diariamente uma cidade ordinária, ultra particularizada, onde toda lei, todo acordo e todo contrato podem ser quebrados, arbitrariamente, e onde o principal instrumento que garante a eficácia desta fratura é, sem dúvida, o potencial violento de que dispõe e sujeite em suas negociações pela cidade injusta e ilegal.

O “jeitinho” sedutor que burla os acordos, a cordialidade que segrega, a malandragem que especula, a liberdade de não ter caráter representam ajuntamentos e combinações inconciliáveis de sujeitos, que parecem estar destinados a reconhecer o melhor de si no maior distanciamento possível outros – onde brilha o ideal do proprietário e da propriedade.

São estratégias em que a secreta transgressão de leis injustas ou inaplicáveis, a descrença na justiça, como mediador de conflitos,<sup>7</sup> o ideal de uma justiça possível e desejável com “as próprias mãos”, terminam por atenuar a impotência diante de uma cidade profundamente injusta, incapaz de promover o bem-estar para a maioria de seus habitantes. E que, desse modo, fracassa sucessivamente em seus compromissos republicanos e democráticos.

---

7 Reproduzo abaixo observações e dados apresentados por Adorno (1996), que evidenciam esse quadro conjuntural de descrença na justiça, por parte da população: “[...] no período de outubro de 1983 a setembro de 1988, 55,20% de todas as pessoas que se envolveram em diferentes conflitos (trabalhista, criminal, conjugal, desocupação de imóvel, pensão alimentícia, conflito de vizinhança, conflito de posse de terra, cobrança de dívida, herança), não recorreram à justiça. Entre estes, o motivo preponderantemente alegado foi: ‘resolveu por conta própria’. [...] Recente sondagem de opinião Jornal do Brasil/Vox populi, realizada entre 13-16 de abril de 1995, conclui na mesma direção: ‘73% dos brasileiros não confiam na justiça’” (p. 118-119).

Podemos então afirmar que o formato que a cidade vai assumindo, à medida em que suas edificações são sucessivamente construídas e destruídas e as mensagens que cada uma dessas edificações planta no território urbano, isoladamente ou em conjunto, têm como origem a apropriação da cidade como espaço exclusivo. Tal exclusividade produz e reproduz uma porção física, delimitada, de uso privado e pessoal, fundando a fantasia de soberania do cidadão que, de posse de sua propriedade privada se reconhece como proprietário de uma porção, um fragmento da cidade.

Sem os convites ao convívio público, somado à redução sucessiva dos espaços comuns e da convivência, e aturdidos com gestões consecutivas de governos incapazes de propor e viabilizar a ocupação pacífica da cidade por seus cidadãos, a experiência espacial se desvanece na frequência sombria dos cidadãos no interior de shoppings, clubes, veículos, condomínios, casas, mansões, apartamentos e barracos que ocupam desordenadamente os espaços da cidade e o degradam para o uso comum e público.

Infinitas linhas asfálticas patrimonializam a cidade para aqueles que têm poder aquisitivo para colocar seu veículo na rua. Observar, em algumas regiões da cidade, sucessivas reformas de vias asfaltadas enquanto calçadas impraticáveis são estouradas por raízes, obstaculizadas por degraus e negligenciadas por proprietários e administrações municipais sucessivas revelam a negação da circulação pedestre na cidade.

Andar pela cidade de São Paulo parece ser assunto ultrapassado e obscurecido por outras prioridades. O carro, a motocicleta e mesmo a bicicleta estão em disputa pelos tapetes de asfalto longínquos, mas o pedestre não tem como experimentar sua condição de transeunte com segurança e qualidade mínimas. Todavia, sabemos, é precisamente essa condição prévia – o desejo e o direito de se deslocar entre lugares – é que define as políticas de circulação na cidade, protetoras do elemento *princeps* da cidadania: o direito de ir e vir.

Ao que parece o pedestre paulistano só pode reconhecer-se como cidadão e desejante quando está sobre rodas, sem isso sua voz é muda. O medo da rua impõe coerção ao desejo e empurra classes, corpos e pessoas semelhantes umas de encontro às outras, reproduzindo os temidos fantasmas de semelhança

e mesmidade que Freud (1930) buscou compreender com o conceito de *narcisismo das pequenas diferenças*.

Esse nível, aparentemente ingênuo, de expulsão dos cidadãos das cidades inibe o convívio face a face e indica que, na nossa cidade somos todos passantes, blindados, velozes, apressados e indiferentes. A demora constitui a instauração do tempo próprio no espaço da cidade. Demorar-se na calçada entre conhecidos, na praça, no caminho entre a farmácia e a padaria, diante dos monumentos, memoriais, museus e igrejas, nas pontes sobre rios e nos parques é afirmar temporalmente o direito à cidade, a partir de um gozo que ela suscita por sua frequentação livre, aberta e ingênua.

O espaço da cidade que se tem o prazer de ocupar durante um tempo, indo ao seu encontro, atesta uma confiança revelada por força da evocação dos espaços citadinos, sem par com qualquer experiência vivida na esfera privada. É uma pequena e cotidiana experiência de liberdade e emancipação que cessa quando insígnias de poder e ocupação especial são reiteradamente implantadas em regiões inteiras da cidade, autorizando apenas os que consomem a frequentá-las.

Essa disputa, obviamente, também está em jogo nos crimes cometidos por pobres contras os ricos, visando o patrimônio. Trata-se de roubar aqueles que têm o direito à cidade, roubar sua tranquilidade e certeza e informar, com violência, que a cidade não é um condomínio e, portanto, não pode ser inteiramente patrimonializada. Revela também que, no que se refere à frequentação e circulação nas cidades, nenhum processo de segregação, gentrificação e guetificação pode ser completamente bem-sucedido.

O medo que, por sua vez, expulsa os pedestres para longe das ruas é a sinalização ostensiva de que uma cidade para poucos só pode se resolver como não cidade, portanto violentamente. Disponível para automóveis, enclaves fortificados e a especulação imobiliária, mas proibida para pedestres, transeuntes e a população pobre tornam-se o emblema de que o discurso, a ação, o gesto e a identidade pública de cada um não podem ser reconhecidas, exibidas, confrontadas e partilhadas sob o risco de instaurar um conflito com desfecho violento. O corpo é inibido por sua reconhecida fragilidade, mas

antes dele é o convívio e as experiências democráticas plantadas no cotidiano é que estão permanentemente sob suspeita.<sup>8</sup>

## Referências

- AB'SABER, A. Implantação de minivilas olímpicas em bairros de periferia. São Paulo em Perspectiva. *Revista da Fundação SEADE*, São Paulo, p. 85-89, v. 15, n. 1, jan-mar. 2001.
- ADORNO, S. *A Gestão urbana do medo e da insegurança: violência, crime e justiça penal na Sociedade Brasileira Contemporânea*. São Paulo, 1996. 281 p. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.
- CALDEIRA, T. P. R. *Cidade de Muros: crime, segregação e cidadania em São Paulo*. São Paulo, Ed. 34/Edusp, 2000.
- CARLOS, A. F. A. *Espaço-Tempo na metrópole: a fragmentação da vida cotidiana*. São Paulo, Contexto, 2001.

---

8 No momento em que termino a revisão deste artigo para juntá-lo ao material a ser apresentado no concurso de livre-docência, os cidadãos brasileiros e paulistas encontram-se na maior cruzada da história na resistência contra planos imensos de privatização, gentrificação e guetificação da cidade de São Paulo e de destruição de direitos trabalhistas, previdenciários, ambientais que serviam como rede de proteção contra descalabros cometidos contra a população mais pobre do país. Iniciativas de governos anteriores voltadas para a população pauperizada estão sendo uma a uma desativadas. Num contexto de um golpe parlamentar-midiático-empresarial no país capitaneados por dois partidos que hoje sustentam a base golpista (PMDB e PSDB) os grupos de resistência no país enfrentam seu maior desafio histórico. Porém é importante observar que as estruturas que venho examinando há décadas na cidade permanecem intactas, permanecem inativas por curtos períodos, mas a retomada do poder municipal, estadual e nacional por governantes eleitos de índole autoritária, segregacionista e violenta permite a eles o uso instrumental de mecanismos que não foram inteiramente desativados durante o período da tênue democracia tem início com as primeiras eleições diretas no país. Infelizmente não terei tempo hábil para prosseguir daqui com análises que empreendia décadas atrás. Textos mais recentes apresentados no conjunto do presente material podem, talvez, cumprir o papel de atualizar, ainda que parcialmente, essas preocupações vigentes em minhas pesquisas há mais de dez anos atrás e que hoje assumem uma proporção que eu jamais testemunhara.

- FAUSTO, B. (1984). *Crime e cotidiano: a criminalidade em São Paulo (1880-1924)*, São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 2001.
- FREUD, S. (1930). El mal estar en la cultura. *Obras Completas*, Amorrortu Editores, XXI, p. 57, 1993.
- NOVY, A. *A des-ordem da periferia: 500 anos de espaço e poder no Brasil*, Petrópolis, RJ, Vozes, 2002.
- ROLNIK, R. *A cidade e a lei: legislação, política urbana e territórios na cidade de São Paulo*, São Paulo, Studio Nobel/Fapesp, 1999.
- SANTOS, M. *O Espaço do cidadão*. São Paulo, Nobel, 2000.
- SECRETARIA DE SEGURANÇA PÚBLICA, Ouvidoria de Polícia. 2001. *Relatório Anual de Prestação de Contas 2000*. São Paulo: Ouvidoria de Polícia.
- SEVCENKO, N. *Orfeu extático na metrópole: São Paulo, sociedade e cultura nos frementes anos 20*, São Paulo, Companhia das Letras, 1992.

# Violências, sistemas violentos e o horizonte testemunhal<sup>1</sup>

Não faz muito tempo, a discussão sobre a violência nas ciências sociais e políticas restringia-se a uma dicotomização tão exata quanto imprecisa: a violência nas cidades brasileiras era fruto da colisão entre o Estado e a sociedade civil. Leitura de traçado marxista que focava a violência social exclusivamente no Estado torturador, homicida e cruel. Era o momento de uma luta urgente contra os abusos do Estado ditatorial brasileiro e da esperança num futuro promissor, patrocinado pelos auspícios da democracia que, na década de 1980, vimos dar seus primeiros passos.

A década de 1980 enfrentou uma dicotomização entre aqueles que denunciavam a miséria, a degradação da educação, a precarização da saúde como forjadores da violência – considerados como partidários da esquerda penal – e aqueles que examinavam os sistemas de segurança, incluindo o aparato policial, visando a criticá-lo, mas, ao mesmo tempo, propondo reformas na concepção de segurança pública, visando à sua adaptação ao funcionamento do Estado democrático de direito. Esses eram considerados de direita. Eles pleiteavam um exame e uma vigilância melhor das polícias, a fim de

---

1 Esta é uma versão modificada do trabalho originalmente publicado na Revista Psicologia: Ciência e profissão, 2009, 29(1), 30-39.

transformá-la numa instância que atendesse aos requisitos básicos de respeito e eficiência no contexto de uma sociedade democrática.<sup>2</sup>

Essa tendência ganhou corpo e adeptos, e foi-se incluindo na relação com o aparato policial uma obrigação ética de transformação a serviço da sociedade civil, posição que era recusada pela esquerda penal, incapaz de admitir a polícia senão como braço repressor do Estado. Esse debate, ainda que menos dicotomizado, perdura até hoje.

No Brasil da década de 1970 pouco se falava, no pensamento sociológico brasileiro sobre a violência ligada à criminalidade e à segurança pública. Os cientistas sociais se preocupavam mais com aquilo que se manifestava enquanto movimento social. Os quebra-quebras urbanos, os movimentos messiânicos ou do cangaço, as passeatas e manifestações de rua e a repressão deles decorrente. Daí o que se tornou patente e politicamente correto foi a apreciação da violência legítima, contra o Estado ilegítimo e ilegal.<sup>3</sup>

Tínhamos então, do ponto de vista da esquerda penal, de um lado, a violência fortemente vinculada ao Estado autoritário e ao governo militar, e, do outro, a violência popular e legítima como modo de reação a um sistema opressor e ilegítimo.

A violência como instrumento de mudança e libertação e, ao mesmo tempo, como forma de manter o status quo e a dominação.<sup>4</sup>

Já na década de 1960, concomitantemente à instauração do regime militar, vimos o surgimento da violência policial ligada a grupos de extermínio, aos esquadrões da morte, a justiceiros e depois ao tráfico de drogas, ao jogo do bicho e à prostituição. Essas estruturas ganharam força e notoriedade e

2 Ver Alba Zaluar, 2004.

3 Idem, *Ibidem*.

4 Hannah Arendt examina a presença da associação intrínseca entre violência e poder na tradição do pensamento político moderno e sugere o divórcio entre ambas. Presente desde Maquiavel em sua defesa de uma república ancorada nas boas leis e nas boas armas, essa discussão só encontrará oposição com Rousseau, no séc XVIII. Rousseau questiona, no debate sobre força e direito, a impossibilidade do direito, quando ele só pode ser obtido e mantido à força. Momento em que deixa, sem consenso, de ser direito. Para Rousseau a força não faz direito. Ver respectivamente Arendt, H., *Da violência*; Maquiavel, N., *O príncipe*, e Rousseau, J.-J., *O contrato social*, 1762.

adquiriram uma virulência, já prevista na década de 1980, que hoje ameaça se imiscuir às instituições ligadas diretamente à defesa nacional.

Com isso ficam demarcadas as dificuldades crescentes em promover, propagar e até mesmo conceber o funcionamento de uma polícia cidadã num Estado democrático de Direito, isto é, a polícia a serviço da cidadania e não a serviço do Estado militarizado e do capital privado, prática que se alastrou em muitos países, e no Brasil muito especialmente.<sup>5</sup>

Havia, já na década de 1960, a polícia repressora, braço armado do Estado que convivia bem com outras práticas abusivas. Bicudo esclarece sobre a ação dos esquadrões da morte nesse período: “os principais implicados nos crimes do esquadrão que passaram a atuar no campo da polícia política, integrando o sistema de segurança, ao qual transmitiram suas técnicas de ação” (Bicudo, 2002, p. 1).

Vejam que interessante então se pudermos pensar nessa perspectiva sugerida por Bicudo: a polícia política repressiva, instrumentada pelo Estado brasileiro, fez escola antes, nas ruas, matando pobres.

A origem, portanto, da prática policial torturadora e assassina dos anos de repressão, resultaria de uma associação espúria visando à privatização do público. Isso levado a cabo por uma prática policial desregulada, que agia em nome de interesses particulares e do Estado repressor que reprime, em última instância, para também privatizar o poder, destituindo-o de legitimidade.

Mais ainda, quase quatro décadas depois do surgimento dos primeiros esquadrões da morte, temos de ouvir Benedito Mariano, em 2001, na ocasião ouvidor de polícia do Estado de São Paulo, afirmar: “a polícia brasileira em Estado de normalidade democrática mata pobre”.<sup>6</sup>

Nenhuma novidade para aqueles que frequentam as páginas dos jornais. A justiça praticada pelas polícias brasileiras repousa sobre o exercício da função viril, no combate entre machos, onde a aniquilação do oponente produz

5 Ver Wacquant, 1999 e 2001.

6 Essa afirmação foi feita numa das reuniões mensais do Fórum em Defesa da Vida contra a Violência do Jardim Ângela, realizadas no Distrito do Jardim Ângela, em São Paulo, 2001.



a vitória e conclui um desfecho que retroalimenta indefinidamente novos ciclos de violência.

Para isso, depende intrinsecamente da aquisição de privilégios que são obtidos pela via do uso privado do patrimônio público, o que inclui a farda, a arma, o carro e a função, devidamente remunerada e socialmente reconhecida. É essa inversão que lhe permite fazer da violência um produto caro vendido aos que podem e querem pagar. Paga-se para matar, para proteger a vida como patrimônio privado, para não apanhar, para não ser achacado ou maltratado nas ruas. Esse é o verdadeiro ganho potencial de nossas polícias, que corriqueiramente executam a sentença: “Quem apanha é pobre; colarinho branco não apanha, faz acerto” (Caldeira, 2000, p. 107).

Isso que frequenta as práticas homicidas, como uma espécie de ideal masculino estável, atingível pela prática do aniquilamento, restaura a figura do valentão, cabra macho e justiceiro bem pago num mercado promissor e consolidou-se no Brasil como um dos problemas graves que hoje adquire feição epidêmica. Reflexo disso é a preservação de chacinas como *modus operandi* de forças policiais e para militares no Brasil e que agem como esquadrões da morte. Estimativas de mais de uma década atrás indicavam que tais grupos atuavam em 15 dos 26 estados brasileiros.<sup>7</sup> De todo modo, o crescimento e a manutenção das altas taxas de homicídio no país são reveladores dos avatares das formas extremas de solucionar conflitos na sociedade brasileira pós-ditadura.

Lembremos que esse problema já era notório no início da década de 1980, o que levou à instauração, em 1982, no governo Montoro, de comissões de investigação sobre os justiceiros e esquadrões da morte bem como, na mesma época, eliciou uma reação de setores da sociedade civil que se punham a tais investigações.

Desde então o problema só se agrava e assume os contornos tão temidos do crime organizado, isto é, crimes realizados com apoio e patrocínio de membros dos poderes executivo e legislativo brasileiros. No Espírito Santo, terceiro estado da federação que mais mata, acompanhamos no passado a

---

7 Ver Relatório Anual da Anistia Internacional, 2004.

extinção legal das atividades da Scuderie Detetive Le coq em fevereiro de 2005. A Scuderie é um grupo paramilitar que atuava, havia décadas, como esquadrão da morte. Isso vinte anos após seu surgimento em 1984.

Antes disso, em 1970 era criada a Ronda Ostensiva Tobias Aguiar, grupo policial instituído para caçar e matar guerrilheiros urbanos, aparelhado com armamento pesado, e que continua “patrulhando” as cidades paulistas, décadas após a transição democrática, caçando e matando a população pobre.

Só como exemplo, tivemos, em 1992, ano do massacre do Carandiru, até hoje impune, mais de 1.400 pessoas mortas pelas polícias paulistanas. Esse número oscilou nos anos seguintes, até atingir patamares alarmantes em 2003, quando mais de 800 pessoas foram mortas pela polícia paulista. Foi o segundo maior índice da década.

Recordemos ainda que durante a vigência do governo Fernando Henrique Cardoso, o então ministro Miguel Reale apoiou radicalmente uma intervenção federal no Espírito Santo para coibir a ação desses grupos de homicidas organizados. Esse apoio e a relutância do governo federal em realizar a intervenção motivaram sua demissão.

A ausência e o recuo do Estado em enfrentar um problema público num outro estado da federação tipifica a lentidão das formas institucionais de justiça que raramente chegam onde não estão os afortunados. É precisamente nesse sentido que a justiça, junto com a polícia, se privatiza, vive e alimenta o circuito mercantil da segurança pública.

O agravamento das formas de violência letal e a deterioração do espaço público ocorrem concomitantemente e se alimentam do mesmo fulcro que dissemina e institucionaliza desigualdades radicais, definindo populações diferentes, muitas vezes na mesma cidade, no mesmo país.

Isto é, as redes de tráfico, a polícia corrupta, o conservadorismo do judiciário<sup>8</sup> giram em torno de um mesmo moto-contínuo: a aspiração de privatizar

---

8 No relatório sobre tortura no Brasil produzido em 2001 por Nigel Rodley, Relator Especial sobre a Tortura da Comissão de Direitos Humanos da ONU lê-se: “De acordo com ONGs, muitos juízes consideram excessiva a pena aplicável pelo crime de tortura. Em decorrência disso, os promotores de Direitos Humanos de Minas Gerais relataram

o que é público como forma de ganho pessoal extraordinário que promove, entre aquele que corrompe e o que é corrompido, um compromisso estável, de segredos mútuos, enfatizando uma forma primitiva, simbiótica e perversa de corrosão do espaço público.

Trata-se de uma radicalização do princípio perverso da simbiose, que recusa a castração na mesma medida em que atenta contra a ocupação cidadã do espaço público. O público representa a face degradada, que convoca a atenuação dos narcisismos para a constituição de um espaço terceiro a ser ocupado e exercido, onde o eu recolheria seus investimentos, gratificações e angústias no seio da experiência necessariamente compartilhada, na imanência da experiência do estar entre outros que, como diria Hannah Arendt (1998), funda a política.

Há uma peculiaridade nessa passagem. As redes de controles violentas que surgem para combater violências se radicam e se institucionalizam na cidade – através das redes de tráfico, das polícias violentas e corruptas, da pequena criminalidade, mas também da presença cada vez mais ostensiva da segurança privada, dos sistemas de segurança informatizados e dos condomínios comerciais e residenciais. Sua oposição é apenas aparente porque, na verdade, agem em concerto. A exacerbação de uma ativa o sistema de replicação, proliferação, legitimação e institucionalização da outra.

Só assim, lesando, cooptando ou sequestrando o que, por princípio, seria espaço desejante comum, é que a cidade inteira vai sendo recortada em função do evidente interesse de uma minoria bastante privilegiada e, desse modo, as cidades vão sendo tiranizadas, oligarquizadas à medida que são adquiridas, vendidas, adquiridas.

O conflito de interesses recua para formas de soluções privadas que tendem a negar a persuasão, a ação e o convívio público próprios ao exercício da política, uniformizando as possibilidades de enunciação heterogêneas e singulares, geradoras de tensão, em prol das formas hegemônicas de ocupação/usurpação da cidade, verdadeiras operações urbanas, instrumentadas pela violência e

---

que, por exemplo, haviam sido registrados apenas dois casos de instauração de processo nos termos da Lei de Tortura naquele Estado”.

pela lei do mais forte. Força definida ou pela capacidade de aplicar a força bruta ou pela capacidade mercantil e financeira ou ambos.

A violência galga então o primeiro lugar como recurso extremamente eficaz, que incide na construção ou destruição das cidades, guardando uma promessa secreta obtida por: aqueles que dispõem de inequívoca capacidade de uso da força traumática. Se obedecermos enquanto nos usurpam, seremos poupados do pior: o trauma. É o que exemplifica o toque de recolher não só nos bairros dominados pelo tráfico, mas em todas as áreas, centrais ou periféricas, das grandes cidades onde se tornou perigoso circular.

Esse desenho da cidade tende a empurrar todos para dentro de suas próprias casas, e reafirma o espaço do lar como refúgio do espaço público. Cisão entre a casa e a rua que sugere que o mundo pode e deve ficar resguardado dentro de casa, tal como defende uma das maiores aliadas das violências: a mídia televisiva. Produtos para abastecer o lar e violências na dose certa são vendidos, com segurança, para os que desistiram do espaço público.

\*\*\*

Uma nova e importante questão é proposta com a sucessão de linchamentos ocorridos na década de 1980.<sup>9</sup> Teoricamente, tornou-se difícil atribuir ao linchamento, dentro de uma perspectiva marxista, a legitimidade de uma violência justa e revolucionária, uma vez que ela é praticada entre iguais; além disso, a responsabilidade pela sua ocorrência só muito indiretamente poderia ser atribuída ao Estado, que nesses casos não disporia à população dispositivos confiáveis e institucionais para a solução de conflitos.

Nos linchamentos trata-se de uma justiça coletiva feita com as próprias mãos. Mãos de pessoas comuns que se sentiam de algum modo aviltadas e reconheciam na vingança uma forma de aplacar sua dor, sua vergonha, seu medo. A população insurgente que desistia de esperar pela justiça institucional e partia para a resolução informal.

Se nesses casos, por um lado, era e é possível reconhecer a reprodução de práticas de justiça arbitrárias, aqui e ali uma certa identificação com as práticas

---

9 Remeto o leitor aos importantes estudos sobre os linchamentos realizados por Helena Singer (2003) e José de Souza Martins (1996).

militares, um atentado flagrante contra os direitos humanos, por outro lado não se podia deixar de perceber, em vários casos, a justiça popular em ação.

A violência nas classes populares já foi analisada como a manifestação de um ethos guerreiro<sup>10</sup> e da manifestação interpessoal de virilidade acompanhado da afirmação de um imaginário sobre si mesmo, que permite viver e frequentar o lugar e a comunidade segundo códigos muito precisos, cuja desatenção pode levar à morte do desatento. A verdade sobre isso esbarra no imperativo da sobrevivência física e psíquica, que ora se confundem.

Aqui creio que é a Freud que deve ser dada a palavra. O eu triunfa sobre a morte quando se percebe capaz de matar. Com a morte de quem podia nos matar (o tirano) funda-se uma nova ordem que exige mediações, pactos, regras e rituais.

Eles não são estáveis, até porque o assassinato abriu um precedente que não mais será esquecido, aliás, paga-se caro por cada esquecimento do assassinato cometido: com a necessidade e urgência de um novo assassinato.

O extermínio, portanto, não é uma estratégia de equilíbrio social, cujo efeito seria uma espécie de homeostase coletiva, como quer Girard (1990) em sua leitura de *Totem e Tabu*; ao contrário, ele é o efeito do esquecimento do assassinato cruel que um dia cometemos, ou que um dia poderemos vir a cometer, e que é inteiramente atualizado na experiência do ódio. É, sabemos, da perlaboração do ódio que dependem as formas de solução de conflito que não terminam com a aniquilação do oponente.

A expressão do ódio promete conjurar a ação e o apaziguamento, o que a justiça, de outro modo, também promete fazer.<sup>11</sup>

---

10 Esta hipótese foi defendida por décadas por Alba Zaluar (1985, 1998), a partir de sua leitura da obra de Norbert Elias.

11 Remeto o leitor ao meu artigo (Endo, 2005) Freud, Hannah Arendt e o caso do índio Galdino, no qual esses aspectos são discutidos no contexto do reconhecimento público como condição para a perlaboração da singularização dos processos de luto.

## *Testemunho e resistência*

Nos últimos anos vimos concorrer com o crescimento do desrespeito aos direitos civis a institucionalização das Ouvidorias de Polícia em vários Estados brasileiros, os programas de proteção à testemunha, a criação de defensorias públicas, as passeatas e movimentos nas periferias das cidades e o aparecimento de uma incipiente literatura de testemunho sobre as tragédias brasileiras.

O testemunho passa ao largo da exigência jurídica, para revitalizar-se como uma forma de intervenção discursiva, singular, no espaço público. Dar a própria versão dos fatos, perseguir o acontecido revela um esforço em publicar a dor buscando um reconhecimento e reparação coletivos e públicos. Desconcentra-se, assim, do âmbito privado, a inteligibilidade daquilo que tem sua gênese na convivência com formas públicas degradadas geradoras de desconfiança, ódio e anseios de vingança diante da demanda urgente por justiça.

Devemos à literatura de testemunho produzida em torno do Holocausto o reconhecimento alteritário de nossa dignidade e humanidade próprias sendo tragadas e degradadas no corpo do povo judeu. Pudemos nos sentir empaticamente tocados e comovidos com dores distantes e pudemos reconhecer, mais e melhor, o fenômeno do Holocausto como um atentado contra a humanidade, e não apenas contra os judeus.

Concordamos com Hannah Arendt que observou com uma frase que lhe custou caro: "...o extermínio físico do povo judeu era um crime contra a humanidade, perpetrado no corpo do povo judeu..." (1999, p. 291).

Os testemunhos demonstram a impossibilidade de esgotar um assunto enraizado na singularidade dos que a viveram e se tornaram, por assim dizer, porta-vozes de um acontecimento que precisa ser singularizado para chegar ao outro, apelando para uma inteligibilidade outra que reata vínculos identificatórios com o horror.

No Brasil, mais marcadamente desde a década de 1980 muitos testemunhos veem sendo produzidos sobre nossos horrores, sobre nossos massacres históricos. Seu aparecimento tardio se explica em parte porque muitas das vítimas,

ou testemunhas – preferencialmente negros, pobres, entre 15 e 24 anos, do sexo masculino e de baixa escolaridade –, não dominam as regras e o hábito da escrita, do registro letrado.

O rap como expressão oral surgiu nesse vácuo e se tornou, especialmente para os jovens da periferia paulistana, um veículo testemunhal.

Nesse particular, há inúmeras qualidades e estilos diferentes de letristas e grupos de rap, entre os quais o grupo Racionais Mcs tem evidente destaque há décadas. A importância de certas letras de rap reside nesse caráter testemunhal, nessa afirmação do testemunho como forma de chegar à verdade encoberta no outro, naquele que não a viveu, não a viu e se sente subjetivamente alheio aos acontecimentos que, a princípio, não lhe são pertinentes. São as letras isentas de pregação moral e panfletarismo que, em minha opinião, melhor representam o testemunho do jovem da periferia paulistana.

“Tô ouvindo alguém me chamar”, música e letra dos Racionais é um bom exemplo de um quase-testemunho que vai desfiando em detalhes os elementos de formação da ascensão e ruína no itinerário do crime pela via da ilegalidade e da violência. Revela-se aí, de forma sincopada, aquilo que mais particularmente na década de 1990 podemos chamar de constituição e ruína de um ethos guerreiro, como uma das referências identificatórias disponíveis ao jovem pobre das metrópoles brasileiras. Diz a letra:

*Tô ouvindo alguém me chamar*

*Foi professor no crime*

*Também maior sangue frio não dava boi pra ninguém*

*Putá aquele mano era foda*

*Só moto nervosa*

*Só mina da hora*

*Só roupa da moda*

Depois, após o personagem ter sido baleado a mando de um amigo seu, parceiro de um assalto mal-sucedido, a letra continua:

*Sonhei que uma mulher me falou,  
 Eu não sei o lugar  
 Que um conhecido meu (quem?) ia me matar  
 Precisava acalmar a adrenalina  
 Precisava parar a cocaína  
 Não tô sentindo meu braço  
 Nem me mexer da cintura pra baixo  
 Ninguém na multidão vem me ajudar  
 Que sede da porra eu preciso respirar.  
 Cadê meu irmão?*

A letra e som ritmados e repetitivos são eloquentes. O ritmo que marca o tempo da fala sincopada é o que fez do rap um fenômeno de massa no Brasil. Não fosse a cadência falada/cantada no tempo percussivo que a letra acompanha, certamente a imensa maioria das letras escritas pelos rappers não se propagaria com tamanha força e impacto sobre multidões.

No rap, que utilizo como exemplo, os elementos constitutivos de sujeito e da subjetividade que fazem da experiência da castração uma experiência necessária, uma limitação na onipotência do desejo de cada um, ressurgem para o rapaz pobre e ambicioso através da morte prematura que um disparo produz: castração realizada à bala.

Aqui a constatação de que não podemos tudo, justamente para podermos usufruir de um pouco de tudo, não é dada pelas formas languageiras e os benefícios da cultura – onde as leis, as regras e os regulamentos são uma de suas expressões –, mas são noticiadas ao menino pobre através da violência que o atinge e explode contra seu corpo e psiquismo. Violência também disponível para ele que se ergue para os embates pautados na vingança. A violência sofrida que emula a castração, ao contrário, supõe um itinerário infinito de vinganças pessoais que encerram a jornada psíquica, subjetiva e singular na exposição constante à morte matada.



Na música citada como exemplo o narrador é alvejado pelo irmão, outrora parceiro (irmão assassino, comparsa do crime) aludindo aos irmãos pusilânimes da horda de Freud. Cadê meu irmão? Cadê meu comparsa do crime? Aquele que, comigo, assassinou o pai? Sumiu, tratou de salvar a própria pele. A frátria que se desfaz no instante em que uma autoria é requerida. Quem matou? Eu é quem não fui.

Longe estamos dos dispositivos de mediação da cultura que sugerem que entre desejos conflitivos intervenha persuasão, linguagem e embate político. A castração é uma experiência necessária e protegida que permite à criança reconhecer psiquicamente limites e, então, necessariamente, possibilidades. Freud a descreveu como um acontecimento intrafamiliar, como o afastamento do objeto mãe do filho que precisa abandoná-la para reconhecer-se, não apenas como parte do corpo fusionado, representado pela experiência física com o eloquente seio materno, mas também na cultura e na sociedade à qual pertence.

Nesse sentido é que, tal como descrevem Mano Brown e Alba Zaluar, o ethos guerreiro, o resgate da virilidade, pode passar – e por que não? – a ser realizado de forma onipotente, retirando do outro, à força, aquilo que de outro modo não seria possível obter no presente ou no futuro próximo. Tudo o que é oferecido não se pode ter, salvo com uma arma na mão. A equação consumista reencontra sua ordem, e o paradoxo é provisoriamente superado.

O celular de marca, o carro, a vida que pode ser arrancada revelam um empenho do despossuído em possuir. Aquele que, por escambo, barganhou a própria vida não tem nada a perder ou, dito de outra forma, tem tudo a ganhar.

Os Racionais apontam o paradoxo: “27 anos contrariando as estatísticas: cada minuto conta”. Sabemos: os atrativos do mundo burguês, repleto de posses, marcas, lazer e visibilidade é uma ambição para todos. Todos querem negociar sua castração em troca de alguma posse.

A castração sem recompensa possível é traumática e relança permanentemente à morte e à dor psíquica. Retirar, possuir, arrancar tornam-se expedientes de uma sobrevida de posses cujo valor é inestimável. E em nossa cidade

só a violência pode permitir aos pobres uma posse burguesa e uma vida semiburguesa curta e volátil.

Se o menino que vende balas ou faz malabares no farol soubesse que não tem a menor chance de inclusão, certamente seu caminho para o crime teria sido muitíssimo abreviado.

É isso que se vê nos morros do Rio, onde o tráfico impera e, hoje, o exército ocupa. Há casos de filas de meninos que esperam a sua vez para ingressar no tráfico e participar do triunfo onipotente que ele permite. Eles sabem que o preço é o risco iminente da morte. Mas a morte social e política já se avizinhava antes, quando não se tinha nada, “nem moto nervosa, nem mina da hora, nem roupa da moda” e o exército revistando sua mochila, os pertences de seus pais, seus vizinhos, seus amigos.<sup>12</sup>

Fazem coro com esse sistema parte significativa das camadas médias e altas da população, propagando eficazmente seu discurso e exigindo a pena de morte, os massacres, a redução da maioria penal. Diante disso, o jovem pobre tem ou não tem razão em querer viver e possuir tudo o mais imediatamente possível?

A sociedade apavorada que insiste em reconhecer-se como vitimizada, precisamente porque não reconhece a autoria das violências que provoca e aquelas das quais é cúmplice direta, encontra-se também, como a criança com arma na mão, regredida e impotente. Mas, diferentemente dos pobres, seu clamor é ouvido.

O pavor é um sentimento de desamparo psíquico em que as funções do eu estão desabilitadas. É um sentimento que impede o reconhecimento da complexidade e inibe o psiquismo relegando-o a funções e ações imediatas, reativas e autoconservativas. Para evitar a possibilidade de perder a vida, melhor eliminá-la desde a raiz.

---

12 No momento em que reviso este artigo, o governo de Michel Temer autoriza uma intervenção militar na cidade do Rio de Janeiro com o objetivo de controlar a violência e combater o tráfico de drogas. Essa intervenção, obviamente, não alcançará as classes médias e ricas da sociedade carioca, ela se exhibe na coação às favelas e no corpo do pobre, repetindo operações fracassadas do passado.

Os meninos não têm medo – “é só alegria” –, diz um dos entrevistados de MV Bill no documentário *Falcão: meninos do tráfico*.<sup>13</sup> Sem medo eles rumam para a própria morte. Sem medo estão desprotegidos de si, mas com medo seria insuportável viver a iminência da morte.

Novos sujeitos psíquicos sobrevivem no agravamento e enraizamento dos sistemas violentos em nosso país e novos desafios se impõem àqueles que ainda podem ter medo.

## *Referências*

- Arendt, H. (2000). *Eichmann em Jerusalém: Um relato sobre a banalidade do Mal*. Tradução José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras. Trabalho original publicado em 1963.
- Arendt, H. *O que é Política?* Tradução Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil. Trabalho original publicado em 1993.
- Bicudo, H. (2002). *Meu depoimento sobre o esquadrão da morte*. São Paulo: Martins Fontes. Trabalho original publicado em 1976.
- Caldeira, T. P. R. (2000). *Cidade de muros: crime, segregação e cidadania em São Paulo*. São Paulo: Edusp/Editora 34.
- Endo, P. C. (2005). Sobre a violência: Freud, Hannah Arendt e o caso do índio Galdino. Em: Neto, J. Z. (org.) (2005). *Identidades e Crises Sociais na contemporaneidade* (pp.245-260), Curitiba: Editora UFPR.
- Endo, P. C. (2005). *A Violência no Coração da Cidade: Um Estudo Psicanalítico*. São Paulo: FAPESP/Escuta.
- Girard, R. (1998). *A Violência e o Sagrado*. São Paulo: Editora Paz e Terra. Trabalho original publicado em 1972.

---

13 Documentário exibido no programa dominical Fantástico, produzido pela Rede Globo de televisão, no dia 20 de março de 2006.

- Rodley, N. *Relatório sobre a tortura no Brasil produzido pelo relator especial sobre a tortura da comissão de Direitos Humanos da Organização das Nações Unidas (ONU)*.
- Rousseau, J.-J. (s/d). *O Contrato Social e outros escritos*. São Paulo, Cultrix. Trabalho original publicado em 1762.
- Singer, H. (2003). *Discursos desconcertados: linchamentos, punições e direitos humanos*. São Paulo: FAPESP/Humanitas.
- Wacquant, L. (2001). *As prisões da miséria*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. Trabalho original publicado em 1999.
- Wacquant, L. (2001). *Os condenados da cidade*. Rio de Janeiro: Revan/FASE.
- Zaluar, A. (1985). *A máquina e a revolta*. São Paulo: Brasiliense.
- Zaluar, A. (1998). Para não dizer que não falei do samba: os enigmas da violência no Brasil. Em: Schwartz. L. (1998). *História da vida privada no Brasil* (p.245-318). São Paulo: Companhia das Letras.
- Zaluar, A. (2004). *Integração Perversa: pobreza e tráfico de drogas*. Rio de Janeiro: Editora FGV.



# Sujeite imaculado na sociedade privatizada: psicanálise e política em torno de *Totem e Tabu*<sup>1</sup>

Teresa Caldeira<sup>2</sup> chamou de democracia disjuntiva o fenômeno sociopolítico das últimas três décadas em que, sob o pano de fundo das conquistas democráticas, vimos a violência e o desrespeito à esses mesmos direitos civis, lavrados durante o período democrático, implodirem no Brasil.

Corpo incircunscrito, ela formulava: corpo desprotegido, lançado à própria sorte em meio à cidade. Nú e exposto. O mesmo argumento aparece em Angelina Peralva quando observa:

---

1 Este trabalho foi originalmente apresentado em palestra proferida no Núcleo Psicanálise e Sociedade do IPUSP, posteriormente foi modificado para apresentação e debate no IV Encontro Latino Americano dos Estados Gerais de Psicanálise realizado em 2005, uma nova versão ligeiramente modificada foi publicada na *Revista Textura*. Esta é uma versão bastante alterada das duas versões citadas.

2 Caldeira, Teresa. *Cidade de muros*. Crime, segregação e cidadania em São Paulo. São Paulo, Ed 34/Edusp, 2000.

*“Surpreende no Brasil o descompasso existente entre a consciência nacional dos brasileiros e sua incapacidade manifesta em defenderem as regras do jogo coletivo em que estão engajados.”*<sup>3</sup>

Trata-se de assinalar o paradoxo de décadas de conquistas democráticas e institucionais, acompanhadas de altíssimo índice de desrespeito aos direitos civis em todos os níveis, cuja resultante é o que levou pesquisadores ligados à violência urbana a definir o Brasil como o não-estado de direito.<sup>4</sup>

As hipóteses finais e centrais do livro de Teresa Caldeira revelam uma prática violenta que ocorre no espaço público, cujo alvo e objeto é o corpo. O corpo desabilitado para as trocas materiais estabelecidas nos espaços públicos e, de algum modo, não reconhecido aí, enquanto partícula em trânsito na cidade, conformando e tecendo a totalidade da rede social e nossas representações do que é público e coletivo. Uma primeira distinção necessária entre o público e o coletivo com a contribuição da psicanálise poderia ser acrescida aqui.

O público é um espaço no qual sujeitos convivem desejantes de compartilhar experiências uns com os outros, uns entre os outros. Supõe a capacidade de limitação do próprio gozo à altura dos limites dos desejos de outrem em benefício do gozar junto, como experiência sublimatória.

O coletivo seria um estágio prévio à experiência pública, subjetivamente falando. Revela o momento preciso em que um sujeito se vê diante do impasse e da decisão sobre seu ingresso numa experiência pública ou à experiência privada no momento em que o sujeito se percebe podendo ou não pertencer a um conjunto, cujo pertencimento o definiria. Desse ponto é possível recusar a experiência pública ou permanecendo num âmbito coletivo, ou movendo-se em direção à experiência privada. Decidir por pertencer ou não pertencer é o que instaura a experiência pública a partir de uma dada situação e proposição

---

3 Peralva, Angelina. *Violência e democracia: o paradoxo brasileiro*. São Paulo, Paz e Terra, 2000, p. 23.

4 Ver especialmente Pinheiro, P.S et alli. *Democracia, violência e injustiça: o não estado de direito na América Latina*, São Paulo, Pax e Terra, 2000.

coletiva. Ao corpo incircunscrito não seria dada nenhuma dessas experiências porque elas implicam em desejos e decisões pautadas por esses desejos.

Tal corpo incircunscrito padeceria, portanto, da ausência dos dispositivos que operam na proteção material de seus contornos e que lhe possibilitam a livre circulação e ação pelos espaços da cidade. É um corpo sobre o qual não pousa a teia dos direitos civis necessária na regulação da convivência coletiva e pública, numa sociedade democrática. Um corpo baldio e em permanente perigo.

Não se trata de um corpo lançado para fora da ordem política, para fora dos muros da cidade, mas conformado no próprio *habitus* da cidade violenta. Restringido e ameaçado pelos perigos urbanos que ora impedem, ora dificultam sua circulação. A retenção, a privação da mobilidade espacial dos corpos na cidade, é o retrato mais eloquente de uma cidade restringida ao exercício da política, que priva a circulação livre de seus cidadãos. Corpos encerrados, detidos, feridos e amedrontados e ameaçados evidenciam a fraqueza das liberdades instituídas na cidade necessárias, justamente, para que o espaço público dê amparo e potencialize o exercício da política, tal como Hannah Arendt gostava de observar acerca das cidades-estado gregas.<sup>5</sup>

Isso que oprime o cidadão em sua cidade, por efeito da suspensão de todos os direitos civis e democráticos, é o estado de exceção. Suspensão dos dispositivos democráticos por via da anulação, temporária ou permanente, espacial ou temporal, das liberdades próprias incorporadas aos direitos civis numa democracia.

O debate lançado por Agamben em 1995, com a publicação do livro *Homo Sacer I* influenciou essas discussões que acabo de ressaltar. Porém, devemos a ele o aprofundamento dos alicerces do estado de exceção cujas raízes se

5 Ver Arendt, Hannah. *A Condição Humana*. Rio de Janeiro, Forense-Universitária. Especialmente o capítulo II, intitulado *As esferas públicas e privada*. Nesse capítulo Hannah Arendt observa que a vida privada, representada pela vida familiar, não era um espaço alheio ao espaço público, mas condição para que os cidadãos pudessem frequentá-lo. A casa era o lugar onde o cidadão se preparava para sua vida e participação públicas. O social intrinsecamente referido ao político. “No que tange aos membros da Polis, a vida no lar existe em função da “boa” vida na Polis. Ver também Coulanges, Fustel de. *A Cidade Antiga*. Texto diversas vezes citado por Hannah Arendt na condição humana em apoio a suas reflexões sobre a pólis grega.



encontrariam no solo do funcionamento democrático. A exceção como lugar onde se abre um espaço onde toda lei e toda norma estão em suspenso em referência a esta mesma lei e ordem. Ou seja, a norma é suspensa para que sob determinados corpos – o corpo do *homo sacer* – incida o arbítrio, como expressão pura e simples da vontade do soberano, ou dos microsoberanos – como observou Terkessidis – onde se ressalta o parentesco confesso de Agamben à obra de Foucault, precisamente em suas elaborações sobre o biopoder.<sup>6</sup>

O corpo do *homo sacer*, o corpo incircunscrito, sobretudo o corpo dos homens, jovens, pobres, negros e de baixa escolaridade tornaram-se, nas grandes cidades brasileiras, as zonas materiais onde a pulsão de morte, como pulsão de destruição, é escoada. Esse processo, sinteticamente exposto aqui, se articula nesse ponto com o pensamento freudiano que nos ajudará a aprofundá-lo.

Primeiro em seus fundamentos, isto é, cotejando os textos *Homo Sacer* de Agamben e *Totem e tabu* de Freud, é possível compreender que o fundamento que atravessa essa figura matável e insacrificável do *homo sacer* é, teoricamente falando, a ambivalência. Agamben não deixará de notar isso grifando esse texto de Freud como sendo aquele onde “uma genuína teoria geral da ambivalência vem à luz...”,<sup>7</sup> ajudando a esclarecer que a hipótese Freudiana sobre o pai da horda é inteiramente compatível com a concepção de soberania que deriva do direito arcaico sendo, inclusive, seu fundamento.

Agamben sublinha o aparecimento, por várias vezes, da notação ambivalência do termo *sacer* na obra de Freud, ao mesmo tempo em que se aproxima muitíssimo da ambivalência, fundadora da política que, em Freud, principia com o assassinato do pai da horda. A preocupação de Freud, em todos os casos, é demonstrar a ambivalência presente nas palavras antigas que comportavam, de algum modo, a mesma propriedade encontrada nos sonhos: o

---

6 Terkessidis, M. Na tormenta das sociedades modernas. A busca de um sentido, uma sociedade em estado de sítio. Artigo disponível no site [www.cidadefutura.com.br/cepal/2002-05](http://www.cidadefutura.com.br/cepal/2002-05) [10/12/2002].

7 Agamben, Giorgio. (1995). *Homo Sacer: O poder soberano e a vida nua*, Belo Horizonte, Editora UFMG, 2002, p. 86.

descaso para com o princípio da contradição e dos contrários. O onirismo presente nas palavras antigas.

Em Moisés e o monoteísmo, porém, Freud associa a ambiguidade do termo *Sacer* (sacro) – santo e maldito – à figura egrégia do pai (sagrada) que é ao mesmo tempo detestável e maldita devido às penosas renúncias pulsionais que exige. O que fica evidente, já em *Totem e Tabu*, quando Freud comenta a propósito da horda fraterna: “odiavam o pai que tão violentamente se opunha a sua necessidade de poder e a suas exigências sexuais, porém, ao mesmo tempo o amavam e admiravam...”.<sup>8</sup>

Nesse caso, o pai morto seria um objeto onírico (*sacer*) que perdura na ambivalência amor/ódio-admiração/terror, próprias à vida na cultura, na sociedade e na política; nos termos freudianos, na civilização.

O que Agamben ajuda a evidenciar em Freud, se explicita mais claramente em dois aspectos: o primeiro diz respeito à herança subjetiva que o assassinato do pai lega aos filhos, que passam a ser então, cada um deles, microsoberanos, segundo termo de *Terkessidis*. Isso quer dizer que essa norma que é instituída entre os irmãos assassinos, essa lei, esse acordo entre irmãos que funda as sociedade e a civilização, institui também o arbítrio e o preceito de que aqueles que mataram o soberano podem – por princípio – matar qualquer um.

O segundo aspecto se refere ao fato de que essa lei, que institui o pacto entre irmãos é, por esse mesmo motivo, arbitrária. Zygmunt Bauman<sup>9</sup> chama a atenção para a previsão de Freud quando compreendeu que a renúncia à sexualidade e à agressividade exigida pela civilização cobra, dessa mesma sociedade, um tributo.

Não teremos nenhuma dificuldade para reconhecer, na tradição do pensamento político moderno, o tributo que a sociedade deverá pagar por essa renúncia. Ela será alvo da violência. Exemplares são as exortações de Maquiavel a esse respeito quando, se dirigindo a um futuro príncipe unificador de uma Itália partida, observa: “*Note-se que os homens devem ser mimados ou*

8 Freud, S. (1913). *Totem e Tabu*. In: *Obras Completas de Sigmund Freud*. Madrid, Biblioteca Nueva, 1981, T. II, p. 1839.

9 Bauman, Zigmunt. (1997). *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1998.

*exterminados, pois, se podem vingar-se de ofensas leves, das graves não conseguem fazê-lo. Dessa maneira a ofensa deve ser de tal ordem que não se tema a vingança*".<sup>10</sup>

Trata-se de um autor republicano, onde já se evidencia a inequivocidade de uma república erigida à base de boas leis e boas armas. A ofensa, invariavelmente, produz o anseio de vingança. A restrição pulsional não deixa de ser uma ofensa, que exige compensações. A razão do Estado, idêntica à razão da sociedade, como em Hobbes por exemplo, define-se como a razão representativa válida para todos e, tal como prometido pelo espírito republicano, geradora de bem-estar e satisfação da necessidade dos concidadãos, súditos e compatriotas.

A consequência disso é sua contrapartida imediata: que todos se submetam, nos termos de Hobbes, à espada pública. O bem-estar comum fundado na onipresença de uma violência potencial.

A espada pública ancora o uso da violência legítima a obrigação ética do Estado em promover o bem de todos, ou ainda, no uso legítimo da violência como meio de promover o bem de todos em detrimento do interesse de alguns.<sup>11</sup>

Essa convivência fraterna entre as leis e as armas, entre o direito e a força, permanecerá como pedra angular do pensamento político moderno que, desde Maquiavel até Marx, à exceção, talvez, de Rousseau<sup>12</sup>, se estabeleceriam como a forma definitiva do poder.

Tal tradição será reinterpretada criticamente no esteio do pensamento político e social contemporâneo, notadamente Hannah Arendt, em sua já clássica discriminação entre poder, violência, força e vigor.<sup>13</sup> A violência, para Hannah Arendt, é o sintoma do declínio do poder e não seu fundamento. Sua

10 Maquiavel, Nicolau (1513). *O Príncipe*. São Paulo, Editora Nova Cultural, 1999, p. 43.

11 Hobbes, Thomas. (1651). *Leviatã ou Matéria, forma e poder de uma comunidade eclesiástica e civil*. São Paulo, *Nova Cultural*, 1988.

12 Cf. Rousseau, Jean Jacques. (1762). *O Contrato Social*. São Paulo, Cultrix, s/d. Especialmente a discussão que Rousseau faz entre direito e força no livro I (p. 24-29). Ver também Rousseau, Jean Jacques. (1753). *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, segunda parte.

13 Arendt, Hannah. (1969). *Sobre a violência*. Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1994.

instrumentalização se deve a um uso, sempre abusivo e excessivo, do poder de representação conferido ao Estado que, no instante em que instrumentaliza a violência em seu próprio favor, privatiza o Estado e desiste do seu papel representativo. O uso da violência pelo Estado flagra, nesse sentido, uma pilhagem cometida à força contra a sociedade civil.

A norma se sustentaria sobre esse princípio arbitrário. Ocorre que seu verdadeiro e único árbitro passa a ser o Estado. Sob a forma Estado vê-se então restituída, segundo princípios muito semelhantes aos da tirania do pai da horda, a assimetria absoluta entre os filhos e o Pai. Voltamos então ao exercício da soberania, do caráter incerto e arbitrário das normas e do direito à desrespeitá-las. Mais uma vez *Homo Sacer* e *Totem e Tabu*.

Indo um pouco mais adiante nas consequências políticas desses textos.

Viver sob o regime da violência, do traumático não é outra coisa senão o direito (ou o aquém do direito) dos filhos a matar àquele que os tiraniza, de onde se institui novos ordenamentos para assegurar alguma pacificação entre os violentos, entre os assassinos.

O fundamental aqui é que a norma extraída do pacto edípico (fraterno), representada pelo Tabu do incesto e pela exogamia refaz, fraca e imperfeitamente, a estrutura tirânica onde a introjeção do pai morto implica num duplo recalque.

1) Recalque e denegação<sup>14</sup> da autoria do assassinato do pai. O pai morto pelos filhos reincide como tirano a partir da culpa que ele enseja, toda vez que qualquer um dos irmãos ultrapassar a barreira das proibições, ultrapassar os tabus, as normas e leis. Aqui, sabemos, é Freud antecipando a segunda tópica

---

14 Em Freud, os termos em alemão *Verdrangung* (recalque) e *Verleugnung* (denegação ou desmentido) indicam mecanismos psíquicos de defesa distintos. Ambos colocados em ação ante um conflito psíquico. Neles, ou se mutila a experiência pela via do mecanismo de cisão ou quebra, desalojando a representação do afeto que se lhe corresponde, gerando uma experiência anômica, carente de sentido: o sintoma; ou se perpetua uma negação cabal da experiência como um todo ao negar, por princípio, a experiência da castração como condição das relações de objeto. Num caso trata-se de uma operação que recai sobre a impossibilidade de suportar a constatação psíquica de uma experiência; noutro é a própria experiência que é desmentida como portadora de verdade. O recalque atua a priori e o desmentido a posteriori. Num caso se recusa a constatação, noutro se a descarta.

(eu, isso e supereu) que só será apresentada em 1923 com a publicação do texto *O eu e o isso*. Momento em que ficará completamente esclarecido o aspecto tirânico da instância superego, cruelizadora do ego. Crueldade constituinte do psiquismo que insiste como mal-estar. Impossibilidade de viver sem a violência em si, impossibilidade de viver sem a pulsão de morte.

Nesse sentido o recalque da representação que recorda aos filhos o assassinato cometido, repousaria numa falha identitária útil que recoloca os irmãos em situação de aparente segurança mútua acordos e paz, porém sob a tensão do medo projetado sob o estranho. Esse outro incompleto, insistente, imprevisível e defeituoso e, como tal, ameaçador. Tal situação instável só é possível a partir do esquecimento de que são os filhos os autores do linchamento paterno e serão os filhos, doravante, os potenciais assassinos e tiranos que aterrorizarão os irmãos.

Há mocinhos e bandidos, mocinhos só matam bandidos e os bandidos são os fora da lei que foram banidos da lei, por efeito dessa mesma lei, para serem mortos sem ônus e sem responsabilidade.<sup>15</sup>

2) Recalque de desejos (sexuais) de vida e morte. O desejo de possuir as mulheres, fraternalmente divididas e reguladas através do tabu do incesto e da exogamia impõe restos. O tabu aqui regulando as pulsões sexuais. Esse tabu é o que instaura a interdição do desejo de matar o semelhante, por sua vez regulado por todas as versões do mandamento não matarás, que apontam para uma bondade originária do homem, desconhecendo o princípio assassino que, desde então, não lhe oferece outra alternativa senão a perpétua proliferação de pactos, acordos, regulações e contratos regulados por normas, regras e leis.

---

15 Publicado no mesmo ano de *Homo Sacer I*, em 1995, o texto de Zygmunt Bauman *Ambivalência e Modernidade*, guarda importes aproximações com o texto de Agamben, a despeito do pouco diálogo entre os dois autores. Tanto a solução jurídica proposta por Agamben (*homo sacer*) quanto a solução estética analisada por Bauman (pureza, limpeza) guardam entre si proximidades importantes no que diz respeito ao discurso da ordem jurídica e da limpeza e higiene das cidades. Estabeleceriam de modo muito evidente o que foi amplamente descrito por Foucault como a biopolítica. As análises sobre o ordenamento jurídico (Agamben), sobre o *Estado Jardineiro* (Bauman) e sobre a microfísica dos poderes sobre o corpo (Foucault) revelam com máxima contundência hoje o que observamos no flagelo das democracias em países e lugares onde elas pareciam consolidadas e inquestionáveis.

Os desejos sexuais de vida e morte são, portanto, instrumentos da tirania e obstáculos a ela. A frátria é a consequência da insurgência, da vingança dos rebeldes, como sugeriu Bauman. São os desejos sexuais monopolistas do tirano que fundam e mantêm a tirania e são os desejos sexuais reprimidos dos irmãos que engendram a rebeldia contra ela. A ambivalência estaria então na base das proibições e desejos fundantes dos frágeis pactos grupais, coletivos e sociais, bem como fundamentando todas as formas transgressivas.

Vejamos isso em Hobbes:

*...é um preceito ou regra geral da razão que todo homem deve esforçar-se pela paz, na medida em que tenha esperança de conseguí-la, e caso não a consiga pode procurar e usar todas as vantagens da guerra.*

E, logo a seguir na mesma página:

*A primeira parte desta regra encerra a lei primeira e fundamental da natureza, isto é, procurar a paz e segui-la. A segunda encerra a suma do direito da natureza, isto é, por todos os meios que pudermos, defendermo-nos a nós mesmos<sup>16</sup>.*

Momento em que o horror, as paixões, se superpõem à razão.

As regras, as leis, os contratos apoiam-se assim numa imensa tensão e ambivalência. Basta virar a moeda da paz e lá, no outro verso, porém na mesma moeda, teremos a guerra. A denegação da guerra mostra a flâmula da paz soberana e a denegação da paz mostra a guerra de todos contra todos.

---

16 Hobbes, Thomas. *Leviatã, ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. São Paulo, *Nova Cultural*, 1988, V. 1, p. 78.

## *Sujeite imaculado, cidade privatizada*

Destacamos na obra de Agamben a ambivalência e seu corolário negativo, a dicotomia, como um problema de primeira ordem em suas reflexões. Do mesmo modo, aproveitamos o diálogo de Agamben com Freud para aprofundarmos a reflexão sobre ambivalência e política em *Totem e Tabu*. Terminaremos agora lançando algumas elaborações, ainda preliminares, que nos permitirão falar na imbricação essencial entre o sujeito imaculado e a cidade privatizada.

A cidade privatizada reflete uma distribuição espacial bastante específica. Ela é arranjada segundo um padrão que ordena ricos e pobres seguindo a segmentação dicotômica mais elementar possível: ricos de um lado, pobres de outro. A presença dos pobres nas ruas, nas áreas reservadas aos ricos reflete, precisamente, uma impropriedade. A princípio são tolerados, em seguida exterminados.

O exemplo paradigmático do massacre a moradores de rua no centro da cidade de São Paulo, ocorrido em agosto de 2004 e jamais apurado não deixa dúvidas sobre isso. Seja a atrocidade cometida por grupos de extermínio envolvendo o narcotráfico ou pelo comércio na região central, com a participação de policiais militares e seguranças particulares locais, ou por grupos de intolerância que proliferam na cidade, tal variedade de hipóteses só demonstra que o extermínio como limpeza étnica, racial e social ou como ‘solução estética’, como diria Bauman (1998, p. 13), já está institucionalizado e é amplamente tolerado por vários setores da sociedade.

Naquela ocasião levantaram-se suspeitas sobre três focos principais: os grupos de intolerância racial, étnica e social; a ação cúmplice entre o comércio local e a polícia militar e, por fim, a traficantes e membros da polícia militar que teriam realizado o massacre como queima de arquivo e cobrança de dívidas. Essa constelação de hipóteses manifesta um sintoma da exposição máxima desses corpos indigentes à matança. De início, três grupos da sociedade paulistana aptos e interessados em exterminá-los.

Eles se somam a outras parcelas da população que apóiam a pena de morte, as torturas e a ‘polícia dura’ e que, em geral, representam não menos que um

quarto da população paulistana. Temos portanto, um apoio a essas práticas da ordem de milhões de pessoas.

Lembremos, a esse propósito o artigo de Everett Hughes<sup>17</sup> em torno do apoio da população alemã ao nazismo, publicado na década de 1960 e repensado em contexto brasileiro por Gilberto Velho.<sup>18</sup> Trata-se da noção de ‘trabalho sujo’.

O apoio maciço de populações inteiras às práticas eliminacionistas, forja uma dinâmica onde, com o apoio tácito à matança praticada nas penitenciárias, nos morros, nas periferias e também no centro da cidade, fosse possível realizar, dicotomicamente, a purificação sempre prometida e aguardada: os bons cidadãos, protegidos por maus policiais, exterminam os maus cidadãos. Essa equação, esse sintoma, eficazmente exemplar, só é possível com o recalque da autoria do assassinato do tirano, ação que privatiza a norma e restringe sua vigência e seu caráter protetivo a alguns.

Realiza-se então, por intermédio das mãos sujas dos executores desses crimes, a limpeza da cidade e a conseqüente privatização do espaço público que ficaria livre dos estranhos. Mata-se, mas não com as próprias mãos. Nesse sentido o policial assassino seria o representante direto da sociedade civil, a parte suja que limpa a cidade para os puros e limpos.

A esse respeito, vale lembrar as declarações do então Secretário de Estado da Segurança Pública à época secretário do governo Montoro, governo que se destacou na defesa dos direitos civis e no combate à violência policial:

*“Quando a gente permite que a Polícia Militar mate, há reação violenta dos que acham os direitos humanos desrespeitados e chegam a rezar missa pela alma dos marginais. Por outro lado a população reclama segurança e quer ROTA na rua para matar marginal. É isso que o povo pede aqui no meu gabinete*

17 Hughes, E.C. Good People and Dirty Work In: *The Sociological Eye: Selected Papers on Institutions and Race*-Aldine, Chicago, 1971, p. 87-97.

18 Velho, Gilberto. O grupo e seus limites. In *Revista USP*, n. 9, São Paulo, Edusp, 1991, p. 23-26.



*diariamente. Eles vêm em delegações pedindo a ROTA, sabendo que ela vai matar. [...] Não é irônico?*<sup>19</sup>

A evolução das pesquisas e análises sobre as violências a partir da décadas de 1980, exibe um aumento crescente tanto dos homicídios praticados por policiais com a arma na mão, quanto dos homicídios praticados por civis com armas de pequeno porte. A matança é geral.<sup>20</sup> Acompanhamos, com apreensão, a especialização dos esquadrões da morte e grupos de extermínio que vêm atuando no Brasil desde a década de 1960<sup>21</sup> e que, hoje, se espalham por quase todos os estados brasileiros, atuando na proteção de interesses de grupos que buscam a partilha da cidade pretendendo fazer, a um só golpe, a limpeza da cidade e sua imediata privatização por grupos específicos.

A cidade privatizada é a cidade higiênica. Devemos levar às últimas consequências as observações de Bauman que, com Freud, observa que ‘a ambivalência, quando não é suportada é odiada’. Quando fracassam os mecanismos expulsivos, segregacionistas, entram em jogo os eliminacionistas. Preço pago pela cidade pelo ‘esquecimento’ de que um assassinato coletivo sem autoria deu início aos acordos instáveis que precisam ser permanentemente restaurados e repetidamente desrespeitados. A ambivalência dos tabus que mora nos princípios que regem as leis.

---

19 Entrevista concedida à Folha de São Paulo em 02 de julho de 1983.

20 [http://www.mapadaviolencia.org.br/mapa2016\\_armas.php](http://www.mapadaviolencia.org.br/mapa2016_armas.php). Data de acesso: 16/06/2017.

21 CF. Bicudo, Helio. (1976). *Meu depoimento sobre o esquadrão da morte*. São Paulo, Martins Fontes, 2002.

# A vergonha e a interpelação do estrangeiro<sup>1</sup>

Primo Levi (1990) atribuíra a si mesmo e a alguns dos que sobreviveram às atrocidades nos campos de concentração o sentimento escuro da vergonha. Mais de uma vez disse-nos que a vergonha dos que sobreviveram se devia à experiência de ter testemunhado um tipo de implicação impressionante de alguns diante das ameaças de morte, da humilhação e da indignidade iminente. Em função disso, não cansou de repetir que os sobreviventes do holocausto não eram as autênticas testemunhas da *shoah*. Fazendo assim menção direta àqueles que morreram corajosamente nos campos.

Cito Primo Levi (1990, p. 47) sobre esses, as verdadeiras testemunhas:

Morreu Chaim, relojoeiro da Cracóvia, judeu piedoso, que a despeito das dificuldades de linguagem se esforçara por me entender e por se fazer entender, explicando a mim, estrangeiro, as regras essenciais de sobrevivência nos

---

1 Este texto é uma versão bastante modificada do trabalho apresentado no Seminário Nacional sobre Tortura organizado pela Secretaria Especial de Direitos Humanos da Presidência da República e realizado em maio de 2010, em Brasília. A primeira parte do trabalho apresentado naquela ocasião foi publicada no Correio da APPOA, n. 196, em novembro de 2010. A segunda parte intitulada “A interpelação do estrangeiro: a sentença da Corte Interamericana de Direitos Humanos sobre o caso Araguaia” foi publicado originalmente no livro *Psicologia, Violência e Direitos Humanos*, organizado por Paulo Endo; Teresa Endo *et alli* e financiado e lançado pelo CRP/06 em 2012.

primeiros dias cruciais de encarceramento; morreu Szabó, o taciturno camponês húngaro, que, tendo quase dois metros de altura, tinha mais fome do que todos, mas que, enquanto teve forças, não hesitou em ajudar os companheiros mais fracos a se erguerem e seguirem adiante; e Robert, professor de Sorbonne, que irradiava coragem e confiança ao redor de si, falava cinco línguas, se consumia em registrar tudo em sua memória prodigiosa, e, caso vivesse, teria respondido aos porquês que eu não sei responder; morreu Baruch, estivador do porto de Livorno, imediatamente, no primeiro dia, porque respondeu com socos ao primeiro soco que recebera, e foi massacrado por três Kapos juntos. Esses, e inúmeros outros, morreram não apesar de seu valor, mas por causa de seu valor.

O sentimento de desvalor encontra aqui, impressionantemente, sua vocação memorial e política. Doravante Chaim, Szabó, Robert e Baruch serão lembrados de forma envergonhada, como tributo a ser pago pelo seu não apagamento e persistência no rol dos exemplos humanos, que só podem ser transmitidos quando enovelados na trama absurda onde nasceram.

Para Primo Levi (1990), essa reação imediata, sem hesitação, diante das atrocidades e cuja consequência fora a aniquilação e a morte, deixava aos que sobreviveram nos campos uma rusga envergonhada e uma mácula que se superpunha em camadas a todas as outras atrocidades lá vividas.

Dessa vergonha insuportável brotava, paradoxalmente e às acotoveladas, uma nova ética recém-inventada a qual Primo Levi (1990) deu relevo e tornou visível. Tratava-se da ética da sustentação da memória da vida daqueles que se foram, psiquicamente destruídos e fisicamente aniquilados nos campos, como consequência de suas ações, atitudes ou palavras inquebrantáveis. A memória desses, esquecida e destruída pela máquina nazista sobrevivia agora, unicamente, no sentimento de vergonha e admiração radical naqueles que continuaram a viver lembrando e admirando os que se foram em situações extremas e, de algum modo, desprezando-se diante do que lhes parecera tão admirável quanto inatingível. Ideais que não podem ser suplantados e ante os quais se permanece, de algum modo, reverentes.

A dor da vergonha faria existir então os que não estão mais aqui, ao mesmo tempo como inscrição psíquica e histórica penosa, fazendo-se marca viva e

paradoxal no corpo e no psiquismo dos que sobreviveram e que, com Primo Levi, vieram depois a testemunhar seja por dever, culpa ou crença no porvir da linguagem.

É verdade, podemos nos sentir profunda e inexoravelmente envergonhados diante daqueles que levaram ao mais alto a dignidade do conceito de vida humana, morrendo em seu nome e produzindo humanidade lá onde ela era contínua e vorazmente aniquilada, porém, mesmo aí, a vergonha exerce uma tarefa e se propõe como veículo de preservação histórica de vidas que se foram e retroage reproduzindo sofrimento, mas também dignidade e memória. Foi uma entre tantas outras coisas que compreendemos melhor com os testemunhos sobre a *Shoah* e os campos de concentração e extermínio. Se não tivermos nada mais a dar ou a fazer diante do atroz, resta-nos ainda nos envergonhar diante daqueles que o fizeram.

A vergonha então, nesse caso, seria um sentimento decorrente da reconstrução de uma ética forjada das ruínas das experiências liminares, onde quase tudo soçobra no sem sentido e onde todo sentido é absorvido pela pulsão de sobrevivência e os imperativos da necessidade. A vergonha sentida por Primo Levi é, portanto, ressurgência da ética em meio ao esvaziamento ativo e à nadificação.

Vergonha confessa, ímpar e que anseia escandalosamente pelo não esquecimento daqueles que não aceitaram, nem por um instante, conviver com o aviltamento imposto.

\*\*\*

Em maio de 2010, assistimos no Brasil ao julgamento, pelo Supremo Tribunal Federal, da ADPF153 (arguição de descumprimento de preceito fundamental 153).<sup>2</sup> Novamente era a vergonha que sentíamos enquanto testemunhávamos os ministros da suprema corte do país, voto por voto, anuindo

---

2 A Ordem dos Advogados do Brasil (OAB) protocolou, no Supremo Tribunal Federal, uma Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF 153) na qual questiona a anistia aos representantes do Estado (policiais e militares) que, durante o regime militar, praticaram atos de tortura. A ADPF contesta a validade do primeiro artigo da *Lei da Anistia* (6.683/79), que considera como conexos e igualmente perdoados os crimes “de qualquer natureza” relacionados

e consagrando a anistia aos torturadores, aos assassinos e aos estupradores por crimes cometidos durante o período da ditadura militar no país.

Enquanto uma oportunidade histórica esvaía-se, sentíamos uma outra vergonha, pior e estéril, e nas antípodas da vergonha a que Primo Levi (1990) se refere. Era uma vergonha infeliz, em alguns momentos, talvez autopiedosa (coitado de nós e dos brasileiros) que se arrastava na tentativa de recolocar em pé tudo o que ruía a cada frase, a cada argumento lógico em favor do absurdo, em favor de atrocidades cometidas e ainda presentes.

A nossa vergonha, naquele episódio, não cumpria o papel histórico de resgatar em nós os desaparecidos – como a vergonha a que Primo Levi se referiu – nem aludia a um possível orgulho recém-perdido diante de um novo golpe em nossos anseios de justiça.

Nossa vergonha surgia diante da argúcia, da eloquência e da convicção discursiva e legal que tornava possível sugerir, de forma magnânima (ou suprema) o esquecimento de atrocidades, infâmias e destruição. Aquilo que já havíamos visto de modo fragmentário em discursos de militares ou simpatizantes: “não houve tortura no Brasil”, “vamos esquecer o passado”, “não vamos abrir as feridas”, estávamos testemunhando ao vivo e a cores, em rede nacional e em longo e ponderado discurso jurídico em situação de normalidade democrática, amparado pela mesma lógica dedutiva que parecia se esgotar na mera obediência a uma lei que, por sua vez, não aceita ser interpretada. Impossível não lembrar da frase corriqueira que quer imputar à lei um caráter imanente e absoluto: “Estamos apenas cumprindo ordens”.

Diante da ordem não haveria o que pensar.

Foi certamente vergonha o que nos afligia, porque desejaríamos nos vermos representados ali pelos egrégios e supremos representantes da lei; desejaríamos, também nós, sairmos para jantar,<sup>3</sup> e celebrar uma inflexão histórica em nosso

---

aos crimes políticos ou praticados por motivação política no período de 2 de setembro de 1961 a 15 de agosto de 1979.

3 Em entrevista ao portal G1, logo após o julgamento da ADPF153, Fábio Konder Comparato, que advogou contra a extensão da anistia aos crimes comuns, portanto contra a anistia aos torturadores, assassinos e estupradores revela que, na noite imediatamente anterior à votação dos ministros do Supremo, o Presidente da República convidara todos os

país que daria início a um novo marco legal, conceitual, político e subjetivo inédito no Brasil, capaz de iluminar o porvir dos familiares, dos desaparecidos, dos torturados, feridos, ameaçados, perseguidos, exilados, machucados e de parte da sociedade brasileira que sequer sabe que a ditadura militar existiu no Brasil.

Mas não foi assim. Previsível, diríamos, mas também assustador; sem surpresas, mas também escatológico; consumado, mas também lastimável. E desse teor brotou a nossa vergonha feita de lástima, infâmia e escatologia.

Diante da experiência do absurdo, o grande, tenaz e urgente esforço era, de novo, discriminar-se. Diferenciar-se da onda grande e poderosa que põe fim a tudo afogando a vida que, submersa, ainda persiste em seu interior. Novamente era preciso olhar no espelho e não vermos entre os julgadores e nós parença e semelhança alguma; era preciso, paradoxalmente, não nos sentirmos tão brasileiros e, outra vez, produzir heteronomia diante de uma hegemonia vigente e tardia que já não dá conta de justificar-se e nem poderá durar.

Tal como já aconteceu com o fim do próprio Estado Militar no Brasil, pelo trabalho de muitos que hoje lutam pela democratização tardia do país, e de outros tantos que se foram lutando por ela, sem jamais tê-la experimentado.

Tudo para que essa vergonha seja passageira – rútila constatação de uma repetição que oprime e que clama por seus intérpretes – porque doravante será, como antes, a indignação o que continuará pautando a agenda do, ainda hegemônico, desejo de oblióvio e da aposta nas estratégias de esquecimento no Brasil.

A vergonha por aqueles que tinham tudo nas mãos para elevar ao mais alto os ideários da humanidade dos homens e optaram por não fazê-lo, se negando a assumir sua posição paradigmática na frágil manutenção de ideais do eu vindouros numa democracia hesitante, contrasta com a vergonha diante daqueles que, sem ter coisa alguma nas mãos, barganharam a própria vida

---

ministros do Supremo para um jantar em Brasília. Disponível em: <<http://video.globo.com/Videos/Player/Noticias/0,,GIM1255642-7823-STF+DECIDE+QUE+LEI+DA+ANISTIA+PERDOA+CRIMES+POLITICOS+DA+DITADURA,00.html>>.

em troca de minutos, segundos de experiência saborosa e eterna de dignidade e decência, onde o pensamento e a ação revelam-se como intérpretes do porvir.

A razão pela qual nos opomos contra a submissão violenta e atroz se enraíza num sentimento ético e político aprendido no convívio e pautado pela convicção de que não podemos aceitar, de modo algum, conviver com assassinos – ou com o assassino em nós, como já observara Hannah Arendt (1964/2004). A ética que pode ser sustentada, e que é inibidora do ato assassino, não se ampara apenas nas leis, hábitos e costumes, mas numa matriz identitária que a produz e reproduz afirmando o que é fundamental para que seja possível e desejável vivermos juntos.

Cito Hannah Arendt (1964/2004, p. 107) a respeito daqueles que decidiram não participar da matança nazista:

*O seu critério, na minha opinião, era diferente: eles se perguntavam em que medida ainda seriam capazes de viver em paz consigo mesmos depois de terem cometido certos atos; e decidiram que seria melhor não fazer nada, não porque o mundo então mudaria para melhor, mas simplesmente porque apenas nessa condição poderiam continuar a viver consigo mesmos. Assim eles também optavam por morrer quando eram obrigados a participar. Em termos francos, recusavam-se a assassinar, não tanto porque ainda se mantinham fiéis ao comando ‘não matarás’, mas porque não estavam dispostos a viver com assassinos – eles próprios.*

A impunidade deixa um rastro de indecência e um afeto intransponível, revelado pela ignorância imposta pelo recalque e pela repressão. A gravidade do esquecimento da autoria do assassinato do pai é aquela que faz prevalecer a possibilidade de assassinatos sem assassinos. E, se não há assassinos, então não houve assassinato, tornando, desse modo, impossível compreender o que somos e como nos tornamos o que somos. Ela se reflete também na impossibilidade de significar uma ação a partir de sua incidência num campo e numa

conjuntura política que a define, e a singularizar a ação do homem como manifestação política por excelência.

A impunidade preserva a atmosfera turva que permite afirmar que todos somos culpados, o que significa o mesmo que afirmar que ninguém é culpado (ARENDETT, 1964/2004).

A anistia ampla, geral e irrestrita jamais pode ser indiscriminada, indiferenciada e totalitária e ela só será um instrumento poderoso na consolidação da democracia, se contribuir para determinar e definir culpas e responsabilidades aos que imaginaram poder usufruir dos benefícios da democracia enquanto dedicavam suas vidas a atentar barbaramente contra ela.

### *A interpelação do estrangeiro: a sentença da Corte Interamericana de Direitos Humanos sobre o caso Araguaia.*

Em 24 de novembro de 2010, poucos meses após a sentença do julgamento do Supremo Tribunal Federal sobre a ADPF153, a Corte Interamericana de Direitos Humanos profere sua sentença sobre o caso Araguaia, denominado Gomes Lund (guerrilha do Araguaia) e outros vs. Brasil. O recurso jurídico à Corte Interamericana supõe que todas as instâncias jurídicas internas do país foram esgotadas e aplica-se tão somente a crimes considerados de lesa-humanidade.

Assim é reproduzida a demanda da Comissão Interamericana de Direitos Humanos (2010, §2, p. 3-4, grifos nossos) no corpo da sentença:

*Conforme salientou a Comissão, a demanda se refere à alegada “responsabilidade [do Estado] pela detenção arbitrária, tortura e desaparecimento forçado de 70 pessoas, entre membros do Partido Comunista do Brasil [...] e camponeses da região, [...] resultado de operações do Exército brasileiro empreendidas entre 1972 e 1975 com o objetivo de erradicar a Guerrilha do Araguaia,*



*no contexto da ditadura militar do Brasil (1964–1985)”. A Comissão também submeteu o caso à Corte porque, “em virtude da Lei No. 6.683/79 [...], o Estado não realizou uma investigação penal com a finalidade de julgar e punir as pessoas responsáveis pelo desaparecimento forçado de 70 vítimas e a execução extrajudicial de Maria Lúcia Petit da Silva [...]; porque os recursos judiciais de natureza civil, com vistas a obter informações sobre os fatos, não foram efetivos para assegurar aos familiares dos desaparecidos e da pessoa executada o acesso a informação sobre a Guerrilha do Araguaia; porque as medidas legislativas e administrativas adotadas pelo Estado restringiram indevidamente o direito de acesso à informação pelos familiares; e porque o desaparecimento das vítimas, a execução de Maria Lúcia Petit da Silva, a impunidade dos responsáveis e a falta de acesso à justiça, à verdade e à informação afetaram negativamente a integridade pessoal dos familiares dos desaparecidos e da pessoa executada”. A Comissão solicitou ao Tribunal que declare que o Estado é responsável pela violação dos direitos estabelecidos nos artigos 3 (direito ao reconhecimento da personalidade jurídica), 4 (direito à vida), 5 (direito à integridade pessoal), 7 (direito à liberdade pessoal), 8 (garantias judiciais), 13 (liberdade de pensamento e expressão) e 25 (proteção judicial), da Convenção Americana sobre Direitos Humanos, em conexão com as obrigações previstas nos artigos 1.1 (obrigação geral de respeito e garantia dos direitos humanos) e 2 (dever de adotar disposições de direito interno) da mesma Convenção. Finalmente, solicitou à Corte que ordene ao Estado a adoção de determinadas medidas de reparação.*

A Comissão Interamericana, que encaminhou o caso para ser julgado na Corte Interamericana, apresentava uma demanda que não era nova, nem desconhecida, mas arrancava à força, das tentativas de sepultamento jurídico dos crimes da ditadura civil-militar brasileira, o direito à justiça, à verdade,

ao luto e a retomada dos debates sobre a reparação no Brasil no que se refere aos crimes de lesa-humanidade.

O Estado brasileiro advoga em causa própria amparando-se na Lei da anistia de 1979. Argumentando que a anistia política concedida e aprovada por um congresso funcionando sob coação do regime militar em 1979 é aplicada a todos os crimes políticos e conexos cometidos no período, o que implica, segundo o Estado brasileiro, em estender a anistia tanto aos crimes políticos cometidos pelos perseguidos políticos, quanto àqueles cometidos pelos perseguidores políticos que agiam em nome do Estado e amparados por ele para a prática da perseguição política aos opositores do regime instalado.

Cito alguns trechos da sentença da Corte Interamericana (2010, § 134-135, p. 50) sobre o caso Gomes Lund e outros vs. Brasil:

*134. Em 28 de agosto de 1979, após ter sido aprovada pelo Congresso Nacional, foi sancionada a Lei No. 6.683/79, que concedeu anistia nos seguintes termos<sup>172</sup>:*

*Art. 1º É concedida anistia a todos quantos, no período compreendido entre 02 de setembro de 1961 e 15 de agosto de 1979, cometeram crimes políticos ou conexos com estes, crimes eleitorais, aos que tiveram seus direitos políticos suspensos e aos servidores da Administração Direta e Indireta, de fundações vinculadas ao poder público, aos Servidores dos Poderes Legislativo e Judiciário, aos Militares e aos dirigentes e representantes sindicais, punidos com fundamento em Atos Institucionais e Complementares.*

*§ 1º - Consideram-se conexos, para efeito deste artigo, os crimes de qualquer natureza relacionados com crimes políticos ou praticados por motivação política.*

*§ 2º - Excetuam-se dos benefícios da anistia os que foram condenados pela prática de crimes de terrorismo, assalto, sequestro e atentado pessoal.*

*135. Em virtude dessa lei, até esta data, o Estado não investigou, processou ou sancionou penalmente os responsáveis pelas violações*

*de direitos humanos cometidas durante o regime militar, inclusive as do presente caso. Isso se deve a que “a interpretação [da Lei de Anistia] absolve automaticamente todas as violações de [d]ireitos [h]umanos que tenham sido perpetradas por agentes da repressão política”.*

Ou seja, o Estado brasileiro amparou-se na Lei da anistia de 1979 para incluir entre os anistiados aqueles que cometeram assassinatos, desaparecimentos, torturas, violações sexuais e demais crimes de lesa-humanidade, interpretados pelos juízes do STF como crimes conexos.

Os efeitos mais graves dessa interpretação é que ela deixa de fora e impossibilita, na prática, a punição de quaisquer crimes comuns cometidos durante o período da ditadura praticados por agentes do Estado contra a população civil. Isso afeta profundamente a consolidação dos Direitos Humanos no país, na medida em que deixa de fora um dos períodos mais violentos da história do Brasil, concedendo aos violadores o perdão jurídico e impondo à sociedade o esquecimento forçado. Dá-se um passo decisivo para a ratificação de novos apagamentos donde se flerta com o apagamento absoluto.

Considerando impossível o esquecimento forçado, do ponto de vista psíquico, sobretudo para aqueles que foram atingidos pelas graves violações, o que se propõe, na verdade, é a resignação e a domesticação da indignação, a fim de manter, para aqueles que gozavam de impunidade no período da ditadura, a mesma impunidade no período de transição e consolidação democrática. Como se a experiência democrática não exigisse mudanças políticas, sociais e psíquicas profundas como condição para sua efetivação numa cultura democrática sustentável.

Tudo se passa como se a violência obtivesse a guarida de uma formalização jurídica que a torna egrégia e inatingível, protegida e em lugar seguro. Se o sistema jurídico não alcança as injustiças mais inequívocas: assassinato, tortura, violência sexual, crimes de lesa-humanidade e desaparecimentos forçados, qual papel cumpre na consolidação das democracias e no período de transição brasileiro?

Contra isso se opuseram muitos em extenso debate político-jurídico que não pretendemos retomar aqui. Cito apenas trechos de entrevista de Streck (2009, p. 26):

*Mas veja-se o caso sob discussão: a Lei da Anistia sequer necessita ser declarada nula, afinal, ela jamais englobou os torturadores. O que é nulo, defeituoso em termos jurídicos, é a sua interpretação em termos jurídicos e a sua interpretação e o alargamento de seus efeitos, é dizer que a eficácia da lei foi para além de seu conteúdo semântico aceito pela tradição (no sentido gadameriano da palavra). Fizeram com a Lei da Anistia e as leis subsequentes o que estas não previam.*

E mais adiante:

*Com relação à segunda parte da pergunta (punição aos guerrilheiros), a lei 9140 deixa claro que o Regime Militar não era um Estado de Direito. Esse é o ponto fulcral da discussão. Consequentemente era lícito lutar contra o establishment. E a própria Lei estabelece que serão indenizadas todas as pessoas que, de um modo ou de outro, lutaram contra o regime e por ele foram perseguidos, presos e mortos. Se não havia Estado de Direito, todos aqueles que lutaram contra esse “Estado de coisas” estavam em legítimas defesas, para usar uma figura do direito penal. (STRECK, 2009, p. 28).*

Como é possível reivindicar a proteção do direito aos perpetradores dos crimes de lesa-humanidade no seio de uma lei lavrada num não estado de direito? Como violações podem ser justificadas utilizando-se das leis que surgiram em regimes de exceção onde a própria Constituição é violada e suspensa?

É exatamente nesse sentido que diversos países latino-americanos, excetuando-se o Brasil, através de suas respectivas Cortes Supremas, tornam

inoperante, nulo ou questionável o recurso às leis de anistia com o objetivo de anistiar crimes de violações de Direitos Humanos.

Reproduzo a seguir trechos e parágrafos específicos da sentença da Corte Interamericana sobre o Caso Araguaia a esse respeito. São extensos, porém fundamentais para o esclarecimento de nosso argumento e a compreensão do caso brasileiro como atípico no contexto latino-americano:

*163. Do mesmo modo, diversos Estados membros da Organização dos Estados Americanos, por meio de seus mais altos tribunais de justiça, incorporaram os parâmetros mencionados, observando de boa-fé suas obrigações internacionais. A Corte Suprema de Justiça da Nação Argentina resolveu, no Caso Simón, declarar sem efeitos as leis de anistia que constituíam neste país um obstáculo normativo para a investigação, julgamento e eventual condenação de fatos que implicavam violações dos direitos humanos:*

*[N]a medida em que [as anistias] se orientam ao “esquecimento” de graves violações dos direitos humanos, elas se opõem às disposições da Convenção Americana sobre Direitos Humanos e do Pacto Internacional de Direitos Civis e Políticos e são, portanto, constitucionalmente intoleráveis. (CORTE INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS, 2010, § 163, p. 59, grifos nossos).*

E mais adiante, no mesmo parágrafo:

*[N]a medida em que [as leis de anistia] obstaculizam o esclarecimento e a efetiva punição de atos contrários aos direitos reconhecidos nos tratados mencionados, impedem o cumprimento do dever de garantia com que se comprometeu o Estado argentino, e são inadmissíveis.*

*Do mesmo modo, toda a regulamentação de direito interno que, invocando razões de “pacificação”[,] disponha a concessão de*

*qualquer forma de anistia que deixe impunes violações graves dos direitos humanos, cometidas pelo regime que a disposição beneficia, é contrária a claras e obrigatórias disposições do Direito Internacional, e deve ser efetivamente suprimida.*

*[A] fim de dar cumprimento aos tratados internacionais em matéria de direitos humanos, a supressão das leis de [anistia] é impostergável, e deverá ocorrer de maneira que não possa delas decorrer obstáculo normativo algum para o julgamento de fatos, como os que constituem o objeto da presente causa. Isto significa que os beneficiários dessas leis não podem invocar nem a proibição de retroatividade da lei penal mais grave, nem a coisa julgada.*

*[A] sujeição do Estado argentino à jurisdição interamericana impede que o princípio de “irretroatividade” da lei penal seja invocado para descumprir os deveres assumidos, em matéria de perseguição de violações graves dos direitos humanos.*

164. No Chile, a Corte Suprema de Justiça concluiu que as anistias a respeito de desaparecimentos forçados, abrangeriam somente um determinado tempo e não todo o lapso de duração do desaparecimento forçado ou seus efeitos:

*[E]mbora o decreto-lei em comento tenha mencionado expressamente que se encontram anistiados os fatos cometidos entre 11 de setembro de 1973 e 10 de março de 1978, o delito constante dos autos começou a ser praticado em 7 de janeiro de 1975 [...], existindo certeza de que, em 10 de março de 1978, data da expiração do prazo disposto no artigo 1º, do D.L. 2191, Sandoval Rodríguez não havia aparecido e não se tinham notícias dele, nem do lugar onde se encontrariam seus restos, no caso de ter ocorrido sua morte, [...] o que torna inaplicável a anistia alegada, já que o sequestro continuava em curso, uma vez que expirou o período de tempo compreendido por esta causa excludente de responsabilidade criminal.*

*[O] Estado do Chile se impôs, ao subscrever e ratificar [tratados internacionais], a obrigação de garantir a segurança das pessoas [...], ficando vedadas as medidas tendentes a amparar as ofensas cometidas contra pessoas determinadas ou conseguir a impunidade de seus autores, tendo especialmente presente que os acordos internacionais devem ser cumpridos de boa-fé. [Esta] Corte Suprema, em reiteradas sentenças, reconheceu que a soberania interna do Estado [...] reconhece seu limite nos direitos que emanam da natureza humana; valores que são superiores a toda norma que possam dispor as autoridades do Estado, inclusive o próprio Poder Constituinte, o que impede que sejam desconhecidos. (CORTE INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS, 2010, § 164, p. 60-61, grifos nossos).*

166. Por outro lado, o Tribunal Constitucional do Peru, no Caso de Santiago Martín Rivas, ao resolver um recurso extraordinário e um recurso de agravo constitucional, precisou o alcance das obrigações do Estado nesta matéria:

*[O] Tribunal Constitucional considera que a obrigação do Estado de investigar os fatos e sancionar os responsáveis pela violação dos direitos humanos declarados na Sentença da Corte Interamericana de Direitos Humanos não somente compreende a nulidade daqueles processos a que houvessem sido aplicadas as leis de anistia [...], após ter-se declarado que essas leis não têm efeitos jurídicos, mas também toda prática destinada a impedir a investigação e punição pela violação dos direitos à vida e à integridade pessoal.*

*As obrigações assumidas pelo Estado peruano com a ratificação dos tratados sobre direitos humanos compreendem o dever de garantir aqueles direitos que, em conformidade com o Direito Internacional, são inderrogáveis, tendo o Estado se obrigado internacionalmente a sancionar sua afetação. Em atenção ao*

*mandato contido no [...] Código Processual Constitucional, recorre-se aos tratados que cristalizaram a proibição absoluta daqueles ilícitos que, em conformidade com o Direito Internacional, não podem ser anistiados, na medida em que infringem os parâmetros mínimos de proteção à dignidade da pessoa humana. (CORTE INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS, 2010, § 166, p. 61-62, grifos nossos).*

E mais adiante, seguindo o parágrafo:

*No mérito[,] o Tribunal considera que as leis de anistia [em questão] são nulas e carecem, ab initio, de efeitos jurídicos. Portanto, também são nulas as resoluções judiciais expedidas com o propósito de garantir a impunidade da violação de direitos humanos cometida por [agentes estatais]. (CORTE INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS, 2010, § 166, p. 62).*

*167. No mesmo sentido, pronunciou-se recentemente a Suprema Corte de Justiça do Uruguai, a respeito da Lei de Caducidade da Pretensão Punitiva do Estado nesse país, considerando que: [ninguém] nega que, mediante uma lei promulgada com uma maioria especial e para casos extraordinários, o Estado pode renunciar a penalizar atos delitivos. [...] No entanto, a lei é inconstitucional porque, no caso, o Poder Legislativo excedeu o marco constitucional para acordar anistias [porque] declarar a caducidade das ações penais, em qualquer hipótese, excede as faculdades dos legisladores e invade o âmbito de uma função constitucionalmente atribuída aos juízes, pelo que, independentemente dos motivos, o legislador não podia atribuir-se a faculdade de resolver que havia operado a caducidade das ações penais em relação a certos delitos.*



[A] regulamentação atual dos direitos humanos não se baseia na posição soberana dos Estados, mas na pessoa enquanto titular, por sua tal condição, dos direitos essenciais que não podem ser desconhecidos, com base no exercício do poder constituinte, nem originário, nem derivado.

Em tal marco, [a lei de anistia] em exame afetou os direitos de numerosas pessoas (concretamente, as vítimas, familiares ou prejudicados pelas violações de direitos humanos mencionadas), que viram frustrado seu direito a um recurso, a uma investigação judicial imparcial e exaustiva, que esclareça os fatos, determine seus responsáveis e imponha as sanções penais correspondentes; a tal ponto que as consequências jurídicas da lei a respeito do direito às garantias judiciais são incompatíveis com a Convenção [A]mericana [sobre] Direitos Humanos.

Em síntese, a ilegitimidade de uma lei de anistia promulgada em benefício de funcionários militares e policiais, que cometeram [graves violações de direitos humanos], gozando de impunidade durante regimes de facto, foi declarada por órgãos jurisdicionais, tanto da comunidade internacional como dos Estados que passaram por processos similares ao vivido pelo Uruguai na mesma época. *Tais pronunciamentos, pela semelhança com a questão analisada e pela relevância que tiveram, não poderiam ser deixados de lado no exame de constitucionalidade da Lei [No.] 15.848 e foram levados em conta pela Corporação para proferir a presente sentença.*

*168. Finalmente, a Corte Constitucional da Colômbia, em diversos casos, levou em conta as obrigações internacionais em casos de graves violações de direitos humanos e o dever de evitar a aplicação de disposições internas de anistia:*

Figuras como as leis de ponto final, que impedem o acesso à justiça, as anistias em branco para qualquer delito, as autoanistias (ou seja, os benefícios penais que os detentores legítimos ou

ilegítimos do poder concedem a si mesmos e aos que foram cúmplices dos delitos cometidos), ou qualquer outra modalidade que tenha como propósito impedir às vítimas um recurso judicial efetivo para fazer valer seus direitos, foram consideradas violadoras do dever internacional dos Estados de prover recursos judiciais para a proteção dos direitos humanos.

*169. Igualmente, a Corte Suprema de Justiça da Colômbia salientou que “as normas relativas aos [d]ireitos [h]umanos fazem parte do grande grupo de disposições de Direito Internacional Geral, reconhecidas como normas de [j]us cogens, razão pela qual aquelas são inderrogáveis, imperativas [...] e indisponíveis”<sup>248</sup>. A Corte Suprema da Colômbia lembrou que a jurisprudência e as recomendações dos organismos internacionais sobre direitos humanos devem servir de critério preferencial de interpretação, tanto na justiça constitucional como na ordinária e citou a jurisprudência deste Tribunal a respeito da não aceitabilidade das disposições de anistia para casos de violações graves de direitos humanos.*

*170. Como se desprende do conteúdo dos parágrafos precedentes, todos os órgãos internacionais de proteção de direitos humanos, e diversas altas cortes nacionais da região, que tiveram a oportunidade de pronunciar-se a respeito do alcance das leis de anistia sobre graves violações de direitos humanos e sua incompatibilidade com as obrigações internacionais dos Estados que as emitem, concluíram que essas leis violam o dever internacional do Estado de investigar e sancionar tais violações. (CORTE INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS, 2010, § 168-170, p. 62-64, grifos nossos).*

*171. Este Tribunal já se pronunciou anteriormente sobre o tema e não encontra fundamentos jurídicos para afastar-se de sua jurisprudência constante, a qual, ademais, concorda com o estabelecido unanimemente pelo Direito Internacional e pelos precedentes dos órgãos dos sistemas universais e regionais de*

*proteção dos direitos humanos. De tal maneira, para efeitos do presente caso, o Tribunal reitera que “são inadmissíveis as disposições de anistia, as disposições de prescrição e o estabelecimento de excludentes de responsabilidade, que pretendam impedir a investigação e punição dos responsáveis por graves violações dos direitos humanos, como a tortura, as execuções sumárias, extrajudiciais ou arbitrárias, e os desaparecimentos forçados, todas elas proibidas, por violar direitos inderrogáveis reconhecidos pelo Direito Internacional dos Direitos Humanos”. (CORTE INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS, 2010, § 171, p. 64, grifos nossos)*

E a Corte prossegue, no parágrafo 172 da sentença:

*172. A Corte Interamericana considera que a forma na qual foi interpretada e aplicada a Lei de Anistia aprovada pelo Brasil (supra pars. 87, 135 e 136) afetou o dever internacional do Estado de investigar e punir as graves violações de direitos humanos, ao impedir que os familiares das vítimas no presente caso fossem ouvidos por um juiz, conforme estabelece o artigo 8.1 da Convenção Americana, e violou o direito à proteção judicial consagrado no artigo 25 do mesmo instrumento, precisamente pela falta de investigação, persecução, captura, julgamento e punição dos responsáveis pelos fatos, descumprindo também o artigo 1.1 da Convenção. Adicionalmente, ao aplicar a Lei de Anistia impedindo a investigação dos fatos e a identificação, julgamento e eventual sanção dos possíveis responsáveis por violações continuadas e permanentes, como os desaparecimentos forçados, o Estado descumpriu sua obrigação de adequar seu direito interno, consagrada no artigo 2 da Convenção Americana. (CORTE INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS, 2010, § 172, p.64, grifos nossos).*

E mais adiante, no parágrafo 174 :

*174. Dada sua manifesta incompatibilidade com a Convenção Americana, as disposições da Lei de Anistia brasileira que impedem a investigação e sanção de graves violações de direitos humanos carecem de efeitos jurídicos. Em consequência, não podem continuar a representar um obstáculo para a investigação dos fatos do presente caso, nem para a identificação e punição dos responsáveis, nem podem ter igual ou similar impacto sobre outros casos de graves violações de direitos humanos consagrados na Convenção Americana ocorridos no Brasil. (CORTE INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS, 2010, § 174, p. 65, grifos nossos).*

A Sentença da Corte Interamericana defende, a partir das diversas interpretações dadas pelas Supremas Cortes de vários e importantes países latino-americanos de suas respectivas leis de anistia lavradas durante os períodos de exceção e ditadura, a nulidade do alcance legal da lei quando ela se aplica subalternizando os Direitos Humanos e colocando-os em segundo plano. Caberia, portanto, aos juízes das respectivas cortes determinar a prioridade em acordo com as normas e acordos do Direito Internacional e com as convenções de Direitos Humanos das quais cada país, respectivamente, é signatário.<sup>4</sup>

O problema brasileiro nesse cenário adquire uma complexidade assustadora. A Suprema Corte Brasileira não acompanha a tendência de suas

---

4 Cito trecho de reportagem sobre entrevista do então Ministro da Defesa Nelson Jobim concedida a propósito da sentença da Corte Interamericana sobre caso Araguaia: "O ministro Nelson Jobim (Defesa) afirmou nesta quarta-feira que é meramente política a decisão da Corte Interamericana de Direitos Humanos de condenar o Brasil pelo desaparecimento de 62 pessoas na Guerrilha do Araguaia. Para o ministro, ela não tem efeitos jurídicos no Brasil. Jobim disse também que não há possibilidade de punição para os militares que praticaram tortura no país". Disponível em: <http://noticias.uol.com.br/politica/2010/12/15/jobim-nega-possibilidade-de-punicao-para-torturadores-da-guerrilha-do-araguaia.jhtm>. Acessado em: 15/09/2011.

congêneres de outros países e mais ainda, acredita poder virar as costas ao Direito Internacional e aos tratados ratificados pelo próprio Estado brasileiro.

A tentativa de bloquear o processo de construção da memória, da justiça e da reparação esbarra na crença de que o Brasil é um país atípico, excepcional e paradoxal; repleto de violações, cuja dívida não poderá quitar, conta com a resignação e a melancolia como sintomas eficientes de preservação da culpa e da vergonha diante da mácula de jamais ter colocado a dignidade em primeiro lugar. A dignidade, por vezes, é um epifenômeno nas práticas políticas e sociais brasileiras e, portanto, os pressupostos do discurso e da ação rumo à consolidação dos Direitos Humanos no Brasil é, muitas vezes, ininteligível no Brasil.

Felizmente, não se trata apenas do Estado brasileiro, mas da sociedade civil organizada em inúmeras ações, movimentos e manifestos que conduziram ao mais alto, a voz dos que ainda creem na justiça como resultante das melhores esperanças e promotora de um Estado em acordo com a sociedade que ele representa, e que ainda será capaz de cortar e replantar suas raízes. A sentença da Corte Interamericana representa a voz aguardada de muitos e é o resultado de décadas de ações militantes de tantos, muitos dos quais assassinados, eliminados ou desaparecidos, para que a indecência histórica do Estado brasileiro na proteção de seus algozes fosse um dia proferida.

Por fim, reproduzo o último parágrafo da Sentença do Caso Araguaia extraído do voto fundamentado do juiz *ad hoc* Roberto de Figueiredo Caldas (2010, § 31, p. 9):

*31. É preciso ultrapassar o positivismo exacerbado, pois só assim se entrará em um novo período de respeito aos direitos da pessoa, contribuindo para acabar com o círculo de impunidade no Brasil. É preciso mostrar que a Justiça age de forma igualitária na punição de quem quer que pratique graves crimes contra a humanidade, de modo que a imperatividade do Direito e da Justiça sirvam sempre para mostrar que práticas tão cruéis e desumanas jamais podem se repetir, jamais serão esquecidas e*

a qualquer tempo serão punidas (*CORTE INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS*, 2010, § 174, p. 65, *grifos nossos*).

Esse episódio ensina, instrui e provoca os republicanos e não pode, não deve ser esquecido. Cumpre-nos responder a quem caberá zelar pela frágil democracia brasileira ainda ameaçada, quando se excluem as supremas cortes e os tribunais superiores do país?

## Referências

- ARENDRT, H. (1964). *Julgamento e Responsabilidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- CALDAS, R. F. Voto fundamentado do juiz *ad hoc* Roberto de Figueiredo Caldas com relação à sentença da Corte Interamericana de Direitos Humanos no Caso Gomes Lund e outros (“guerrilha do araguaia”) vs. Brasil de 24 de novembro de 2010. In: CORTE INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS. *Caso Gomes Lund e outros (“guerrilha do araguaia”) vs. Brasil: sentença de 24 de novembro de 2010 (exceções preliminares, mérito, reparações e custas)*. Disponível em: [//www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec\\_219\\_por.pdf](http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_219_por.pdf). Acessado em: 15/09/2011. § 31, p. 9.
- COMPARATO, F. K. *Entrevista ao portal G1*. Disponível em: <http://video.globo.com/Videos/Player/Noticias/0,,GIM1255642-7823-STF+DECIDE+QUE+LEI+DA+ANISTIA+PERDOA+CRIMES+POLITICOS+DA+DITADURA,00.html>. Acessado em: 25/11/2010.
- CORTE INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS. *Caso Gomes Lund e outros (“guerrilha do araguaia”) vs. Brasil: sentença de 24 de novembro de 2010 (exceções preliminares, mérito, reparações e custas)*. Disponível em: [www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec\\_219\\_por.pdf](http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_219_por.pdf). Acessado em: 15/09/2011.
- ENDO, P. Vergonha. *Correio da APPOA*, n. 196, nov., p. 61-67, 2010.
- LEVI, P. *Afogados e Sobreviventes*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

STRECK, L. Entrevista. *Revista Anistia Política e justiça de Transição*, n. 2, p. 24-28, Jul.-Dez. 2009.

ZAMPIER, D. Jobim nega possibilidade de punição para torturadores da Guerrilha do Araguaia. Disponível em <http://noticias.uol.com.br/politica/2010/12/15/jobim-nega-possibilidade-de-punicao-para-torturadores-da-guerrilha-do-araguaia.jhtm>. Acessado em: 15/09/2011.

# Vida e morte no pensamento social e político brasileiro e as teses fundamentais de *Totem e Tabu*: o caso dos linchamentos<sup>1</sup>

No Brasil, entre 1980 e 1996 foram noticiados pela imprensa brasileira 795 linchamentos, perfazendo uma média de quase 50 linchamentos por ano. Entretanto esses números são ainda subestimados, pois muito provavelmente, o número de casos noticiados não representa a totalidade.<sup>2</sup>

O estudo sobre os linchamentos no Brasil não é exaustivo, apesar dos numerosos linchamentos ocorridos no período compreendido entre 1970 e 1994, ficara a cargo de alguns sociólogos e psicólogos sociais brasileiros (Martins, 1989, 1995; Benevides e Ferreira, 1983; Souza e Menandro, 2002; Singer, 2003) se debruçarem sobre o tema. O assunto, da mais alta complexidade, tinha de buscar suas principais referências na bibliografia e nos estudos disponíveis, sobretudo nos Estados Unidos, onde os linchamentos ocorreram

---

1 Este artigo é uma versão bastante modificada do trabalho apresentado na Ninth Essex Conference in Critical Political Theory, na Universidade de Essex em junho de 2008 e depois publicado no livro organizado por Souza, Meriti e outros e intitulado *Dimensões da Violência*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2011.

2 Como exemplo podemos citar o caso da Bahia em que em vários anos (1988, 1989, 1990, 1992, 1993, 1995) a porcentagem de casos noticiados na imprensa em relação aos casos notificados à polícia não passou de 10 por cento (Singer, 2003, p. 61).



aos milhares entre 1882 e 1951 (Senechal de la Roche, 1996; Benevides e Ferreira, 1983) e onde o caráter étnico das violências atestava um conflito de classe, cor, raça, casta e onde o vigilantismo foi uma característica preponderante.

A matança da população afro-americana por essa via revelava uma intrínseca relação entre a manifestação mais ostensiva de poder sectário, cujo alvo específico era o homem negro, a raça negra, a negritude. No Brasil, também é o homem negro, jovem e de baixa escolaridade que é o alvo preferencial das atrocidades homicidas de toda ordem especificamente nos casos de violência policial, de homicídios dolosos, da ação de grupos de extermínio e de ‘justiceiros’ cuja violência recai, sobretudo, no corpo negro. No caso brasileiro, todavia, o conflito social não explica por si só a ação típica que caracteriza os linchamentos.

A justiça com as próprias mãos, termo popular para caracterizar a forma de ‘justiçamento’ que ocorre às margens do ordenamento jurídico, às margens do direito, revela-se como forma socialmente aceita, e incentivada no Brasil, de punir os pobres.

Punição executada, não raro, pelos próprios pobres. Ainda que os linchamentos se concentrem em regiões e entre a população mais pobre e eles tenham como vítimas e perpetradores diretos também a população mais vulnerável, não raro eles são desencadeados por uma ofensa a pequenos comerciantes que insuflam o movimento e o apóiam. De outro lado, embora sem a participação direta das camadas mais ricas da população, pesquisas não muito recentes indicavam a ampla aprovação de 44 por cento da população para os casos de linchamento (Benevides e Ferreira, 1983).

O que torna o linchamento uma violência com características bastante específicas é a mobilização coletiva imediata, a ritualização que lhe serve como mediação e o corpo do linchado, que se transforma em objeto de posse absoluta, como que fagocitado, pelo grupo de linchadores. Tais aspectos estão ausentes em outras formas de execução ilegal, como as chacinas, a ação dos justiceiros e os homicídios praticados por policiais. Nesse último caso, embora as torturas sejam práticas mais ou menos comuns das polícias brasileiras, não

se evidenciam o aspecto ritual e de celebração que sobrevêm aos linchamentos.

No mais amplo trabalho realizado sobre os linchamentos no Brasil, realizado por José de Souza Martins (1989, 1995, 1996) algumas regularidades são destacadas.

O corpo do condenado como alvo *sine qua non* dos linchadores, a presença de uma coletividade representativa que sustenta e apóia todo o procedimento do linchamento desde a apreensão, passando pelo julgamento, à execução da pena e as diversas formas de ritualização do ato que conduzirá à morte do condenado, são traços regulares que definem grande parte dos linchamentos no Brasil.

Apresentarei aqui uma breve discussão, que se soma a outras em curso (Endo, 2005, 2006) que recorre ao texto de Freud, *Totem e Tabu* (1913), como instrumento teórico relevante na compreensão dessas regularidades e no ultrapassamento de alguns pontos problemáticos encontrados no seio dessa reflexão.

### *Os pacto de sangue e os pactos com sangue*

A tentadora interpretação sociológica brasileira sobre os linchamentos como uma espécie de reação política dos oprimidos, ou como uma percepção da classe oprimida da ausência de justiça para os pobres e, portanto, o linchamento como justiça popular (Moisés, 1985, p. 52-53) que recai, invariavelmente, no corpo do próprio pobre, não é apenas apressada, mas limitada.

Isto é, a percepção coletiva da injustiça cometida, a ausência de providências legais e a certeza da impunidade àquele que cometeu a agressão primária são elementos presentes em alguns linchamentos. Entretanto, a reação violenta coletiva extravasa esses limites. Longe de se constituir como um ato planejado passo a passo, os linchamentos bebem em valores, tradições, crenças e afetos reprimidos que ressurgem imediatamente após intensa comção afetiva ativada pela dor e pela perda que se irradia.

Essa é, possivelmente, a razão pela qual os linchadores são, muitas vezes, incapazes de explicar racionalmente o próprio ato cujo desfecho era totalmente previsível. A noção de *eu* nos linchamentos parece embaçada por um difuso *nós*.

A dimensão política não se esgota num conflito de classes, ainda que ele esteja ativo e presente. Aquilo que fora nomeado como conservadorismo, barbárie e irracionalidade das massas, seguindo inspiração do ainda influente Gustave Le Bon (Singer, 2003) carece da análise de um fato fundamental e precedente: o horror ao morto que permitimos que alguém mate, impune-mente, impõe o imperativo de matar novamente (o agressor), por vezes como única forma aceitável de pagar a morte com novos mortos. A vingança alcança a simbologia da cura, e o extermínio completa a lógica cabal da morte como objeto de restauração e reunião momentânea entre grupos e comunidades.

Os alvos dos linchamentos entretanto, da justiça tirânica travestida de justiça popular, são os mesmos visados pelas polícias e grupos de extermínio. (Natal, 2013).

A ausência de mediação e constituição da experiência de justiça, recusada a muitos pelo próprio sistema judiciário, introduz um medo recorrente: o de que a morte está à espreita. Nossa morte, mas também nossa possibilidade de gerar mortes e mortos.<sup>3</sup> Tal medo, que se esparrama por todas as relações ordinárias e se automatiza nas grandes cidades brasileiras, faz de cada cidadão um emblema do risco e do medo de si e dos outros.

Veículos blindados, grades nas residências, seguranças particulares, alarmes, toques de recolher e enclausuramento dentro de casas e carros e muros por todos os lados são os sinais de uma tendência paradoxal que se expressa, de um lado no medo e na ostentação dos ricos, com seus caros sistemas de proteção convivendo, lado a lado, com a inibição e desaparecimento do pobre da circulação pedestre, com seus corpos expostos e sem abrigo. De casa para o trabalho para os que não possuem veículos particulares, segurança pessoal

---

3 A esse respeito ver o interessante artigo de Jacobs, Carmichael and Kent (2005) sobre a correlação entre a aplicação da pena de morte nos estados americanos e a prática de linchamentos no final de século XIX até a primeira metade do século XX nos EUA.

e dinheiro para se enfiar nos estabelecimentos privados, consumindo e fugindo das ruas.

Com estratégias diferentes reguladas pelo poder de consumo que se têm, todos estão fugindo da morte, do morto e de todos os lutos que não quisemos e não pudemos fazer pelos mortos, conhecidos ou não, em nossas cidades. A recusa da apropriação coletiva dessas perdas é a recusa do reconhecimento de que os mortos da cidade são, de algum modo, nossos próprios mortos e de que só nós poderíamos enterrá-los, velá-los e realizar seu luto, mas para isso teríamos de, antes, reconhecê-los para poder lembrá-los. Processo que implica sua inscrição como registro plausível à lembrança e ao esquecimento, porém, e por isso mesmo, avesso ao apagamento (Endo, 2013).

Há anos tenta-se fazer isso com o reconhecimento dos desaparecimentos forçados no Brasil pós-ditadura, dos chacinados em grande número no país e das tentativas de reconhecimento das valas comuns entre as quais se destaca, a luta inconclusa na decifração da vala de Perus na cidade de São Paulo.<sup>4</sup>

Essa impossibilidade de luto, celebração, recomposição narcísica e rearticulação das redes de sociabilidade, produzem profunda instabilidade na transmissão de significações e fortalecimento de laços fundados sobre a tradição, sobre os costumes e valores transmitidos. Tomemos como exemplo um relato colhido numa entrevista por Godoy (2004, p. 634) a uma cidadã guatemalteca e sua percepção sobre o crescimento do crime e dos assassinatos em sua região:

---

4 Em 1990 foram encontrados em uma vala comum, no cemitério de Perus em São Paulo, 1.049 ossadas de indigentes. Entre eles, vítimas de esquadrões da morte e presos políticos durante a vigência da ditadura civil-militar brasileira entre os anos de 1964 e 1985. Passados 25 anos da descoberta da vala de Perus os trabalhos de identificação das ossadas continuam inconclusos e não há qualquer previsão para seu término. A Vala de Perus representa hoje uma ferida escancarada que evidencia a constante aposta no apagamento das marcas do passado que ainda vigem e determinam o presente. Como é fartamente sabido, o país que se recusa a prestar contas sobre seus mortos é o país que continua produzindo mais mortos indigentes, sem identificação, sem reconhecimento e sem o ensejo dos respectivos processos de luto e perda que geraram cada uma dessas mortes. Não é sem explicação o fato de o Brasil ocupar sempre a ponta superior da tabela dos índices de letalidade mundial envolvendo homicídios, estupros, torturas, violência policial etc. Sobre a Vala de Perus ver documentário produzido pelo jornal GGN no link: <https://www.youtube.com/watch?v=6NIGV3Mbrbg>.

*Veja, eu sou de Aguacatán (Huehuetenango), e lá nos vemos o crescimento do crime com grande preocupação. Recentemente, cerca de uma semana atrás eles sepultaram um jovem que foi assassinado em um povoado e isso provocou uma espécie de escândalo, uma experiência que não havia sido vivida ainda nessa área, e que, bem, isso levou a comunidade a refletir sobre o que estava dando errado. Esse tipo de coisa cria instabilidade no interior das comunidades e isso também cria instabilidade no interior das famílias. Os jovens que estão vivendo nas comunidades, é como se eles não tivessem...eles não valorizam os princípios que suas famílias preservam, então eles não dão ouvidos aos seus pais e eles aprenderam outros princípios que não estão de acordo com os princípios da comunidade. Então isso cria instabilidade no interior da família e no interior da comunidade.*<sup>5</sup>

A desconfiança corrói os mecanismos de transmissão. Antigos valores parecem desatualizados diante do território figurado pelos assassinatos. Família e comunidade são esvaziadas de sentido para os jovens que se sentem ameaçados e sem mecanismos de proteção que lhes pareçam adequados frente às ameaças que sofrem. O jovem então, não raro, rompe com o sentido de comunidade e alça seu voo solitário e mal-calculado do enfrentamento, da exposição abusiva e da recomposição de alguma ordem em que ele se reconheça como protagonista. Protagonismo que ele, muitas vezes, não reconhece em sua comunidade, em sua família e num sistema regulado por leis não aplicáveis a todos do mesmo modo.

Nesse ponto crítico há nós de articulação com a conformação que conduz ao linchamento. *“Linchadores não clamam pela reivindicação de seus direitos individuais. O que eles buscam é uma ampla transformação do seu mundo, um sistema justo no qual o marginalizado tenha voz”* (Godoy, 2004, p. 642). Em um de seus aspectos fundamentais trata-se de uma diferenciação radical entre lei e justiça. Segundo Godoy *“não se trata de um chamado por direito (lei), mas um clamor por justiça”* (2004, p. 642).

---

5 Tradução livre de minha autoria.

Trata-se da proposição de uma lógica em que se nega a lei para afirmar a justiça, justiça com as próprias mãos, que recoloca a violência como instrumento de justificação e condição para a afirmação da ordem. Nesse sentido o linchamento bebe nas fontes mais conservadoras de organização societária e afirma o retorno reiterado à violência como recurso inexorável da vida em comum. Num certo aspecto, os linchamentos repetem em sua distribuição geográfica o mesmo arbítrio cometido pela ação violenta e homicida das forças de segurança nacionais, estaduais e municipais. Seja pela total ausência tanto dos linchamentos quanto dos assassinatos cometidos pela polícia em determinadas regiões do país, regiões onde habitam em geral parte da população com alto poder aquisitivo, seja pela presença significativa de ambas nas regiões mais pauperizadas do país.

### *A reiteração da morte dos mortos insepultos: da atualidade de Totem e Tabu*

Em 1913 Freud publica seu texto capital *Totem e Tabu*. Esse texto foi, quando de sua publicação, execrado pelos etnógrafos e antropólogos contemporâneos de Freud. O texto recebeu críticas ácidas num texto de Kroeber (1920), reconhecido antropólogo americano estudioso de culturas indígenas, quando de sua publicação na versão em inglês em 1920 e, depois, como consequência adveio uma espécie de retratação em 1939, quando Kroeber escreve um novo artigo comentando o primeiro. Jacques Lacan (1992) ironiza essa passagem dizendo que a primeira crítica de Kroeber lhe havia azucrinado por 20 anos, reconduzindo-o à releitura de *Totem e Tabu* para dizer que ‘ali existia alguma coisa, que aliás não podia dizer o quê [...]’ (Lacan, 1992, p. 104).

Também William Macdougall (1920), reconhecido psicólogo social inglês, autor que Freud lerá criticamente quando da elaboração do texto *Psicologia das massas* e análise do eu, publicado em 1921, não deixará também de criticar o texto freudiano denominando-o de ‘trabalho de imaginação freudiana’.

Mergulhado e aplicado no diálogo com os antropólogos e o pensamento social de sua época, Freud desabafa numa carta a Sandor Ferenczi, seu discípulo dileto, o incômodo do trabalho intelectual que havia se imposto.

*O trabalho sobre o Totem está uma porcaria. Leio livros enormes sem estar realmente interessado, pois já conheço os resultados, é meu instinto que me diz. Mas é preciso arrastá-los através de todo o material, sendo que, enquanto isso, as percepções se obscurecem. Muitas coisas não querem encaixar, mas também não podem ser forçadas, nem todas as noites tenho tempo, etc. Às vezes tenho a sensação de ter desejado estabelecer apenas uma tênue ligação e depois descoberto, com a minha idade, ter de casar com uma nova mulher (Freud & Ferenczi, 1994, p. 372).*

Nessa ocasião Freud elaborava a hipótese da horda primeva que sucintamente retomo aqui.

Originariamente, a organização vigente era o estado de horda. Forma primitiva de organização onde um macho, supostamente mais forte do que cada um dos indivíduos isolados dominava tiranicamente os demais, ao mesmo tempo em que os organizava e provia. Além disso, era esse macho que monopolizava todas as mulheres. Viviam os demais indivíduos, então sob o regime do comando e da subserviência desse macho-tirano. Num determinado momento, os filhos se unem e decidem matar quem os tiranizava. Eles o fazem. O pai é assassinado e, depois, devorado num banquete que funda uma segunda ordem e organização: o Totem.

O assassinato e seu corolário, o banquete totêmico, revelam, portanto alguns aspectos fundamentais definidores da organização sócio-política desde então: a proibição de disputar as mulheres do recém-criado clã, fundando a exogamia do Totem, sua potência de transmissão inconsciente, que Freud procurará ilustrar com inúmeros exemplos recolhidos de diversos trabalhos etnográficos, e a incorporação física e psíquica do pai morto.

A isso se deveria, para Freud, a primeira ordenação, a primeira regulação e a emergência da linguagem. Desde então, o próprio sentido de cultura se

inaugura, na medida que a memória do assassinato resguarda a origem da cultura enquanto herança de uma lembrança e de um esquecimento. A lembrança do pai morto, a ser pranteado e perpetuamente enlutado, como tarefa permanente da cultura, e o esquecimento do assassinato desse mesmo tirano, que pela via do assassinato torna-se pai, pai morto.

Diversos antropólogos do início do século XX rechaçaram a hipótese de Freud, considerada sem fundamentação etnográfica (Roudinesco, 1998) e os próprios psicanalistas, de certa forma abandonaram esse texto. Exceção feita ao próprio Freud que sempre computou *Totem e Tabu* como um de seus dois textos mais importantes, sendo concedido o outro lugar egrégio ao seu trabalho seminal *A interpretação dos sonhos* de 1900. Mal-estar na civilização, publicado em 1930, foi melhor acolhido pelo pensamento social à época de Freud, entretanto, esse texto foi assinalado por Freud como uma derivação direta de *Totem e Tabu* e o mesmo aconteceu com o seu último grande texto: *Moisés e o monoteísmo*, bem como *Psicologia das Massas*.

De forma vigorosa e fundamental *Totem e tabu* vem sendo retomado por importantes pensadores sociais e políticos do século XX e XXI.<sup>6</sup> Execrado pela antropologia veio a ser laureado pelo pensamento político, ou ao menos, um certo pensamento político contemporâneo.

A impossibilidade de destinar nossos mortos, erigir nossos totens em sua homenagem e pranteá-los nos rituais disponíveis em cada cultura e em cada sociedade, impõe a sucessiva experiência da frátria que se desfaz, abrindo-se à fantasmagorização do retorno do tirano violento, cruel e provedor. Aquilo que Freud destacava na gênese da cultura, hoje sabemos, tem sua pertinência progressiva, nos esclarecendo algo sobre o futuro, e não regressiva, como uma hipótese antropológicamente factível sobre o passado: a hipótese da horda primeva.

---

6 Ver Zygmunt Bauman (1999), Giorgio Agamben (2002), Hans Magnus Enzensberger (1991), mais indiretamente Norbert Elias (1993, 1994), além do polêmico trabalho de René Girard (1972) inteiramente consagrado a *Totem e tabu*. Ver também as destacadas releituras de *Totem e Tabu* pelos psicanalistas Pierre Fédida (1996) e Jacques Lacan (1992).



Aliás, podemos lembrar que as últimas páginas de *Totem e tabu*, Freud dilui o caráter factual da hipótese da horda primeva. Hipótese que lhe custou grande parte do argumento do texto. Freud nos lembra que outrora fora a descoberta da fantasia recalcada a grande inflexão metapsicológica na hipótese sobre a gênese das neuroses e provoca, apontando para a possibilidade de serem as fantasias do homem primitivo aquilo que produziu os tabus e os manteve, independentemente de seu caráter factual. Sendo assim, a hipótese do pai da horda como fato etnograficamente incontestável poderia não ser tão importante assim.

Na história de Freud, portanto, a fraqueza e a fragilidade dos irmãos impõe a banalização da morte dos outros e da própria, já que demonstra a fraqueza da coletividade para estancar um ato violento individual que fere os laços estabelecidos entre a comunidade. Tal como fizeram os irmãos da horda primeva em Freud ao se reunirem, pela primeira vez, e matarem o tirano cujo poder absoluto os ameaçava e os protegia.

O assassinato primevo que, para Freud, inaugura a necessidade da norma e da regulação entre pares é uma consequência direta e imediata da necessidade de estancar a ação individual (do tirano), quando ela é abusiva e violenta, mas sua contrapartida é a autoria de um novo assassinato, que funda uma nova aliança entre os irmãos e o tirano consagrado, após o ato assassino, como pai morto, amado, odiado e, para sempre celebrado. Ele será sempre lembrado e adorado pelos signos de sua morte (o totem, os rituais de morte) e pelo ordenamento que o sucede (os tabus, as leis), como princípios da proibição e da transgressão.

Cometer o assassinato até o fim, tal como o fizeram os filhos assassinos do pai-tirano, implicara no ato assassino, mas também no desaparecimento do assassinato físico e na incorporação individual e coletiva do assassinado, momento em que os filhos repartem o corpo do tirano morto e o devoram fazendo ao mesmo tempo e, por essa via, desaparecer o corpo do morto, incorporando-o e desaparecendo com ele. Vejam que a incorporação do corpo do morto calibra e possibilita da impunidade na ausência de provas. Cade as provas? O gato comeu! Mas o que o gato comeu não foi quitado, permaneceu como a porção heterônoma de nós. Um pedaço que existe incorporado/desincorporado como cripta (Abraham e Torok). Agindo à revelia. Pedacos do pai

engolido a seco e morto do qual não se pode falar. Ou se fala dele ou se digere. Ou linguagem ou corpo. Aqui, sabemos, Freud se apoiou na obra de Robertson Smith e em suas explorações sobre banquete totêmico nas comunidades semíticas.

Desde então o pai morto, assassinado, será parte/corpo de cada um dos filhos e seu assassinato jamais poderá ser renegado e nem assumido traçando uma herança de impunidade. Um caso notável e literal dessa dinâmica ocorreu na cidade do Rio de Janeiro. Após o linchamento de um rapaz já morto pela ação dos linchadores, uma velha senhora tentava, com uma colher, arrancar os olhos do defunto, sendo retirada com dificuldade do local (Martins, 1989, p. 25). A celebração metonímica das partes do morto induz o desaparecimento do crime.

O linchamento difere do assassinato anônimo e a comunidade – e não os indivíduos – assume sua autoria que o mesmo que dizer que o assassinato não tece assassinos. Tal como no assassinato do pai da horda. Alias é comum, após os linchamentos, não se encontrar mais as testemunhas ou os envolvidos diretos na ação. A ação pertence à comunidade e não há ninguém que possa ser responsabilizado.

Todavia os assassinatos sem autoria, cujos corpos baldios são lançados anônimos, em meio à comunidade, geram o horror de uma morte assombrada que não está entre os homens, isto é, não foi assumida por nenhum agrupamento ou por nenhum indivíduo. Uma morte ao acaso, sem explicação e indomável pelas leis dos homens. Uma morte sobrenatural, desumana e monstruosa.

Uma morte regida pelos tabus e pelo inexplicável advindo da presença fortuita do ato assassino que fora recalcado. O horror se revela agora por obra dos simulacros da cultura, da omissão consentida e do recalque. O ator do assassinato é duplamente ocultado: no seio de uma comunidade genérica que o exime da responsabilidade individual e por obra do recalque da autoria – o esquecimento do assassinato do pai – que o desloca do lugar de ator e protagonista para o de espectador.

Em meio a esse duplo estratagema, o fenômeno resiste à compreensão, insuflando o horror do inexplicável e do assombroso e a proliferação de mortos-vivos. Aqueles que morreram sem que alguém os matasse.

Mais do que isso, esse ocultamento zomba da lei, que fora instituída por obra da lembrança do assassinato do pai e desfaz a garantia de que tal ato não resultasse como predestinação de sua perpétua repetição. Mais uma vez os mecanismos inconscientes zombam da consciência.

A reflexão Freudiana em *Totem e Tabu*, sobre a presença dos mortos em e entre nós, destaca: “Sabemos que os mortos são poderosos soberanos; talvez nos assombre constatar que são também considerados como inimigos” (1982, p. 1780). São esses os mortos-vivos que atacam desde o seu luto negado que a devoração do corpo consagra. Corpo não celebrado/corpo devorado/corpo mal assombrado. Temos medo dos pobres, dos negros, dos índios mas esse medo tem raízes inconscientes e políticas. Temos medo de todos os pobres, negros exterminados que não sepultamos e que voltam a assombrar desde sua condição compulsória de negatividade a-histórica.

Se atentarmos para o mecanismo de defesa que se ergue diante da ambivalência, que Freud destaca no homem primitivo assassino, e que Bauman (1999) encarecerá como experiência definidora da pós-modernidade, poderemos reconhecer que a projeção é o mecanismo que funda e autoriza a ação coletiva de morte e cujo fundamento é a experiência, muitas vezes insuportável, da ambivalência. De um lado o estado moderno e assassino, com um arsenal para exterminar milhões. De outro os não assimilados, como alertou Bauman (1999); os outsiders, como alertou Norbert Elias (2000); os apátridas, como alertou Hannah Arendt (2013).

Para Freud, entretanto, eles são apenas os mal-assombrados. Efeito da justaposição do fracasso dos lutos negados. Fantasmas sem dor e sem destino. Os zumbis que invadem as telas dos cinemas, dos notebooks e dos televisores estraçalhados aos montes para salvar a humanidade do homem apavorado. Os homens tabus, que como Agamben (2002) observa na leitura que Freud faz de Robertson Smith, são os homens sacer, homens sacros e impuros. Aqueles que se põem em reserva, ou resguardo. Os que aguardam para serem convenientemente usados e abusados.

Trata-se daquilo que Bauman (1999) grifara ao destacar que o estranho, diferente do inimigo, quando não é tolerado é odiado e, como tal, está exposto à eliminação. A projeção do próprio desejo de matar reconstrói projetivamente monstros hediondos que todos tememos. Quando “encontrados” devemos aniquilá-los sem piedade, porém enquanto não há acordo sobre sua autoria e sua identidade – enquanto ainda são ambivalentes – o assassinato não é autorizado, o horror cresce e com ele o desejo e a expectativa de se construir, por projeção, novos vulneráveis, mas também indesejáveis, contaminados, fétidos e nauseabundos à aniquilação.

A projeção, portanto é, em si, um mecanismo tirânico, que lesa o objeto e o subjuga em sua forma e conteúdo. Será esse o jugo, que e sujeite tiranicamente determina coagindo os objetos que lhe são mais próximos e com os quais mantém relações de proximidade duvidosa e incompreensão radical já que, como tal, a pulsão de morte é incompreensível e é, como força e ação incompreensível, escoada livremente sobre os incompreensíveis. Objetos visados da pulsão que destrói tudo aquilo que não reconhece. O *um* que solapa todos da tirania reencontra sua eficácia espetacular e débil no *todos* que solapam *um* dos linchamentos.

Neles, o mesmo mecanismo que atende uma demanda imediata do eu (narcísica) em detrimento da experiência que suporia um além do eu, um não eu, que o eu conjuraria para viver nos outros, entre outros e com outros, livre do cativeiro da perpétua auto-inseminação, e perpétua denegação, emerge como formação social distópica.

## Referências

- Agamben, Giorgio. *Homo Sacer: O poder soberano e a vida nua 1*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2002.
- Arendt, Hannah. *As origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2013.
- Bauman, Zygmunt. *Modernidade e Ambivalência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.

- Benevides, M. V. & Ferreira, R. M. F. Respostas populares e violência urbana: o caso de linchamento no Brasil (1979-1982). In: P. S. Pinheiro (org.). *Crime, Violência e Poder*. São Paulo: Brasiliense, 1983, p. 225-243.
- Elias, Norbert. *O processo civilizador*, v. 1 Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.
- Elias, Norbert. *O processo civilizador*, v. 2. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.
- Elias, Norbert. *Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- Endo, P. C. O sujeito imaculado na cidade privatizada: Psicanálise e Política em torno de totem e Tabú. In: *Textura: Revista de Psicanálise*. Ano 5, no.5, 2005, p. 40-43, 2005
- Endo, P. C. A ambivalência como problemática particular no debate entre Psicanálise e Política, *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, 11(3), p. 423-432, 2006
- Endo, P. C. Pensamento como margem, lacuna e falta: memória, trauma, luto e esquecimento. *Revista USP*, n. 98, 2013, p. 41-50.
- Fedida, Pierre. *O sítio do estrangeiro: a situação psicanalítica*. São Paulo: Editora Escuta, 2006.
- Freud, Sigmund. (1913). Totem y Tabú. In *Obras Completas de Sigmund Freud*, v. II, Madrid: Biblioteca Nueva, 1986, p. 1745-1850, 1982.
- Freud, Sigmund. (1933). O porquê da guerra. In *Obras Completas de Sigmund Freud*, v. III, Madrid: Biblioteca Nueva, 1986, p. 3207-3215.
- Girard, René. *A violência e o sagrado*. São Paulo: Editora UNESP, 1990.
- Godoy, Angelina S. *When justice is criminal: lynchings in contemporary Latin America*, v. 33, n. 6 (dec), 2004, p. 621-651.
- Jacobs, David; Carmichael, Jason T; Kent; Stephanie I. Vigilantism, current Racial, threat and death sentences. *American Sociological Review*, v. 70, n. 4 (aug.), p. 656-677, 2005.

- Lacan, Jacques. *O seminário, livro 17: O avesso da Psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.
- Moisés, A. *Linchamentos: por quê?* Lua Nova, mimeo, s/d.
- Martins, J. S. Linchamentos: a vida por um fio. *Travessia: revista do migrante*, maio-ago, 1989, p. 21-27.
- Martins, J. S. As condições do estudo sociológico dos linchamentos no Brasil. *Estudos Avançados*, v. 9, n. 25, 1995, p. 295-310.
- Martins, J. S. Linchamento: o lado sombrio da mente conservadora. *Tempo Social*, v. 8, n. 2, 1996, p. 11-26.
- Natal, A. L. *30 anos de linchamentos na região metropolitana de São Paulo - 1980-2009*. Dissertação de Mestrado. FFLCH-USP sob orientação de Sergio França Adorno de Abreu. Data da defesa: 2013
- Roche, Senechal de la. Collective Violence as a social control. *Sociological Forum*. v. 11, n. 1, 1996, p. 97-128.
- Roudinesco, Elisabeth & Plon, Michel. *Dicionário de Psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.
- Singer, H. *Discursos Desconcertados: linchamentos, punições e direitos humanos*. São Paulo, FAPESP/Humanitas, 2003.
- Souza, L. & Menandro, P. R. M. Vidas apagadas: vítimas de linchamentos ocorridos no Brasil (1990-2000), *Psicologia Política*, v. 2, n. 4, 2002, p. 249-266.



# Banido, bando, bandido, bandeirante<sup>1</sup>

## *Banir, exilar, desterrar*

*Bannus* é uma palavra latina que significa desterro. Banir, etimologicamente falando, revela-se como ação que força, produz e impõe o desterro. Trata-se de lesar o pertencimento à própria terra, ao próprio país e à nação, sendo o exílio forçado uma das suas mais emblemáticas evidências, se incluem aí também o desaparecimento forçado, o aprisionamento e a proscrição.

O banido é, não raro, também o bandido; aquele que fora banido pela lei dos direitos e dos deveres do cidadão, bem como o que fora banido da cidade para, doravante, ser interpretado como aquele que não pertence mais a ela, ao país e a nação e não é mais um cidadão em sua própria terra tendo sido banido, exilado dela.

Cito Arantes:

---

1 Esse artigo foi originalmente publicado na *Revista Percurso*, vol. 3, 2014. Sua realização dele e da pesquisa que o subsidia contaram com o importante apoio do CNPq.



*Para o militante, uma ditadura militar deixa explícita e demonstrada pelas leis que regem a política e a guerra, que é a política por outros meios, que não há liberdade para um opositor<sup>2</sup> (p. 127).*

O banido, transformado em bandido é uma espécie herege que avilta uma determinada ordem e, como tal, não merece mais viver no mundo dos homens criados por Deus. Deve ser pela penitência convertido ou por obra do fogo destruído e, como tal, ignorado. Fogo do auto da fé inquisitorial; fogo da estupenda queima de livros empreendida em 1933, ano da ascensão de Hitler ao poder como chanceler alemão; fogo dos crematórios dos *lager*; fogo que saneia, limpa e desaparece com as marcas e sugere um novo recomeço para os que ficaram para celebrar a pureza que se consagra. No momento em que um corpo impuro é exterminado definitivamente, sem deixar traços, cumprindo o ritual do sacrifício do bode expiatório (sacrificado), ao mesmo tempo, outros se purificam em seu nome (os sacrificantes).<sup>3</sup>

Para Derrida,<sup>4</sup> a suprema obra da pulsão de morte é uma contra-obra, uma anti-obra que age no apagamento e na ausência de traços, pistas e pegadas. É a morte do rastro da morte e, como tal, o fim último, sem possíveis recomeços.

O banimento, entretanto, claudica. Não realiza o desaparecimento último, nem impossibilita novos recomeços. É um desaparecimento imperfeito e, como tal, induz reminiscências e pode vir a restaurar os objetos da história.

Banir, fora-incluir,<sup>5</sup> proscrever instaura uma impossibilidade que a própria ambivalência castra. Os que desejaram exterminar, apagar, impedidos pela

2 M. A. C. Arantes. *Pacto Re-Velado: Psicanálise e Clandestinidade Política*. São Paulo: Editora Escuta, 1999, p. 127.

3 Sobre a estrutura e a função social do sacrifício ver M. Mauss e H. Hubert. *Sobre o sacrifício*. São Paulo: Cosac & Naify, 2005.

4 Ver J. Derrida. *Mal de arquivo: uma impressão freudiana*.

5 Estou me utilizando de uma variação da tradução da palavra *forclusion* do francês, do vernáculo lacaniano, ligeiramente diferente do sentido de *encerrado fora*, ou *fechado do lado de fora*, como sugere a tradutora Lucy Magalhães na obra de Solal Rabinovitch. No presente caso penso ser mais apropriado sugerir a ideia do que é incluído fora, fora incluído, foracluído. Portanto, radicalmente incluído. Essa ideia me parece ter sido mais bem desenvolvida com a ideia de inclusão-exclusiva desenvolvida de modo original por

conjuntura histórica e política, concentraram sua força e aparato para banir. O banido então reage ao seu desterro, ao seu banimento e, não raro, constitui uma nova terra, um novo solo que lhe confere reingresso no campo discursivo onde se travam as lutas pelo aparecimento e desaparecimento e, não raro, retorna de seu exílio repleto das marcas que tantos queriam apagar e outros queriam ouvir.

O banido também constitui seu bando de proscritos, degenerados, perigosos, terroristas, assassinos, comunistas, clandestinos que tem o que dizer e, desse modo, reivindicam uma língua que fala desde o lugar do desterro, desde o lugar e a experiência do banimento, desde a palavra renegada (ame-o ou deixe-o) em nome de um suposto amor que acobertaria os desmandos e autorizaria atrocidades (o amor é cego). O seu retorno, o retorno do banido, do exilado traz consigo as moções das falas que se queria destruir, queimar e reduzir a pó.

O banido que retorna representa o medo da palavra roubada e porque retorna, sempre tem algo a dizer aos que ficaram. Seu retorno vocifera como sintoma social e político que exige ser interpretado ou reinterpretado por outros escutantes vindouros, necessariamente em oposição aos agentes do banimento – ou os que concordaram com ele. Como fala, testemunho ou narrativa o exilado que retorna é o que traz a palavra nova e a moção de uma escuta outra, combatida pela ação dos que o quiseram calar e emudecer.

O retorno do exilado reinstaura o retorno da palavra mal-dita.

Ame ou deixe; patriotas ou terroristas; civis ou militares; polícia ou bandido são efeitos do discurso binário de oposições falsas que plantam a dicotomia como tentativa de erradicação da dúvida, da incerteza e da falta que induzem ao pensamento. A dicotomia, por sua vez, também tem um princípio de erradicação: exterminar a possibilidade de pensar. O discurso gerado no exílio – desde o banimento – é, portanto, o que se adianta e aposta no futuro. Instaure a possibilidade de intérpretes ainda a serem formados e informados. Em jovens que saberão julgar os atos de seus pais, avós e bisavós à margem e criticamente

---

Giorgio Agamben em *Homo Sacer I*. Ver S. Rabinovitch. *Foraclusão: presos do lado de fora* e também G. Agamben. *Homo Sacer I: o poder soberano e a vida nua*.

às justificações que autorizaram esses mesmos atos cometidos por eles no passado.

## *Bandidos bandeirantes*

A operação bandeirante foi um dos episódios centrais do sistema de repressão do Estado brasileiro e do governo paulista durante a ditadura civil-militar. Tendo como sede o número 921 da Rua Tutóia, na Vila Mariana onde hoje é a 36ª delegacia de polícia de São Paulo, seu prédio foi tombado em janeiro de 2014 pelo CONDEPHAAT, como patrimônio histórico da cidade.

Os “novos bandeirantes”,<sup>6</sup> tal como no período da colonização do Brasil, foram infatigáveis em seu ofício extraoficial de maltratar, sequestrar, assassinar e aprisionar pessoas numa das mais flagrantes impunidades que se têm conhecimento dentro e fora do país.

---

6 O bandeirantismo paulista ainda hoje revela na cidade inúmeras marcas de um orgulho puído, mas bem preservado e ostensivo. Protagonistas de capturas, aprisionamentos, escravização, castigos e comércio da população nativa brasileira, os bandeirantes em suas incursões escravizaram populações indígenas inteiras aprisionadas, assassinadas ou exterminadas por nomes celebrizados, como Raposo Tavares, Fernão Dias, Fernão de Camargo, Antonio Pedroso Alvarenga, Henrique de Cunha Gago, Jerônimo da Veiga e outros que hoje ainda batizam ruas, avenidas, rodovias e escolas na capital e em outras cidades paulistas. O monumento às Bandeiras, ironicamente nas cercanias do parque Ibirapuera, nome de origem tupi que significa pau podre ou árvore apodrecida, revela ostensivamente a convivência ambígua com nossa tradição e os que a dizimaram. O Palácio dos Bandeirantes, a Rodovia dos Bandeirantes e a estátua do Borba gato no bairro de Santo Amaro são peças que instigam a examinar as gravações citadinas homenageando assassinos do passado. A rota dos bandeirantes, circuito turístico sugerido como atração turística pelo interior de São Paulo também atesta esse fascínio e ignorância sobre o bandeirantismo luso-paulista. Num momento em que no Brasil se luta para limpar das cidades brasileiras nomes como Ernesto Geisel, Camilo Castelo Branco, Costa e Silva, Garrastazu Médici, permanecem intactos os monumentos erguidos para celebrar os especialistas em escravagismo, aprisionamentos e atrocidades do século XVII. Esses emblemas revelam o quão profundo e atento deve ser nosso exame sobre o caráter da paradoxal democracia brasileira e a determinação dessas marcas latentes, que perduram incólumes na cidade e no estado de São Paulo sendo banalizadas, preservadas e aceitas pelo conjunto dos cidadãos que as ignoram. Sobre o paradoxo da democracia brasileira ver A. Peralva. *Violência e democracia: o paradoxo brasileiro* e P. Endo. *A ressurgência da tirania como elemento originário da política*, 2012. Sobre o bandeirantismo em São Paulo ver J. M. Monteiro. *Negros da Terra*, 1994.

A estrutura numerosa e relativamente complexa da operação engrossou as fileiras da repressão a partir de 1969, ano de sua fundação, em conluio inédito entre a polícia civil, a polícia militar, a polícia federal, o exército brasileiro, empresários e banqueiros que, de mãos dadas, co-agiram decisivamente para executar e incrementar a política de atrocidades que marcaram a ditadura civil-militar brasileira, particularmente no estado de São Paulo. Seu braço articulado e bestial: a operação bandeirante.

Contando com a articulação entre os poderes de segurança públicos, parte das lideranças empresariais e industriais paulistas e sob a instrução da estratégia federal de combate à guerrilha urbana, a operação bandeirante funcionava extrajudicialmente cumprindo, na ilegalidade, as ações necessárias à manutenção da ordem do estado ditatorial brasileiro.

Sua fundação, regada a coquetéis e canapés<sup>7</sup> aproxima nomes conhecidos como Antonio Delfim Neto, Paulo Salim Maluf, Gastão Vidigal, Henning Boilesen e empresas também conhecidas como Banco Sudameris, Ultragás, Ford, Volkswagen, Folha da Manhã, entre outras.<sup>8</sup>

O medo provocado pela liderança de Carlos Marighella, assassinado no mesmo ano em que se funda a Operação Bandeirante, e a deserção do capitão Lamarca, ambos figuras emblemáticas da luta contra o regime civil-militar brasileiro, revelaram a necessidade de uma operação específica para a repressão dos grupos opositores do regime e a complexificação do sistema de atrocidades que marcaram o regime de exceção brasileiro.

Assim agindo com plenos poderes, no escuro da ilegalidade e com autoridade frente aos membros do DOI-CODI e do DOPS, a Operação Bandeirante passou a se encarregar dos primeiros interrogatórios (interrogatório preliminar) antes de, mais tarde, passar o preso para o DOI-CODI. Lá, entre outras coisas se procurava lavar as ilegalidades cometidas na OBAN.

Na ponta desse sistema, sabemos, eram realizadas as mortes, os sequestros, os desaparecimentos forçados, os estupros, os indiciamentos, as prisões e as perseguições de toda ordem sem discriminação de homens, mulheres ou

7 Ver M. Joffily. *No Centro da Engrenagem: os interrogatórios na operação bandeirante e no DOI de São Paulo (1969-1975)*, p. 42.

8 Ver E. Gaspari. *A ditadura escancarada*, p. 59-67, e M. Joffily. *Op. cit.*, p. 43-44.

crianças. Tudo pautado na violência como suporte psíquico e material da máquina da repressão, montada pelo Estado brasileiro a partir de 1964 e acirrada pelo AI-5 em 1968.

Se os mortos e desaparecidos contabilizam cerca de 300 no país, foram e são milhares os torturados, indiciados, perseguidos e exilados; sem contar, porque incontáveis, os familiares e as gerações que os sucederam atravessados pelos acontecimentos inultrapassáveis desse período que deixaram marcas e produziram obstáculos e sofrimentos pessoais invisíveis a olho nu, impossíveis de declarar ou tornar público, e cuja profundidade e dimensão só podem ser alcançadas no intenso convívio cotidiano, na fala testemunhal ou nos desdobramentos do trabalho psicanalítico.

A ideia, conceito ou herança material e concreta de representar-se como parte da cidade, como cidadão e paulistano é marcada também por esses emblemas, e revela-se como experiência presente, fragmentada e sem paradeiro, ambientada nos pontos obscuros e latentes por trás da nomeação de partes da cidade como o elevado Costa e Silva, a Rodovia Castelo Branco, o Colégio Médici, a Rua Dr. Sergio Fleury. Trata-se, portanto, de um assombro efeito da ação de batizar, nomear e ostentar no nome de um logradouro público o nome de assassinos do passado. Essa falta de vergonha, efeito da ignorância consentida, atualiza e inscreve no cotidiano a situação política ambivalente que permitiu a tortura e a escondeu; feriu princípios éticos fundamentais, mas orgulhou-se disso; destruiu pessoas e famílias inteiras, porque se orgulhavam de defender, como capatazes da ordem, o país contra o comunismo.

A indiferença ou ignorância pública relativa à expropriação das palavras da história que demarcam seu diagrama simbólico no nome das ruas da cidade é também assombroso. Ele ainda remete à indiferença na convivência com assassinos celebrizados e homenageados que circulam impunes pelas cidades brasileiras, precisamente porque jamais foram sentenciados, punidos ou reconhecidos publicamente por seus crimes no contexto do estado democrático de direito.<sup>9</sup>

---

9 Destaco aqui que em episódio inédito nos tribunais brasileiros, Carlos Brilhante Ustra, ex-comandante do DOI-CODI foi condenado a pagar R\$100.00,00 para a família do jornalista Luis Eduardo da Rocha Merlino em sentença proferida em 25 de junho de 2012, em decorrência de tortura seguida de morte em 1971. Foi a primeira vez que a

De modo escuso, o orgulho e a vergonha se digladiam na forma e no conteúdo das cidades brasileiras e denegam ou fora-incluem a ambiguidade no trato dos cidadãos com sua história recente, e a total ignorância em relação à história não tão recente.

No Brasil um dos efeitos flagrantes dessas desigualdades, e o poder que ela permite que seja exercido, é a intrusão contra o corpo cativo, submetido, submisso e aprisionado. Ter mais poder ou poder desigual permite que, entre as benesses do exercício do poder em nosso país, estejam também inclusos o direito à posse, subalternização e intrusão do corpo do desigual. Traço presente na política indigenista de aprisionamento do século VII, do bandeirantismo que a acompanhou; no escravismo massivo ao povo africano e nas práticas repressivas do regime civil-militar.

A posse do corpo alheio numa situação de desigualdade flagrante permaneceu formalmente indene ao longo dos séculos, e apesar das mudanças conjunturais e históricas que o país experimentou nos últimos anos de vigência da democracia esse dispositivo só se consolida e se amplia para novos corpos e outras categorias de gente. A justificação discursiva para essa permanência também pouco se alterou e ainda hoje se sustenta sob a invenção de categorias aleatórias que determinam quem são os amigos e quem são os inimigos.

As ruas, nas grandes cidades brasileiras em geral, e em São Paulo em particular, é um ambiente perigoso. Mas a violência e os violentos são também laureados e celebrizados batizando várias delas. A rua é local de confronto e conflito e a circulação pedestre, em nossas cidades, é, de fato, parcialmente proibida. O que a coíbe é a sensação de que nossas ruas são disputadas por forças oponentes: o carro contra o pedestre, o rico contra o pobre, o adicto contra o trabalhador, o comerciante contra o homem de rua, o policial contra o manifestante. Confrontos como esses perduram como disputas pela rua que não é de todos, e que, em última instância só pode ser ocupada ou dominada por meio da força bruta.

---

justiça brasileira sentencia a obrigação de reparação financeira por parte de um ex-torturador. Em 14 de agosto de 2012 o tribunal de justiça de São Paulo confirma a sentença que reconhece o coronel Ustra, oficialmente, como torturador em ação movida pela família Teles.

A oposição que frequenta e define nossas ruas e inibe a livre circulação pedestre é a mais bem evidenciada em situações de confronto político aberto. Recentemente, em junho de 2013, participamos ou assistimos à maior manifestação espontânea de rua desde o advento das diretas já. Numa segunda-feira, dia 17 de junho de 2013, assistimos um acordo inédito entre parte da população, até então alijada das manifestações e movimentos sociais e populares, boa parte da imprensa e da mídia em geral e grupos espontâneos que se congregavam no meio da rua, tomando praças, ruas e avenidas no contexto do movimento pelo passe livre.<sup>10</sup>

O fato determinante para que centenas de milhares de pessoas fossem às ruas na segunda-feira, dia 17 de junho, foi a imagem amplamente difundida do rosto de uma jovem repórter branca, do jornal a Folha de São Paulo, alvejada no rosto com uma bala de borracha disparada pela polícia militar paulista. Outros jornalistas, concomitantemente, relatavam e exibiam os corpos machucados pela ação abusiva dos policiais e engrossavam o caldo.

Na segunda-feira subsequente quase um milhão e meio de pessoas ocupavam as ruas de cidades brasileiras com pautas fragmentadas. Mas a análise dessa ocupação das ruas, combatida pelas forças policiais, revelara que algo foi ativado nos quase trinta anos passados da ditadura brasileira. Uma reatividade imediata, espontânea e de massa à intrusão das forças coercitivas sobre o corpo das pessoas.

Golpes de cassetete, aprisionamentos, balas na cara, corpos atingidos por estilhaços de bomba foram objeto de indignação, revolta e reação imediata, porém, paradoxalmente, não produziram uma pauta consistente sobre o tema

---

10 Há muitas análises de pormenor sobre os acontecimentos surpreendentes de junho de 2013. Para alguns, surgiria dali a constatação da grande mídia de que poderia influenciar massivamente pessoas para ocupar as ruas em nome de uma causa midiático-liberal que teria sido a propulsora do golpe parlamentar-midiático que ocorreria em 2016, depondo a presidente eleita Dilma Rousseff. Para outros, ali também houve o recrudescimento de uma parte da classe média que reconhecia as ruas para as suas reivindicações pessoais e privadas. Em algum ponto essas duas análises se encontram, porém elas não esgotam outro aspecto importante que indicava uma indignação branca contra a violência cometida contra os brancos. A violência policial estaria atravessando limites consagrados que proibiam a violência contra o corpo branco e rico enquanto a autorizavam contra o corpo preto e pobre. A violência testemunhada e vivida pelo branco aticava a revolta.

e nem evoluíram nas pautas dispersas que outras manifestações levam e levaram adiante. Seu escopo inicial, entretanto, havia passado do latente ao manifesto: não se tolerará mais a intrusão gratuita sobre nossos corpos. Nem exército, nem PMs, nem bandeirantes.

Para aqueles que estiveram nessas e outras manifestações, do passado e do presente, puderam perceber a idêntica forma de proceder das polícias nas ruas, reprimindo violentamente opositores do regime nos anos 1970 e 1980, que reaparece idêntica em 2013, mais de 40 anos depois.

Contudo, dias depois, a intensidade de marcas inconscientes agidas nas manifestações não produziram consciência, nem projeto, nem tiveram força motriz suficiente para pautar o gravíssimo problema da segurança pública no Brasil,<sup>11</sup> cujos procedimentos são herdados do regime de exceção brasileiro e, como vimos, de uma motivação ‘desbravadora’ e bandeirante.

### *Bandeirantismo e procedimento inquisitorial*

Não será possível, no âmbito deste artigo, desenvolver a longa argumentação necessária para evidenciar algumas marcas fundamentais que aproximam e articulam os procedimentos inquisitoriais das operações de perseguição, tortura, desaparecimento e assassinatos cometidos pelo governo golpista iniciado em 1964.<sup>12</sup> Todavia, pretendo ainda propor uma incipiente contribuição nesse sentido, a partir do exame do deslizamento de alguns dos

---

11 Como exemplo vale lembrar que tramita no senado a PEC 51 de 2013, de autoria do senador Lindbergh Farias, que propõe a extinção da polícia militar e a unificação das polícias a nível federal. Essa PEC não foi incluída na pauta de reivindicações para que fosse apreciada em caráter de urgência pelo Senado e pela Câmara dos Deputados, nem durante e nem após as manifestações de junho. No contexto geral das manifestações, ela foi praticamente esquecida.

12 As analogias e comparações entre a inquisição e os interrogatórios em sistemas ditatoriais e totalitários são inúmeras. Algumas aproximações são meramente ilustrativas ou buscam uma semelhança simples, ou mesmo jocosa, tendo como elemento comum a crueldade e os arbítrios praticados tanto pelo tribunal do Santo Ofício, na caça aos hereges, quanto aos procedimentos comuns em regimes totalitários, especialmente aqueles dispensados nos interrogatórios das polícias e forças armadas. Nosso exercício breve pretende-se diferente e, para ser realizado a contento, dependeria de um exame exaustivo de bibliografia vasta, mais atinente a uma pesquisa de maior fôlego e tempo.



significantes que marcam a gênese e o princípio fundador do projeto ditatorial no Brasil. Sendo mais específico ainda: pretendo destacar certas aproximações encontradas entre os procedimentos de coerção, intimidação e tortura, praticados no modelo ditatorial brasileiro, a determinados aspectos presentes nos procedimentos inquisitoriais da igreja católica realizados através de determinações e justificações de natureza político-religiosa praticadas pelo Santo Ofício no século XVI.

Pretendo driblar a necessidade de extensa pesquisa de interpretação histórica recorrendo a uma via curta: a caracterização dos procedimentos coercitivos do período ditatorial brasileiro nomeados ou assemelhados como “inquisitoriais”.

Trata-se, portanto, de um exame ligeiro pelo que Mariana Joffily denominou de *ethos discursivo*<sup>13</sup> em sua pesquisa sobre os procedimentos da Operação Bandeirante. Esse exame nos permitirá alguma penetração nos sistemas e na lógica de produção de atrocidades cometidas pela OBAN, ainda presentes em práticas coercitivas atuais, pautadas por um discurso e um *ethos* que as disseminou e explicou, ao mesmo tempo que as expos e as denunciou.

Na extensa pesquisa realizada por Joffily nos inquéritos preliminares realizados por detidos pela operação bandeirante e no DOI de São Paulo destacarei um único ponto relativamente obscuro, que o exame dos interrogatórios realizado pela pesquisadora revelam: a tentativa de ‘recuperar’ o preso (terrorista, comunista, opositor do governo) em cidadão de bem, apto para o ‘bom convívio social’ e aplicar no registro dos interrogatórios uma superposição e miscigenação de termos, palavras e expressões incompatíveis com o discurso de um ativista, intelectual de esquerda ou estudante, mas compatíveis com o discurso e a ideologia militar e repressiva.

Pretendo destacar, na montagem discursiva dos interrogatórios, a ambição impossível, porém exercida a ferro e fogo, de transformar ‘eles’ (os opositores, os divergentes, os singulares, os perigosos) em ‘nós’ (o governo).

---

O que apresento aqui são apenas pistas iniciais que ainda permanecerão carentes de continuidade.

13 M. Joffily, *Op. cit.*, p. 98-149.

A ideia de converter o herege é central nos procedimentos inquisitoriais do século XVI. Essa ideia está presente no próprio ato da confissão, que nas tradições da igreja católica desde o século XVI representa uma conversão cotidiana, do dia a dia, que o crente faz diante de um tribunal simples, composto pelo padre que lhe confere o perdão após a confissão sincera do arrependimento, não sem antes, definir a sua pena branda composta de pequenos rituais e rezas a serem executados pelo confessor.

Essa conversão de bolso, entretanto, revela o princípio de uma confissão maior, mais necessária e radical que surge como prática e política da igreja católica após os movimentos contestatórios no seio da igreja – sobretudo o calvinismo e o luteranismo – deixada sob a guarda de um tribunal especial: o Tribunal do Santo Ofício. Trata-se da confissão do herege. Daquele que se perdeu e se desgarrou e que corre o risco de levar com ele muitas outras ovelhas (bandos de ovelhas desgarradas).

Seu princípio revela uma ambição e transparência a ser alcançada que, se não for obtida espontaneamente no ato da confissão, deve ser arrancada à força.

Observa Adriano Prosperi:

*Coube ao pontífice Paulo IV Carafa dar um passo muito mais comprometedor: o que subordinou o tribunal de foro interno da confissão ao da Inquisição. O documento com que Paulo IV tornou obrigatório, em 1559, o emprego da confissão para fins de polícia inquisitorial é a fonte primária da descoberta que se encontra no cerne desse livro. A medida estava em gestação fazia tempo. Tinham ocorrido episódios anteriores de inquisidores que recorrem à pressão violenta para impor aos confessores a revelação daquilo que tinham ouvido. A tendência tornara-se irresistível na fase aguda do conflito entre Reforma e Contrarreforma.<sup>14</sup>*

---

14 A. Prosperi. Tribunais da consciência; inquisidores, confessores e missionários. p. 26.

A falta de confiança nas palavras do pecador, do confessado; a ocultação da verdade diante da confissão; a prática do simulacro, comum aos hereges, impediam que a verdade verdadeira viesse à tona. Violência e verdade são colocadas, então, lado a lado em nome da conversão, da condução da ovelha desgarrada ao bom caminho ou, no caso de insucesso, de seu extermínio nos autos da fé, nos quais o fogo é o ente purificador.

A ambição impossível da inquisição é a captura do inconsciente, captura do incapturável como sugeriu Jean Menéchal, sua domesticação por obra da violência aplicada na medida certa, para que se chegasse ao ‘coração do homem’.<sup>15</sup>

*Tal é a lição empírica que tira o inquisidor de sua decepção com alguns heréticos determinados em entrar na disputa extraindo disso alguma vantagem. Num contexto onde todos os golpes valem para colocar o outro em dificuldade (não há relatos nos quais alguns heréticos se preparam, administrando neles mesmos a tortura, prevendo o comparecimento eventual diante de um tribunal?), há apenas uma solução: observar a emergência do desconhecido, do não dominável, em uma palavra, do inconsciente.<sup>16</sup>*

A inquisição sabe o que é o bem no homem e para o homem e não admitirá seu desvio.

A violência e a crueldade são, portanto, purificadoras e os meios para atingir essa purificação não devem ter limites, porque se trata, de fato, da maior das tarefas: capturar o não domesticável.

Cito Menéchal:

*A heresia, etimologicamente, é a escolha. ‘A heresia é uma conclusão cuja escolha vem do entendimento humano, em contradição com a santa escritura e que é enunciada publicamente e sustentada*

15 A. Prosperi, Op. cit. p. 28.

16 J. Menéchal. Une femme est brüllé, p.75, (tradução minha).

*com obstinação’, escreve Robert de Grosseteste no século XIII. A heresia supõe que o indivíduo não se satisfaz com a apresentação global do dogma e contesta um artigo de fé. Ele ‘escolhe’ lá onde a revelação ordena acolher como verdade indiscutível e, sobretudo, indivisível. A heresia é então movimento; o herege bascula, portanto, quando ele põe em jogo esta imperceptível defasagem - essa vacilação de espírito-que o faz, de repente, colocar essa questão excessiva que marca o limite ultrapassável do aceitável.<sup>17</sup>*

Não é necessário delongas para citar a pesquisa recente de Joffily sobre os interrogatórios realizados na OBAN. Baseados na proposição de uma crença ostensiva e constantemente propagandeada, o discurso dos órgãos repressivos em geral, e da OBAN em particular, eram inspirados por uma intenção secreta, nem sempre manifesta, nem sempre consciente. A de transformar ‘eles’ (os terroristas, os comunistas, os esquerdistas) em ‘nós’ (os militares, os torturadores, os golpistas). Pôr fim a todo movimento, evidenciado pela divergência, oposição e conflito; capturar e dominar consciências e converter/transformar o opositor em ‘homem de bem’ avesso à política e determinado, após os interrogatórios, a renegar seus antigos companheiros, denunciar amigos e familiares e contribuir ‘espontaneamente’ com o trabalho dos agentes de repressão.

A mesmidade que se buscava no ato de interrogar era a morte da palavra singular, transformada em discurso heterônomo que o interrogado repete ou confirma em confissão de próprio punho, instruído e acompanhado pela aplicação da força bruta. Ela, a força bruta, personagem célebre nas conversões forçadas.

Quando e se essa conversão ocorresse, sabia-se que fora por obra da tortura aplicada. O onipotente e onipresente instrumento de conversão (Deus?) que agia extrajudicialmente e informalmente pelas mãos da OBAN, amparando todo o discurso e os procedimentos da repressão institucional durante o regime civil-militar golpista, sobretudo entre 1969 e 1975.

---

17 J. Ménéchal. Op. cit. (Tradução minha), p. 79.

Lê-se então nos seguintes trechos de interrogatórios preliminares supostamente transcritos:

*Que reconhece ter sido “imbecil” ao guardar material [material explosivo] sem saber do que se tratava. Que não é membro de qualquer organização clandestina, e desconhece “nomes de guerra”, sendo “LOU” apelido familiar do amigo. [...] Que foi totalmente iludido pelo amigo. Que não tem tempo de pensar em política, não tem qualquer livro de ideologia comunista em sua residência. Que não tem passagem pelo DOPS. Que, vive do seu trabalho jamais recebendo dinheiro de origem clandestina.<sup>18</sup>*

Outro trecho:

*Que não se lembra de fatos novos que possam interessar; que a ênfase passou a ser colocada na sua presença e atuação em São Paulo, uma vez que foram respondidas pelo depoente tudo o que lhe foi perguntado [sic], esclarece ainda, que supõe existir um dossier da marinha onde possa fazer um interrogatório mais específico em torno de sua vida na Guanabara.<sup>19</sup>*

Mariana Joffily destaca nessas transcrições a ‘mistura de vozes’<sup>20</sup> que atravessam esses documentos. No primeiro trecho o depoente aparentemente aceita ou se autoproclama ‘imbecil’, denotando um exagero que só pode ter sido sugerido, imposto ou pensado pelos interrogadores durante o interrogatório. Observa ainda que, na suposta transcrição do interrogatório, o depoente afirma não ter tempo para pensar em política, não ter livro de ideologia comunista, viver do seu trabalho sem receber dinheiro de origem clandestina. Essas características aparecem no documento como a negação de traços que tipificariam um comunista ou militante de esquerda a partir daquilo que os

18 M. Joffily. Op. cit., p. 135.

19 M. Joffily. Op. cit., p. 135.

20 M. Joffily. Op. cit., p. 135.

agentes da repressão consideram característico de um potencial ‘terrorista’. O depoente diz-se com as palavras do perpetrador (torturador).

Em acréscimo a essas observações de Joffily observo que, obviamente, nenhuma dessas características valorizadas como justificativas para a suspeição, pelos agentes da repressão, é necessária para ser militante, ativista ou intelectual de esquerda, o que evidencia por um lado a ‘imbecilidade’ dos próprios interrogadores e, por outro, o que instrui o arbítrio total e administrado de suas ações e operações de repressão.

No segundo trecho Joffily destaca a suposta sugestão do próprio depoente para que os agentes que, provavelmente o torturavam no momento do depoimento, fizessem um interrogatório mais específico sobre suas próprias atividades e, conseqüentemente, sugerindo a possível repetição de novas situações de sevícias e torturas. Aqui o atravessamento das intenções, pensamentos e vontades dos interrogadores ficam claros e praticamente se superpõem a qualquer fala do interrogado. Trata-se de um encaminhamento pensado, planejado ou sugerido pelos interrogadores, já atrelado a uma suposta fala do depoente.

Radicalmente falando, nesses depoimentos, como em muitos outros destacados por Joffily, e sujeito foi duas vezes sequestrado, num circuito que principia e termina numa colusão de mesmidades. A tortura sempre busca o seu mesmo e seus efeitos discursivos (transcrições de interrogatórios, confissões, informações) são meros corolários desse objetivo primeiro.

Vejamos um último trecho onde a condensação desse princípio se revela como conversão total e bem sucedida do herege:

*[...] que a declarante afirma agora, estar tendo outra visão da realidade, podendo afirmar agora, sem indecisão, que seus ideais estavam sendo distorcidos, pois, diante das “injustiças sociais” que “MAURO” expunha de modo inteligente, pareceu-lhe que ali estavam as soluções de tudo que imagina estar errado; que na verdade os problemas brasileiros não podem ser sanados de um dia para o outro, ainda mais com “convincentes” argumentações de quem quer que seja, mas sim, da forma pela qual a política*

*do Governo Federal vem se fazendo sentir, em todos os setores da atividade administrativa do país, acreditando a declarante, que dentro de um prazo de 5 décadas, mais ou menos, mais de 50% dos problemas do nordeste estará solucionado [sic] assim como os que dizem respeito à educação.<sup>21</sup>*

Nesse caso, não só qualquer singularidade é abolida, como o próprio interrogatório parece inútil já que pareceria ser mais indicado a depoente estar ocupando uma das pastas do ministério do governo federal do que sendo interrogada e, provavelmente, torturada. A transcrição do interrogatório realiza e flagra a abusiva inutilidade do interrogatório que, na prática, já reconhece sua finalidade e a realizará de qualquer modo usurpando um corpo, um nome e um discurso divergente. Matando corpos e palavras.

Nesse princípio de conversão, de captura que simplifica ao extremo o objeto a ser capturado, temos a captura do incapturável como objetivo último, logo deixado de lado quando a formalização da mentira ou da superposição ou substituição de vozes (do interrogador e do interrogado) parecem solucionar, sem modéstia, as ambições de mesmidade.

Porém, quando se constata que mesmo a fala idêntica do depoente ainda pode conter uma contradição radical jamais solucionada; que a hesitação presente numa confissão sob tortura jamais será elidida e, portanto, jamais se saberá se uma conversão foi enfim realizada. A maquinaria da repressão reencontra assim sua insuficiência e seu fracasso intransponível. Tal insuficiência da repressão política no Brasil, e em toda parte, repousa sobre sua própria ineficácia inerente e sua ambição maior reencontra então seu princípio fundador: o extermínio – única maneira de erradicar o divergente, o oponente, o diverso de uma vez por todas.

Sem o extermínio, a possibilidade de que os ‘desaparecidos’ reapareçam amparados publicamente, por um dizer eloquente, calado à força no passado, mas persuasivos no presente, a ponto de conduzir os perpetradores para trás das grades, não é pequena salvo, evidentemente, no caso do Brasil atual.

---

21 M.Joffily. Op. cit., p. 137.

Sem grandes arquivos sobre a escravidão ou sobre a política de aprisionamento e escravidão indígena no país, ainda é possível preservar e publicar os arquivos da ditadura que, 50 anos depois, ainda são omitidos. A compreensão mais profunda de nossos impasses ainda tem de passar pela coragem em revelar o escondido, para que novos e competentes intérpretes do revelado nos auxiliem a seguir adiante. Se a democracia brasileira é paradoxal, disjuntiva, imperfeita e em eterna transição poderá, claudicante, avançar? Ou democracia é uma criatura de grandes proporções que não saberá se mover, senão a passos largos?

## Referências

- Agamben, G. *Homo Sacer I: O poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2004.
- Arantes, M. A. C. *Pacto Re-Velado: Psicanálise e Clandestinidade Política* (2. Ed). São Paulo: Editora Escuta, 1999.
- Bussarello, R. *Dicionário básico latino-português*. 7. ed. Florianópolis: Editora da UFSC, 2012.
- Derrida, J. *Mal de arquivo: uma impressão freudiana*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001.
- Endo, P. C. A ressurgência da tirania como elemento originário da política. *Revista da Defensoria Pública do Estado de São Paulo*, ano 5, n. 1, 2012. p. 63-60.
- Gaspari, E. *A ditadura escancarada*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- Joffily, M. *No centro da engrenagem: os interrogatórios na operação bandeirante e no DOI de São Paulo*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional; São Paulo: EDUSP, 2013.
- Mauss, M. & Hubert, H. *Sobre o sacrifício*. São Paulo: Cosac & Naify, 2005.
- Ménéchal, J. Une femme est brûlée. *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, n. 38, automne 1988, p. 73-96.



Monteiro, J. M. *Negros da Terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

Peralva, A. *Violência e democracia: o Paradoxo Brasileiro*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

Prosperi, A. *Tribunais da consciência: inquisidores, confessores e missionários*. Tradução de Homero de Freitas de Andrade. São Paulo: Edusp, 2013.

Rabinovitch, S. *Foraclusão: presos do lado de fora*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

Sousa, F. A. *Novo dicionário latino-português*. Porto: Lello e irmão editores, 1960.

# Um futuro sem origem: transmissão, autoridade e violência<sup>1</sup>

Antes do assassinato do pai da horda não havia tradição, mas repetição. Persistência e sucessão de agoras imposto pelo regime de sobrevivência do qual só era isento o pai tirano e provedor.

A vida era escrava e submissa. Amedrontada, era também endógena e incestuosa. O empobrecimento do psiquismo permanecia imantado a repetição, como a neurose, marca indelével de nosso ingresso na cultura, não cessará de, por sua vez, repetir e demonstrar.

A intensidade que agravava esse destino, sem tragédia nem futuro, era a preservação de uma força imaginariamente descomunal que impedia a inscrição simbólica capaz de constituir projetos identificatórios e civilizatórios vindouros. O tempo se recobria da imediatez tangente à condição de sobrevivência.

O pai da horda – o velho orango, como o disse Lacan<sup>2</sup> – não era pai, de modo algum, mas mãe incestuosa embebida em seu próprio gozo. Na origem,

---

1 Esta é um versão modificada de artigo intitulado "Um futuro sem origem: autoridade, violência e transmissão" e publicado no livro *Autoridade e Violência*, organizado pela Associação Psicanalítica de Porto Alegre em 2011.

2 Ver Lacan, J. *Seminário 17: O avesso da psicanálise*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1992, p. 107.

radicalmente falando, não há função paterna. A equação triádica é um efeito posterior da reação à profunda privação e restrição dos filhos em relação à própria necessidade imposta, por sua vez, pelo pai tirano. A reação é o assassinato do pai e seu efeito, o tabu. A primeira ordenação se instaura no mito freudiano, portanto, como tragédia.

O ato de matar converte-se em assassinato operando, ao mesmo tempo, uma marca psíquica a posteriori – a culpa ante o pai morto e matado – e uma marca institucional socialmente transmissível – o tabu. Esse ato fundante pressupõe um enigma jamais inteiramente decifrável: as marcas psíquicas são coevas às inscrições institucionais, sociais e políticas.

Antes da morte matada do pai vigia um tempo sem tempo, tempo das origens no qual não há desejo, mas necessidade e urgência. Se o assassinato fundador da mitologia freudiana revelou um princípio e, mais ainda, uma origem foi porque antes uma ordem, um entendimento mútuo surgiu entre os que, mais tarde, se reconheceram como irmãos diante do inimigo avassalador derrotado e devorado; entendimento prévio ao assassinato do pai, que tornou possível que esse ato fosse, em si mesmo, gerador da necessidade da política e, como tal, fundador.

Antes do ato, necessariamente planejado dos irmãos, que provavelmente só se reconheceram irmãos diante da necessidade do ato extremo, foi preciso a persuasão, o convencimento e a concepção de uma ética mínima e rudimentar que dotou os membros do bando de um senso de iniquidade, prévio ao senso de justiça que advirá, mais tarde, com a vigência da lei.

O tabu surge, portanto, não como promotor de justiça, mas como inibidor de desigualdade e assimetria absoluta vigente entre os filhos escravos e o pai-tirano. Seu princípio genérico e sua fundação são negativos e sua função secundária é impedir que novos tiranos ocupem a posição daquele que acabara de ser aniquilado, mas é também a de lembrar um sofrimento traumático que se tornara tão inadmissível quanto insuportável.

A frátria então se erige para evitar a perpetuação do insuportável, o perpétuo convívio com o traumático, revelado pelo risco permanente da morte e aniquilação e o cotidiano sofrimento dado pelo medo imposto pela tirania símia.

Esse senso de injustiça ('isso não pode continuar assim', 'não suportaremos mais isso' e, só depois, 'isso não está certo, correto e justo' etc.), resulta de uma longa experiência de privação imposta pela assimetria absoluta de força e poder, vigente entre o pai e a horda. O pai e suas crias condenados às forças violentas da natureza entre as quais se incluía a força tirânica do pai tirano.

A passagem que ocorre no texto freudiano revela precisamente o deslocamento entre natureza e cultura. Entretanto o mito freudiano supõe que a tirania não é inexorável como as forças da natureza. A tirania é efeito do desejo e da cultura e como tal pode ser interpelada pela contra hegemonia e o contra desejo que nutrem a política. O ato conjunto dos irmãos depõe o ciclo da tirania e instauram o ciclo da vilania. A possibilidade iminente de que qualquer dos irmãos assassinos assuma o lugar do tirano deposto.

Conhecemos a jocosa frase que Nelson Rodrigues atribuiu ao seu amigo Otto Lara Rezende, que sempre renegou sua autoria. Ironia fina endereçada ao amigo Otto, mas de consequências espantosas: 'o mineiro só é solidário no câncer'.

A experiência extrema dada pelo limite do corpo físico, doente, exposto à sua própria destinação natural impõe um novo ato psíquico, ele mesmo espetacular e inusitado: a solidariedade ou fraternidade, se quisermos. A necessidade biológica extrema revelando um sucedâneo psíquico e um laço social paradoxal e específico em sua funcionalidade social e dinâmica. Na radicalidade da limitação física, natural um efeito da cultura é ensejado: a solidariedade.

A correlação câncer/solidariedade emite um sinal dúbio, mas de proporções e consequências imensas. Sob o jugo das forças naturais e titânicas, formações culturais e laços sociais determinados assumem a face de uma contrapartida ao jugo da natureza. Não para combatê-la, já que é invencível<sup>3</sup> – tal como o câncer se nutre da aura de inexorável, mas para acompanhá-la, assentir a ela e aceitá-la ativamente. Tal como os rituais de luto em boa parte das culturas carregariam seu princípio de busca de um consenso. Isso porque o acordo

---

3 A inscrição do câncer como psicologicamente invencível foi objeto de um importante estudo da psicanalista Danièle Brun (1996) intitulado *A criança dada por morta* publicado em francês em 1987 e em português em 1996.

social e psíquico em torno do corpo morto daquele que se celebra o fim da vida é potencialmente gerador de um consenso comunal, social e institucional em torno dessa ausência.

Se sentimento nobre ou se lobo em pele de cordeiro, o fato é que a solidariedade/fraternidade é uma experiência de afirmação ética indubitável que põe em marcha, social e politicamente, a transmissão de injunções travestidas de valores, deveres e hábitos.

Ainda que pudéssemos revelar aí, nesse extremo abissal da morte, a inscrição de algo inédito – ato que inaugura o verbo – ou que impõe o verbo –, esse novo ato-discurso (a solidariedade/fraternidade) não pode nem ser verdadeiro, nem germinal porque ela arrasta consigo algo que, em sua origem permanecerá para sempre não-dito, calado e maldito: a inspiração do desejo e da possibilidade da morte do pai tirano, possibilidade que instaurou a perspectiva de uma outra vida, supostamente mais civilizada. A civilização, ela mesma, marcada pela ambivalência e pelo paradoxo.

Doravante, poderemos e deveremos, sempre, desconfiar da solidariedade/fraternidade. Lacan (1992) alertou: “Só conheço uma única origem da fraternidade-falo da humana, sempre o húmus-, é a segregação” (p. 107). Todavia será em sua órbita que flutua a gênese fundadora e civilizatória que revela o nascimento da frátria. Aliança compulsória entre irmãos, os quais têm o dever de se preservar juntos mediados por um pacto de ocultação e esquecimento do ato originário que os fez reconhecerem-se como irmãos e cúmplices: o assassinato do pai da horda.

Esse paradoxo da civilidade e da civilização é retomado extensamente nos estudos de Norbert Elias (1994): o caráter paradoxal do conceito de *civilization* francês, sobretudo quando tensionado junto ao conceito de *Kultur* alemão.

Cito aqui, brevemente, duas observações sobre a sociogênese dos conceitos de *kultur* e *zivilization* no alemão e de *civilité* e *civilization* no francês, extraídas da extensa análise que Elias faz sobre a evolução desses termos.

Primeiro sobre os termos *Kultur* e *Zivilization* no alemão:

*Enquanto o conceito de civilização inclui a função de dar expressão a uma tendência continuamente expansionista de grupos colonizadores, o conceito de Kultur reflete a consciência de si mesma de uma nação que teve de buscar e constituir incessante e novamente suas fronteiras, tanto no sentido político como espiritual, e repetidas vezes perguntar a si mesma: “Qual é realmente nossa identidade?”(Elias, 1994,p.25)*

E sobre os conceitos franceses de *civilité* e *civilization* :

*Conceitos como politesse ou civilité tinham, antes de formado e firmado o conceito de civilization, praticamente a mesma função que este último: expressar auto-imagem da classe alta européia em comparação com outros, que seus membros consideravam mais simples ou mais primitivos, e ao mesmo tempo caracterizar o tipo específico de comportamento através do qual essa classe se sentia diferente de todos aqueles que julgava mais simples e mais primitivos (Elias, 1994, p. 54).*

Se analisados a partir do ponto em que se constitui a frátria nas considerações de *Totem e Tabu*, essas afirmações são ainda mais surpreendentes e reveladoras dos paradoxos já assinalados por Freud. Um dos efeitos inerentes ao próprio processo civilizacional é o gregarismo, a segregação e a afirmação de privilégios, no sentido em que alguns irmãos são mais irmãos do que outros. ‘Ou para os amigos tudo, para os inimigos a lei’.

A lei, nesse caso, seria o efeito da inimizade latente entre os irmãos. Porém a amizade, também nesse caso, seria o que permite repor a tirania lá onde Freud (1921, 1930) pensou no narcisismo das pequenas diferenças. O narcisismo dos amigos.

A civilização revela, portanto, um acordo pautado por uma certa ignorância, submissão e hegemonia, herdada como promissora e inexorável. Poderíamos ainda reconhecer na civilização seu aspecto fraudulento,

sintomático e abertamente mistificador, posicionando uns valores sobre outros, ao mesmo tempo em que constrói e ratifica ao longo do processo histórico hegemonias tão aceitas quanto insuperáveis.

Marc Ferro (1996), estudioso dos processos colonizadores, nos auxilia nesse ponto, cito:

*Todavia, o que aproximava franceses, ingleses e outros colonizadores e dava-lhes consciência de pertencerem à Europa, era aquela convicção de que encarnavam a ciência e a técnica, e de que esse saber permitia às sociedades por eles subjugadas a progredir. Civilizar-se (p. 39).*

E mais adiante

*Quanto à colonização, ela surge como a terceira vertente dessa convicção cientificista, com a diferença de que, na sua bondade, o homem branco não destrói as espécies inferiores, mas as educa – a menos que não sejam ‘humanas’, como os bosquímanos, ou os aborígenes da Austrália, a quem nem sequer se deu um nome; nesse caso ele as extermina (p. 40).*

A constituição da frátria não aboliu o fantasma da tirania, nem sua retomada. Nem evitou que o subjugo entre irmãos fosse a tônica entre grupos, tribos, estados e nações diante do conflito e do reconhecimento do diferente. O narcisismo das pequenas diferenças, portanto, seria o resquício, a reminiscência efeito de um duplo fracasso:

O fracasso do tabu do incesto em garantir que a exogamia fosse um dispositivo social capaz de produzir a miscigenação entre clãs, castas, tribos e grupos, e o conseqüente fracasso da lei como promotora de justiça e potente o suficiente para impedir novos assassinatos e novas tiranias.

A lei como instrumento da justiça tornara-se um fantasma que se realiza e se concretiza como ratificadora de assimetrias absolutas, não porque fora

corrompida, mas porque tal é o seu princípio regulador. A lei, sabemos melhor hoje, surge e se mantém como um princípio que ordena a segregação sem ultrapassá-la, a começar pela distribuição viciada entre os que têm e os que não têm acesso ao direito, os que têm e os que não têm acesso à justiça.

Do mesmo modo as pequenas diferenças tornaram-se índices de coesão e compactação imune à experiência alteritária, restituindo à violência seu lugar *princeps* como instrumento tirânico de afirmação de poder e hegemonia, lugar que, na verdade, ela jamais deixou de ocupar completamente.

De certo modo Freud (1913) deixará transparecer elementos desse fracasso na miscigenação dos usos dos tabus entre o sagrado e o secular quando recorre ao antropólogo Northcote Thomas que, na enciclopédia britânica, reproduz algumas funções tabu nas comunidades primitivas. Estão entre essas funções: “Proteger certos personagens importantes-chefes, sacerdotes etc. ou – ... proteger a propriedade de sujeito – seus campos, ferramentas etc. contra os ladrões” (p. 1759).

A transmissão dos tabus é, em parte, atravessada por conjunturas e interesses que nada devem ao caráter sagrado dos rituais, mas à manutenção de papéis, posições e privilégios específicos e consolidados.

Os tabus revelam desse modo que tudo o que se transmite carrega em seu verso o que teve de ser ignorado para o sucesso da transmissão e das instituições que, doravante, serão servas dessa tarefa ao levar adiante os padrões de repetição alcançados, mais ou menos bem-sucedidos e, por isso mesmo, dificilmente ultrapassados. O sucesso das instituições se deve, em boa parte, a sua capacidade de manter em segredo os seus escuros inconfessáveis e a lógica inconsciente de sua preservação incontestada.

As instituições, portanto, que elevam os valores de uma cultura e/ou civilização são também as que têm a tarefa de passar adiante o recalcado e os mecanismos de defesa capazes de preservar e impedir que se recorde, que se saiba e que se conheça as origens, fundamentos e conflitos que os engendram. Assim, parte importante da tarefa das instituições civilizacionais é cuidar para que se preserve o que Fèdida (1996) denominou de o recalçamento do recalçamento.



Trata-se também da obturação do sintoma como sinal, indício, vestígio de uma dinâmica que o produz e que, por isso mesmo, se repete por via das normas, regulamentos, regras, produtos e valores institucionais.

Toda instituição é, portanto, e por definição, uma transmissora e herdeira de padrões e condutas sem que se saiba, se conheça ou se esclareça sua gênese, sua origem ou sua função. O que as instituições transmitem reflete também sua vocação recalcante e sintomática, e não apenas os valores mais altos da cultura. Elas surgem e passam a ser necessárias lá onde o eu – instância de ligação – fracassou; e o que elas transmitem e passam adiante são também os restos de pulsão desligada que permanece fazendo sintoma, como vimos, na própria definição de cultura e de civilização.

Poderíamos dizer ainda que as instituições estão para a civilização, a cultura, a sociedade e a política assim como o sintoma está para a neurose. As instituições são efeito da cultura, bem como a cultura é efeito das instituições. A analogia aqui é a mesma que Freud (1913) sugeriu brilhantemente em *Totem e tabu*. Os tabus são efeitos e instrumentos da ambivalência dos irmãos diante do assassinato do pai, porém, dinamicamente impõem à cultura uma mobilidade própria que a impele a ratificar os tabus permanentemente. Ao fazê-lo consagram ao pai morto que não foi matado por alguém o segredo de sua impunidade e irresponsabilidade coletiva.

A organização ritual do totem e as proibições do tabu que lhe são coevas, não se apresentam como superação estupenda a partir da composição da frátria diante do estado primata em que viviam os homens, mas elemento complexo que impõe um paradoxo crônico e insolúvel no qual a transmissão é também, e sempre, a transmissão dos silenciamentos, dos segredos e dos sintomas.

Imaginemos, por um instante 7 milhões de macacos da maior metrópole brasileira sem água? O que transmitiremos para o macaquinhos que virão senão o que devem fazer para preservar sua vida? Encontrar um meio de obter, a qualquer custo e num prazo não superior a 3 dias, algo que não está disponível para todos: segregação. Qual seria a origem dessa regressão ao estado de horda senão a sucessiva ratificação de gestores incapazes de raciocinar além

das próximas eleições e de seus interesses imediatos, colocando milhões em situação de privação e perigo? <sup>4</sup>

Aspirações imediatas reatando o imediatismo das tiranias e a ignorância do sentido histórico dos tiranos ma-disfarçados. A democracia representativa seria o caminho mais curto então para o reatamento com tiranias latentes e psiquicamente ativas nos eleitores?<sup>5</sup>

A civilização pode ser levada adiante como expressão de valor e orgulho, se for efeito do futuro plausível que ajudou a fundar; caso contrário será a consolidação e preservação de hegemonias pautadas na ignorância e na impossibilidade de falar, pensar e compreender suas origens e estéril para imaginar um futuro melhor do que o passado e o presente. Nesse sentido é que os tabus, Freud o disse, são e têm de ser, proibições sem genealogia. Transmissão de valores fundamentais e inexoráveis da cultura, atravessados por seu silêncio. E, portanto, são distintos das leis que são efeitos seculares de interesses, conluios e articulações de grupos em torno da luta por hegemonia institucional.

Assim o problema da transmissão e da autoridade deve permanecer sobre suspeita e é preciso situá-los numa conjuntura marcada por duas interrogações: a) O que a autoridade herda da tradição?; e b) Em que medida a tradição é portadora de uma mensagem a ser transmitida às gerações sucessivas e como ela extrai daí sua autoridade?

A autoridade, em certo sentido, é a própria tradição delegada a um referente que tem, por sua vez, a tarefa de zelar por ela e salvaguardá-la. A autoridade se move dinamicamente numa conjuntura de representações, demandas e tarefas que lhe são dadas como atributos e pelas quais a autoridade deve

---

4 Estou me remetendo à maior crise hídrica ocorrida na cidade de São Paulo entre 2014 e 2016 e oportunistada pela má gestão dos recursos hídricos da cidade. Na ocasião as chuvas salvaram os habitantes da mais populosa cidade do Brasil ante à possibilidade de uma carência de água que alcançaria milhões de habitantes da zona oeste da cidade.

5 Conforme nota anterior, durante o período em que escrevia a primeira versão desse artigo não havia um único veículo de grande circulação no estado de São Paulo que não noticiasse, há meses, o futuro colapso do Sistema Cantareira, rede de rios que alimenta o maior reservatório de água potável da cidade de São Paulo. Alguns pesquisadores alertaram há mais de uma década para esse risco.

zelar. Zelar aqui tem um único sentido: projetar e fazer perdurar num tempo para além do tempo de uma geração.

Por obra da autoridade aqueles, aos quais a autoridade se refere, devem reconhecer-se especularmente habitando o tempo e sendo habitados por ele. A autoridade se revela neles e eles devem revelar a autoridade.

A consideração e a preservação do passado pode e deve ser transmitida sob a forma de um projeto, sob a forma de um futuro plausível, possível e fantasiado como provável, sem o que o passado seria mero sintoma social pautado por sua repetição.

A autoridade não pode, portanto, exercer-se fora do tempo/espço que a define como zeladora da história – e mesmo da origem – dos que estão ali para legitimá-la. O desprezo pela história é o que esvazia toda e qualquer autoridade, incapaz ou incompetente para projetar no futuro aqueles que a reconheceram como capaz de fazê-lo.

Invariavelmente a violência surge no declínio da autoridade e é a força violenta que destrói obras, desfaz poderes portadores de autoridade política (poderes executivos, legislativos e judiciários), extermina oponentes e zomba da experiência temporal sustentada por uma coletividade. Como se tudo pudesse começar a partir de agora e onde a origem, a tradição e o passado devem ser jogados na lata do lixo da história velha que será substituída por outra que recém-começa.

A violência, sabemos, destituindo a experiência temporal de seu lugar e de sua realização psíquica reduz tudo à dimensão do espaço. Perseguição, ocupação, desaparecimento, ocultação, constrangimento físico, restrição de liberdade são expedientes que prosperam no momento mesmo em que a autoridade se esvai, engolfada por uma redução de tudo à experiência espacial. Trata-se do rebatimento do espaço sobre o tempo que Freud (1933) explicita com clareza quando reelabora a noção de pulsão de destruição para falar dos atrozes embates por ocupação, destruição e apropriação do espaço no contexto das guerras.<sup>6</sup>

---

6 Remeto o leitor ao interessante artigo de Radmila Zygoris (1998) intitulado *De alhures ou de outrora ou o sorriso do xenófobo*, em que ela elabora de forma inteligente o rebatimento do espaço sobre o tempo nos destinos da pulsão e na gênese do traumático.

A violência é a experiência que tende a reduzir tudo à mera, voraz e corrosiva ocupação de espaço. A pulsão de destruição é extrema porque destrói o tempo psíquico e reduz tudo a coisa, obstáculo, matéria, volume e massa. O que restou e ainda existe não passa de coisas que sobram após o choque físico, o que sobreviveu ao massacre, ao tiroteio, às bombas, ao deslocamento e ao desaparecimento forçados, aos golpes contra o corpo, aos desmoronamentos e misturou-se às ruínas. Figuras pulverizadas da história às quais é negada a preservação da memória. Doravante será preciso revolver o pó a fim de encontrar traços inferidos do que foi desintegrado pela força bruta.

A crise da autoridade revela então que, nesse momento, a própria representação está em cheque, não porque se tornou difícil reconhecer a história de uma massa amorfa, excrescência da civilização; massa de refugiados, exterminados, carbonizados, torturados, desaparecidos, escravizados. Mas porque tudo o que foi reduzido à massa, foi também alienado de sua condição de sujeito do desejo e é exibido como impróprio e sem direito a singularizar-se. Privado do direito a dar seu testemunho do lugar indiferenciado e atemporal em que foi alojado.

As massas nômades oriundas da Segunda guerra, que Hannah Arendt (1997a) analisou como o fenômeno dos apátridas, eram o efeito da isenção dos Estados-nação em reconhecê-los como seus cidadãos e reclamá-los, devolvendo-lhes a condição de sujeitos de direitos, sujeitos singulares a partir de um solo pátrio (autoridade paterna) que lhes fora retirado.

A autoridade então é a legítima herdeira de uma tradição que ela deve respeitar e acreditar, até mesmo para que seja possível divergir e renunciar a ela, inscrevendo essa divergência e oposição na própria história da tradição.

A autoridade é uma imposição como já disse Freud (1913) e Arendt (1997b). A autoridade paterna e social capaz de impor e transmitir *desde o exterior* (Freud, 1913, p. 1769) aquilo que protegerá a comunidade dos “desejos mais intensos do homem” (Freud, 1913, p. 1769.)

E para isso a autoridade não deve e não pode convencer nada nem ninguém, já que ela seria dotada de um assentimento prévio advindo de sua correção no trato da tradição. A autoridade é, portanto, potência transmissora no reatamento entre o passado e o futuro (Arendt, 1997b, p. 129-130).

A obediência que resulta do respeito à autoridade advém de um desejo de obediência oriundo do sentido que a autoridade empresta ao reconhecimento da singularidade. Isso que a autoridade realiza explicitando o sentido do que ela deve, sucessivamente transmitir para as gerações vindouras, cuja origem remonta a história dos homens. Essa história, por sua vez, nunca pode ser uma história pessoal, privada e individual. Aliás, histórias assim concebidas são as que atentam contra toda e qualquer autoridade e jamais a reconhecem, porque não se reconhecem como filiadas a nenhuma tradição histórica coletiva, comum e compartilhada. Nesse caso, o passado e o futuro esgotam-se na história pessoal e privada que pertenceria a e sujeite projetado para fora da história comum e de seus iguais: narcisismo das pequenas diferenças provocando grandes estragos.<sup>7</sup>

Narcisismo das diferenças pequenas e dos pequenos diferentes, plantado na autoconservação e remetido a uma regressão tópica tal, que volta a colocar em causa o acesso do psiquismo aos objetos dos quais depende sua própria constituição, no momento em que a necessidade volta a ser o imperativo, num mundo cada vez mais escasso de histórias e promessas.

A crise da tradição é, certamente, a crise da autoridade como meio de transmissão. Essa crise, visível em todos os lugares, fragmenta a experiência pública e política em tantos estilhaços quantos forem os indivíduos, e desorienta o sentido do porvir da mesma maneira como quer sobrepor histórias pessoais medíocres e horizontais à história comum e coletiva que, por sua vez, rapidamente perde o interesse em favor daquilo que é inédito, novo e atual.

---

7 Em 1937 foi realizada em Munich a exposição intitulada pelos dirigentes do Partido do Nacional Socialista Alemão de arte degenerada, prenúncio de que toda a tradição anterior ao 3º Reich seria destruída ou conclamada como degenerada. Estavam entre os artistas considerados degenerados Vassily Kandinsky, Paul Klee, Johannes Molzahn, Otto Mueller e muitos outros. Sua obras foram caracterizadas como aquilo que não gera nada ou não pode gerar e, portanto, deve ser esterilizado e desaparecer para algo inteiramente novo frutificar e nascer. No mesmo ano, sob a supervisão direta de Hitler, foi inaugurada a I exposição de arte da grande Alemanha. Vemos, nesse caso, a oposição flagrante entre a tirania que tem seus esforços concentrados em fazer desaparecer, elidir do tempo histórico, enquanto a autoridade evoca e tem de sustentar precisamente o contrário. Nesse sentido, a autoridade seria a-destrutiva, incapaz de fazer desaparecer, pôr fim, extinguir.

Hoje, a história humana rapidamente vai perdendo espaço para a curta e imbecil história das máquinas. O último modelo que ridiculariza todos aqueles que vieram antes dele e que vociferam sempre, com o seu barulho metálico, o fim da história. À história humana compete seguir o mesmo destino que se dá aos modelos antigos e ultrapassados: a montanha de lixo tecnológico que só interessará aos pobres, que se matam entre metais tóxicos e pesados procurando algo para ingressar, pela porta dos fundos, na sempiterna história das máquinas. Nela, certamente, o historiador não será mais do que um mero usuário e a história, um mero apanágio daqueles que ainda lerão livros.

## *Referências*

- Arendt, H. (1997a). *As origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Arendt, H. (1997b). *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva.
- Arendt, H. (2004). Responsabilidade pessoal sob a ditadura. In Arendt, H. *Responsabilidade e Julgamento* (79-111) São Paulo: Companhia das Letras.
- Brun, D. (1996). *A criança dada por morta: riscos psíquicos da cura*. São Paulo: Casa do Psicólogo.
- Duarte, A. (2001). Hannah Arendt entre Heidegger e Benjamin: a crítica da tradição e a recuperação da origem da política. In: Moraes, E. J. & Bignotto, N. (orgs.). *Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias* (63-89). Belo Horizonte: Editora da UFMG.
- Elias, N. (1994). *O processo civilizador: uma história dos costumes*. V. 1. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, (obra originalmente publicada em 1934).
- Fèdida, P. (1996). O esquecimento do assassinato do pai na psicanálise. In: Fèdida, P. *O sítio do estrangeiro: a situação psicanalítica* (25-63). São Paulo: Escuta.
- Ferro, Marc. (1996). *História das colonizações: das conquistas às independências* (sécs XIII a XX). São Paulo: Companhia das Letras.

- Freud, S. (1981). Totem y Tabu: algunos aspectos comunes entre La vida mental del hombre primitivo y los neuróticos. In: *Obras completas de Sigmund Freud*, T II, Madrid: Biblioteca Nueva, 1745-1850, (obra originalmente publicada em 1913).
- Freud, S. (1981). Psicología de las masas y analisis del yo. In: *Obras completas de Sigmund Freud*, T. III, Madrid: Biblioteca Nueva, 2563-2610, (obra originalmente publicada em 1921).
- Freud, S. (1981). El malestar en la cultura. In: *Obras completas de Sigmund Freud*, T. III, Madrid: Biblioteca Nueva, 3017-3067, (obra originalmente publicada em 1930).
- Freud, S. (1981). El porque de La guerra. In: *Obras completas de Sigmund Freud*, T. III, (3207-3215) Madrid: Biblioteca Nueva, (obra originalmente publicada em 1933).
- Lacan, J. (1992). *Seminário 17: o avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Olaf, P. (ed.) (2014). *Degenerate Art: The Attack on Modern Art in Nazi Germany 1937*: Neue Galerie. New York.
- Zygouris, R. (1998). De alhures ou de outrora ou o sorriso do xenófobo. In: Koltai, Caterina. (org). (193-210), São Paulo: Escuta/FAPESP

# Corpos neutros, abjetos e femininos: a insígnia do mal<sup>1</sup>

Jack, o estripador cometeu seus crimes em 1888. Em meio à revolução industrial e a agitação social da Londres vitoriana e o crescente movimento dos trabalhadores espoliados nos bairros proletários, juntavam-se os primeiros movimentos em prol das mulheres. Será nesse período que a mulher alcança uma de suas vitórias significativas: a idade mínima para o casamento sobe de 13 para 16 anos em 1885.

Whitechapel, um bairro pobre e mal afamado na periferia londrina, simbolizava toda a miséria social da Londres dos pobres e miseráveis. Foi ali, num bairro proletário, com trabalhadores semi-escravos e sem qualquer sinal de prosperidade que são encontradas quatro, das cinco vítimas do assassino batizado de Jack, o estripador. Nome ‘artístico’ do assassino que atingirá notoriedade como espetáculo séculos adiante. Todas as vítimas eram prostitutas pobres, símbolos da ‘degradação moral e social’ da ‘próspera’ Londres.

As vítimas, que jamais foram justicadas, foram oferenda para a criação de uma figura fantástica e fascinante: meio homem, meio monstro, que excitou a imaginação de milhões de homens e mulheres em todo o mundo. O

---

1 Esse artigo foi publicado originalmente na *Revista Polêmica* e republicado em *Psicanalistas pela Democracia* e *Jornal GGN*.



personagem inspirou livros, romances, filmes, séries de TV, roteiros turísticos<sup>2</sup> e comentários de todos os tipos.

Todos se lembram de Jack, que jamais foi identificado, mas ninguém se lembra do nome de qualquer uma das mulheres assassinadas, todas elas identificadas na ocasião em que foram cometidos os crimes. Jack, o estripador se torna um herói desconhecido, uma espécie de justiceiro moral, um vingador da ordem que coloca nos trilhos o mundo caótico da pobreza e da virilidade.

De modo espetacular um grave problema é recoberto, recalcado por obra do medo e da violência. O desejo de aviltar o corpo da mulher, sua espoliação como fetiche ao mesmo tempo em que se povoa a produção imaginária coletiva com as possíveis e infinitas cruelizações que o estripador teria, habilmente, cometido. Tratava-se certamente de alguém, com habilidades técnicas destacadas. À época cogitava-se se seria um médico, um dentista, açougueiro, etc. Um profissional e especialista de todo modo.

Interessante e constrangedor é que, até hoje, esse mistério se insinua como exemplo bem sucedido de horror, mistério e prática sexual desinibida. Tudo isso apoiado sobre a inexorável violência do homem versus a absoluta passividade da mulher. Assim, certezas são ratificadas e se afirma a necessidade da redoma moral onde deveria ficar encoberto o corpo da mulher. Redoma que, uma vez suspensa, autoriza todos os desmandos que reivindicam para si um papel educativo, protagonizado pela violência masculina sobre ‘os desvios de comportamento’ da mulher.

A *burka* ou *purdah*, que significa literalmente cortina, que invisibiliza completamente não só o corpo da mulher, mas sua própria singularização e expressão no espaço público nos países e lugares controlados por fundamentalistas como Paquistão e Afeganistão contemporâneos, nesses países são registrados milhares de casos de ataques por ácido contra o rosto de mulheres que ousaram exibir seus cabelos, ir à escola ou decidiram se divorciar.<sup>3</sup>

2 Parte das atrações londrinas inclui, ainda hoje, diversas agências que realizam passeios temáticos sobre Jack, o estripador pelas ruas de Londres. Ver, como exemplo, [www.jack-the-ripper-walk.co.uk](http://www.jack-the-ripper-walk.co.uk).

3 Remeto o leitor à reportagem recente do New York Times disponível no site [www.nytimes.com/2009/01/14/world/asia/14kandahar.html](http://www.nytimes.com/2009/01/14/world/asia/14kandahar.html)

A questão central explícita é que a mulher representa para o homem risco sexual iminente. Perigo sexual que perturba, amedronta e ameaça e como tal deve ser controlada. Cobre-se, coíbe-se e prende-se a mulher porque é ela e seu corpo que se tornam perigoso e é ela que deve ser escondida e desnuda segundo os imperativos masculinos e é ainda sobre ela que a face áspera da moral deve recair. Nessa equação o homem não seria senão a vítima inconsciente de uma artimanha, bruxaria e feitiço aspergido pela mulher. As mulheres plenamente visíveis, livres e autônomas castram o homem e o desvirilizam.

Nos fundamentalismos em geral a mulher e seu corpo assumem, explícita ou implicitamente, um aspecto demoníaco. Como demônios tornam-se fascinantes e assustadoras e, como demônios, não são protegidas pelas leis dos homens. O corpo indômito da mulher revela o irracional no homem. Bebida e mulheres tornam-se então uma espécie de recompensa, de descanso para a racionalidade masculina sempre atenta, vigilante e moderna.

Jack, o estripador matara prostitutas miseráveis no bairro mais miserável de Londres e, ao fazê-lo, transformara-se num ícone da masculinidade vitoriosa e violenta. Ao estripar suas vítimas e eviscerá-las ele praticou um tipo peculiar de exorcismo. Entende-se, portanto, porque uma das vítimas do assassino ter seu útero arrancado.

De outro lado um paradoxo se recompõe: o homem é originalmente puro e, como tal, deve ser protegido do demoníaco da mulher, frequentemente violentado-a antes que ela o faça. A violência masculina é continuamente restaurada então como purificadora do mal na mulher.

Aqui uma rápida digressão psicanalítica:

Num importante trabalho da psicanalista Monique Schneider ela chamou a atenção para o lugar do afeto nos primeiros trabalhos pré-psicanalíticos de Freud até os *Estudos sobre a histeria*, publicados em 1895. Freud trabalhava arduamente, nesse período, com a sintomatologia observada nos quadros histéricos pela via do método catártico e da hipnose.

Tratava-se nesse momento, para Freud, de extrair o afeto perturbador, escoá-lo, pois a gênese do sintoma neurótico e histérico era o efeito de um afeto aprisionado e sem nome. Seria pela via da justa representação que se

realizaria, pelo método catártico, a sangria psíquica necessária ao bom andamento do tratamento. Foi, certamente, a crise desse modelo, a crise do modelo da hipnose e da ab-reação que possibilitou que a psicanálise adviesse.

Digo isso apenas para destacar que antes da Psicanálise, antes de Freud, a histeria (doença uterina) ainda era uma doença de mulheres: suscetíveis, ardilosas e exageradamente sensíveis eram as mulheres histéricas ou, em outras palavras, demoníacas. Sedução, dissimulação, traição eram (e ainda são) características atribuídas à histeria antes de Freud. Melancolia e histeria, causadas pela bile negra, eram vizinhas do mal, das trevas e da escuridão.<sup>4</sup>

Na penumbra de sua própria perturbação esse conjunto que compõe o efeito Jack, o estripador, inclui os assassinatos em série, o perfil das mulheres assassinadas, a impunidade do crime e a notoriedade e espetacularização de um assassino cuja identidade permaneceu oculta, e que por obra da ocultação e da expiação fantasmática, foi celebrizado e eternizado apenas pelo valor libidinal investido em seus atos. Ele representa o paradigma que declara infame e ofensiva toda e qualquer insubordinação feminina.

Ao assassino coube fazer dos corpos das mulheres um troféu que realiza o chauvinismo mais degradante: só a violência pode vencer os corpos que não foram domesticados, corpos demonizados.

Entre em cena a fórmula universal que deixa evidente que sob a perspectiva da manutenção do poder masculino, o corpo demoníaco e insubmisso deve ser controlado a fim de proteger a frágil e preciosa virilidade masculina. Notem que, nesse caso, são os homens que reivindicam para si a legitimidade do uso da violência, para salvaguardarem uma suposta e primária fragilidade masculina. Talvez por isso a violência de gênero busque sua legitimação pela via do cinismo.

Se quisermos agora generalizar um pouco, no que tange ao corpo dos pobres, do miserável, do encarcerado (cabeça para baixo e mão para trás), do hospitalizado, asilado e da mulher, o corpo parece viver numa zona de indistinção e degradação, de onde só sairá pagando o preço do submetimento, da

---

4 Ver Trillat, E. São Paulo: Escuta, 1991, p. 43-58 e Starobinski, J. *A tinta da melancolia: uma história cultural da tristeza*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

exposição heterônoma e da cruelização. Submetimento à, heteronomia à e cruelização por uma posição de comando viril muito específica que ordena valores e rejeita quaisquer diferenças.

Não é à toa que diversas e importantes análises sobre a matança dos jovens entre 17 e 24 anos no Brasil repousam, em grande parte, sobre a luta íntima pelo poder viril. Quais machos prevalecerão: o jovens bem armados no alto dos morros, os policiais corruptos e torturadores, os *pit boys* da zona sul carioca, os skinheads, as ‘valentes’ torcidas organizadas de futebol ou os grupos de extermínio. Todos componentes de gangues que não toleram as diferenças e que soçobram na endogenia de suas próprias práticas, acima de qualquer razão e compromisso público. Todas expressões de uma virilidade autofágica, regida pela pulsão destrutiva que as ordena em torno da menor e última célula grupal que põe fim ao convívio e onde predomina o choque entre corpos violentos e corpos violentados.

São hordas tirânicas, que privatizam tudo que tocam e o fazem rasgando, golpeando, perfurando, esquetejando, estripando. Possuindo pela via da destruição e afirmando a máxima: “Se destruo é porque é meu”.

Gostaria então de voltar ao nosso argumento pela via de um exemplo:

Em 2006, o Instituto de acesso à justiça (IAJ) de Porto Alegre realizou uma experiência fundamental e pioneira. A implementação de um observatório de direitos humanos na única penitenciária feminina do Rio Grande do Sul, a penitenciária Madre Pelletier. Em 2007 foi publicado o relatório das atividades do Observatório repleto de informações importantes.

Um dos aspectos destacados do relatório é o impasse e o sofrimento gerado nas mulheres presas pela ausência do convívio, presença ou visita dos filhos. Os motivos reais ou imaginários, concretos ou fantasmáticos, exigiriam uma pesquisa e reflexão em separado que necessitaria, entre outras coisas, a disposição à escuta dessas mulheres. Entretanto, tanto social quanto pessoal e subjetivamente, esse sofrimento e reivindicação das mulheres privadas de liberdade nos deslocam para um problema de gênero e diferenciação numa situação onde todas as diferenças tendem a ser abolidas ou não reconhecidas: o sistema prisional brasileiro.

De maneira geral as mulheres presas exigem proximidade e convívio com seus filhos durante o cumprimento da pena. Preocupam-se com as situações e os cuidados básicos que envolvem um cuidador fora da penitenciária, ou um abrigo para os filhos e querem acompanhar a vida dos filhos enquanto estão privadas de liberdade. A recusa ou a impossibilidade disso pode resultar em atitudes de revolta e protesto, comumente interpretados, no contexto prisional, como atos de indisciplina.

A realidade social prévia à prisão indica algumas diferenças fundamentais, entre homens e mulheres encarceradas, que não são abolidas durante o cumprimento da pena:

1. O alto índice de monoparentalidade das mães, que as coloca como única mantenedora da casa, da família e dos filhos;
2. O alto índice de envolvimento com o tráfico diretamente ligado à participação do companheiro no tráfico e à necessidade de procurar meios de subsistência familiar; e
3. A frequente ausência de assistência do pai na manutenção e cuidado com os filhos.

Essas situações sociais concretas perduram e se agravam durante a prisão. A monoparentalidade na situação limitante da encarcerada pode constituir uma situação desesperadora de degradação pessoal seja como presa, como mãe ou como mulher; a participação no tráfico, que de algum modo a unia ao companheiro fora da prisão, não perdura na situação prisional e a assistência paterna na maioria dos casos inexistente. Ao contrário da situação dos penitenciados masculinos onde as mulheres são presenças e visitas constantes aos presos.

Tal situação é agravada com a visão comum dos funcionários de que “só agora as presas se importam com os filhos”. Discurso que opera numa lógica de punição redobrada e ilegal que pretende privar as mulheres do direitos de exercer sua maternidade seja em que condições forem.

Razão pela qual as mulheres revoltadas são categorizadas como mentirosas, ardilosas e histéricas – novamente a demonização o que provavelmente têm

impacto no “alto índice do uso de medicação psiquiátrica verificado” (Wolff, 2007, p. 169).

Aquilo que habitualmente denominamos de servilidade ou submetimento dos corpos passa a evidenciar aqui o seu sentido mais sutil e menos ostensivo, porém de consequências gravíssimas. Na prisão, soma-se à privação da liberdade, ao distanciamento e fratura dos laços sociais, aos efeitos deletérios implícitos no próprio convívio em situação prisional e à representação de prisioneira e criminosa que recairá sobre os ombros da presa, também e sobretudo, a impossibilidade de manter-se diferida, identificada e assegurada como mulher.

Como se um imperativo fosse repetido na prisão: aqui dentro você é homem!

Essa seria então a suprema erradicação da mulher, do feminino: que ele deixe de existir, não porque as mulheres seriam fisicamente erradicadas, mas porque as mulheres se tornariam homens.

A violência do assassino apelidado de Jack é cruel – por isso atrai tanta a atenção e excitação. Se tivesse assassinado aquelas mulheres atirando à queima roupa, possivelmente não teria adquirido tanta celebridade. É a certeza de que as mulheres sofreram – quase ritualmente – de que foram estripadas, é o que excita.

É também uma violência sexual – como vimos, acompanhada da prática de evisceração das vítimas – porque enraizada na moral masculina e vitoriana que indica com exatidão aqueles sobre os quais a violência pode incidir sem que qualquer punição recaia sobre os que cometeram o crime – as prostitutas pobres. Uma lição aos pobres, mas, sobretudo, às mulheres pobres. Sexualmente livres e transitando sexualmente no espaço público sem permissão, transitando fora do confinamento dos bordéis, onde os homens podem se refestelar sexualmente sem se sentirem ofendidos. A violência aqui aparece também nas batalhas que se travam para controlar e domesticar a presença da mulher na polis e que reaparece na violência do estupro, por exemplo.

Tantas vezes a violência do homem no lar é absolvida como loucura momentânea e, então, perdoada sem jamais ser esquecida.

— ‘Não sei onde eu estava com a cabeça’ frase que o agressor repete indicando a inconsciência do ato, que por seu estatuto inconsciente deveria ser perdoado e suportado.

Assim a inconsciência serve como álibi para que “perder a cabeça” se torne uma passagem franqueada para a loucura da violência e a desresponsabilização do que se faz. A “loucura” do homem engendraria seu perdão.

Desse modo, a violência que ele comete poderia ser praticada e perdoada desde que assumido seu caráter não intencional, insano e inconsciente. Ou seja, só pode ser qualificado de violento aquilo que se inscreve no jogo das ações e reações conscientes. Mas quem define o que é consciente ou inconsciente? O que foi intencional ou sem querer? E por que a inconsciência em relação ao próprio ato, ao próprio querer apaga o dano sofrido àquela que foi atingida pelos impulsos masculinos, descontrolados e violentos?

Talvez aqui estejamos nos umbrais da razão secreta que autoriza os desmandos de gênero e que o paradigmático Jack homicida exemplifica tão bem. A mulher deve permanecer no lócus privado, íntimo, pulsional e secreto como refúgio e receptáculo das loucuras masculinas. Deve suportá-las de modo a endereçar seu sacrifício ao ‘bem’ da vida pública e política à qual o homem retornará e onde, necessariamente, seus impulsos, irracionalidades e violências terão de ser controlados.

Mulheres, filhos e empregados devem suportar as mazelas masculinas em nome da vida cidadina vital para a família, mas onde o homem é o principal e único protagonista. A mulher é a primeira-dama: lugar implícito do sacrifício da exposição e do protagonismo político pífio, somado à suposta existência de segundas, terceiras e quartas damas.

Previamente a mulher, o corpo feminino tornam-se alvos prováveis e possíveis das violências porque elas enlouquecem os homens e os fazem perder a cabeça. Como esclarece Peter Demant (2004) sobre o mundo muçulmano: A mulher é coberta, controlada para a manutenção da boa razão masculina.

É aí nesse registro do perdão e da inconsciência que o homem se vê no direito de exercer uma espécie de direito pessoal e social à violência, tendo como palco o corpo da mulher.

Trata-se também, é evidente, de acordos de foro íntimo, mas é evidente que um homem que se autoriza a isso com o corpo de outrem, também não reconhece uma corporeidade própria, fantasmática. Tendo a excitação assegurada por intermédio das concussões mecânicas, seu corpo torna-se uma carcaça animal que ele empurra sobre o corpo dos outros. E aqui uma semelhança notável com o torturador. Mas aqui já estamos no território de outras violências contra a mulher e dos avatares da aceitação e rejeição feminina na absolutização de seu corpo.

Gostaria então, a partir desse contexto geral de determinação da mulher como um corpo desejável, desde que pela ótica masculina; como um corpo belo desde que superexposto às fantasias do homem; como um corpo acolhedor, desde que obediente e dócil.

Dois exemplos podem nos dar a exata medida das atrocidades cometidas à mulher, à menina. Precisaremos sempre lembrar disso e nos opormos com força e contundência à franca determinação do violentador, que se escora num discurso prévio de determinação da força e da hegemonia masculina e do submetimento da mulher, da menina pela via do domínio físico.

Em novembro de 2007, uma menina de 15 anos foi presa e encarcerada no município de Abaetetuba, no Pará por tentativa de furto de um celular. Nada incomum numa realidade em que a ameaça aos bens privados supera em muito à preocupação com o bem-estar comum e o direito aos presos, sucessivamente violados em diversas carceragens do país.

Mas esse episódio foi marcado pela exposição pública de uma prática radical e repetida: o desrespeito e o aviltamento do corpo da mulher, o desrespeito às idiossincrasias da mulher e às diferenças que lhe são próprias e fundamentais.

Não se trata mais, infelizmente, de um discurso masculino e chauvinista, mas de um discurso e uma prática sustentada pela negação das próprias mulheres de suas diferenças e suas necessidades pessoais e próprias.



A adolescente L. foi encarcerada pela delegada Flávia Pereira numa cela com trinta homens adultos, por eles foi estuprada, queimada com cigarro e espancada. Ali permaneceu dois dias. Em seguida foi conduzida à presença da juíza, Clarice de Andrade. Na ocasião L. alegou que era menor (não uma mulher). A juíza, então, determinou que L. fosse devolvida à mesma cela. A situação revoltou alguns dos presos, que disseram aos carcereiros que, além de ser uma menina, ela não podia ficar na cela com homens. Os policiais, então, cortaram o cabelo longo, liso e negro de L. à faca e rente à cabeça de modo a assemelhá-la a um rapaz.

Impressionantemente a delegada, a juíza e a governadora do estado do Pará foram incapazes de proteger L. do chauvinismo degradante, da indiferença sexual e da superexposição atroz. De que maneira negligenciaram que o que estava em causa ali era o risco a que L. estava submetida, não por ser menor, não por ser pobre, mas por ser mulher. Qual o recalque que silenciou todas essas mulheres em evidente posição de poder para evitar o pior e proteger o óbvio a sua posição feminina, sua condição feminina e um discurso feminino, único capaz de denunciar a violência masculina contra a mulher.

Depois disso, soubemos que o caso de L. não era isolado, mas comum em outros municípios do Pará, onde mulheres são encarceradas em celas predominantemente masculinas. Em apoio a essa prática sobrevieram a ação intimidatória dos policiais para que a menina sumisse do município sob a ameaça de morte. Os pais de L. foram coagidos a mentir a idade das filha também sob a ameaça de morte dos policiais. A tentativa atroz de salvar a própria pele a golpes de martelo.<sup>5</sup>

---

5 Remeto o leitor às seguintes reportagens:

Capriglione, L. Moradores sabiam que menina estava em cela de homens no Pará. 25/11/2007. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/folha/cotidiano/ult95u348436.shtml>. Data de acesso: 01/10/2011

Freire, S. Polícia do Pará tinha cela para isolar menina. 27/11/2007. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/folha/cotidiano/ult95u348969.shtml>.

Pai da menina presa em cela masculina no PA diz que foi ameaçado por policiais para dizer que ela não era menor. Disponível em: <http://oglobo.globo.com/pais/mat/2007/11/22/327262281.asp>. Data de acesso: 01/10/2011.

O segundo exemplo teve seu desfecho no mês de março de 2008. Uma menina de 9 anos engravidada de gêmeos. Descobre-se que a gravidez é consequência dos abusos cometidos pelo padrasto desde que a criança tinha seis anos de idade. Para minorar os danos sofridos, a criança segue a legislação brasileira que autoriza o aborto em caso de estupro. E tudo poderia ficar assim, com os estragos já feitos e com encaminhamentos discretos e competentes para cuidar da menina.

Mas isso atíça a imaginação masculina e o bispo de Recife e Olinda, d. José Cardoso Sobrinho, egrégio representante da igreja católica, instituição patriarcal desde sua gênese, condena publicamente o aborto realizado e acusa os médicos, e os que os apoiam, de praticarem o assassinato, atentarem contra a vida e demais ladainhas conhecidas.

O escândalo está feito. A polêmica assume o pleito e é o corpo da menina novamente que se constitui como o palco onde se encenam disputas viris e meio para se exercer o poder institucional, não raro às custas da dor alheia.

Como se não bastasse, ao emitir a opinião da igreja, o bispo desrespeita o estado laico, bradando que a lei de Deus está acima da lei dos homens e excomunga, em nome da mesma igreja, os médicos que auxiliaram no aborto seguro da criança.<sup>6</sup>

São dois exemplos que indicam a complexidade e o perigo a que está exposto o corpo da menina e da mulher em nossa sociedade. Não faltam argumentos para que a mulher se convença de seu assujeitamento moral e ético em nome de uma ética masculina – tal como a delegada e a juíza que atuaram exemplarmente no caso da adolescente do Pará – àquelas que não forem

---

6 Magenta, M. Menina de 9 anos estuprada interrompe gravidez de gêmeos em Recife (PE). Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/folha/cotidiano/ult95u529301.shtml>. Data de acesso: 01/10/2011.

Igreja critica aborto feito por menina de 9 anos violentada em PE. 04/03/2009. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/folha/cotidiano/ult95u530525.shtml>. Data de acesso: 01/10/2011.

Menina de 9 anos estuprada por padrasto é submetida a aborto em Recife. 04/03/2009. Disponível em: <http://oglobo.globo.com/pais/cidades/mat/2009/03/04/menina-de-9-anos-estuprada-por-padrasto-submetida-aborto-em-recife-754680349.asp>. Data de acesso: 01/10/2011.

convencidas resta o recurso fácil de submeter seu corpo, que é o maior ícone do poder e da hegemonia dos valores, discursos e práticas masculinos.

Curiosamente, o advogado da arquidiocese de Olinda e Recife, era uma advogada, Rilene Dueire, que sugeriu que a menina grávida e sua irmã de 14 anos cuidassem dos filhos por nascer.

Enfim, como observei antes, o triunfo do chauvinismo não é a erradicação física da mulher da face da terra, mas a metamorfose voluntária ou não – enfim consumada – das mulheres, em homens.

## *Referências*

Demant, Peter. *O mundo muçulmano*. São Paulo: Editora Contexto, 2004.

Schneider, Monique. *Afeto e Linguagem nos primeiros escritos de Freud*. São Paulo: Editora Escuta, 1993.

Wolff, Maria Palma. (coord.). *Mulheres e prisão: a experiência do observatório de direitos humanos da penitenciária feminina Madre Pelletier*. Porto Alegre: Editora Dom Quixote, 2007.

Walkowitz, Judith. Jack the ripper and the myth of male violence. *Feminist Studies*, v. 18, n. 3, 1982, p. 543-574.

PARTE III  
Memória, memoriais e o futuro das  
democracias



# Rastros, restos e ruínas do trauma<sup>1</sup>

É difícil encorajar alguém a verter em palavras uma experiência de perplexidade vivida, sofrida, testemunhada. A palavra não representa solução nem promete lenitivo para um dano sofrido. Seus efeitos são bem outros.

O silêncio, o mutismo, a tensão calada, por outro lado, não guarda e nem comporta segredo, impossibilitando a transmissão pública e contribuindo para a ignorância social sobre um passado atroz. Os que silenciam, de algum modo, deliberada ou inconscientemente, portam um saber sobre isso.

É apenas nesse sentido, talvez, que o dever de dizer adquire algum sentido prospectivo, mas também inscreve-se nessa ética um traço de dissabor, profunda tristeza e fracasso. Alguma coisa falta a dizer em tudo que se diz, em tudo o que se pode dizer sobre as catástrofes sociais e políticas empreendidas e vividas por humanos.

Dever de contribuir para que outros saibam, conheçam, tenham notícia daquilo que jamais estará acessível pela experiência é, antes de ser objetivo necessário e nobre, difícil e custoso. Mas mesmo que nenhuma palavra seja proferida sobre um passado doloroso há imponderáveis transmissões sorrateiras e inconscientes disparadas e em curso, e que permanecem produzindo

---

1 Esse texto é uma versão ampliada e alterada de artigo publicado na Revista Cult n. 205, set. 2015.

e escancarando repetições intermináveis em sujeitos, nas formas de governo e nas formações e deformações sociais e culturais.

Há, certamente um índice de refração que nos permite falar em sujeito, sociedade e cultura. Ele pode ser indicado no ponto em que um sujeito é atravessado por formações sociais que, de algum modo e, ao mesmo tempo, lhe são prévias e o constituem. Cabe a e sujeito reconhecer nesse estranho familiar que o define, constitui, interroga e se lhe difere a sua condição de sujeito que, do mesmo modo, interfere, interroga, interpreta e transforma o que o atinge. É isso que provoca o psiquismo ao trabalho, mesmo diante daquilo que o ultrapassa, mesmo diante da experiência do trauma. Ainda aí, nesse limiar, o trabalho psíquico é condição para que o vivido do trauma não se condense em escuridão e força bruta.

O trauma não é um acontecimento pontual e doloroso que mina energias e destrói esperanças no tempo imediato; ao contrário, ele se traduz em sina, enigma e tarefa no tempo vindouro.

Infenso à interpretação, à compreensão e às explicações, o sempiterno sem sentido do trauma reside precisamente na força que ele extrai do imediato para se eternizar. A vigilância para que o trauma nunca mais se repita, revela o seu sempre.

A evidência disso é que povos violentados no passado permanecem perpetrando violências contra outros povos, análogas àquelas que sofreram; países destruídos por totalitarismos, fascismos e colonialismos continuam amparando governos autoritários ou pseudodemocráticos; países cientes de seu papel como propagadores e mantenedores da memória e da história ainda são incapazes de admití-la toda. Restos de segredo atravessam as aspirações pela verdade e mentiras e falácias ultrapassam e zombam do sincero e difícil relato testemunhal.

A mentira e o cinismo como práticas discursivas de governos e pessoas continuam sendo os maiores inimigos do testemunho.

Em recente visita à Polônia, estudantes poloneses me perguntavam sobre a idealização de setores da esquerda brasileira em relação ao socialismo e, mesmo ao comunismo, como utopia política. Eles falavam do ponto de vista

de um país ocupado e barbarizado pelo exército vermelho após o fim da Segunda guerra e, depois, pelas políticas de domínio e cessação de liberdades empreendidas pelos sucessivos governos da ex-URSS. Ponderamos que, do mesmo modo, em países do leste europeu a idealização em relação aos Estados Unidos, presente e latente em países e povos invadidos, ou partidos ao meio, após a Segunda guerra também é bastante problemática. Do ponto de vista dos países latino-americanos, cujas ditaduras foram em boa parte patrocinadas pelos sucessivos governos americanos, a aura libertária dos governos e governantes americanos, exibidas manifesta ou discretamente em museus da Republica Tcheca, Alemanha e Polônia, países ocupados total ou parcialmente é para nós, no mínimo, risível.

No checkpoint Charlie, um dos mais visitados locais de memória em Berlim, que fora o principal ponto de fiscalização e passagem entre as duas Alemanhas durante a Guerra fria, chega a ser constrangedor e assustador para um latino-americano se deparar com a exposição permanente Ronald Reagan, montada em 2009, anexa ao Mauer Museum, após longa campanha do filho de Ronald Reagan, Michael Reagan, para que seu pai recebesse dos alemães as “devidas” homenagens pelo seu protagonismo durante o processo da queda do muro e o início do processo de reunificação alemã.

No último andar do Mauer Museum, onde diversas salas são reservadas à exibição de filmes tematizando os conflitos inerentes à divisão das Alemanhas, há entre eles, filmes americanos nos quais Ronald Reagan aparece como ator. Uma espécie de homenagem patética ao “glorioso” ex-presidente caubói.

Espantoso vemos Ronald Reagan sendo apresentado como libertador enquanto na América Latina armava guerrilhas de direita e patrocinava contra revolucionários em luta contra incipientes governos populares e de esquerda na América Central. Com empenho apoiava a herança ditatorial dos Somozas na Nicarágua, fornecendo armas e apoiando os denominados de contrarrevolucionários, dava suporte à ditadura homicida na Guatemala e ao autoritarismo criminoso em El Salvador.

Mas essa contradição revela um dos aspectos fundantes do traumático: o efeito de constituição de personagens que institucionalizaram o caos para se



beneficiar dele às custas dos assombros produzidos pelas guerras nas quais seus governos foram protagonistas.

Evidencia-se, nesse caso, capacidade de imobilizar o pensamento e atentar contra os direitos civis e, ao mesmo tempo, posar como arauto da liberdade e da justiça. Aspectos inconciliáveis são recriados e amontoados em determinadas figuras e personagens que manejam a política como uma imensa tela de cinema em que a ficcionalização os personagens criados e vendidos são mais convincentes do que a consequência de seus atos para a vida de populações inteiras, para as quais suas decisões sobre a estratégia política em outros países definem, muitas vezes, quem viverá e quem morrerá.

O uso, a posteriori, dos efeitos da guerra se impõe formas de agenciamento do traumático utilizados amplamente por governos e governantes. Saber capitalizar sofrimentos e dores é parte da agenda e das estratégias de governos e diz respeito aos usos políticos que se pode fazer sobre os efeitos inconscientes do trauma, que ainda gritam nos sobreviventes e contaminam as pessoas e gerações sucessivas.

A guerra e seus efeitos ativam a pulsão de sobrevivência que, reativamente, conduz milhões de sujeitos a apoiar irrefletidamente práticas e discursos que prometem estancar a repetição do traumático às custas de mais sangue e lágrimas. Do mesmo modo são, em geral, os que prometem evitar catástrofes futuras com olhos marejados diante de grandes plateias, os mesmos patrocinam e as promovem em outro tempo e lugar.

Há, portanto, na experiência e na herança do trauma o apelo e a expectativa para que promessas falaciosas e cínicas ocupem lugar. A mentira e as falsas promessas parecem restituir, desse modo, uma promessa psíquica inalcançável de chegar a um lugar sem dor e sofrimento, aceitável para aquele que ainda mal se ergue de ter vivido o insuportável.

O *modus operandi* de sucessivos governos e práticas políticas no tempo do pós-traumático, revelam que o tempo do trauma é também um tempo sem espera; tempo imediato que aspira o agora, mesmo que oriundo de famigerados mentirosos. Que venha a alienação, se ela prometer lenitivo para dores sem horizonte de superação.

Esses personagens e governos se revelam muito lesivos porque, implicitamente e permanentemente, ameaçam os cidadãos com a possibilidade do retorno da guerra, do retorno de situações traumáticas ou do retorno à governos genocidas, de modo implícito ou explícito, caso suas diretrizes e comandos não sejam aceitos.

Eles não cessam de exibir seus potentes instrumentos de produção do trauma enquanto estão no poder, exigindo, depois, que bustos e homenagens sejam erigidos em seu nome: ambições de totem.

Em contexto e circunstâncias muito diferentes, na capital de Angola, Luanda, o que vemos ainda é uma cidade em ruínas. Ao lado dos moderníssimos e exuberantes prédios envidraçados no distrito central de Ingombota, o cenário ainda lembra as guerras muito recentes. Desde os restos deixados pela gloriosa guerra pela independência, terminada em 1975 e, quase imediatamente depois, as guerras pelo poder que se sucederam por quase 3 décadas entre os grupos vitoriosos. Quase tudo em Luanda lembra a guerra.

Carências de serviços essenciais, cenários em ruínas se refletem nos rostos de pessoas comuns que não querem ou não podem falar sobre as guerras recente vividas por elas, por seus pais e por seus avós. Impossível esquecer e impossível lembrar das guerras recentes que atingiram todo o país. A imposição do sempre lembrar induz e impõe o desejo de esquecer, apagar, jamais recordar. Não podemos esquecer e, por isso, não queremos lembrar, parecem comunicar os olhares dos Luandenses.

Não há, provavelmente, nenhum angolano ou angolana, acima dos 30 anos e morador de Luanda, que não tenha vivido direta ou indiretamente as guerras e suas consequências avassaladoras. O discurso ainda ativo e preponderante em Angola é “vamos esquecer o passado e seguir adiante” ou “não queremos, não precisamos e não vamos falar sobre isso”. Porém o lastro e a ameaça que mal se esconde nessas afirmações amedrontadas é: “vamos esquecer as guerras para superá-las” ou “ou esquecemos as guerras ou retornaremos a elas”. Mensagens emitidas sucessivamente pelo governo angola ocupado, há décadas, por um dos grupos vitoriosos na guerra pela independência, o movimento popular pela libertação de Angola (MPLA).

De modo assustador, o imperativo de não falar sobre as guerras não impede que os traços da guerra sejam visíveis por toda Luanda, em suas ruínas, na tensão entre o povo angolano e suas polícias, na assimetria abissal entre ricos e pobres que perduram como um caos público que está longe de terminar.

Assim, mesmo num país no qual a memória, enquanto esforço de lembrar e esquecer é proibida e coagida, os rastros da guerra são ostensivos, a despeito das tentativas de governos, grupos e pessoas de silenciar, esconder, queimar o sentido arquivístico de experiências, fatos e planos cujo cerne e objetivo *princeps* é, foi ou será humilhar, torturar e exterminar pessoas.

Mas lembrar será sempre um sucedâneo e um coetâneo do esquecer. Naquilo que se lembra há algo que se esquece e, portanto, o esquecimento compõe o sentido dos trabalhos de memória e deveria compor, quiçá, as lutas empreendidos em nome dela. Porém o esquecer só será tolerado no seio das lutas pela memória, se não for sinônimo de negação da história, de negação do traumático e dos que o cometeram.

A luta política empreendida em nome do lembrar, do não esquecer jamais, não apenas evidencia uma luta entre os que não podem esquecer e os que não querem lembrar, como observou Boaventura de Sousa Santos, mas também uma luta pelo que lembrar, entre tantos motivos e experiências que reivindicam inscrição no debate público, mas que permanecem largados à sombra da lembrança mais remota.

Nesse sentido, os trabalhos da memória não podem ter como objetivo último o fotograma original de um acontecido sem metáforas, ao contrário, como revelou o poeta Paul Celan, o deslocamento de sentido não se esgota na metáfora, mas deve ser arrancado da própria literalização a que se vêm forçadas as palavras para descrever o indescritível.

Assim o poema impossível vaticinado por Theodor Adorno<sup>2</sup>, é restaurado segundo um novo princípio por Paul Celan<sup>3</sup>: o poema deve nascer lá onde ele parece impossível, porém, doravante não pode mais zombar da força da literalização, mas transforma-la em sua potência inerte. A morte dos pais nos

2 ADORNO, Theodor. Crítica cultural e sociedade. In: ADORNO, T. *Prismas*. São Paulo: Ática, 1998, p. 26.

3 CELAN, Paul. *Obras completas*. Madrid: Editorial Trotta, 2004.

campos de concentração, o retorno ao poema e o suicídio, torções definitivas na vida de Celan, legam lições aos memoriais.

Nos memoriais físicos, entre a miríade de visitantes, há motivações muito diferentes. Há os que já estiveram presos, seus parentes, os amigos próximos e distantes; os turistas de ocasião que tropeçam nos memoriais em sua agenda de visitação turística apertada; os jovens que os visitam em incursões organizadas pelas escolas; os pesquisadores; os vizinhos curiosos por conhecer uma atração pública recém-inaugurada; etc. Uma comunidade de interesses, vocações e motivações conduzem alguém a esse algo que o memorial abriga.

Os memoriais, assim como certos museus, se tornaram locais de convívio, supostamente, com o traumático. Tentativas bem ou mal sucedidas de colocar lado a lado o belo e o terrível; o inteligível e o insuportável; o figurável e o indizível.

Em certos lugares de memória, locais e turistas deitam, descansam, bebem nos jardins ao lado de locais erigidos para lembrar e esquecer, cientes de que celebram, ao mesmo tempo lembrando e esquecendo, a memória dos que foram assassinados, torturados, desaparecidos. Cafés, restaurantes e lojas la-deiam, sem ofender, tais sítios e áreas imensas de convívio devolvem ao cidadão comum aquilo que lhe foi retirado pela força bruta. É uma paisagem recente, efeito de atrocidades e dos esforços para superá-la e possíveis em alguns países mais do que em outros.

Em Berlim, isso é especialmente evidente. Muitos locais de memória, outrora de uso exclusivo de governos, grupos e pessoas específicas – os algozes e assassinos – foram replanejados e reparados para serem devolvidos às pessoas comuns em sua livre circulação pela cidade. Um elemento novo então é transmitido sutil e duradouramente. No lugar onde pessoas hoje convivem, distraidamente, o convívio fora coagido, proibido e o isolamento imposto.

Poucos locais são tão eloquentes, no sentido da permissão politicamente orientada para representar um passado traumático quanto a capital alemã, porém segredos ainda perduram e alguns, como as atrocidades cometidas pelos libertadores do exército vermelho após o final da Segunda guerra nos países ocupados, e na Alemanha em particular, permanecem quase intactos

e, talvez, permaneça obscuro e inconfessável durante um tempo impossível de prever.

Os governos e soldados aliados ainda representam, falsamente, os que lutaram contra o horror e as atrocidades humanas, porém o ciclo de revelações sobre as atrocidades cometidas por soldados russos, americanos, ingleses e franceses, durante as ocupações na Segunda guerra, ainda está guardado a sete chaves.

### *Ruínas como lugares de memória*

A despeito de tantas e diferentes experiências de preservação e continuidade do exercício de memória social e política empreendidas por pessoas, governos e grupos em todo o mundo, há nas ruínas um traço que merece destaque: em tudo o que fora arruinado permanece uma formação estranha, nova em certo sentido, e uma verdade secreta ainda a ser desvelada.

As paredes arruinadas pelos aliados no bombardeio que destruiu completamente a cidade de Gdansk na Polônia, o Kaiser Wilhelm Memorial Church em Berlim, a conhecida lancheira calcinada de uma criança no memorial de Hiroshima, as marcas de projéteis em prédios e casas de Luanda evidenciam histórias mal contadas sobre feitos nada gloriosos, cometidos contra civis desarmados, por aqueles que hoje se esmeram em lustrar seus adornados bustos de libertadores em todo o canto.

As ruínas são essenciais para que o sentido do que não pode ser reconstruído, reinterpretado, refeito e reparado permaneça. São signos do não reconstruído, do irreparável. Locais que aguardam a ação do tempo para submergirem e serem, um dia, soterradas.

Deixá-las ruir, demarcaria um trabalho do tempo diferente de interpretações novas, construções e reconstruções de museus e memoriais e interpretações artísticas. Seriam elas, as ruínas, os verdadeiros contra-monumentos?

Às ruínas deveria ser permitido seguir seu curso no tempo, um lugar para observar seu desmoronamento, queda, soterramento. Para aprofundar o

sentido do tempo do trauma, protegendo os sítios onde tais processos aconteceram e demarcando também o tempo para esquecer.

Mas, em geral, tais locais são preservados como monumentos, e vigas e suportes são instalados para evitar e combater a ação do tempo. Nesses casos, um contra-monumento repleto de marcas e histórias se transforma num monumento a ser preservado e como tal, se converte, mais uma vez, em mentira amparado por um artifício de memória infenso ao esquecimento.

Seguir com os trabalhos e investigações sobre a memória é tarefa infundável para que, as mentiras, instrumentos da política, sejam flagradas e defraudadas como sucedâneos de meias verdades celebradas. Para os trabalhos de memória sua mais importante tarefa reside na tarefa interminável, exigida para que seja possível suportar na tensão do indizível, e tudo o que ainda pode ser dito e convertido em linguagem em torno, ao redor e apesar daquilo que é impossível dizer.

Já disse à Carlos Drummond de Andrade:<sup>4</sup>

*Lutar com palavras é a luta mais vã. Entanto lutamos mal rompe a manhã. São muitas, eu pouco. Algumas, tão fortes como o javali. Não me julgo louco. Se o fosse, teria poder de encantá-las. Mas lúcido e frio, apareço e tento apanhar algumas para meu sustento num dia de vida. Deixam-se enlaçar, tontas à carícia e súbito fogem e não há ameaça e nem há sevícia que as traga de novo ao centro da praça.*<sup>5</sup>

Nas fendas entre o sempre e nunca mais das palavras que querem dizer o trauma e dele partir haverá sempre o trabalho perpétuo da memória.

4 ANDRADE, C. D. *Antologia Poética*. Rio de Janeiro: Record, 2008, p. 244-246.

5 Carlos Drummond de Andrade. *Nova Reunião*. 23 livros de Poesia. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.



# O debate sobre a memória e o corpo torturado como paradigma da impossibilidade de esquecer e do dever de lembrar<sup>1</sup>

Memória e verdade, memória e justiça, memória e reconciliação. Esses binômios parecem indicar que da memória dependem a justiça, a reconciliação e a verdade. Por que a memória se tornou campo de luta política e lugar em que se preservam os mais altos valores éticos e morais alcançados no seio de lutas e decisões humanas sobre seu próprio destino?

Por que o tema da memória tem refletido de modo tão importante o sofrimento de tantos envolvidos e a indiferença e renegação dos que não querem se envolver? E como podem os memoriais, esvaziarem-se de sentido ou atualizarem o seu sentido, diante das tragédias que eles cumprem evocar, incorporando à história e à paisagem de determinado país, cidade ou local a dignificação de um povo que não pode, e não aceita mais, ser compreendido

---

1 Esse trabalho foi originalmente apresentado num encontro do grupo Tortura Nunca Mais em São Paulo em 2008. Com modificações, volta a ser apresentado e publicado em 2010 no contexto do projeto Memória e Direitos Humanos do Mercosul, financiado pela Organização dos Estados Americanos, no livro *Memória e Direitos Humanos* organizado por Carlos Santander. A presente e última versão nessa coletânea representa um trabalho bastante modificado e atualizado quando de sua primeira apresentação.



sem a constatação dos acontecimento traumáticos e catastróficos que o atravessou?

O problema central implicado nos trabalhos da memória pode ser indicado numa única e principal tarefa: transmissão. Como fazer perdurar o ter de dizer e o impossível de dizer?

Para uma nova geração de artistas alemães, por exemplo, como Host Hoheisel, Jochen e Esther Gerz, Andreas Knitz e Norbert Rademacher os monumentos são mais um impedimento do que um incitamento à memória. São obturadores da verdade e uma apropriação indevida dos espaços públicos, privatizados pela ocupação grandiosa de bustos, estátuas e grandes projetos arquitetônicos que engessam a história e ocultam demonstrando, exibindo, impondo. As formas monumentais para esses artistas foram as prediletas de Hitler, Stalin, Mussolini e os Botha para exibir a grandeza dos dominadores. Se apoiam e sustentam a narrativa fascista e totalitária.<sup>2</sup>

A provocação desses artistas tem sido a realização de contra-monumentos, formas dinâmicas, exigentes e anômalas que invertem a passividade do observador diante do monumental acabado.<sup>3</sup> Para esses artistas os monumentos são vistos com a desconfiança do falseamento da história e do ufanismo pobre e mistificador, que os memoriais deveriam combater em busca de seu enraizamento histórico e o desentranhamento das dores plantadas sob o solo das cidades e das nações. Ou seja, nos debates entre os monumentos e contra-monumentos, silenciosamente ainda se trava uma luta pela definição do curso

2 Ver Michalski, S. *Public Monuments: art in political bondage (1870-1997)*, Great Britain: Reaktion Books ltda, 1998

3 Foi o pesquisador James Young que batizou o trabalho e performances desses artistas alemães de contramonumentais ou formas negativas. No debate creio que se incluem também os memoriais a céu aberto em que cenários de destruição permanecem constituindo muitas cidades; as ações contra os monumentos por exemplo, como ocorre com as estátuas vandalizadas na África do Sul e os monumentos temporários do artista russo Fiodor-Pavlov Adreewich apresentados em 2017 no Museu de Arte Contemporânea de São Paulo. Utilizando-se de seu corpo exposto à penúria o artista introduz o tempo como necessário na representação e atualização dos sofrimentos vividos pelos escravos, os torturados e os cativos revivendo ele, em seu corpo, os sofrimentos impostos à esses homens e mulheres hoje e no passado. Sobre o trabalho de James Young ver Young, J. *Critical Inquiry*, v. 18, n. 2 (winter, 1992), p. 267-296. Sobre o trabalho de Fiodor Pavlov acessar o endereço: <http://fyodorpavlovandreevich.com/temporary-monuments-20152017/>. Data de acesso: 07/07/2017.

da história e sua transmissão a partir da constante redefinição do passado e das marcas que perduram no presente transmitidas pela via da penúria, da violência e do terror.

Nesse sentido é que penso que um memorial jamais pode ser apenas um museu da catástrofe, sua função é propor, constante e indefinidamente, o debate sobre a memória do que somos e do que nos tornamos, ou seja, impor a pergunta: o que foi que fizemos para que essa catástrofe fosse possível? E o que fizemos (ou não fizemos) e nos tornamos após sua consumação?

Trata-se de propor o compartilhamento da dor singular no debate político e público, essencial para que o memorial preserve seu sentido e não derive para mais uma das atrações turísticas locais onde se observaria, supostamente, restos de um passado que não existe mais e onde se faz uma pausa para o café em meio a uma agenda turística repleta de compromissos.

Essa breve introdução propõe-se apenas a iniciar nosso debate sobre aquilo que me parece representar o paradigma do memorial no que ele tem de absurdo, paroxístico e absolutamente essencial para compreendermos a natureza da crueldades que sofremos, cometemos ou testemunhamos. Um dos paradigmas, em minha opinião, é o corpo torturado. Emblema maior do que um memorial deveria lutar para representar.

É nesse palco secreto, o corpo ao qual se impõe sofrimento, é que se revelam e se escondem as maiores atrocidades, as lutas profundas travadas pelo eu, a impossibilidade de representar, o colapso da linguagem e onde as balizas que definem a humanidade do homem são suspensas. A tarefa suscitada por um memorial é, então, imensa. Ele deve se propor a enfrentar os dilemas mais difíceis, condensando um lugar físico onde o próprio sofrimento pode ser amparado, significado, reconhecido e escutado. Lugar desde onde se irradiam os sentidos possíveis que se depreendem após o retorno dos estertores da morte e do sofrimento ou diante da aniquilação extrema e radical dos corpos, dos sujeitos e da cultura.

## *A dor dos recomeços*

Diz Jean Amery: “O primeiro soco revela ao preso que ele está desamparado e o embrião de tudo que está por vir está contido aí”. E continua: “Eles permitiram socar-me na cara, a vítima sente-se torpor e surpresa e conclui, com uma certeza estarrecedora: eles farão o que quiserem fazer”.<sup>4</sup>

Momentos antes das atrocidades infinitamente possíveis e prováveis que advirão na situação da tortura é com o primeiro soco, o primeiro tapa que se desfaz toda a confiança no mundo.

Constata-se que nada, nem ninguém, interferirá contra o que quer que se faça contra aquele que se encontra exposto à assimetria absoluta de poder que será, doravante, exercida sobre o corpo vivo e imobilizado.

Aqueles corpos destroçados, quase impossíveis de ver, aqueles pedaços de corpo que o médico legista utiliza na busca da prova do já ocorrido, o psiquismo do torturado experimenta previamente em sua fantasia de horror, desencadeada logo que alguém desconhecido desfere contra seu corpo, contra seu face exposta e desprotegida um golpe, um tapa cujo estalido ecoa pela sala de tortura: lugar secreto onde sobre a espera do torturado se estende a eternidade do torturador:

*“Você vai apodrecer aqui dentro”*

*“Eu tenho todo tempo do mundo”*

*“Seus amigos já falaram”*

*“Daqui a 30 anos você ainda estará aqui”*

*“Ninguém mais se lembrará de você”*

São frases montadas sobre uma única peça: a captura do tempo e do espaço da pessoa presa. A tortura visará então uma segunda captura radical: a do tempo e espaço psíquicos.

---

4 Amèry, J. Torture. In: Langer, L. (edit). *Art from the ashes*. New York: Oxford University Press, 1995. p. 126.

Destruir o domínio da experiência do corpo é impor uma dor imprevisível, num espaço coibido e controlado e o medo constante da morte. O horror se monta sobre um destino eterno de dor: a dor que não vai passar.

Tempo e espaço então se compactam a uma única e mesma coisa: o torturador que os controla absolutamente.

Tomemos por analogia uma criança que começa a dar seus primeiros passos e a autonomia cenestésica que acompanha esse momento único. Momento de experimentação em que a criança mal se desloca entre os objetos e, não raro, se choca pela primeira vez com uma mesa ou cadeira e sente uma dor que pode lhe provocar desespero, por tratar-se de uma experiência ainda inédita e desconhecida. A aproximação sensata das mães e dos adultos, seguida da acolhida à criança que sofre, é acompanhada das palavras: Vai passar. Nelas se deposita a garantia de que a dor tem uma duração determinada, não dura para sempre, não é eterna.

De modo semelhante impõe-se ao torturado a regressão radical ao estado infantil da dependência, do deslocamento controlado no espaço e no tempo, e o horror em perceber-se inábil para exercer sua autonomia e controle, cerceado da experiência do corpo próprio. Ele é arrastado para uma dependência absoluta não consentida.

Elaine Scarry<sup>5</sup> chamou a atenção para a desconstrução do mundo que aí se opera. A tentativa de destruir o mundo compartilhado dos objetos úteis ou fúteis que são convertidos em coisas aterrorizantes: como o torturado que foi golpeado com uma garrafa de refrigerante, ou teve seus dedos decepados por uma tesoura para cortar papel, ou a mão quebrada por uma cadeira, ou foi conduzido a uma sala onde se passam slides de companheiros mortos e batizada de 'cineminha'.

Os objetos revelam sua nova função em choque contra o corpo do torturado. A sala de tortura, então é o lugar onde o mundo se desfaz. A sala, o quarto onde se repousa, onde se habita, doravante será o lugar da demolição da estabilidade, da experiência do tempo compartilhado e do infortúnio. O

---

5 Scarry, Elaine. *Body in pain*, New York: Oxford University Press, 1985, p. 40.

que se quer atacar e se destruir na tortura é a possibilidade psíquica de reconstruir um mundo psíquico novo para si, assim que o antigo se vai.

Tudo são objetos que podem se chocar contra o corpo para produzir dor. Os objetos se desobjetificam e o mundo em que se vivia entre outros se desfaz. A função compartilhada dos objetos, a cadeira onde se senta, a tesoura que corta pano e papel, a garrafa que envasava o refrigerante são destruídas. O esforço em construir um mundo amigo, por via do compartilhamento das coisas comuns está perdido.

Tudo é estranhamento, tudo se autodestrói, tudo vira inimigo e algoz – a começar pelo próprio corpo que se torna inimigo do psiquismo que deve lutar contra a dor e a lenta transformação do corpo próprio em carne, como diz Jean Améry.<sup>6</sup>

O corpo que foi capturado, o corpo que obrigou à traição, o corpo que dói e não deixa suportar, o corpo que fica exposto e sem defesa: o corpo inimigo.

Do mesmo modo é, sobretudo, no apagar dos holofotes que a tortura sofrida mostra sua insídia. Por isso os porões. A pouca luminosidade revela a face dos monstros da crueldade que depois não podem e não querem mais vir à cena pública. Não podem e não querem mais serem identificados revelando publicamente sua face. Passam a vida fugindo da responsabilização e da punição de seus atos e defendendo sua pusilanimidade e seu destino de cumpridor de ordens.

## *O escuro da tortura*

Quando a imprensa se desinteressou, quando a sociedade civil já não debate, nem suporta mais ouvir sobre seu passado recente é quando a tortura se reinstala no corpo do torturado, como um grito silencioso que não pode mais ser escutado.

---

6 Améry, J. Torture. In: Langer, L. (edit). *Art from the ashes*. New York: Oxford University Press, 1995. p. 132.

Assim a experiência traumática adquire uma outra virulência: a do desconhecimento e da invisibilidade. Ela passa a operar como um defeito, uma deficiência, uma idiossincrasia negativa impossível de esquecer, mas que se procura, paradoxalmente e com esforço, apagar, ocultar, invisibilizar e assim largá-la entre as experiências desagradáveis e não ditos do cotidiano.

A tortura, os massacres e as formas contemporâneas do extermínio não são ainda, de modo algum, intoleráveis para grande parte da população brasileira. Ao contrário, elas parecem ganhar uma consistência nova cuja somatória pesa demasiado nos ombros de quem quer que ouse lembrá-las, falar sobre elas e combatê-las.

Ao que parece, não é desejável falar mais do que uma e única vez sobre o assunto. Não é desejável voltar a reproduzir o que não deveria mais ser dito. A tortura, o massacre, a chacina, em instantes, viram tabus. Não se pode falar neles, mas eles permanecem ali fixos, indenes – pelas vítimas que mortificaram -, e soberanos.

Freud nos alertou para o caráter ambivalente dos tabus.<sup>7</sup> Eles prometem certa ordem e pacificação em troca do silêncio e da submissão. Recai-se na ilusão supersticiosa que faz das violências um fato em si, imutável e aceito.

Assim as violências reinam no território dos silêncios. A linguagem – única forma de atormentá-las – fica inibida diante da sua força e contundência. Quando isso acontece, fracassamos todos e todos ficam expostos à outras violências

Aos que não desistem, aos que insistem em voltar ao assunto, voltar ao sintoma revelando seu dolo repetitivo, permanece o compromisso e a relutância em retornar a essas experiências sob formas inéditas, reinventando a própria linguagem. Aquelas que nos permitirão olhar novamente para o intolerável e, quiçá, pela primeira vez representá-lo, significá-lo; evidenciando outros aspectos não vistos, outras repercussões escamoteadas e, também, outras saídas possíveis.

---

7 Remeto o leitor à leitura de Freud, S. (1913) *Totem e Tabu*: algumas correspondências entre a vida psíquica dos selvagens e a dos neuróticos. Trad: Renato Zwick. Rev. Técnica: Paulo Endo. Porto Alegre: L&PM, 2013.

Em minha opinião, à Psicanálise cabe uma responsabilidade especial nessa tarefa. O que ouvimos e vemos na clínica cotidiana não é propriamente o evento violento, mas suas repercussões, sequelas e restos. A escuta analítica desvela o que ainda é inaudível aquilo que, muitas vezes, o analisando ainda não pode dizer a si, não pode escutar de si. Uma proibição que envergonha e maltrata o eu e que permanece ferindo e fazendo estragos.

Trata-se também de acompanhar a luta de sujeitos na quietude e no isolamento, o esforço de singularização que insiste naqueles que combatem a própria dor; aquela que perdura para além da consciência, para além da vontade, frequentemente no escuro e no silêncio. Luta singular e solitária que, se não pode ser delegada a ninguém, também não deve ser relegada ao íntimo, ao privado, como lugar secreto onde se escondem as vergonhas.

Encontrar essa dupla via, singular e coletiva, tem se evidenciado como forma necessária para o ultrapassamento das violações em todos os níveis, a partir de sua afirmação e admissão de sua complexidade.

Retomo aquilo que aprendemos com Blanchot<sup>8</sup> e que está presente no trabalho psicanalítico com todas as formas do traumático: para aquele que foi atravessado, de algum modo, pela violência, a linguagem se impõe como tarefa.

Por isso faz-se necessário, produzindo confrontos linguageiros, reinventar outras formas de falar do mesmo, atordoando os sentidos possíveis que repousam magnânimos no silêncio dos que foram torturados, violentados, exterminados imersos no paradoxal silêncio do grito. Trata-se do trabalho continuado de reinstaurar formas e falas coletivas para que se acolham as falas singularizadas na expressão da dor própria, pertencentes àqueles que decidem revisitar a própria dor.

Georges Vigarello em sua *História do Estupro*<sup>9</sup> já observou que o saber psicológico contribuiu decisivamente para evidenciar que as marcas do corpo são díspares das marcas da alma e do psiquismo. As marcas no corpo desaparecem, cicatrizam e se restauram, por vezes, sem sequelas, enquanto o

8 Blanchot, Maurice. *L'écriture du desastre*, Paris: Galimard, 1980.

9 Vigarello, Georges. *História do Estupro: Violência Sexual nos séculos XVI-XX*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

psiquismo já as absorveu, já as alojou em lugares que só a linguagem pode dar a ver (por vezes nem mesmo a linguagem) e já se incumbiu de fazê-las aparecer em outro tempo e lugar. As marcas do corpo quando são acompanhadas de humilhação e crueldade são inultrapassáveis. Perduram, não esmaecem e resistem à ação do tempo.

Ferreira Gullar,<sup>10</sup> em comentário sobre a tortura dizia: a dor, quando dói mesmo, é estéril. Ou seja, a dor no seu limite de tolerância não gera poema, nem obras plásticas, nem música. Sua única e fundamental expressão é o grito e depois, o silêncio. O silêncio imposto àqueles que gritam mudos.

### *O corpo e o psiquismo diante da tortura*

O risco de perder o corpo e a alma nas mãos de quem mais se combateu, permanecer à mercê daqueles que se queria ver derrotados, impotente diante de um algoz disposto a qualquer tipo de crueldade é uma experiência ante a qual o psiquismo frequentemente fracassa.

A experiência de tortura política é o exemplo típico do excesso. Excesso que insiste no ultrapassamento do psiquismo para derrotá-lo e impeli-lo a acreditar em sua própria derrota. A tortura, o torturador querem melancolizar e sujeite. Querem que ele sobreviva como morto-vivo. Um vivo que desejaria não estar mais entre outros, um vivo que não tem o prazer e o direito de viver. Aquele que entristeceu para sempre, aquele que desprezará a si mesmo por não ter suportado o pior e o impossível, aquele que se desconhecerá porque não pôde suportar o que imagina que outros suportariam. O que viverá num além de si e aquém do outro.

Sabemos como o psiquismo labuta. Diante da experiência excessiva, consciente ou inconscientemente, ele se põe ao trabalho. Sabemos que um bebê recém-nascido, logo após o parto, quando ocorre a mudança radical ao seu corpo, que marca o fim da simbiose com o corpo e o psiquismo maternos, realiza seu primeiro feito psíquico extraordinário: ressimbiotiza com a mãe,

---

10 Em entrevista para a TV Cultura apresentada em 2004.



reinstaura a continuidade entre o corpo materno e o seu, recém-separado. Isto é, ele reinventa, psiquicamente, uma mãe que lhe é contínua, não apartada, não diferenciada. Assim como havia um corpo para dois, a partir de seu nascimento a criança reinstaura um psiquismo para dois.

É fundamental para a criança que, num primeiro momento, a mãe atenda esse arranjo do recém-nascido. Que ela reconheça nos sinais que o *infans* emite um pedido, uma demanda, um rudimento de linguagem para que, num segundo momento, a criança possa suportar a separação, desta vez psíquica, que ocorrerá mais tarde. O importante aqui é que a primeira tarefa do psiquismo é juntar o separado, e ele o faz.

A dor da separação do corpo materno é então parcialmente restaurada para ser, mais tarde e sucessivamente, perturbada ao longo do processo de autonomização do corpo do adolescente e do adulto frente ao corpo e psiquismo maternos. Diante da dor o aparelho psíquico se põe ao trabalho para evitá-la.

Não importa agora discutirmos a eficácia desse trabalho, mas destacar que sempre trabalhamos psiquicamente para evitar o que acreditamos, imaginamos e esperamos seja o pior. Uma dor que se eterniza desloca toda a atividade psíquica para salvaguardar o ego e se desabilita para outras funções vitais do psiquismo, entre elas a satisfação e o prazer. É isso que o torturador reconhece e salienta quando diz a Pedro, um militante político latino-americano, na descrição do Psicanalista Marcelo Viñar:

*Tenho o tempo que for necessário, uma semana, um mês um ano. Alguns resistem mais, outros menos, mas você viu, no fim todo mundo cede, eles falam. Você vê o que lhe convém, você me economiza trabalho e se poupa de sofrimento, no final, vai ceder.<sup>11</sup>*

O torturador avisa: eu tenho a eternidade, você a espera.

---

11 Viñar, Marcelo e Viñar, Maren (1989). *Exílio e Tortura*. São Paulo: Escuta, 1992, p. 40.

O tempo que for necessário para provocar dor, o tempo necessário para subjugar sua alma, seus valores, seus princípios já que seu corpo já está ostensivamente subjogado e derrotado. Tempo para fazer o torturado abdicar de sua autonomia em troca da anomia e do fracasso identitário. Um tempo maior que a história extraordinária de tantos militantes que diante da violência da ralé<sup>12</sup> acabam por renunciar à própria história.

Esse tempo largo que o torturador possui é o tempo da demolição, como diz Marcelo Viñar, tomando o termo de empréstimo de um analisando seu. Tempo de fazer emergir a vergonha onde havia orgulho, de fazer jorrar o medo onde havia coragem, de fazer advir um superego cruel, onde havia a esperança no porvir, que a ação política, egoica, viria a possibilitar.

Não é por mera analogia que recorreremos à experiência infantil. Reconhecemos na regressão um mecanismo do qual o sujeito lança mão a fim de reencontrar algum indício, algum sinal identitário esfacelado repetidamente nas sessões de tortura. O psiquismo trabalhando para restituir alguma lembrança de prazer, ainda inscrita num corpo ferido e desolado.

O torturador quer convencer que a dor não vai cessar, a tortura não vai cessar, senão por uma informação, atitude ou comportamento do torturado que dependeria única e exclusivamente dele. A salvação do corpo e do eu do torturado estariam então, sob sua inteira responsabilidade. Só ele, o torturado, poderia fazer cessar a dor. E o torturador não seria mais do que uma peça ativada ou desativada pela vontade do torturado. É o cinismo levado às últimas consequências.

Ao se recusar, apostando que a informação, a resistência e a manutenção dos princípios é a única maneira de garantir uma sobrevivência anímica o torturado é relançado para uma outra senda estreita, para uma outra armadilha, a da autorresponsabilização. Essa, muito próxima da identificação com o agressor que, mais adiante, comentarei.

---

12 Hannah Arendt (1949) em *As Origens do Totalitarismo* faz uma distinção fundamental entre a ralé (“grupo no qual são representados resíduos de todas as classes”) e o povo. Essa distinção se aplica inteiramente ao grupo de torturadores cujos padrões seguem a risca a necessidade de, por todos os meios, acumular privilégios. Ver especialmente Arendt, H. p. 129-140 e p. 176-187.

Primo Levi observa a esse respeito sobre aqueles que sobreviveram – incluindo ele mesmo – tendo passado por Auschwitz:

*Você tem vergonha porque está vivo no lugar de um outro? E, particularmente, de um homem mais generoso, mais sensível, mais sábio, mais útil, mais digno de viver? É impossível evitar isso: você se examina, repassa todas as suas recordações, esperando encontrá-las todas, e que nenhuma delas tenha se mascarado ou travestido; não você não vê transgressões evidentes, não defraudou ninguém, não espancou (mas teria força para tanto?), não aceitou encargos (mas não lhe ofereceram...), não roubou o pão de ninguém; no entanto é impossível evitar. É só uma suposição ou, antes, a sombra de uma suspeita: a de que cada qual seja o Caim de seu irmão e cada um de nós (mas desta vez digo “nós” num sentido muito amplo, ou melhor, universal) tenha defraudado seu próximo vivendo no lugar dele. É uma suposição, mas corrói; penetrou profundamente como um carcoma; de fora não se vê, mas corrói e grita.<sup>13</sup>*

Ter sobrevivido gera mal-estar. Uma experiência que pode desautorizar o viver. O que fizemos para continuarmos vivos onde tantos morreram? Qual nossa culpa? Qual o erro?

Novamente gostaria de recorrer à experiência do estupro. Sob vários aspectos ela se assemelha à tortura e frequentemente a acompanha. O uso do corpo de outrem, o prazer obtido desse uso, a radicalidade do excesso onde se imbricam todas as formas de violência e onde o prazer exclusivo do agressor, pode desabilitar permanentemente o agredido ao prazer.

Tanto o estuprador quanto o torturador, afogados em sua necessidade de prazer e poder, estão submetidos a um fundamento que os isola e os confunde: a prática covarde e subalterna que exige o esquecimento da própria alteridade e o dilema indeciso que os rebaixa a animais, de onde jamais se erguerão.

---

13 Levi, Primo. *Afogados e Sobreviventes*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990, p. 46.

Pensar exclusivamente em si, em sua própria satisfação é, como lembra Helene Clastres, em seu livro *A Terra sem Mal*,<sup>14</sup> igualar-se aos bichos. Ela extrai seus exemplos de várias tribos sul-americanas onde aquele que não dá aos outros a comida que caçou, vira animal; mais ainda, bestializa-se quem come, no mato, a comida caçada. E isso porque o correto é levar a caça para a aldeia, distribuí-la aos outros e, por isso mesmo, nem sequer tocar nela, não a comer. Quem come o que caçou, ou quem come escondido, é porque não quer repartir, e por isso vira bicho.

Todavia a bestialização que envolve os torturadores, os grupos de extermínio e de intolerância é mais radical e inconsciente; trata-se de fazer o outro desistir de desejar, abdicando de sua singularidade por intermédio da violência.

Tal como nas práticas inquisitoriais, o torturador quer criar artificialmente a submissão para, artificialmente, circunstancialmente e às escondidas se fazer superior. Ele sabe que tem de fazê-lo escondido, ele sabe que seu grupo, sua ralé o ampara, ele sabe da covardia que comete contra aqueles que inveja por defenderem princípios, sonhos, amizade, lealdade. Aqueles que por falar e agir em primeira pessoa estão sendo presos e torturados por isso. Ao contrário, o torturador passará a vida desmentindo o que é, o que fez e o que disse escondendo-se em suas cavernas escuras. A democracia os envergonha, os que sobreviveram e resistiram a eles os envergonham.

Sandor Ferenczi, psicanalista Húngaro e discípulo de Freud, traz uma série de reflexões importantíssimas feitas na década de 1930, que retomarei brevemente já no contexto do processo que costuma se denominar de identificação com o agressor.<sup>15</sup>

Ele examina a situação do estupro em crianças, cometidas pelo pai. A criança tem, na figura paterna, um alvo de investimento amoroso maciço. Custa muito para uma criança pequena constatar seu ódio pelas figuras

14 Clastres, Hélène. *A Terra sem Mal*, São Paulo: Brasiliense, 1978.

15 Ferenczi, Sándor. Confusão de línguas entre os adultos e a criança. In: Sandor Ferenczi. *Obras Completas*. São Paulo: Martins Fontes, 1992, v. 4, p. 97-106.

parentais, o que a obriga a fraturar os objetos dicotomicamente: o bom e o mau, como não cansou de repetir a psicanalista Melanie Klein.<sup>16</sup>

Retomemos, por um instante essa equação bastante conhecida entre psicólogos e psicanalistas. Para a criança pequena, a mãe boa não é a má, de modo que a mãe que desaparece do quarto, a que frustra, a que dá bronca ou expressa seu cansaço e insatisfação não é a mesma que acolhe, conversa e dá de mamar. A criança percebe duas figuras díspares e o faz para preservar, de seu ódio, a mãe como objeto só bom. Pois bem, o mesmo ocorre com a figura paterna, especialmente no caso da menina e, mais especialmente, quando a menina enamora-se do pai, a partir dos seis, sete anos até uma fase tardia de sua pré-adolescência e adolescência.

Vejamos então, com o auxílio de Ferenczi, a complexidade desse processo. A criança, diante de um pai abusador que invade seu quarto, única e exclusivamente, para sua satisfação pessoal, age como um agressor, mas não é um agressor qualquer.

Como um animal em busca da presa, ele devota toda sua força, suas palavras e seu comportamento a um único fim: a obtenção de seu próprio prazer. Para a criança é uma cena estarrecedora. Pior do que ser atacada por um animal, a criança se vê e se sente atacada por um objeto de amor. Pelo pai que ela ama, admira e teme.

Entretanto o que funda a dor psíquica na criança, obviamente, não são as eventuais dores físicas que a criança possa sentir durante o abuso, mas a dor em perceber, de modo inequívoco, que seu objeto de amor age em prol de seu aniquilamento, de sua humilhação e subserviência. Que aquele com quem ela deveria experimentar relações ternas e lúdicas, sexualiza a relação e destrói uma passagem já extremamente difícil para a menina – a travessia do Édipo feminino-, sobre o qual não poderemos nos estender aqui.

Diante dessa catástrofe perceptiva e desse sofrimento psíquico, que inclui a perda de seu alvo de investimentos amorosos – em relação ao qual a criança sente que deposita a própria vida – a menina, muitas vezes, recorre a uma ação psíquica que procura poupar o objeto, preservá-lo, em detrimento de seu

---

16 Klein, M. (1963). *Our adult world and other essays*. London: Medical Books.

próprio ego. Assim a criança se culpabiliza, atribui a si a culpa pelo ocorrido e se melancoliza, tornando-se muitas vezes apática e desinteressante. A menina salvou o objeto pai e destruiu-se, subjetivamente falando.

A partir de então ela preservará o pai abusador em si. Objeto internalizado que disputará psiquicamente, a ferro e fogo, qualquer investimento amoroso do qual a menina venha a ser objeto.

Não é incomum vermos as muitas repercussões disso na cruel autoculpabilização de meninas abusadas pelo ocorrido: a inaptidão ao prazer amoroso, a infelicidade sexual que muitas vezes as acompanhará, o descuido com os órgãos genitais, as tentativas de suicídio; indicando a presença de uma condenação interna que não cessa, condenação por uma culpa indesculpável, atribuída a si. É uma fidelidade ao agressor e, ao mesmo tempo, uma fixação do trauma.

Trata-se do processo que engendra psiquicamente a identificação com o agressor. A introjeção do estuprador em nós, a introjeção do torturador em nós. Ter-se reduzido ao discurso de quem, uma vez, colocou em risco nossa vida, violou nossos corpos e, por esse meio, colapsou nossos recursos de sobrevivência psíquica apenas para satisfazer uma vontade unilateral que, sem a violência extrema, não poderia ser realizada.

Há identificação com o agressor quando ele é, por instantes, confundido com um salvador benevolente, uma autoridade suprema que tudo pode fazer acontecer ou cessar, um pai dedicado que traveste de ternura um objetivo exclusivamente cruel e/ou sexual.

Mas a troca é mais espúria: oferece-se a vergonha em troca do alívio; o desejo, a fidelidade, a honra e o compromisso, sustentado até então a duras penas, em troca da própria vida. Nada mais justo e perdoável. Mas, ao contrário, àquele que se permitiu sobreviver, não raro, resta a culpa de não ter suportado o suficiente.

Nada mais ingrato para aquele que foi castigado pela força de suas palavras, de seu discurso e de sua oposição à violência contra si ou contra os outros. Aquele, no caso da prisão política, que lutou por uma nova cidade, um novo país, e que se vê, muitas vezes, auto-exilado incapaz de ser devolvido a ela.

É isso que perfaz a identificação com uma figura sórdida que, num instante de fragilidade extrema, foi admirada ou idealizada: a parte viva de uma estrutura de dor e morte. Uma ilusão forjada pelo trabalho psíquico para poupar-se da dor e do sofrimento. Encontrar algo familiar em meio ao deserto da tortura. Criar uma miragem pacificada onde tudo é isolamento, dor e eternidade.

Embora profundamente paradoxal, buscar a salvaguarda no agressor é um recurso limite de sobrevivência do psiquismo e deve ser acolhido como uma forma de sobrevivência psíquica em meio ao sofrimento absoluto e ao terror da aniquilação. Conduz a culpabilização e ao sofrimento, mas seu princípio é a sobrevivência. Paradoxo que só pode ser explicado através da elucidação dos processos inconscientes e dos mecanismos de proteção do eu.

A afirmação de que somos herdeiros de uma cultura de resistência no passado e de uma cultura de militância só pode ser afirmada também na medida em que nos reconhecemos como herdeiros daqueles que lutaram no período ditatorial brasileiro a fim de podermos respeitá-los, admirá-los, criticá-los, diferir deles mas, sobretudo, tê-los em nós como influência e inscrição histórica. Dificilmente o faremos se não pudermos compreender minimamente o abismo em que foram colocados e de onde muitos voltaram e muitos lá pereceram. A luta para regatá-los não é outra, senão a da refundação de nosso devir histórico.

Uma cultura da memória será, portanto, interminável, infinita. Como tal ela se saberá atuante e viva somente a partir de suas produções incisivas presentes nos memoriais, intervenções artísticas, debates intelectuais, testemunhos e sentenças em torno dos quais muitos militantes se movem na produção de uma cultura viva, longe do soterramento e silenciamento. O que ela nos permitirá compreender e dizer refará, pouco a pouco, a teia de significados que permitirão nosso próprio aprofundamento político e a retomada cotidiana da frágil e cabisbaixa democracia que hoje ainda vivemos no Brasil.

# A representação do irrepresentável: o devir e a dor dos recomeços<sup>1</sup>

Para além de tudo o que já foi dito e analisado sobre a resistência à ditadura no Brasil é preciso acrescentar que foi graças à resistência ideológica, intelectual e física de tantos no Brasil entre as décadas de 1960 e 1980 é que podemos conhecer hoje até onde estavam, e estão dispostos a ir os golpistas civis e militares brasileiros e que nível de degradação ética e moral sustentavam suas práticas, seus valores e seu abjeto projeto de país. Foi por intermédio dessa luta e através dela que pudemos reconhecer com clareza a formação e os dilemas da constituição do estado brasileiro e compreender a natureza pífia de nossas revoluções, mudanças e inflexões que, muitas vezes, mais parecem involuções.

Paradoxalmente esse é, não raro, o tratamento dado por parte dos sucessivos governos brasileiros à memória desse período. Governo, por vezes, repleto

---

1 Esse texto foi originalmente apresentado em mesa redonda no V Encontro Nacional da Associação Nacional de Direitos Humanos-Pesquisa e Pós-Graduação em 2009. Aproveito para agradecer o Professor Eduardo Carlos Bianca Bittar e aos amigos da ANDHEP por nossas contínuas parcerias transdisciplinares no horizonte dos debates sobre os confins do homem e os fundamentos do direito e da justiça. Posteriormente esse trabalho foi transformado em artigo e publicado na Revista Anistia Política e justiça de Transição, n. 2, 2010, publicação do Ministério da Justiça do Governo Federal. Essa é uma versão alterada foi especialmente preparada para esta coletânea.



de homens e mulheres de esquerda em seus quadros e eles mesmos sobreviventes, mas que, não raro, soçobram no caldo grosso do imperativo do esquecimento que nos impõe a repetição continuada de tudo o que não pode ser dito, compreendido e revelado sobre o terrível.

O assunto da resistência à ditadura obrigatoriamente retorna quando testemunhamos as ações da polícia militarizada, os abusos cometidos contra o corpo do cidadão pelas forças do estado, da impunidade que recai sobre dezenas de milhares de homicídios dolosos no Brasil e do atraso brasileiro em relação ao acesso aos seus arquivos, testemunhos e à devida lembrança e respeito por seus mortos, etc.

Tanto no testemunho de Flávio Tavares, cujo interlúdio entre suas experiências e sua narrativa possível foi de 30 anos, como em Graciliano Ramos, cuja escrita encontrou refúgio nas páginas virgens após 10 anos, em memórias do cárcere, e em Ottoni Fernandes, cujo testemunho só foi publicado em 2004, 27 anos depois de sua libertação do cárcere da ditadura, vemos revelado o hiato que se abre entre um corpo em dor e o horizonte incerto da palavra e da linguagem.

São nesses escritos que se evidencia aquilo que persiste como palavra violentada e a urgência em reconhecer, nessa mesma palavra ferida, a vontade de, já tendo sobrevivido, fazer viver o que restara, o que ainda aspira à linguagem. Isso indica, ao mesmo tempo, que o Brasil ainda carece das memórias desse período, não apenas de análises ou documentos, mas do relato vivo da memória, dos testemunhos fundados na experiência que busca sua vociferação em meio a tudo o que a arbitrariedade, a escória e parte da sociedade civil haviam acreditado ter calado de uma vez e para sempre.

A publicação dos testemunhos desse período aparece, portanto, sempre como um sinal de vida e esperança da palavra não proferida que reclama a narrativa de sujeitos outrora calados. De algum modo reconhecemos nos processos de ocultação e ambiguidade na resolução, travessia e enfrentamento das atrocidades vividas e cometidas no Brasil uma aspiração a alcançar o futuro, a modernidade e o “primeiro mundo” destituindo de dignidade e reconhecimento um passado atroz e saltando sobre as experiências indignas do passado. Não funciona. Para mim que nasci em plena ditadura, em 1965,

e ainda vivo num país que ainda é incapaz, não só de admiti-la, mas de reconhecerê-la e responsabilizar os protagonistas das violações cometidas nesse período, o futuro ainda é incerto e gera temor.

Recolher os corpos que a ditadura deixou esparramados e insepultos, processo pelo qual tanto lutam os familiares dos mortos e desaparecidos do Araguaia, a recusa decorrente, clara e evidente em permitir a singularização dos mortos é precisamente a mesma que impõe a recusa a singularizar os pobres, os jovens e as mulheres que são exterminados no país, condenados à vala comum.<sup>2</sup>

Lembro-me agora da natureza de um importantíssimo movimento social que se organiza e se irradia a partir do Jardim Ângela em São Paulo, que sempre procuro lembrar.<sup>3</sup>

Há ali uma passeata no dia de finados, um culto coletivo e uma celebração social que reúne milhares de pessoas todos os anos. Em meio às matanças sumárias que ocorrem nas periferias paulistanas todos os dias (homicídios cometidos entre civis, homicídios cometidos pela polícia ou pelo tráfico) o movimento realiza seu sepultamento coletivo numa caminhada que percorre as ruas da zona sul, até chegar ao cemitério São Luís, onde tantos foram enterrados sem serem nome, sem serem velados e como indigentes. A eles foi privado o reconhecimento dos que lhes eram caros e queridos e o direito de ritualizar a perda, prantear seu morto e esparramar flores em torno de sua lápide. Mortos de morte matada.<sup>4</sup>

2 Custa a acreditar que ainda temos de nos deparar com o tratamento desmoralizante dado por sucessivos governos à Vala de Perus em São Paulo. Trata-se de um exemplo eloquente de descaso em que permanecem sem identificação há 27 anos pobres, negros, indígenas, indigentes e opositores políticos do regime de exceção. Ainda indigentes permanecem as ossadas encontradas na Vala, baldias, largadas sem ação governamental competente que as reconduza à sua própria história e ao regato de seus familiares.

3 Ver Endo, P. C. *A violência no coração da cidade: Um Estudo Psicanalítico*. São Paulo: Escuta, 2005. Nesse livro discuto longamente a importância desse movimento social no contexto das violências urbanas na cidade de São Paulo.

4 Há uma distinção tão comumente quanto grave entre nordestinos entre a morte morrida e a morte matada. Cito Endo, P. *Morte morrida, morte matada: o direito à própria dor*. In: Kovács, M. J. & Esslinger, I. *Dilemas Éticos*. São Paulo: Edições Loyola, 2008. “A morte morrida é aquela onde o sujeito da morte é, de alguma maneira, aquele que morre. Onde o morrer permanece ligado a uma derradeira autonomia que envolve a luta contra a morte, o testemunho dessa luta pelos entes queridos e, por fim, o imperativo da doença,

É disso também que se fala quando se discute a memória e o esquecimento. A persistência de aspectos perenes da ideologia e o *modus operandi* dos militares no Brasil, que elegem como seus inimigos os próprios cidadãos das cidades brasileiras, inimigos internos perseguidos em muitas das práticas do sistema policial e judiciário brasileiro. A suprema perversão do poder militar no Brasil que sempre apontou suas baionetas para seus próprios cidadãos, seus inimigos internos, torna-se paradigmática em polícias militares de prestígio no país como as Rondas Ostensivas Tobias de Aguiar (ROTA) que criadas para combater a guerrilha urbana, permanecem atuando nos mesmos moldes, ostensivamente armada e intrusiva, durante o período pós-ditadura.

Essa experiência – a de ter o estado contra o cidadão – cala. Tal como um pai que abusa e se vicia de seu filho. Autoridade máxima que por sua ação funda e mantém repetidamente a experiência do desamparo. Quando isso ocorre, o traumático se instala em sua máxima potência e se indiscrimina as fronteiras entre o agressor e o agredido, o protetor e o protegido, a vítima e o algoz.<sup>5</sup>

Maurice Blanchot<sup>6</sup> sugere que a palavra escrita, após a catástrofe, só pode ser fragmentária, indicial, como se o estatuto de verdade da palavra escrita tivesse se desfeito diante dos genocídios que o pensamento foi incapaz de prever e, depois, de fazê-los dizer.

---

*da velhice ou mesmo de um acidente (carro, queda, etc.) que arremata o sujeito e o abole da vida. Morte matada é uma coisa bem diferente. É uma morte que foi usurpada, retirada. O princípio que nos permite reconhecê-la é a certeza de que a morte é um processo que cabe àqueles que vivem e àqueles entes queridos do vivo. Portanto todos temos a expectativa, o direito e o dever de acompanhar a morte dos que nos são caros. Velar o morto, enterrá-lo, concordando com sua partida e, depois, celebrá-lo nos rituais vindouros é uma necessidade psíquica de primeira ordem. Discordar da morte de alguém com quem convivemos e estabelecíamos trocas e investimentos de toda ordem, evidencia uma fratura”* (p. 62).

5 Remeto o leitor ao trabalho seminal do psicanalista húngaro Sandor Ferenczi, onde esses mecanismos psíquicos de degradação na dissolução da experiência alteritária, produzem e reproduzem a identificação com o agressor como mecanismo de preservação psíquica liminar e paradoxal. Especificamente remeto ao artigo Ferenczi, S. (1933) Confusão de línguas entre os adultos e a criança. In: Sandor Ferenczi. *Obras Completas*. São Paulo: Martins Fontes, 1992, v. 4.

6 Blanchot, M. *L'écriture du desastre*. Paris: Galimard, 1980.

Acredito que esse esforço adicional, por vezes fragmentário, representa a presença de uma defesa inconsciente e de um desejo concomitante que sempre nos acompanha a partir do momento em que nos reconhecemos num país soberbamente violento, que nos impõe a pergunta: poderemos viver sem a violência?

Esse conflito está, inequivocamente, e sempre presente em todos nós, mas encontra sua maturidade na pena daqueles que decidiram, falar, escrever e lutar e, depois passam a sofrer da própria luta, do próprio imperativo de ter de dizer e de não poder esquecer o insuportável. Isso transparece nas palavras de Flávio Tavares: *“Lutei com a necessidade de dizer e a impossibilidade de escrever”*.<sup>7</sup> É o impasse frequente na escrita dos testemunhos.

*“Tendo tudo para contar, sempre quis esquecer”*.<sup>8</sup> Desejo implícito de que não fosse mais necessário falar sobre isso e apesar disso, ter de falar para não mais ter de falar.

Ao constatar essa necessidade, hoje, talvez mais do que nunca, não é uma euforia que nos comove, mas a perseguição de uma dor que ainda está longe de encontrar seu lenitivo e que nos deixa sempre com uma certa inconformidade diante do espelho, do que vemos e no que vemos e reconhecer o que somos e o que nos tornamos e o que poderemos vir a ser.

A distância temporal entre o terrível vivido antes e o agora, a presença perene de um complexo conjunto de fatos e experiências que provocaram imensa dor e sofrimento em tantos e consequências em todos, mesmo naqueles inconscientes disso, e que geraram a experiência inaudita para além do suportável, provoca a tentação do desconhecimento de si em meio aos outros e a negação subsequente do que ouvimos, vivemos, dissemos e testemunhamos.

É uma loucura sóbria e solitária a que parece se instalar toda vez em que se necessita falar disso. Lembro-me de uma mãe, que perdera seu filho queimado de forma inexplicável, numa das unidades da FEBEM, num dos casos apresentados pelo Centro pelo Direito e pela Justiça Internacional à Comissão

7 Tavares, F. Memórias do Esquecimento. Rio de Janeiro: Record, 2005, p. 13.

8 Idem, Ibidem.

Interamericana de Direitos Humanos, que em sua exaustiva e admirável busca por justiça vivia, não raro, a experiência da iminência da loucura. Como se só ela tivesse certeza do seu filho morto, como se o filho morto fosse uma alucinação psíquica, um estado onírico permanente diante da negação insistente do fato por todos à sua volta. Um sonho traumático sem destinatário e sem escuta possível, uma condenação compulsiva ao seu próprio pesadelo.

### *A transparência do espelho*

Sabemos que o objeto visado na ditadura eram os espíritos indômitos e resistentes e o meio de atingi-los foi o corpo, diferentemente do que ocorre hoje com o corpo do pobre reduzido à carcaça oca, já que pobre não tem espírito. Não se busca necessariamente nas violências cometidas contra o corpo do pobre a informação, mas a eliminação física pura e simples de um corpo, já previamente objetificado.

Creio que a partir daí o encontro com o espelho já não pode ser mais ingênuo. Ver o corpo refletido no espelho é observar uma imagem disforme, grave e profunda. Essa imagem nos repele para longe do espelho porque passa a ser – ele, o espelho – testemunha da não identidade entre si e o que se vê e que, de algum modo não revela mais o si mesmo.

Aquela imagem refletida indaga, agora, coercitivamente porque permanece rasurada, sem contornos definidos, atravessada por experiências próprias e alheias e o corpo como servo da história. Olhar-se no espelho pode agora ser tudo, menos agradável.

Desde então o espelho não será mais um referente para veicular nossa imagem e garantir algum consenso em torno dela mediado pela exposição de nossas aparências. A certeza de que o espelho é revelador de algo muito maior e mais complexo do que nossa aparência nos afasta dele. Outrora objeto acessório e trivial, o espelho revela-se como aquilo que fixa a própria imagem e inunda de perguntas para as quais não se podem obter respostas.

Não é uma imagem distorcida que se vê, mas uma imagem sofrida que foi imposta e que mutila e destrói o direito de viver o frugal sem culpa ou

desmerecimento. A imagem que se vê refletida no espelho já não é mais própria, mas reveladora do peso imenso da história de tantos, ao mesmo tempo impossível de ser negada e impossível de ser dita. Não há palavras. Há apenas uma imagem difícil de reconhecer e que flutua no vazio especular.

Então cada um de nós, de algum modo torturados, omissos, testemunhas, familiares, homens e mulheres brasileiros somos domados por uma imagem que nos foi capturada do espelho e que determina que uma vida comum, aparente e ingênua será muito difícil de ser vivida desde então. Nela se justapõem a dificuldade de restituir a integridade uma representação de si e a eloquência de um corpo marcado por aquilo que ainda pode transmitir.

Olhar no espelho é agora vasculhar, todos os dias, não só os sinais no corpo que não são mais ingênuos e carentes de significação, na busca de uma imagem apresentável de si a tiracolo; olhar nos faz testemunhas agora de um saber de si, do mundo e dos outros que permanece secreto e deliberadamente escondido. O corpo, sua imagem refletida no espelho, passa a ser uma prova, uma última prova de uma história que não se pode perder, mas que é, ao mesmo tempo, imensamente difícil de guardar.

Permanecem vivos no corpo ainda vivo todos aqueles que um dia se foram e cujos sinais inequívocos de sua presença estão nos gestos, em alguma dobra de pele, no olhar profundo refletido que agora fitamos, já que não estão mais em lugar nenhum: desaparecidos, foragidos, suicidados. Para o corpo, nunca mais o mundo das veleidades, das futilidades e do simulacro. O corpo se tornou o imperativo de uma verdade definitiva e grave. Para esse corpo-enigma o testemunho como tarefa, nunca mais carnaval.

Possivelmente por isso, talvez, é que o carnaval continua sendo nosso principal produto de exportação. Expondo um corpo aparentemente liberto, porém, não raro, patrocinado por ilegalidades, corrupção e atrocidades. Alegre por sua ignorância, contente por seu esquecimento, exultante em sua nudez, tornada mercadoria.

Tornar-se testemunho, portanto é, de certo modo, abdicar do corpo para colocá-lo a serviço da memória. Memória do corpo vivo que se insurge contra a insistência do desaparecimento e do esquecimento. Também corpo solitário cuja voz e as palavras lentamente se destilam enquanto haja quem as escute.

A aniquilação do testemunho, da palavra em busca de si, que persegue a própria dor quando seria plausível fugir dela, não é a ausência do que dizer, mas não ter quem escute o que se pode dizer.

Ao que parece, com a força sabe-se lá extraída de onde, estamos voltando a falar da ditadura, da guerrilha, das arbitrariedades cometidas e anistiadas pelo Estado e pela sociedade brasileira, no momento em que outros trabalham para mais uma vez silenciar o grito. Novamente dezenas de reuniões e eventos que têm lotado auditórios em muitos lugares, revelam que talvez estejamos prontos para reconhecer o que fizemos, o que não fizemos e o que fizeram de nós e de nossos amigos, irmãos, filhos, filhas, pais, avós.

Se for assim, cada um desses encontros será mais uma celebração. Não mais de palavras que se chocam umas contra as outras, mas de falas que encontram escutas e produzem sentidos infinitamente livres do silenciamento e do enclausuramento à que foram relegadas no Brasil até agora. Palavra livre para um corpo-enigma.

Porém, no Brasil, não raro a indignação se transmuta em vergonha, a dor em silêncio e a verdade pública em assunto privado. Isso porque o indignado, o machucado e a vocação pública são tratados até hoje como veleidades, acidentes incômodos que insistem em tirar as pessoas de sua paz privada, comprada a peso de ouro. O indignado, o machucado e a esfera pública são envolvidos com o manto da pobreza, do equívoco e do desprezível e como tais podem e devem ser degradados e apagados.

Fica fácil então traduzir indignação com terrorismo e pobreza com delinquência e a partir daí o espaço é livre para desmandos. Ainda vivemos hoje sobre o paradigma do discurso militarista contra os terroristas.<sup>9</sup>

É inesquecível e emblemática a cena em que Flávio Tavares<sup>10</sup> diante de mais uma sessão de tortura e ao receber os eletrochoques, quase não sente a

---

9 Vigora no país, sancionada pela ex-presidente Dilma Rousseff a lei anti-terrorismo de 2016. Ver: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2015-2018/2016/lei/l13260.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2016/lei/l13260.htm). Apoiada nessa lei avança no congresso a tentativa de criminalizar manifestações e movimentos sociais aprovando o projeto de Lei 5065 de 2016 de autoria Delegado Edson Moreira. Ver: <http://jornalggm.com.br/tag/blogs/lei-antiterrorismo>

10 Tavares, F. *Memórias do Esquecimento*. Rio de Janeiro: Record, 2005, p. 87-89.

dor insuportável que seria decorrente da descarga elétrica. Ele não fora atingido, dessa vez, porque estava sujo, o cascão o salvou. A sujeira o protegeu de mais um espetáculo de dor e morte, mas antes disso foi sua posição ideológica e a veiculação de seu corpo sujo como emblema de aprisionamento e maus tratos. Manter o corpo sujo era expor o estado de não liberdade.

Corpo limpo é corpo livre. Corpo sujo é corpo aprisionado e indignado. Corpos manchados e marcados com a nódoa da história, nunca um corpo completamente limpo. Corpo sujo que nos transmite e instrui sobre o modus operandi das ditaduras e fascismos amantes determinados da violência.

### *Construindo das ruínas um pensamento sobre o inaudito*

Alguns exemplos vigorosos, repletos de dor e esperança, nos auxiliam a construir alianças estratégicas que se fazem em nome do dever. Muitos certamente conhecem o movimento dos HIJOS (hijos e hijos por la identidad y la justicia contra el olvido y el silencio) na Argentina e Espanha.

É uma organização que surge como um sucedâneo de um agravamento da ditadura Argentina (1976-1983) que, como todas as ditaduras, sempre conseguem se superar, ultrapassando os próprios limites do pensável e da degradação a que submetem uma nação inteira.

Los HIJOS se apresentam então como a terceira geração dos atingidos pela ditadura de estado, os filhos dos ativistas políticos opositores do regime militar, e se reconhecem, legitimamente, como aqueles que se apresentam diante da possibilidade da reconstrução da memória perdida que pode, e precisa, ser reinventada. Rompidos os laços com pais e mães, militantes políticos, dos quais foram arrancados e dos quais não se lembram, muitos dos *hijos* ainda eram recém-nascidos quando foram sequestrados para serem criados no ambiente dos assassinos de seus pais ou daqueles que os apoiaram de algum modo.

Em 2007 foi publicado um livreto organizado pela fundação de artistas chamada *Contaminame e a organização HIJOS Madrid*. Um pequeno regalo, uma obra de sensibilidade e inteligência artística, política e testemunhal como



poucas, intitulado *reencuentro*. Nesse livro se esclarecem e se dão a compreender, de uma forma completamente nova, quase leve, esse trecho obscuro da história Argentina. Vejamos a descrição de Mariana Eva Pérez do reencontro de uma jovem com sua família, após ter sido sequestrada pelos militares na Argentina e depois reencontrada<sup>11</sup>

*O juiz me convidou a passar para o despacho do secretario. Ali me esperava minha família, disse. Família, disse, e eu me imaginei entre uma multidão de tios e primos. Não esse velhinho que se aproximou em seguida arrastando os pés logo que atravessei a porta. O juiz disse que era meu avô paterno. Arrastando os pés veio até mim. Suas mãos buscaram as minhas com um gesto brusco. Porém, quando tomou minhas mãos e as teve nas suas, e as contemplou, foi pura tibieza, como se estivera acunhando um pássaro no oco das mãos. E disse com voz baixa, porém firme: ‘tens as mãos grandes como minha neta’. Ficamos em silencio e logo repetiu: ‘tens as mãos grandes como a minha neta.’*

*Eu era um bebê de 20 dias quando passou o que se passou. Ele me viu só duas vezes. Não me soltava. Sustentava minhas mãos com o mesmo cuidado e a mesma segurança com que se toca um pássaro assustado. O juiz lhe repetiu o mesmo que acabara de me dizer: que as análises genéticas davam 99,99% de probabilidade de inclusão. Porém o velho não me soltava.*

*Depois me disse: ‘Minha netinha tem um pinta nos quadris em forma de azeitona’. E me soltou e ficou me olhando, esperando talvez, que ali mesmo no despacho do secretario, abaixasse as calças para que ele pudesse ver essa mancha espantosa que sempre odiei. A mulher que me criou dizia que era enjôo. Coisa de gente velha. Que quando estava grávida teve enjôos de azeitonas negras*

---

11 Fundación Contaminame e HIJOS (Madrid). *Reencuentros*: por la identidad y la justicia, contra el olvido y el silencio. Madrid: Punto y Coma, 2007, p. 35-36. (Tradução livre do espanhol).

*e que por isso eu havia nascido com essas marcas, a marca do enjôo.*

*Eu acreditei.*

*Meu avô me disse que meu pai adorava minha pinta. Que cada vez que me trocava as fraldas, me dava um beijo ali. Meu pai pintava e meu avô conta que ele dizia que era uma mancha de tinta da china com a qual ele havia me marcado para sempre. A minha mãe dava um pouco de pena pensar que talvez eu nunca iria querer colocar biquíni, por culpa da pinta. Tinha razão, porém meu pai dizia que essa pinta era como sua assinatura ao pé do quadro de seu quadro mais bem sucedido, que era eu.*

*Isso me contou depois me avô. Esse dia, depois que eu lhe dissera que sim, tinha uma pinta nos quadris, ele apenas disse, como se estivesse falando consigo mesmo: 'então sim, é minha netinha porque minha netinha tem as mãos grandes e uma pinta nos quadris' (p. 62).*

A delicadeza e textura desse texto inspiram as possibilidades impressionantes do reconhecimento, da cumplicidade e da afirmação da história, como se marcas e inscrições fossem enfim significadas a partir de outras marcas e inscrições já existentes e enigmáticas: a pinta na forma de uma azeitona nos quadris. Seria essa a marca do enjôo que designava a impossível metabolização da mãe postiça diante de uma azeitona preta que lhe fora impossível de digerir? Como expressão inconsciente da fantasia da negação da origem de seu bebê e do imperativo de ter de devolvê-lo ao seu devir, devir estancado, assim que ele foi sequestrado de seus pais.

### *A arte como testemunho crítico da transição*

Algumas intervenções de artistas notáveis, cuja significação ultrapassa o tempo e o espaço são persistentes na recriação de novas formas de constituir

memória. Muitas dessas intervenções tiveram lugar na Alemanha pós-holocausto.

A obra de que trataremos são de autoria de Ester e Jochen Gerz,<sup>12</sup> e foi realizada em Harburg, na Alemanha. Ela se intitula monumento contra o fascismo, um anti-monumento sobre o holocausto.

Tratava-se de uma coluna de chumbo de 12 metros e 7 toneladas que foi implantada numa zona central de Harburg na Alemanha. Os visitantes eram convidados a interagir com a coluna. Escrevendo sobre sua superfície, escrevendo seu nome ou marcando-a fisicamente de algum modo.

A cada vez que a superfície da coluna era totalmente preenchida, deixando a parte lisa e limpa além do alcance das mãos, a coluna era novamente e parcialmente enterrada, de modo a ficar sempre um espaço disponível para a palavra a ser grafada pelas pessoas instigadas a fazê-lo. Ao longo de sete anos esse enterro póstumo foi realizado, durante oito fases de soterramentos parciais e sucessivos da torre até o seu desaparecimento total. Alguns escreviam frases, símbolos e até manifestos neonazistas. Sugeriu-se que esses últimos fossem apagados, mas Ester e Jochen Gerz foram contrários. Ao final o monumento contra o fascismo fora enterrado completamente e dele há apenas um vestígio e uma plaqueta ao lado que explica o que se passou com a obra e o processo de seu desaparecimento. O fundamental era proceder ao seu soterramento.<sup>13</sup>

---

12 Agradeço ao amigo Marcio Seligmann-Silva por me apresentar a obra de Jochen e Ester Gerz e Horst Hoheisel, notáveis artistas alemães pós-nazismo.

13 Imagens disponíveis no site: [www1.uni-hamburg.de/rz3a035//antifascist.html](http://www1.uni-hamburg.de/rz3a035//antifascist.html). Data de acesso: 30/10/2009.





Esse espetáculo que se distendeu no tempo (sete anos) entre 1986-1993, que marcou em sua superfície cerca de 70.000 assinaturas, está hoje inteiramente soterrado, desaparecido. Aquilo que permanece visível é apenas uma prova de sua passagem. Um vestígio do acontecimento que o monumento foi capaz de gerar.

Jacques Derrida,<sup>14</sup> numa observação notável definira a pulsão de morte, na oposição binária sugerida por Freud (pulsões de vida e morte), como a pulsão que apaga seus próprios traços. Destacava então que um dos efeitos mais devastadores da pulsão de morte era o esmaecimento da própria história e com ela do próprio devir. A pulsão de destruição, face da pulsão de morte dirigida aos objetos, não era outra coisa senão ataque direto à história e aos que a fazem perdurar: sujeitos humanos.

14 Derrida, J. *Mal de arquivo: uma impressão freudiana*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001

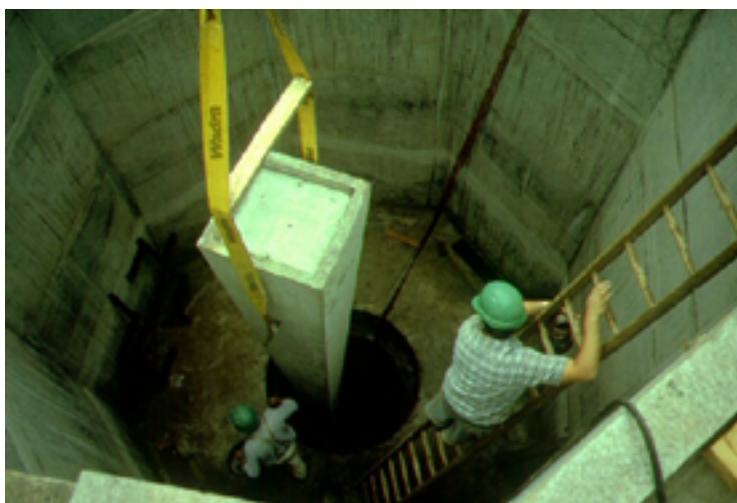
O diálogo entre essas observações de Derrida sobre a pulsão de morte e essa obra de Ester e Jochen Gerz perfazem precisamente o mesmo argumento. A coluna de chumbo cravada na terra, junto com as marcas que foi possível lhe imprimir, sobrevivem latentes como marcas de uma decifração impossível sob e dentro da terra. Sua história será informada por uma plaquinha ao lado do ex-monumento, do anti-monumento, que mal informará sobre a experiência de sete anos que acompanharam a sua realização. Ela refaz o que os fascismos assumem como tarefa: apagar os próprios traços e, desse modo, atingir a história em seu dever deixando em seu lugar uma pífia informação de sua passagem.

Outro exemplo vem dos trabalhos de Horst Hoheisel, artista alemão que tem seu trabalho dirigido para o debate sobre o esquecimento e a memória. Ele esteve no Brasil em 2003 onde expôs desenhos no museu Lasar Segall, realizando também trabalhos sobre a ditadura militar no Brasil que foram expostos no Centro Maria Antônia em 2003, na exposição intitulada janelas da memória e tem retornado com frequência ao Brasil.

Gostaria de destacar um de seus trabalhos, anti-monumentos, que Horst Hoheisel realizou em Kassel, na Alemanha. É a reprodução de uma fonte doada à cidade de Kassel, por um negociante judeu chamado Sigmund Aschrott, construída em 1908. Em 1939 foi destruída pelas forças nazistas em recusa à manutenção de um presente doado por um judeu. Apenas a base da fonte permaneceu. Em 1983, sobre a mesma base, a mesma ruína, Horst Hoheisel propôs reconstruir uma reprodução da fonte, enterrá-la de cabeça para baixo e depois tampá-la com vidro, colocando sobre ela grades de metal. O sistema hidráulico dela foi invertido de modo a não vermos a água sendo ejetada para cima como numa fonte comum, mas através das grades de metal vê-se a água vertendo para baixo, continuamente, e se pode ouvi-la. Não são as águas triunfantes de uma fonte projetadas ao ar alegremente, mas algo que mais se assemelha à lágrimas vertendo para o profundo, infinitamente.

Um debate foi suscitado sobre o porquê da obra não ser reconstruída tal como era, já que, embora invertida, a fonte foi reconstruída na íntegra. Hoheisel observou que ela poderá sim ser reinvertida, no dia em que houver uma nova

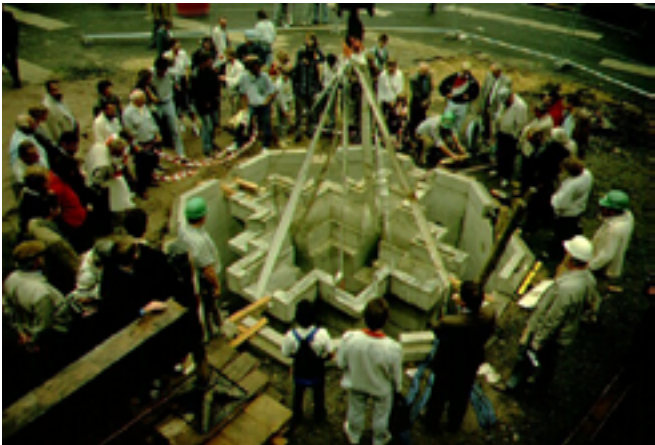
consciência entre o povo alemão sobre os acontecimentos que tornaram possível o holocausto.<sup>15</sup>



15 Imagens disponíveis no site: [www.chgs.umn.edu/museum/memorials/hoheisel/fountain.html](http://www.chgs.umn.edu/museum/memorials/hoheisel/fountain.html). Data de acesso: 30/10/2009.









Esses são exemplos que, do meu ponto de vida, recriam a própria linguagem do traumático e seu estatuto compulsivo. Nessas obras extraordinárias não se trata de reparar o irreparável, nem reverter o irreversível, mas de produzir representações inéditas sobre o que não pode ser dito, apoiando na imagem a representação obtusa e imperfeita sobre o terrível.

São inversões, reinvenções e estratégias de significação que reinventam a própria linguagem e propõem um novo devir no seio de uma história que, por sua vez, está sempre prestes a ser soterrada. Reproduzir seu soterramento é, de certo modo, constranger seu próprio mecanismos de apagamento como se, escurecendo a escuridão e mergulhando mais fundo no profundo um novo e inusitado cenário se pusesse à mostra iluminando o porvir.

# Num dia qualquer de setembro<sup>1</sup>

A repetição psíquica do trauma não se elabora apenas nos meandros perlaborativos de sujeito psíquico, mas insiste e se instila a partir e através das instituições que transmitem, apagam ou opacificam a inscrição de experiências devedoras da força que as produziu e fundou. A partir da aplicação dessa força abre-se um fundo abissal de ignorância em direção ao qual somos invariavelmente, e repetidamente, empurrados, ora como objetos e anteparos da força aplicada no trauma, por obra do trauma, ora como intérpretes.

Não será casual, mas legitimamente constituído, que esse evento tenha sido organizado precisamente no dia 11 de setembro, ano em que os EUA viveram o mais importante ataque estrangeiro em seu território. Quer acreditem ou não a data foi efeito de uma escolha inconsciente cuja justificativa foi uma tentativa de compatibilizar datas em função de uma viagem que farei em breve para a Polônia para visitar alguns memoriais, entre eles o de Auschwitz-Birkenau.

Em busca de uma data que conciliasse tudo, o 11 de setembro foi lentamente se configurando e se constituindo como efeito de tantas marcas que se aprofundam em nós e das quais, ao fim e ao cabo, não podemos esquecer. Esse esquecimento impossível, seja ele efeito do recalque, da alienação ou do

---

1 Este artigo foi publicado em sua primeira versão no Correio da APPOA.

apagamento radical instruído pela experiência traumática, como vimos, insiste a partir das marcas singulares que nos constituem e, não raro, encontram guarida na repetição e expressão no sintoma. O 11 de setembro, portanto, data de nosso evento é um sintoma de nossas marcas e de tantas outras que, nesse momento, se unificam.

Tal evento que jamais será esquecido, permanentemente lembrado por cada um dos cidadãos americanos e que será, sucessivamente, retransmitido pelas instituições americanas ao longo dos séculos vindouros se revela, hoje, como ocasião para debater os efeitos de um ataque americano contra cidades e cidadãos japoneses. O mais importante e devastador ataque ocorrido em território japonês.

Lá, nos EUA, a destruição foi, como em Hiroshima e Nagasaki, um efeito, puro e simples, do uso da força. Força imensa que ainda hoje reivindica inteligibilidade. Evocarei então uma outra superposição histórica citando um trecho de um filme do diretor Ken Loach sobre o 11 de setembro:

Queridos mães, pais e entes queridos de todos aqueles que morreram em 11 de setembro, em Nova York. Eu sou chileno, moro em Londres, e gostaria de dizer que talvez tenhamos algo em comum. Seus entes queridos foram assassinados como os meus e nós temos uma data comum: 11 de setembro.<sup>2</sup>

Assim começa o curto filme de Ken Loach num conjunto de curtas realizados em 2002 por diferentes diretores sobre o 11 de setembro de 2001, um ano após o atentado às torres gêmeas. Em 11 de setembro de 1973 bombas caíam também sobre o Palácio de La Moneda, no centro de Santiago. Caças passavam rasantes bombardeando a sede da presidência da república. O golpe militar, deflagrado nesse dia, depôs o então presidente socialista eleito Salvador Allende que, no mesmo dia, se suicida. Ao longo dos 17 anos que duraram a ditadura chilena sob o comando do General Augusto Pinochet, mais de 30 mil mortos e milhares de torturados, humilhados, subjugados por todo o Chile.

---

2 Trecho extraído do filme de Ken Loach realizado para compor onze curtas metragens para o filme 11'09"01. O filme foi produzido por Alan Brigand. O filme foi premiado com o prêmio UNESO no Festival de Veneza em 2002 e o curta de Ken Loach, que compõe o filme foi agraciado com o prêmio FIPRESCI de melhor curta metragem em Veneza.

Após a posse de Salvador Allende, Henry Kissinger, então secretário de estado americano, disse que não havia razão para que um país se torne comunista. A essas declarações seguiram o embargo econômico dos EUA ao Chile, o apoio americano a grupos de extrema direita no país, a doação de 10 milhões de dólares para o combate ao comunismo e a autorização do então presidente dos EUA, Richard Nixon, para que a CIA se envolvesse diretamente nas ações anticomunistas. Essas ações incluíram tentativas de instabilização à candidatura de Allende ao posto de presidente da república, antes mesmo das eleições; apoio e patrocínio de atividades terroristas contra o governo de Allende, como o pagamento pela CIA de US\$ 35 mil a um grupo de militares chilenos pelo assassinato, em 1970, do general René Schneider, comandante-chefe do Exército fiel a Allende, durante um fracassado golpe de estado planejado por Washington. Ações que contribuíram decisivamente para que o golpe militar de 1973 tivesse pleno êxito.

Após o golpe, campos de tortura foram criados pelo governo militar chileno. Esses campos eram dirigidos por oficiais do exército treinados pela CIA e o apoio ao governo militar chileno e a simpatia de Kissinger por Pinochet, eram públicos e notórios.

Ken Loach preferiu discutir os efeitos de uma prática terrorista contumaz americana em outros países, preferiu perguntar aos americanos que sofreram o ataque ao World Trade Center e ainda afogados em dor, as razões pelas quais somos incapazes de lutar contra as catástrofes políticas, ignorantes de que elas são expressões fugazes de uma rotina persistente, sorrateira e inexorável de captura, domínio e subjugo de povos e nações inteiras.

Loach quis aproveitar o momento de lutos e dores ainda inquietas, para compreender a solidão dos que são alvo e protagonistas de longas e deliberadas políticas do governo terroristas, sem que sequer suspeitem disso. Faz um apelo grandiloquente, que pode ser traduzido como um pedido, para que essa catástrofe não seja compreendida como a pior, nem a única, mas como um efeito de tantas outras cometidas pelo governo americano que coloca o próprio povo americano em risco permanente e o isola de outros povos do mundo, defendendo interesses escusos e ignorados pela maioria dos americanos.

Ken Loach foi perspicaz e corajoso, como em muitos de seus filmes nos quais o debate político ocupa o centro. Fez de sua curta película uma oportunidade de recolocar questões importantes e não deu qualquer atenção a uma aliança patética entre dor e luto, por um lado, e catarse e ausência de pensamento e crítica por outro. Ao contrário, ele sugere que momentos como esse são privilegiados para que experiências psíquicas primárias sejam revisitadas como sinal angustiante de uma compreensão inacabada, uma possibilidade de compreensão inédita, a alguma distância do narcisismo e do trauma para o qual somos tragados na experiência catastrófica.

Se as catástrofes produzem marcas incontornáveis é possível provê-las de um destino. Esse destino, porém, não é apenas refém dos afetos e de sua mera expressão, lições que aprendemos com a clínica psicanalítica, mas a implica na constituição de um dispositivo comum e, talvez, numa aliança comum (o 11 de setembro) infenso a explicações benevolentes e sintomáticas. Não há escusas para a recusa ao pensamento, nem a dor.

As consequências dos muitos 11 de setembro, contudo, não são invisíveis, mas espetaculares, exibíveis e jamais apresentadas ao lado de suas verdadeiras intenções. Por que, quase 10 anos depois do atentado, o primeiro presidente negro americano da história dos EUA performa uma das mais estupendas violações já conhecidas nos últimos anos, durante a caçada ao terrorista confesso dos atentados de 11 de setembro Osama Bin Laden? Fez isso violando o espaço aéreo de outra nação (Paquistão) que apóia os EUA, matando a queima roupa os familiares de Bin Laden e jogando seu corpo ao mar após tê-lo assassinado, desrespeitando as leis do islã, mas também o direito internacional. Por que os EUA continuam dando as costas para os pactos e acordos internacionais e mudando a cerca de lugar para ampliar a área de seu quintal? Por que Bin Laden não foi levado aos tribunais internacionais onde, enfim, sua longa história repleta de segredos e ambiguidades, como amigo e inimigo dos EUA, finalmente seriam esclarecidas, como também as mazelas inauditas de sucessivos governos americanos em outros países?

Para provar que Obama não é um frouxo, afeminado e submisso nada como violar a legislação internacional, ridicularizando os países que a respeitam. E para fazer isso, nada mais flagrante do que continuar a invadir países como estratégia *sine qua non* da política internacional americana, assassinando

e torturando muçulmanos dentro e fora das prisões, como já o fizeram apoiando os piores procedimentos de governos militares na América do Sul nas décadas de 1960 e 1970 e, depois, na América Central a partir da década de 1980.

Obama não fechou Guantánamo, não retirou as tropas do Afeganistão descumprindo conhecidas promessas de campanha eleitoral, e usurpou o mundo do julgamento de Bin Laden, zombando do direito estabelecido e consagrado entre nações. Então, quem é Barack Obama? Teria sido a mais perfeita farsa e a maior decepção planetária do mundo ocidental nesse século, forjada por anseios falsos e ilusões herdeiras das utopias fantasmáticas de um impossível? Obama não era herdeiro do negro escravo americano, semelhante a outros negros linchados no final do século XIX, até a metade do século XX apenas porque eram negros?<sup>3</sup> Não, Obama foi o negro que se sobressaiu pelo seu talento e inteligência, mas também pelo acesso a oportunidades a que teve acesso, negadas a grande parte da população negra americana. Mas se não for também negro, quem será Obama? Branco?<sup>4</sup>

Muitas das novas figuras que hoje são protagonistas aguardados na política estão às vésperas de perderem não apenas as palavras de ordem de outrora, mas também se arriscam a não terem grandes causas a defender, nem a própria história a merecer. Estariam eles sendo proscritos de sua própria história, subjugados pelas próximas eleições e resignados diante da mais fundamental tarefa de um estadista, que é infletir institucionalmente a história, para que seus governados acreditem poder fazer o mesmo?

Que lugar estranho é esse consagrado aos novos presidentes, herdeiros de um mundo pior e, muitas vezes, impotentes para melhorá-lo? E quais deles saberão abolir o recalçamento da própria história para voltar a exibí-la e compartilhá-la como fundamento histórico das nações, muitas delas ainda com democracias capengas e claudicantes?

---

3 Remeto o leitor ao artigo Endo, P. Vida e morte no pensamento social e político brasileiro e as teses fundamentais de Totem e Tabu: O Caso dos Linchamentos. In: Souza, M.; Martins, F. & Araújo, J. N. G. *Dimensões da Violência*: conhecimento, subjetividade e sofrimento psíquico, pp.93-102, 2011.

4 Ver *Is Obama Black enough?* Breve comentário na revista Time sobre o reconhecimento de Obama como negro nos EUA. Disponível em: <http://www.time.com/time/nation/article/0,8599,1584736,00.html>. Data de acesso: 07/08/2011.



No Brasil vivemos o mesmo impasse. Como o Chile, vivemos uma ditadura civil-militar entre 1964 e 1985 e, como no Chile, na Argentina, na Nicarágua, na Guatemala e no Uruguai a ditadura também foi apoiada pelos EUA.<sup>5</sup>

Muito longe do risco socialista que ameaçava se esparramar a partir de Cuba na década de 1960, temos hoje, no comando do país a primeira presidenta do Brasil. Guerrilheira, torturada à frente de um país que há tempos ocupa o topo das listas de agressão contra as mulheres.

Diante de Dilma, a primeira presidenta do Brasil, a histórica sentença da Corte Interamericana de Direitos Humanos no caso dos guerrilheiros do Araguaia, que declara a obrigação do país em punir os responsáveis pelos assassinatos cometidos na região do Araguaia no período da ditadura, que sentencia a retomada imediata das escavações para que se encontrem as ossadas dos mortos e desaparecidos e as entregue aos familiares, que por sua vez anseiam por sepultar e enlutar seus entes queridos. E declara a lei de anistia brasileira incompatível com a Convenção Americana de Direitos Humanos, como instrumento de impunidade e aliado das violações de direitos humanos.<sup>6</sup>

Diante dela José Sarney, Fernando Collor de Melo, Nelson Jobim e tantos outros favoráveis ao sigilo eterno de documentos históricos da história do país, favoráveis à preservação da anistia a torturadores e assassinos da ditadura do passado. Personagens que apostam e apostaram tudo no apagamento como instrumento que prepara usurpação da história, e como promotor de uma cultura que banaliza e cotidianiza graves violações.

A insistência na moldura que sustenta a nova presidente da República (mulher, ex-guerrilheira, ex-torturada) revelar-se-á imerecida? É possível projetar na Presidenta da República do Brasil, realização dos sonhos e das expectativas de muitos que reconhecem nela uma legítima herdeira do melhor

---

5 Para uma consulta rápida ver Chomsky, N. *O que o Tio Sam realmente quer?* Disponível em: <http://www.midiaindependente.org/media/2009/10/456172.pdf>. Data de acesso: 04/08/2011; Rapoport, M. & Laufer, R. *Os Estados Unidos diante do Brasil e da Argentina: os golpes militares da década de 1960*. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rbpi/v43n1/v43n1a04.pdf>. Data de acesso: 05/08/2011.

6 Ver íntegra da sentença da Corte Interamericana de Direitos Humanos no caso Araguaia em: [http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec\\_219\\_por.pdf](http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_219_por.pdf).

que temos em termos de tradição e convicção política? E como poderemos ampará-la para que ela realize o melhor de suas convicções e suporte nossas projeções?

Efeito das melhores fantasias, tendo de responder a elas e também recusá-las veementemente, seu governo será capaz de nos educar para que, no recôndito dos porões não permaneçam os justos, mas apenas aqueles que os obrigaram a negar sua história? Será possível termos, agora, já e sem adiamentos, nesse momento histórico único, nossa democracia alicerçada pela revelação do teor dos conflitos entre aqueles que lutaram por ela e os que lutaram para enterrá-la? Se muitos desses personagens são hoje protagonistas da cena política brasileira e mundial, o que esperar daqueles que ofereceram a vida para que a democracia subsistisse, senão apenas que eles cumpram a promessa que um dia fizeram a si mesmos?

Rafael Correa no Equador, Evo Morales na Bolívia, José Mujica no Uruguai, Barack Obama nos EUA, Dilma Rousseff no Brasil serão o anúncio de uma inflexão histórica nas Américas ou apenas o anúncio de homens e mulheres que, como efeito dos ideais de milhões e de suas convicções mais profundas, não suportarão o peso de sua própria história sobre os ombros?

A força que nos faz recuar diante das atrocidades, propõe e nos convoca, entretanto, para que a força disruptiva que instala o traumático não seja refúgio do silenciamento e nem pretexto para o esquecimento das condições necessárias e prévias pra que uma catástrofe se tornasse possível.

O dever de memória não é um jogo de atribuições e méritos, mas é necessariamente atravessado por um dever moral que fora impossibilitado primeiro, e ridicularizado depois, por obra da força bruta. Reerguer esse dever não impõe a necessidade do tormento de uma dívida, mas a possibilidade de fazer diferente.

O sentido que atravessa o dever de evitar que as catástrofes políticas aconteçam novamente, assumido por muitos como dever de memória, é, também, o direito de fazer de novo e diferente sempre que a catástrofe se imponha como necessária e a única alternativa imaginável.

## *Laços com Hiroshima*

Em 1995, por ocasião dos 50 anos do aniversário do final da Segunda guerra, o Smithsonian National Air and Space Museum, localizado em Washington D. C., planejou realizar uma exposição denominanda O último ato: a bomba atômica e o fim da Segunda guerra mundial. A exibição da fuselagem do mundialmente conhecido B-29, Enola Gay, foi o foco principal da exposição, mas ao mesmo tempo a exposição incluía pela primeira vez em museu nacional americano uma gama de objetos de Hiroshima e Nagasaki. A cidade Hiroshima decidiu ceder uma lancheira queimada, uma peça importante e famosa da coleção do memorial da paz. Sua tradução, entretanto, seria impossível, e mesmo imprópria, para um cidadão americano celebrando os vitoriosos da guerra. Como expor lado a lado o prateado e vistoso Enola Gay e uma lancheira de uma criança que ia para a escola com o lanche calcinado em seu interior.

Um pequeno objeto cuja criança que o portava foi devastada resistiu ao desaparecimento emitindo, contudo, os sinais do absurdo no seio da absoluta destruição. O horror de crianças japonesas pulverizadas pelo *little boy*. Nome dado pelas forças armadas americanas à bomba atômica.

Todavia esse projeto inicial de uma exposição que apresentaria essa tensão radicalmente contraditória e paradoxal, foi rejeitado pelo comitê supremo do Smithsonian, encabeçado na ocasião pelo vice-presidente americano. Por fim a exposição foi realizada com a exposição de uma única peça, o Enola Gay.

É possível que até hoje o que nos ofusca em relação a esses eventos e experiências do ataque americano à população de Hiroshima e Nagasaki, como observou Ryuta Imafuku<sup>7</sup>, seja a fuselagem prateada do Enola Gay e, depois, o cogumelo atômico, impressionante paisagem dos que vêm os efeitos espetaculares e esteticamente apreciáveis, de algo que a curta distância não é mais

---

7 Ryuta Imafuku é professor e antropólogo japonês. Esteve no Brasil em 2000, por ocasião do seminário internacional Imagem e Violência organizado pelo SESC/São Paulo. Remeto o leitor para seu texto Ocupação visual nas ilhas: imagem e violência no Japão pós-guerra, atualmente disponível no endereço: <http://www.studium.iar.unicamp.br/pcs.php?indice=v&chave=189>. Data de acesso: 28/06/2015.

do que corpos empilhados, gritos, mutilação, fogo e dor sob o pó rude das ruínas.

O cogumelo exuberante e o brilho solar da bomba selam as distâncias entre a maravilha tecnológica e os corpos e almas que ela esfacela.

Um das primeiras imagens do cogumelo atômico foi captada ainda no Enola Gay, a 25.000 pés, minutos após a queda da bomba sobre Hiroshima. E foi essa a imagem reveladora de um sentido de conquista, vitória, tecnologia avançada e orgulho que predomina como constantes veredictos que atentam contra a memória, na mesma medida em que nos instruem sobre o que deve e pode ser lembrado.

Por dentro, contudo, as imagens são outras.

Como testemunha Teru Furuta:<sup>8</sup>

*Uma amiga contou-me como ela agarrou uma vítima queimada pelo braço para ajudá-la, mas a carne no braço sem pele esfarelava-se como tofu. Ela não podia esquecer outro chamado de uma amiga pedindo ajuda sobre as ruínas e como ela fugia do fogo que estava engolfando sua amiga.*

*Eu estava a apenas 800 metros de distância do epicentro e sobrevivi sem ferimentos, porque fiquei dentro de minha casa. Eu agradeço por minha sorte e reflito sobre as atrocidades da guerra e da bomba atômica que, num instante, levou muitas vidas inocentes. Eu estou profundamente consciente da insanidade da guerra que traz medo e invade o coração das pessoas: eu rezo para que guerras como essa nunca mais aconteçam.*

---

8 Hiroshima Jogakuin Alumni Association, For those who pray for Peace. Hiroshima: Greenbreeze limited Inc., 2005, p. 28.

*Depois do bombardeio, a cidade de Hiroshima queimou por seis dias; então as pessoas começaram a construir cabanas de estanho e casas naquela terra que permanecerá estéril por 75 anos.*

*Eu acredito que é importante lembrar a força da humanidade.*

Reproduzo outro testemunho de Reiko Kajitani:<sup>9</sup>

*Uma vez eu cheguei em casa e havia alguns refugiados em minha casa. É uma cena que eu jamais esquecerei. Nossa pequena casa estava repleta com duas pessoas no hall de entrada e duas no quarto da família. As três pessoas que estavam no hall de entrada eram o sapateiro, sua esposa e sua filha de 4 ou 5 anos. Seu corpo estava coberto por queimaduras. Eu não me lembro de seu nome então vou chamá-la de Michiko.*

*Quando seu pai a carregava nos braços ela chorava. Isso dói, isso dói. Minha mãe trouxe um cobertor, então ela poderia deitar. Mesmo após deitada Michiko chorava com uma voz fraca e reclamava de sua dor. Minha mãe achou um velho kimono de verão e molhou para esterilizá-lo e então transformou-o em tiras para fazer bandagens. Nós tínhamos apenas uma pequena tintura medicinal para queimaduras mas não era o suficiente para cobrir suas queimaduras.*

*Nós cuidadosamente colocávamos as bandagens em Michiko, mas como ela havia queimado seu rosto também, ela se parecia com um pacote de bandagem quando terminávamos. Todos os dias Michiko chorava de dor até a exaustão e então dormia. Nós não conseguíamos encontrar um médico ou remédios e tudo o que podíamos fazer era ligar o ventilador e fazer alguma brisa fria.*

*Um dia algo aconteceu que ficou em minha memória até hoje. A voz de Michiko estava lentamente perdendo a força. Meus pais*

---

9 Idem, *Ibidem*, p. 35-36.

*não estavam longe e eu estava lendo um livro ao seu lado quando subitamente ela começou a falar em seu sono. Sua voz era clara e forte. Mamãe, as flores estão tão bonitas. Há borboletas também, veja ali! Você pode pegar uma para mim?. Oh há outra...rápido, rápido...ali!*

*Assustado eu fechei o livro e olhei para o rosto de Michiko. Ela estava dormindo pacificamente e sonhando com lindo campo repleto de flores e borboletas. Ela habitava o seu estado onírico por um tempo, até sua voz se apagou. Eu tive um senso de urgência e chamei por ajuda, mas era muito tarde. Michiko havia morrido pacificamente. Finalmente ela estava livre de sua dor e sofrimento.*

No livro *A trégua*, Primo Levi descreve seu encontro com uma criança em uma enfermaria:

*Hurbinek era um nada, um filho da morte, um filho de Auschwitz. Aparentava três anos aproximadamente, ninguém sabia nada a seu respeito, não sabia falar e não tinha nome... [...] Estava paralisado dos rins para baixo e tinha as pernas atrofiadas; mas os seus olhos, perdidos no rosto pálido e triangular, dardejavam terrivelmente vivos, cheios de busca de asserção, de vontade de libertar-se, de romper a tumba do mutismo. As palavras que lhe faltavam, que ninguém se preocupava de ensinar-lhe, a necessidade da palavra, tudo isso comprimia seu olhar com urgência explosiva: era um olhar ao mesmo tempo selvagem e humano [...].*

*Hurbinek, que tinha três anos e que nascera talvez em Auschwitz e que não vira jamais uma árvore; Hurbinek que combatera como um homem, até o último suspiro, para conquistar a entrada no mundo dos homens, do qual uma força bestial o teria impedido; Hurbinek, o que não tinha nome, cujo minúsculo antebraço fora marcado mesmo assim pela tatuagem de Auschwitz. Hurbinek*

*morreu nos primeiros dias de março de 1945, liberto mas não redimido. Nada resta dele: seu testemunho se dá por meio de minhas palavras*".<sup>10</sup>

Palavras que jamais ditas que Hurbinek suportava, palavras coagidas e subalternizadas pela dor de Michiko, aquela que não tinha nome, ou cujo nome se esboroava nos vestígios de um apagamento em dor, impossível de lembrar e proferir.

A palavra que conduz, vela e cala no corpo atrofiado de Hurbinek é a mesma que a dor sufocou no corpo frágil de Michiko. As palavras não ditas, inauditas que sobrevivem nos olhos dos que velaram o fim lento e agudo entre gritos, gemidos e silêncio.

As borboletas de Michiko, suspensas e colapsando, por um instante a dor e a morte perduram fugazmente como as palavras que Hurbinek jamais proferiu.

Como fazer re-pousar a borboleta quieta e demorada que mitigou as dores do corpo em brasa de Michiko?

Borboletas para Michiko e palavras para Hurbinek perduram como traços de uma história que denuncia a distância entre sucessivos governos que pisam e sufocam secularmente a singularidade do homem comum, porque a detestam quando se interpõem no caminho resolutivo de suas máquinas de guerra. Entre as máquinas e a devastação, sobram palavras não proferidas e borboletas apenas imaginadas no horizonte incerto do tempo improvável que não prepara o futuro para o homem comum, mas insiste na indiferença da delicadeza diante dos abismos do traumático.

---

10 LEVI, P. *A trégua*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p. 30-31.

# Violências, elaboração onírica e o horizonte testemunhal<sup>1</sup>

Por duas vezes Freud revelou o caráter excessivo do trauma e a explicitação das diferenças profundas encontradas num caso e no outro na formação e no trabalho do sonho. Incertezas, imprecisões e equivocidades definiriam, desde comunicação preliminar de 1893, a experiência traumática. Primeiro, o trauma sexual se definia como oposição radical que faz implodir no psiquismo a dor dos inconciliáveis, a impossibilidade em ultrapassar o caráter pulsional do desejo e o contra-desejo, ou superdesejo, que captura o trabalho psíquico na imobilidade e no risco: o sintoma.

Traumático seria então o próprio conflito, traduzido como experiência perturbadora no afeto somatopsíquico da angústia, capaz de revelar a natureza insidiosa e persistente do traumatismo provocado pelo conflito sexual. Desde então, para a inteligência psicanalítica, o traumático é uma experiência de eternidade e não um colapso brevíssimo e intenso. O traumático saca do evento a experiência da organização temporal que lhe seria coeva para relançá-la na eternidade da repetição.

---

1 Esta é a versão modificada do artigo com o mesmo título que foi publicado originalmente na *Revista Temas em Psicologia*, v. 17, n. 2, 2009.



Vinte anos depois, com a publicação do artigo *Mais além do princípio do prazer* coisas importantes serão modificadas, é verdade, porém elementos substantivos permanecem intocados. Entre eles a radicalização do princípio que rege o trauma: uma pulsão vindoura e oponente que entre em jogo diante do despertar do desejo: pulsão de morte, assim ela será nomeada por Freud. A pulsão de morte opositora e oportunista que colide com as pulsões de vida deslocando grande parte do trabalho psíquico para a sustentação da imobilidade e da repetição.

Seria, e é, uma imersão completa na própria impossibilidade psíquica se essa catástrofe se entrega ao seu próprio mecanismo de imobilização dinâmica – a repetição endógena – eterna camisa de força para agitação psíquica. Mas há os sonhos. Um recurso de segunda ordem entra em cena: a elaboração onírica e fantasmática, tal como Freud já havia observado no traumatismo sexual. Freud se volta então, em 1920, em *Mais além do princípio do prazer* para os sonhos novamente, mas dessa vez para atestar o fracasso da elaboração onírica. Nos sonhos traumáticos ao que parece é a literalização da experiência vivida e traumática que se compacta entre um corpo em dor e um psiquismo que, de certo modo, ignora esse sofrimento. Se não fosse assim por que então os sonho, puro produto psíquico, reproduziria, literalmente, o sofrimento insuportável? A ressurgência retraumatizante da experiência traumática então, ela mesma reconstituindo o traumático e o repetindo.

A experiência catastrófica reencontraria então um acesso privilegiado à experiência psíquica revelando a mesma força e impacto presentes no instante de gênese do traumático, na ocasião do trauma.

Desse modo os sonhos traumáticos seriam a expressão de uma modalidade sintomática inusitada, sem as distorções do recalque e mesmo sem a interveniência dos mecanismos usuais presentes na própria elaboração onírica: a condensação e o deslocamento. O sonho, quem diria, não poderia mais do que ser literal.

Assim um elemento novo tornava-se visível para Freud: a sobrevivência no psiquismo de um sofrimento psiquicamente insuportável, fisicamente insistente, mas que encontrava um índice de permanência na experiência produzindo, a posteriori, o instante sempiterno, infinitamente revisitado pelos

soldados que estiveram na guerra e ali viveram o horror, para depois voltar a vivê-lo em seus sonhos.

Algumas exemplos importantes podem nos auxiliar nesse ponto:

Há algum tempo atrás ouvi um relato de uma militante política, presa e torturada no Brasil. Ela me dizia que frequentemente ocorria a ela a seguinte cena onírico-fantasmática: durante a noite, em sua casa, enquanto quase adormecia e sentindo um frio repentino na madrugada, reconheceu o seguinte devaneio: ‘eles só dão um cobertor’. Como se estivesse nos porões da ditadura perpetuando a experiência de privação físico-psíquica, que provavelmente seria uma das mais tênues enfrentadas por ocasião de sua prisão política.

Tratar-se-ia então, no sonho, de reviver o desconforto físico e psíquico que escancarava toda a situação de perigo radical à que estava submetida diante da perspectiva da dor e da morte.

Diante do desconforto físico – o frio durante a madrugada – toda a situação de perigo se refaz. A restrição informada pelo corpo somático impõe a angústia do traumático e transforma a situação do sono em transtorno. A figurabilidade no sonho traumático se instala em seu ponto de origem: nas tentativas de figuração do catastrófico cuja fixação do trauma e não no trauma, como sugere Laplanche (1993) impossibilitam o trabalho do sonho como realização desejo, pondo a pique os mecanismos de condensação e deslocamento, cujos esforços buscariam a compatibilização dos inconciliáveis.

Na ausência dessa figuração refaz-se a experiência literal, cuja representação psíquica será buscada nas informações e percepções do corpo – o frio durante a madrugada e a ausência de alguém que corresponda à sua necessidade e ao seu desejo, cedendo-lhe mais um cobertor; aquele que lhe daria conforto para voltar a dormir, resguardando o sono, tal como faria a elaboração onírica e o próprio sonho. Na ausência do cobertor a mais, nada resta senão despertar, não dormir e permanecer vígil e expectante, protegendo-se da dor física e psíquica que se podia esperar nas prisões políticas no Brasil.

Seria, nesse caso, como se a gênese do acontecimento traumático devesse ser buscada nas informações guardadas no corpo físico, igualmente aprisionado e a reboque do instante traumático. Lembremos, a propósito dos textos

de Freud sobre a guerra, a substituição psíquica da neurose pela ferida física. Observará Freud (1920) nessa ocasião:

*... nas neuroses traumáticas comuns se destacam dois aspectos que poderiam ser tomados como ponto de partida da reflexão : que o centro da gravidade da causação parece situar-se no fator surpresa, no terror, e que um simultâneo dano físico ou ferida dificulste, na maioria dos casos, a produção de uma neurose (p. 12).*

Essa observação importantíssima de Freud revela o que tentamos grifar. O trabalho psíquico necessário para a produção da neurose é imobilizado diante do dolo físico, do perigo somático e da dor intensa do corpo. O princípio da autoconservação assume prioridade para o psiquismo, e socorrê-lo passa a ser uma necessidade, também psíquica, de primeira ordem.

Tal urgência estará presente também no trabalho do sonho e os sonhos traumáticos são, para Freud, sua expressão inequívoca. O terror que instala o traumático, no instante traumático, imobiliza o sentido metafórico do sintoma e convoca e impõe ao psiquismo um trabalho ao rés do chão. O que pode então salvar o organismo vivo é também o que indiferencia corpo e psiquismo no momento do perigo.

Momento em que percepção e motilidade se superpõem, e o próprio trabalho inconsciente – a elaboração onírica – parece estar em colapso. O que assume o seu lugar, coloca fora de jogo o princípio do prazer e torna possível a dominância da pulsão de morte que, aliás, é o que está em operação quando e sujeite não pode (e não deve) viver outra coisa senão o trauma, o instante traumático. A Pulsão de morte então como pulsão oportunista que se instila nos desvãos que o princípio do prazer deixou para trás, e dali pode assumir predominância.

Elie Wiesel numa entrevista para televisão americana comentara que embora tivesse escrito dezenas de livros sobre o holocausto ainda deveria escrever tantos mais, infinitos acrescentaríamos. Construindo ali sua morada: sobre o chão dos mortos insepultos. Aqueles que são para Primo Levi (1990)

as verdadeiras testemunhas. Os que morreram e, com eles, a verdade sobre o catastrófico.

A dominância da pulsão de morte traz consigo uma função radicalmente negativa, como observou Derrida. A pulsão de morte seria aquela que apaga seus próprios traços, suas marcas e, no limite, impossibilitaria a própria constituição do psiquismo enquanto tal.

Cito Derrida (2001) sobre a pulsão de morte:

*Ela trabalha, mas uma vez que trabalha sempre em silêncio, não deixa nenhum arquivo que lhe seja próprio. [...] Ela trabalha para destruir o arquivo: com a condição de apagar, mas também com vistas a apagar seus “próprios” traços- que já não podem desde então serem chamados de “próprios”. Ela devora seu arquivo, antes mesmo de tê-los produzido externamente (p. 21).*

Esse efeito material do arquivo, como suporte de memória indica também seus riscos e sua instável duração evidenciada no termo ‘arquivo morto’. A morte ronda os arquivos, daí o mal-estar que ronda a existência e o trabalho arquivístico. Em torno dos arquivos espreita a pulsão de apagamento, de silenciamento e o desaparecimento de traços, marcas, vestígios e pistas. São sempre os arquivos que visados pelas violências e pela força bruta.

Quem seriam os arcontes dos traços mnêmicos aturdidos pelo golpe traumático? No trauma se revela a metáfora do apagamento cujo efeito é a invasão do mal-radical, a invasão da pulsão de morte que se instala como infinitude que se precipita no cativo do agora.

Repetição insuportável, perturbadora que Freud reconheceu nos sonhos traumáticos (1920) sequestrados pela pulsão de morte. O arquivo é efeito da finitude radical (Derrida, p. 32), do esquecimento que possibilita o psiquismo enquanto tal, lançado à experiência temporal que a pulsão de morte ambiciona aniquilar, impondo o não tempo da perpétua ruína e destruição.

Lembremos que no esquema bidimensional sugerido por Freud (1900) no capítulo VII de *A interpretação dos sonhos* observamos, entre a percepção de

um lado e a motilidade de outro, as marcas mnêmicas e o próprio inconsciente. Apagar as marcas, significaria aqui o apagamento do que Freud entendia como o psiquismo enquanto tal e a superposição entre percepção e motilidade capaz de revelar, precisamente, a prontidão ao trauma. O imperativo de perceber e reagir imediatamente ao que se percebe a fim de sobreviver. Seria essa a tradução mais simples do traumático.

O esforço do psiquismo seria então o de fazer coincidir temporalmente a percepção do fato ofensivo e traumático e a imediata reação a ele. Entretanto, para isso, paga-se o preço do empobrecimento psíquico, do apagamento de marcas mnêmicas e, no limite, o próprio inconsciente correria riscos a ponto de levar-nos a considerar a hipótese extrema de um psiquismo sem o inconsciente. Um psiquismo incapaz de produzir mediação, radicalmente aderido à realidade que põe em risco a vida do organismo, incapaz de realizar a função psíquica que promove a inscrição temporal e aplaca a reiteração do presente e do agora. A fobia e a paranoia revelam-se, portanto, como posições psíquicas que persistem na experiência do perigo contínuo e deflagram a impossibilidade do descanso e do sonho.

Giorgio Agamben (2005) retomando a bibliografia sobre testemunhos no campo dos debates imensos sobre a memória, des-reverenciando a produção testemunhal como fim em si mesma, ao mesmo tempo em que lhe sugere uma nova continuidade, destaca a divergência entre Primo Levi, Terrence Des Pres e Bruno Bettelheim. Num livro que obteve grande destaque quando de sua publicação e intitulado *Sobrevivente: anatomia da vida nos campos da morte*, Des Pres insiste em que seria preciso resgatar a tarefa de viver como a ação mais digna num contexto de morte e aniquilamento. Ele recusa a vergonha que adviria do ter sobrevivido enquanto tantos morreram (como Primo Levi destacara tantas vezes) e defende a tarefa de sobreviver e o sobrevivente como os verdadeiros paradigmas éticos de nosso tempo (Agamben, 2001, p. 96).

Des Pres acusa Bettelheim de infravalorar a luta dos deportados dos campos para sobreviver enquanto supervaloriza o herói que está disposto a renunciar à própria vida.

Bettelheim responde imediatamente a Des Pres, indicando que a eleição do herói e sua defesa se evidenciaria, ao contrário, na posição de Des Pres,

quando postula o grande heroísmo da sobrevivência e os sobreviventes como verdadeiros heróis. Entre os corajosos e os fracos haveria um debate ético que quer sobreviver num horizonte onde toda preocupação ética parece se desmanchar: o horizonte do traumático.

Como situação liminar a própria ocorrência do traumático indica que toda ética foi colocada de lado em nome do aniquilamento necessário só justificável por uma inexorável pulsão de destruição. Esse debate se trava sobre a possibilidade ou impossibilidade do ultrapassamento da própria vergonha de estar vivo que, não raro, sobrevém àquele que testemunhou a morte, a humilhação e a dor alheia, que as suportou e sobreviveu a elas. Que homem restaria após isso? Um homem envergonhado como já nos disseram tantos testemunhos. Que apesar da produção incessante do próprio ato de testemunhar jamais poderá dar a ver o que viu, sendo ele mesmo condenado a testemunhar para sempre o que viveu.

No rastro dessa vergonha e dessa impossibilidade ainda é o sonho traumático que exhibe uma verdade para além da própria narrativa, para além (ou aquém) do próprio testemunho. É o sonho que persiste como a experiência que permite a convivência entre inconciliáveis e é o sonho que perdura ante a experiência do absurdo. Do ponto de vista da Psicanálise o absurdo do sonho traumático seria antes, seu divórcio com o princípio do prazer tendo como seu corolário a repetição psíquica do insuportável. A isso se deve a gênese metapsicológica de um inconciliável para Freud e para a própria teorização psicanalítica: a pulsão de morte. A pulsão de morte elide a dúvida e a dívida e determina o fim. Desejo de não desejar, destruição do objeto, suspensão no tempo na eternidade da repetição e no imobilismo psíquico.

É possível, portanto, que seja o sonho traumático o testemunho mais fiel, literal talvez, no sentido da fidelidade descritiva do absurdo e que define o traumático, cuja fonte do excesso, as “quantidades relativas”, como diz Freud (p. 3153) permanecem extra-psíquicas, porém, e ao mesmo tempo permanecem fixadas, incrustradas intra-psíquicamente. É o modelo de uma flecha sugerido por Jean Laplanche (1993, p. 186) que nos auxilia, retomando rapidamente o que sugeri anteriormente como fixação do trauma e não fixação no trauma. Um golpe cuja intensidade depende da quantidade de força com que o arco foi envergado, mas que uma vez perfurado o alvo a dor que se irradia desde

o ponto da perfuração não depende apenas da ponta da flecha cravada na carne, mas do restante dela que permanece exterior e produzindo ressonâncias a posteriori a partir do ponto ferido. Uma parte da flecha foi incorporada, perfurou a carne e a outra, não incrustada, permanece como extensão sensível do corpo ampliado. A parte da flecha que ficara externa torna-se, ela também, parte do corpo atingido.

As implicações dessa mútua pertinência e formação de compromisso do traumático (psíquica e não psíquica) e sua figuração no sonho encontra notável elucidação num dos sonhos narrados por Primo Levi.<sup>2</sup> Um sonho dentro de um sonho, como ele dirá:

*Estou comendo com a família, ou com os amigos, ou no trabalho ou em uma campina verde; em um ambiente aprazível e relaxante, alijado aparentemente da tensão e da dor; contudo sinto uma angústia sutil e profunda, a sensação definida de uma ameaça que se aproxima sobre mim. E, de fato, à medida em que se desenvolve o sonho, pouco a pouco ou brutalmente, cada vez de forma diferente, tudo se derruba e se desfaz ao meu redor: o cenário, as paredes, as pessoas e a angústia se faz mais intensa e mais precisa. Tudo se tornou um caos. Estou só no centro de um nada cinza e turvo. E de repente sei o que isso significa e sei também o que tenho sabido sempre: estou de novo no lager e nada era verdade fora dele. [...] Agora este sonho interno, o sonho de paz acabou e no sonho exterior, que segue seu curso gélido, ouço ressoar uma voz bem conhecida: uma so palavra, não imperiosa, mas bem breve e surda. É a ordem do amanhecer em Auschwitz, uma palavra estrangeira, temida e esperada: levantar-se, “wstawac” (Agamben, 2005, p. 106).*

---

2 Esse sonho foi mencionado no capítulo intitulado Elaboração onírica e representação na literatura de testemunho pós-ditadura no Brasil, que compõe o presente conjunto de textos, num sentido distinto do que proponho agora.

O sonho dentro do sonho, como se buscasse uma interioridade mais radical à salvo do traumático para além do ‘sonho exterior’ que irrompe e impõe a vigília: levantar-se é a ordem do sonho exterior que zela pela inexorável luz do dia no campo de concentração. A obrigação de viver o que não se pode viver e o fracasso da elaboração onírica lá onde ela se escondia: no interior do interior.

Irrompe então o comando e o imperativo da exterioridade como se não mais fossem possíveis o repouso, o sono e o trabalho do sonho. Sob esse imperativo da vigília se exerce então o testemunho, emissário fiel do que o sonho traumático eterniza.

Se concordarmos com Agamben (2005) em sua afirmação de que o testemunho é o “sistema das relações entre o dentro e o fora da língua, entre o dizível e o não dizível em toda língua; ou seja entre uma potência de dizer e sua existência, entre uma possibilidade e uma impossibilidade de dizer” (p. 151-152). Não há dúvida que o testemunho desloca-se para um mais além do sonho traumático. Por um lado fiel à indizível verdade do sonho, e infiel à sua repetição eterna do trauma que o sonho impõe. O testemunho chama o auxílio da escuta afetável pelo esforço do dizer e, nesse sentido, arrisca-se ao contingente, ao público e ao ‘poder não ser’. O sonho traumático, de outro modo, é radicalmente conservador e se exhibe através de seu triunfo sobre o tempo: a sempiterna compulsão à repetição.

Para o sonho traumático, atado pela pulsão de morte, é a própria representação, a própria possibilidade de enunciação que é colocada em cheque. É o aprisionamento na percepção e na motilidade: que no sonho narrado por Primo Levi indica a percepção do horror e a ação correspondente (levantar-se) que repetidamente apaga a possibilidade de fazer marcas e do trabalho psíquico, só possível a partir delas.

O testemunho seria então um descolamento do sonho traumático e sua iminência. A insistência na inscrição de marcas-matéria a ser perlaborada pela posteridade – mesmo que, para aqueles atravessados pela catástrofe se imponha a sucessiva impressão de marcas e o sucessivo apagamento dessas mesmas marcas recém-impressas. Tal como relatara Elie Wiesel e indicaram



suicídio de Paul Celan, Bettelheim, Jean Amery e o provável, possível e imaginado suicídio de Primo Levi.

Gostaria de retomar agora, brevemente, o conhecido e formidável sonho apresentado por Freud (1899) no sétimo capítulo da *Interpretação dos sonhos*, escrito décadas antes da segunda teoria do trauma.

O filho morto que se encontra no quarto rodeado de velas é velado pelo pai durante dias. Extenuado o pai deita-se no cômodo ao lado deixando, entretanto, a porta entreaberta. Encontrava-se no quarto um senhor que fora chamado para velar o filho morto. Ele se encontrava ao lado do corpo, murmurando preces. O pai adormece, e o homem ao lado de seu filho morto também. Durante o sono o pai sonha que seu filho o acorda de modo enfático e repreensivo com os dizeres: Pai, não vês que estou queimando!

O pai desperta, vê um clarão que se insinua através da porta do quarto. Ao chegar à beira do caixão vê que uma das velas havia caído sobre o braço do filho morto e a havia queimado. Freud interpretara a cena como a vociferação grandiloquente de um desejo realizado pelo sonho. O desejo de que o filho estivesse vivo.

Mas o desejo de que o filho estivesse vivo, a representação do filho vivo no sonho é remetida imediatamente à constatação da morte do filho quando o pai desperta e uma nova experiência de morte se executa. Esse desejo, presente nesse sonho, não deixa de ser uma composição original de um sonho traumático em que ainda sopra o princípio do prazer. Todavia o pai, quando desperto pelo sonho, revê o filho morto e, mais uma vez, na passagem do sonho à vigília constata sua morte pelo fogo. O fogo do filho queimando em febre. Para o pai foi, talvez, a febre que matou seu filho. Um pai jamais deveria dormir, já que seu sono e seu sonho representam a morte do filho. O sonho do pai queima, fere o filho e seu despertar o mata novamente.

Desperto do sonho traumático o pai reencontra a cena do filho queimando por seu descuido. Como reencontra também o instante da morte do filho que se executa no instante traumático – ou re-traumático – da passagem do filho vivo do sonho para o filho morto da vida desperta. É sob todas as formas uma repetição do instante traumático e o princípio do prazer trabalhando em prol do traumático.

Reencontramos aqui aquilo que forja o representacional sem representabilidade.

Representações afogadas no caldo da pulsão de morte, onde é repetido o horror que não cessa de colidir com o campo representacional que o mitiga e o acentua infinitas vezes. Essa é a repetição traumática, hetero e autoimposta a e sujeito, como re-traumatismo e exacerbação da dor. O horror, que extravasa o limite do suportável, a partir de onde se torna possível e desejável dar cabo à própria vida. Tal como o fizeram aqueles que encontraram no suicídio um termo ao círculo imposto pela pulsão de morte. Como se, para alguns notáveis escritores, testemunhas da *shoah*, das ditaduras e das catástrofes a crença na marca das palavras fosse também uma passagem, rumo à própria morte e aos próprios mortos. A elaboração onírica reencontraria o desejo possível em meio ao traumático – o desejo de que o filho estivesse vivo realiza o desejo no sonho para, moto contínuo, relançar o pai à vida desperta onde o desejo é traumáticamente irrealizado e o pai se vê, mais uma vez, ao lado do féretro onde seu filho jaz morto.

Diante da insistência e da repetição dessa ação e dessa intensidade o psiquismo fracassa e invertendo a polaridade pode desejar a própria morte – o desejo de não mais desejar rompendo o ciclo onde o desejo de estar, mais uma vez ao lado do filho vivo reproduz o paradoxo inultrapassável e insuportável da morte do filho. Situação extrema em que o psiquismo ameaça romper com a tarefa da sobrevivência.

Com esse sonho creio que Freud antecipava uma figura nova, só compreensível retroativamente e que levou Freud a reformular nas *Novas conferências introdutórias* de 1932 a afirmação de que o sonho é uma realização de desejo, para a proposição de que o sonho é uma “*tentativa de realização de desejo*” (p. 3115) que pode, em seu trajeto, ser capturada pela pulsão de morte. A elaboração onírica trabalhando para irrealizar traumáticamente o desejo, a partir do próprio desejo de ver o filho vivo. Colapso psíquico para o qual a Psicanálise ainda não encontrou a devida resposta, embora Freud já houvesse apontado seus dramáticos paradoxos. O alargamento da compreensão desse paradoxo, em minha opinião, revela sua complexidade e maturidade nos diálogos entre a Psicanálise, os estudos sobre os testemunhos e sua literatura e sua produção oral.

## Referências

- Agamben, G. (2005). *Lo que queda da Auschwitz: el archivo y el testigo (homo Sacer III)*. Valencia: Pré-textos. Texto original publicado em 1999.
- Derrida, J. (2001). *Mal de arquivo: uma impressão freudiana*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará. Texto original publicado em 1995.
- Freud, S. (1993). La interpretación de los sueños. In: *Obras Completas*. Buenos Aires: Amorrortu, v. IV. Texto original publicado em 1900.
- Freud, S. (1993). Más allá del principio del placer. In: *Obras Completas*. Buenos Aires: Amorrortu, v. XXIII. Texto original publicado em 1920.
- Freud, S. (1993). 29ª. Conferencia: Revisión de la doctrina de los sueños. In: *Obras Completas*. Buenos Aires: Amorrortu, v. XXII. Texto original publicado em 1933.
- Freud, S. (1982). Lcción XXXII - La angustia y la vida instintiva. In: *Obras Completas*:. Biblioteca Nueva. Texto original publicado em 1933.
- Laplanche, J. (1985) *Angústia*. São Paulo: Martins Fontes. Texto original publicado em 1970.
- Levi, P. (1990). *Os afogados e os sobreviventes*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

# Partilha, testemunho e a insistência e impermanência do dizer<sup>1</sup>

Como e onde guardar testemunhos? Afora a literatura que os eterniza e transmite, o que fazer com aqueles testemunhos aos pedaços, mosaicos de palavras incertas e cacos de som e significação que se produzem oralmente? Serão eles tesouros ou lixo ruidoso sem destino e sem história?

Coisas inarquiváveis, não apenas sem qualquer ordem ou ligação, mas também sem pistas, sem pegadas, instruídas pela pulsão de morte e como tais destruidoras de seus próprios traços, tal como observara Derrida:

*Ela trabalha, mas uma vez que trabalha sempre em silêncio, não deixa nunca nenhum arquivo que lhe seja próprio. Ela destrói seu próprio arquivo antecipadamente, como se ali estivesse, na verdade, a motivação mesma de seu movimento mais característico. Ela trabalha para destruir o arquivo: com a condição de apagar, mas também com vistas a apagar seus “próprios” traços, que já não podem, desde então, serem chamados “próprios”. Ela*

---

1 Este artigo foi originalmente publicado no livro *Terra-Mar: litorais em psicanálise*, organizado por Guillermo Milán-Ramos e Nina Virginia Leite.

*devora seu arquivo antes mesmo de tê-lo produzido exteriormente*  
(2001, p. 21).

Contra isso, contra esse “mal de arquivo”, um punhado testemunhal permanece guardado, arquivado. Eles estão esparramados nos acervos de memoriais e museus edificadas para lembrar perpetuamente o terrível; outros se elaboram em torno das igrejas, da religiosidade e da busca espiritual por luto; outros ainda se instilam nas letras sincopadas do *hip-hop*, hoje fenômeno mundial e há aqueles que figuram secundariamente como prova jurídica nos tribunais do mundo todo. Todos estão arquivados, guardados sob a garantia de sua perpétua reprodução. Patrimônio oral que encontrou sua forma escrita, gravável e reproduzível: os arquivos.

No extremo oposto ouviremos o grito. Sua explícita insubordinação, mas também, com ele a radical evidência da impotência do subordinado.<sup>2</sup> O grito não alcança ainda a forma mínima que faria dele um patrimônio da cultura e, como tal, não pode ser arquivado. O grito não pode ser escrito. Seria talvez o poema, como tão surpreendente e assustadoramente realizou o poeta Paul Celan, a última escala do grito antes de seu desaparecimento total? Antes do estertor do sem sentido que desaparece nos seus ecos? Precisamente naquilo que opera “... por dentro da voz lírica, a consciência do não-sentido, a consciência do gesto e do grito, a consciência do sonho”, conforme já assinalara Bosi (1995, p. 10) a propósito da poesia de Paul Celan e João Cabral de Melo Neto.

---

2 Elaine Scarry (1985) ilustra esse impasse da transmissão do grito e da dor: “A habilidade da Anistia Internacional para conduzir à cessação da tortura depende principalmente de sua capacidade de comunicar a realidade da dor física àqueles que não estão, eles mesmos, em situação de dor. Quando, por exemplo, alguém recebe uma carta da Anistia pelo correio, as palavras nessa carta devem, de algum modo, conduzir o leitor a aversiva experiência vivida no corpo de alguém cujo país pode estar distante, cujo nome pode ser apenas pronunciado e cuja vida cotidiana é desconhecida; o que sabemos apenas é que essa vida cessou de existir” (p. 9).

## *A linguagem insubordinada: o testemunho*

Quando se pensou em apresentar o problema da violência e da linguagem em termos de excludência ou subordinação (Ricouer, 1967; Wiesel, 1998; Levi, 1990), o que pode ser mais ou menos demarcado com a afirmação: onde há violência não há linguagem e vice-versa, logo tornara-se urgente a pergunta: seria a linguagem calcinada pela violência? Seria a violência capaz de rebocar a linguagem para um não-lugar, lugar onde se cala e onde se silencia, lá onde o poema tangencia o emudecimento e onde ocorreria seu desaparecimento? Ou seria esse lugar do invisível, do inaudível – a mais completa escuridão e mudez –, onde nada existe, e o pior, nada insiste além dos pedaços resultantes da passagem da força bruta?

Diante dessa premência assustadora, tornou-se necessário, urgente talvez, pensar literatura, testemunho como resistência. A sobrevivência de coisa qualquer que, mesmo após a passagem da violência, resistiria, sobraria a violência. Replicação urgente à afirmação peremptória de Adorno de que “... é barbárie escrever um poema depois de Auschwitz...” (Adorno, 1994b, p. 91), ou mesmo na insistência de Primo Levi (1990) de que as autênticas testemunhas dos campos não sobreviveram para narrá-la. Ou ainda, do constrangimento que a obra de Paul Celan impôs a esse veredicto de Adorno, ao conduzir sua obra poética precisamente lá, onde os mortos foram calados de uma vez e para sempre. Poderiam os sobreviventes falar os mortos? Poderia o poema tornar-se mais do que monumento póstumo? Eis aí novamente questões de primeira ordem que Celan repõe no jogo: “Em termos mais amplos – afirma Carone sobre Celan – isso pode significar que, imitando as ‘trevas’ do discurso portador da morte, seu ponto de referência inicial, o poema, discurso a caminho do emudecimento, se vê, ele mesmo, ameaçado de morte” (1979, p. 100).

Para Levi a violência impensável, imponderável realizara nos homens e mulheres dos campos de concentração nazistas sua obra-prima: a desintegração da linguagem; e o fez, com método, paciência e voracidade calando suas possíveis e autênticas testemunhas – os que morreram – para sempre. O que Robert Antelme (2001, p. 11) chamou de “lento aniquilamento”, não pode revelar mais do que uma verdade ofensiva: “Pela primeira vez, então, nos

damos conta de que a nossa língua não têm palavras para expressar essa ofensa, a aniquilação de um homem” (Levi, 1997, p. 24).

Se por um lado Levi está assinalando, no limite, a derrota da linguagem e a instauração de um impossível absoluto, que põe fim a qualquer categorização ou definição do que virá depois sobre as catástrofes, por outro lado, ele está sinalizando um devir, isto é, a necessidade que se impõe de revitalizar urgentemente a figura e os propósitos do narrador-desvelador de Walter Benjamin, tal como sugere Jeanne Marie Gagnebin:

*Como descrever essa atividade narradora que salvaria o passado, mas saberia resistir à tentação de preencher suas faltas e sufocar seus silêncios? Qual seria essa narração salvadora que preservaria, não obstante, a irredutibilidade do passado, que saberia deixá-lo inacabado, assim como, igualmente, saberia respeitar a imprevisibilidade do presente? Uma narração cuja dinâmica profunda não deixa de lembrar esse movimento paradoxal de restauração e de abertura que descreve o conceito benjaminiano de origem (1994, p. 72).*

Ele surgirá das cinzas, como o trabalho de Primo Levi demonstrou e, mais além, na terra bruta onde ficaram os mortos, onde Celan, infatigável, arava e fertilizava seu poema. Não se trata de investir-se como porta-voz do que não existe mais, mas revelar o testemunho da morte alheia no seio da própria mortificação, o que tanto no caso de Celan quanto de primo Levi, revela-se como o testemunho do próprio aniquilamento literalizado pelo suicídio de Paul Celan, em 1970, e o suposto suicídio de Primo Levi em 1987.

Tratar-se-ia então de admitir a mais radical das derrotas e, ao fazê-lo, reduzir a derrota e a vitória à sua nulidade. A recusa do emudecimento será então aquilo que impõe à linguagem uma nova tarefa diante do desastre e da catástrofe.

Tarefa infinita, como já comentara Elie Wiesel numa entrevista televisiva a propósito do imperativo que lhe impunha escrever continuamente, para além das dezenas de livros que já escrevera sobre o que se passou e o que se

passará. É possível reconhecer aqui uma nova ordenação temporal que se revela como preocupação com o futuro, compromisso em dizer que aquilo que se passou impõe o zelo e a preocupação com o que se passará.

Essa preocupação se explicita claramente quando Adorno (1994b), em Educação após Auschwitz convoca a Psicanálise para a nova empreitada histórica que, desde a segunda guerra se anuncia: como evitar que Auschwitz se repita? Relembremos então a contundência de suas proposta:

*Eu gostaria de fazer uma proposta concreta: estudar os culpados de Auschwitz com todos os métodos disponíveis na ciência, particularmente através de psicanálises prolongadas, para possivelmente elucidar como uma pessoa pode chegar a ser isso. O que essas pessoas ainda podem fazer de bom, mesmo em contradição com sua estrutura de caráter, caso isso seja possível, é nunca mais fazerem o que fizeram (p. 41).*

Adorno estava estupefato com o apoio do alemão comum e com o fato de que “... os torturadores dos campos de concentração... eram em grande parte jovens filhos de camponeses” (1994a, p. 37). Sua convocação à ciência fala de um hiato abissal entre os acontecimentos da segunda guerra e o conhecimento – que se revelara drasticamente precário – que a humanidade tinha de si mesma.

Hannah Arendt percebeu claramente esse impasse e o encarceu. Imersa nos acontecimentos da segunda guerra, sofreu como judia alemã as perseguições do nazismo. Saiu da Alemanha aos 8 anos e, depois, partiu da França para os Estados Unidos momentos antes de ser deportada para um dos campos de concentração nazista. Ela também uma testemunha de seu tempo.

Em suas palavras:

*A situação porém tornou-se desesperadora quando se mostrou que as velhas questões metafísicas eram desprovidas de sentido; isto é, quando o homem moderno começou a despertar para o*



*fato de ter chegado a viver em um mundo no qual sua mentalidade e sua tradição de pensamento não eram sequer capazes de formular questões adequadas e significativas e, menos ainda, dar respostas às suas perplexidades (1997, p. 35).*

O evento das catástrofes tornara obsoleto o pensamento e hipócritas aqueles que eram incapazes de se deslocar desse ambiente “metafísico”, como sugere Hannah Arendt, para o território da ação. Tradição que na França foi capitaneada por Sartre, Emile Zola, Genet e outros e seguida, mais à distância, por Foucault. Quando então novos fatos, novas catástrofes atordoaram mais uma vez os intelectuais, quando se revelaram as atrocidades cometidas no arquipélago Gulag pelos comunistas russos, desmoralizando toda a esperança investida nas revoluções e na insurgência popular, a própria atividade de pensamento foi colocada em cheque.

Na crise que foi então chamada de silêncio dos intelectuais, novamente a sombra do silêncio/emudecimento e colapso da linguagem rondava o dever do dizer. E novamente o próprio sentido de humanidade que se queria restaurado pelo pensamento e pela ação se viram relegados à falácia e – o mais assustador – à hipocrisia.

Um golpe de morte rondava o pensamento que se encontrava agora perplexo e silenciado.

Hannah Arendt então ilustrará esse momento:

*Caso fosse preciso escrever a história intelectual do nosso século não sob a forma de gerações consecutivas ... mas, como a biografia de uma única pessoa ... veríamos a mente dessa pessoa obrigada a dar uma reviravolta não uma, mas duas vezes: primeiro ao escapar do pensamento para a ação, e a seguir quando a ação, ou antes, o ter agido, forçou-a de volta ao pensamento (1997, p. 35).*

Esse retorno ao ponto de partida do pensamento foi, talvez apenas um retorno à própria casa. Ganho que observado o corpo cabisbaixo e os andrajos de quem retorna, se assemelha mais a um fracasso.

Todavia seria bastante fundamental que considerássemos que em meio a essa herança inglória das catástrofes que, desde então, colocara em cheque a palavra, o pensamento e a representação havia, não há dúvida, algo que fluía vivo num lago tomado por detritos e dejetos, isso que o esforço de Primo Levi deixara entrever.

As indicações que ele deixa são pródigas em apontar os limites da palavra que não poderá mais consistir em refazer o passado, nem explicá-lo e nem mesmo compreendê-lo. A nova tarefa que se impõe ao pensamento será a de refletir sobre um passado que tendo ocorrido tal como ocorreu, ainda torna possível imaginar, considerar e projetar um futuro.

Um devir que, ao mesmo tempo em que não nega ao passado, o legado de consequências intermináveis e inultrapassáveis (onde se inscrevem os testemunhos), cobra uma reinterpretação, um novo posicionamento frente ao já acontecido. Um nascimento, como quer Hannah Arendt, no ponto onde algo morreu de forma catastrófica. Essa talvez uma das tarefas mais árduas aos herdeiros de uma era de catástrofes.

Cito Hannah Arendt:

*[...] o apelo ao pensamento surgiu no estranho período intermediário que, por vezes, se insere no tempo histórico, quando não somente os historiadores futuros, mas também os atores e testemunhas, os vivos mesmos, tornam-se conscientes de um intervalo de tempo totalmente determinado por coisas que não são mais e por coisas que não são ainda. Na história, esses intervalos, mais de uma vez mostraram conter o momento da verdade (1997, p. 35-36).*

É esse o tempo em que se inscreve a obra de Primo Levi e outras tantas testemunhas de seu tempo, e é esse o lugar que ele reivindica ao que ele escreve

quando diz: “Repito, não somos nós, os sobreviventes, as autênticas testemunhas” (1990, p. 47).

## *Testemunho e força bruta*

Em 1970, 10 anos após ser instituído em Cuba, o prêmio literário Casa das Américas foi criada uma nova categoria literária a ser premiada: o *testimonio*. Na tradição dos debates sobre memória hispânicos, *testimonio* representa a voz do subalterno, a voz daqueles que foram silenciados em situações de assimetria absoluta mantidas pela força dos fuzis. Era e é definida antes pela flagrante situação política que caracterizaram as ditaduras na América latina.

Essa inclusão respondia à crescente produção testemunhal escrita e à qualidade dos textos produzidos por essa lavra. Logo, um dos critérios fundamentais de julgamento para a premiação seria a qualidade literária do trabalho, o que colocava de lado o mero relato, transcrição ou entrevista e exigia da parte do autor um amálgama entre o vivido, a expressão desse vivido para a linguagem escrita e o aparecimento, nesse exercício, de um estilo literário notável e destacado. Tratava-se de um *testimonio* letrado. Estavam colocadas de lado então as produções orais do testemunho. Essas ficariam, como ficaram, relegadas a um plano de narrativa simples, documental e mais ou menos árida, guardadas, arquivadas.

Foram necessárias outras expressões orais para resgatar no universo daqueles que não dominam a língua escrita, propagarem, como cultura, seus próprios testemunhos diante do catastrófico e do traumático.

O *testimonio* diferentemente do testemunho advindo da *Shoah* representava um ponto de partida diferente. Ele nasce de uma situação política na qual a palavra do subalterno foi sequestrada. Atravessada pelo conceito de trauma, o testemunho oriundo da *Shoah*, se definia por uma experiência de ruptura que o ato de falar viria a, minimamente, anunciar.

Certamente, o estado de subalternização constitui as condições do traumático, mas não o esgota, mantendo a tensão entre os processos políticos que

engendram e institucionalizam as condições da aplicação da força bruta, e o quão profundo foram esses efeitos sociais em sujeito que as vive e viveu.

Curioso que a categoria que mais bem representaria os estertores da revolução cubana, e mesmo seus princípios fundamentais, numa premiação inaugurada um ano depois da revolução vitoriosa, tenha deixado de fora os *testimonios* durante 10 anos.

Isso poderia ser pensado nas razões que levaram a publicação da primeira obra de primo Levi *E isso um homem* que só mereceu a devida atenção, ampla divulgação e publicação em 1958, também mais de 10 anos após ter sido escrito e publicado em modestas edições.

O testemunho quer ser verídico e produz-se entre a memória individual e a história. “O testemunho vive e elabora-se numa zona de fronteira” (Bosi, 1995). Mas, será essa fronteira um indicador de um verdadeiro problema? Isto é, se o testemunho reivindica para si um caráter histórico, como mais uma pontuação na gramática dos dizeres sobre a história de uma violência sofrida, também, e ao mesmo tempo parece ignorar essa própria natureza, já que não existe o testemunho senão atravessado pelo risco de evanescimento de sujeito que o profere, lá onde a violência o oculta, lá onde ele, a posteriori, fala. Questão muitas vezes colocada sobre o binômio violência e linguagem/violência ou linguagem.

Diferente de uma testemunha ocular – vértice fundamental do sistema jurídico, o testemunho como escrita ou como produção oral ambiciona a transmissão, a narração imperfeita, subjetiva, mas fiel e íntegra, esforçando-se ao largo da hipocrisia, do cinismo ou da deliberada falsidade. A verdade aos fatos, que se ambiciona no testemunho não está necessariamente em seu caráter objetivo, mas na capacidade de dizer o catastrófico rente à própria integridade do dizer, só por isso, tornado próprio.

Dirá Bosi:

*O narrador contempla corpos sofridos que às vezes emitem palavras, talvez ideias, farrapos de ideias, mas estas importam pouco em si mesmas. A solidariedade que lhe inspiram aqueles*

*homens é existencial, para não dizer estritamente corporal. Não é a luta partidária de cada um que o afeta, mas o seu modo próprio de estar naquelas condições adversas, o seu jeito de sobreviver (1995).*

Voltamos ao sentido emprestado por Derrida à pulsão de morte como uma pulsão sem vestígio, sem traço e cujo vetor é sua própria anulação, em oposição ao sentido de propriedade que o erotismo empresta a tudo que toca. Deixando um rastro, um sujeito pode ser encontrado graças às “marcas libidinais” que deixou para trás.

Chegamos ao ponto em que a Psicanálise é exigida e convocada. O ponto em que a necessidade e o desejo de testemunhar se inscrevem numa insistência em direção à própria dor, ao próprio sofrimento e à impossibilidade de se desfazer dessas experiências como alheias e impróprias. Reconhecer-se no próprio dizer como se, no próprio ato de fala, conjuminassem ação e discurso, corpo e linguagem e sujeito do testemunho se expusesse ao próprio descentramento, ao próprio desconhecimento e à própria negação de uma temporalidade cronológica e crônica, própria à história, aos fatos e à objetividade.

O descentramento então, brota na produção testemunhal como possibilidade privilegiada onde a dor se corporifica, se revelando em sua formação mais primitiva, um quase-corpo. Será desse ponto que o sujeito pode nascer no a posteriori da morte invocada pelo golpe da violência excessiva e do emudecimento, onde se banham as pulsões de destruição mudas e imperativas.

Ao mesmo tempo em que se inaugura uma zona de silêncio onde a dor é, como que ritualizada na cena transferencial, cena de todos os possíveis onde se inscreve o inédito, sobretudo no que se refere ao tempo e lugar onde o dizer renuncia ao discurso em busca de sua propriedade.

Diante disso fica indicado o lugar infame da objetividade quando se trata da urgência em reconhecer-se no que se diz, quando se trata de restituir à fala a propriedade sequestrada, no seio das ambições pelo consenso e pela última versão dos fatos. Aqui é preciso observar, no que tange aos testemunhos: não há última, nem final versão dos fatos. Então daí, extraímos uma outra consequência: o imperativo que emerge das catástrofes sociais e políticas é a

necessidade que se têm de que ela possa, a partir de então, impor-se como transmissão implicada, sendo o testemunho sua via privilegiada.

Relembremos uma vez mais a constatação de Walter Benjamin que demarcou no final da primeira guerra um falatório dos especialistas em guerra e o emudecimento dos que sobreviveram a ela; a profusão de toneladas de metais lançadas sobre carne e ossos; a vida regulada pela avassaladora inspição moderna que reduz a fragilidade e ambiguidade humanas ao ridículo (1994, p. 198).

Revelado em meio ao cataclisma, a definição de humano bambeou. Reduziu-se a um corpo atroz, mudo e imerso no torvelinho da iminência de sua própria devastação. Devastação realizada também inconscientemente, na duração interminável da repetição espetacularizada do sintoma histérico, como logo observou Freud. Se o inconsciente se fala através da escuta alheia, ou como quer Anzieu: “não há auto-análise séria se ela não for falada a alguém” (1989, p. 418) temos aqui, no seio do trabalho e da ética psicanalítica o estatuto do testemunho. No mesmo sentido em que Shoshana Felman observou: “são precisos – ao menos [inclusão minha] – dois para testemunhar o inconsciente” (2000, p. 27).

Esse estatuto diferido da montagem inconsciente não pode ser previamente enunciado senão em pleno curso alteritário, senão no exercício da fala e da escuta que se supõem imersas num campo de associações livres e flutuantes entre estranhos que se conversam. Porém, sabemos, muitos dos elementos livres e flutuantes suspensos no espaço analítico são natimortos e não chegam à maturidade. E é, em grande parte, ofício do psicanalista reconhecer *a posteriori* as partes mortas do que se faz fala em análise: pulsão de morte. Reconhecendo o que distingue a fala e o discurso na repetição que, por sua insistência, parece querer matar toda significação e sentido.

É o discurso que se lança no espaço analítico ao próprio espatifamento. Não se trata, pois da constrição da fala explicativa, mas da expressão da fala turva, que abdica da autoridade do dizer explicativo rumo à singularidade suposta no dizível, que ainda resiste à representabilidade.

Shoshana Felman sugeriu então uma passagem, num sentido expansivo, para revelar o testemunho como uma aposta na perdição ao lugar equívoco

da escuta. Para ela será na escrita de seus casos clínicos, que Freud dará seu próprio testemunho aberto ao que se inaugura, com a fala escutada de seus pacientes na cena transferencial.

Inspirados por essa reflexão de Felman, retomaremos brevemente o relato do conhecido e impressionante sonho apresentado por Freud (1900/1981), no sétimo capítulo da *Interpretação dos sonhos*, a fim de, ainda que provisoriamente, sintetizar nossas discussões até aqui.

Freud descreve um sonho.

O filho morto que se encontra no quarto rodeado de velas é velado pelo pai durante horas. Extenuado o pai deita-se no cômodo ao lado deixando, entretanto, a porta entreaberta. Encontrava-se no quarto um senhor que foi chamado para velar o filho morto. Ele se encontrava ao lado do corpo murmurando preces. O pai adormece, e o homem ao lado de seu filho morto também. Durante o sono o pai sonha que seu filho o acorda de modo enfático e repreensivo com os dizeres: — Pai, não vês que estou queimando!

O pai desperta, vê um clarão que se insinua através da porta do quarto. Ao chegar à beira do caixão vê que uma das velas havia caído sobre o braço do filho morto e o havia queimado. Freud interpretara a cena como a vociferação grandiloquente de um desejo realizado pelo sonho. O desejo de que o filho estivesse vivo.

Entretanto, um outro elemento está presente nesse sonho, que não deixa de ser uma composição original de um sonho traumático. O pai revê o filho queimando em febre e é incapaz de auxiliá-lo. Para o pai foi, talvez, a febre que matou seu filho – o fogo da febre. Um pai jamais deveria dormir, já que seu sono e seu sonho representam a morte do filho. Pai desperto e vigilante, pai ambíguo, pai tirânico, pai protetor. Desperto do sonho traumático o pai reencontra a cena do filho queimando por seu descuido (ou por sua intenção?).

Reencontramos aqui aquilo que forja representações sem representabilidade. Imagens que não jogam o jogo da perlaboração e resistem cativas ao revés das linhas de força que possibilitam ligação.

Imagens afogadas na pulsão de morte, onde é repetido o horror que não cessa de colidir com o campo representacional que o mitiga e o agrava infinitas vezes. A repetição traumática se instala em seu duradouro círculo, hetero e autoimposto a e sujeito, como retraumatismo e exacerbação da dor, conduzindo à indiferenciação entre a experiência física e psíquica.

Tal horror acentuado até os limites que desfazem bordas, porque atentam contra o repouso transformado em alívio ante a dor que não passa, torna possível e desejável dar cabo à própria vida. Tal como o fizeram Paul Celan, Walter Benjamin e o suposto suicídio enigmático de Primo Levi para os quais a palavra foi também uma passagem, rumo ao morrer enquanto se vive na iminência da morte. Tarefa sem êxito essa de restituir aos mortos as falas que nunca lhes couberam.

Nesse sentido, o percurso analítico não deixa de ser também uma travessia entre a morte e os mortos, na fala que, do morto, ecoa desligada. Fluxo descontínuo de assombros.

Junta-se então às expressões religiosas e rituais, aos acervos, à música falada e sincopada, o espaço analítico como lugar onde um testemunho de si revela-se como escuta terceira, diferida e singular. Sem as exigências de qualquer prontidão que aguardaria alhures. Sem as exigências da explicação.

Resta-nos ainda pensar em que o testemunho, cuja escuta se encontra ao longe, numa espécie de neutralidade radical, produz efeitos analíticos. Ali mesmo onde o testemunho inaugurou uma nova escuta sobre o traumático e inscreveu uma forma inédita de dizê-lo e expressá-lo, na cena pública e social de onde a cena traumática se escondeu.<sup>3</sup> É essa talvez a ambição e a tarefa dos testemunhos que perseguindo a própria dor para dobrá-la, perfazem-na

---

3 Os exemplos são muitos e diversos, destaco aqui alguns: as caminhadas pela paz e contra a violência, organizadas pelo Fórum em defesa da vida do Jardim Ângela, os comitês de reconciliação e verdade da África do Sul e outros comitês que se seguiram no mundo todo, as experiências com a justiça restaurativa em Porto Alegre junto à 3ª. Vara da Infância e da adolescência, experiências do memorial da paz em Hiroshima, as mobilizações anuais do MST no dia 17 de abril, dia em que aconteceu o Massacre de Eldorado de Carajás.



em dor própria e permanecem deteriorando as bordas do espectro largo, em que a representação e a explicação reinam soberanas.

## Referências

- Adorno, T. (1994a). Crítica cultural e sociedade. In Cohn, Gabriel. (org.), *Theodor W. Adorno* (pp. 76-91). São Paulo: Ática.
- Adorno, T. (1994b). Educação após Auschwitz. In Cohn, Gabriel. (org.). *Theodor W. Adorno* (pp. 33-45). São Paulo: Ática.
- Antelme, R. (2001). *La espèce humana*. Madrid: Arena Libros.
- Anzieu, D. (1989). *A auto-análise de Freud e a descoberta da Psicanálise*. São Paulo: Artes Médicas.
- Arendt, H. (1997). *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva.
- Benjamin, W. (1994). O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In *Magia, técnica, arte e política: Ensaio sobre literatura e história da cultura* (pp. 197-221). São Paulo: Brasiliense.
- Blanchot, M. (1980). *L'écriture du desastre*. Paris: Galimard.
- Bosi, A. (1995). A escrita do testemunho em *Memórias do cárcere*. *Estudos avançados*, São Paulo, 9(23), 309-322. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-40141995000100020&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40141995000100020&lng=en&nrm=iso). Acesso em: out. 2007.
- Carone, M. (1979). *A poética do silêncio: João Cabral de Melo Neto e Paul Celan*. São Paulo: Perspectiva.
- Celan, P. (1999). *Cristal*. São Paulo: Iluminuras.
- Derrida, J. (2001). *Mal de arquivo: Uma impressão freudiana*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
- Endo, P. C. O psicanalista é um intelectual. *Pulsional: Revista de Psicanálise*. Ano 21, n. 3, setembro de 2008. p. 19-30.

- Felman, S. (2000). Educação e crise ou as vicissitudes do ensino. In A. Nestrovski, & M. Seligman-Silva (Orgs.). *Catástrofe e representação* (pp. 13-71). São Paulo: Escuta.
- Freud, S. (1981). La interpretacion de los sueños. In S. Freud, *Obras completas de Sigmund Freud* (Vol. 1, pp. 349-720). Madrid: Biblioteca Nueva. (Trabalho original publicado em 1900).
- Gagnebin, J. M. (1994). *História e narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva.
- Levi, P. (1990). *Afogados e sobreviventes*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Levi, P. (1997). *É isto um homem?*. Rio de Janeiro: Rocco.
- Scarry, E. *The body in pain: the making and unmaking of the world*. New York: Oxford University Press, 1985.
- Wiesel, E. (2000). Prefácio. In Academia Universal das Culturas, *Foro Internacional sobre a Intolerância* (pp. 7-9), Paris, UNESCO, 27 mar. 1997.



# Pensamento como margem, lacuna e falta: memória, trauma, luto e esquecimento<sup>1</sup>

Ao lado da experiência do sobrevivente e os impasses que se perpetuam nessa experiência – para sempre instalada em sujeito, na sociedade e na cultura – se mobilizam tentativas de figuração, representação e compreensão que, se por um lado, não poderão capturar inteiramente essas heranças deixadas pelas violências, se abrem para alguma restauração do pensamento diante do inominável.

Trata-se dos conceitos que foram convocados nos debates sobre a memória social e hoje se impõem como noções-chave no vasto tema da memória social e política, no interior da qual adquiriram sentido e notoriedade. Examinarei aqui, preliminarmente, e de modo ligeiro, as experiências-conceito de trauma, luto, testemunho e a díade recordar/esquecer. Noções, conceitos ou palavras de ordem que foram absorvidos e, de certo modo, incorporados tanto nas pesquisas, debates e investigações sobre o tema, quanto nas lutas políticas em torno da preservação e revelação da memória e dos arquivos.

Elegi, a princípio essas noções e conceitos justamente porque atravessam a própria definição de memória reabilitando, nas chamadas lutas pela memória,

---

1 Este texto é uma versão alterada do artigo de mesmo nome publicado na Revista USP, n. 98, jun/jul/ago 2013.

um sujeito político que se inscreve pessoalmente ante o direito de lembrar, interpretar e compreender sua própria história ao mesmo tempo, social, política e psíquica. Trabalhar para melhor definir cada uma dessas experiências e seus usos pode contribuir, não apenas para revelar nuances em seus usos e abusos, mas também indicar a passagem e a incidência de experiências antes cativas no âmbito privado e psicológico e que se deslocam, sem deslindamentos muito precisos, para o campo das lutas sociais e políticas, dos estudos transdisciplinares e das políticas públicas em torno da memória, dos arquivos e dos memoriais.

### *O Trauma como marca indelével da dor psíquica e como imposição ideológica na construção do discurso sobre a dor*

O trauma se tornou uma ideia, conceito ou noção que passou para o lado das palavras de uso corriqueiro quando se falam em violações, violências e atrocidades cometidas entre os seres humanos. A palavra foi elevada em seu status e frequenta uma imensa quantidade de estudos sobre a memória com atravessamentos disciplinares muito prolíficos.<sup>2</sup> Deslindar a função desses usos ou abusos indica uma tarefa importante para evidenciar de que maneira aquilo que sobra e falta na experiência do trauma, se abre e continua no campo político e social e intelectual em busca de forma e representação.

Herdado do conceito de trauma físico, que pode ser definido pela invasão e golpeamento de um agente externo sobre o corpo físico que, por efeito desse mesmo golpe, é lesionado, ferido ou machucado, o conceito de trauma psíquico pouco a pouco se tornou portador de outros matizes e exigiu outras inteligibilidades de maior complexidade a reivindicar, portanto, maior exigência e cuidado por parte dos que dele se apropriam.

---

2 No conjunto vasto desses estudos cito alguns que mereceram e merecerão destaque no presente projeto e na presente investigação: Scarry (1985); Felman and Laub (1992), Young (1993); Derrida (2001, 2001a); LaCapra (2005); Agamben (2005); Ricoeur (2007); Teles et alli (2009); Assman, Seligman-Silva, Ginzburg e Hardman (2012) etc.

Nos estudos sobre a memória, o arcabouço conceitual que suporta fundamentalmente o conceito de trauma psíquico é fortemente influenciado pela psicanálise, mas tem sido pouco a pouco alterado em função dos debates uni e interdisciplinares dos movimentos sociais e das inúmeras pesquisas que prosseguem em torno dos estudos sobre a memória social, a memória política, memória e identidade, memória coletiva, memória cultural, memória contida (*contained memory*) e os estudos neurológicos e fisiológicos sobre a memória.

A longa tradição de estudos psicanalíticos sobre o trauma, desde Freud, deu relevo e uma centralidade ao conceito de trauma jamais alcançada até então. Porém, mesmo no interior do pensamento freudiano e do movimento psicanalítico esse debate tornou-se por vezes obscuro e incerto (Endo, 2012), atrasando em boa parte desenvolvimentos ulteriores às primeiras formulações de trauma no pensamento freudiano. (Ferenczi, 1992, 1992a; Leys, 1996; Endo, 2005).

A atenção concedida a tais formulações psicanalíticas influenciaram uma determinada conceituação do testemunho (Seligmann-Silva, Ginzburg, Hartman, 2012) que a herdaram, porém, ao mesmo tempo, possibilitaram (e permitiram) usos e abusos fora do campo reflexivo no qual tais conceitos são sucessivamente apresentados e revistos. Concomitantemente o trauma continuou a ser disputado por outros campos e adquiriu fama e fortuna a partir de sua descrição na nosografia psiquiátrica, e do estatuto médico que lhe foi conferido com a amplamente difundida síndrome de estresse pós-traumático (*Pós Traumatic Stress Disorder* - PTSD).

Em muitos sentidos a nosografia psiquiátrica e a PTSD propõem o oposto do que se formula nas investigações sobre a memória no campo das humanidades, isso porque sua “síndromização” permitiu um uso do conceito de trauma que abre o caminho para a individualização, patologização e judicialização da experiência do trauma como doença mental e, conseqüentemente, propõe formas de atenção e tratamento que tendem ou, ao menos, suportam ignorar a situação social e política que engendra a situação traumática e a reproduz (Burnett e Thompson, 2012, Caruth, 1993).

Diferentemente da literatura de testemunho, da produção testemunhal propriamente dita, expressa na forma de narrativas orais e escritas, e da presença do conceito de trauma em determinados debates no interior da teoria política (Agamben, 2005) o trauma como síndrome arrastou consigo certa formalização médica do conceito, sumamente estrita e individualizante, que fratura a compreensão do traumático alienando-o em sujeito psiquicamente particularizado, circunscrevendo-o em torno de seus sintomas e de seus tratamentos.

Quando transformada em doença mental (PTSD) debilita, de certa forma, as possibilidades de politização e compreensão da situação traumática nos processos de luta por justiça diante dos tribunais, que frequentemente acatam o diagnóstico de PTSD como elemento objetivo na comprovação do dano sofrido por aqueles que foram vitimados por violações, no entanto, tendem a reconhecê-lo como dolo individual cuja reparação inclui os tratamentos e as indenizações.

Nos processos envolvendo a necessidade e a possibilidade de restauração, não raro, a avaliação da categoria médica (PTSD) é sugerida para a aferição ou a constatação do dano, mesmo em cortes internacionais de direitos humanos.<sup>3</sup>

Determinados problemas e confusões em torno de definições, entretanto, não se concentram exclusivamente em eventuais divergências entre as definições e conceitos advindos do saber médico e aqueles, outros, definidos no campo das humanidades. É possível reconhecer divergências e imprecisões

---

3 Note-se que um dos mais importantes manuais para a avaliação de casos de tortura, produzido interdisciplinarmente em 1999 e com a participação de organizações de direitos humanos de diversos países, a PTSD aparece como critério diagnóstico, incorporado do Manual diagnóstico e estatístico de doenças mentais da Associação Americana de Psiquiatria, 4ª. edição (DSM IV). Apesar das ressalvas, o importante Protocolo de Istambul permaneceu refém de diagnósticos e elementos bastante clássicos do saber médico sem uma crítica suficiente. Cito: “Embora as principais queixas e achados mais comuns entre sobreviventes de tortura sejam extremamente diversos, geralmente relacionados às experiências da vida pessoal, contexto social, cultural e político, é prudente que o examinador se familiarize com as categorias mais comuns entre os sobreviventes de tortura e trauma”(Rauter, 2002, p. 354).

no uso banal e corriqueiro que se pode fazer do trauma, com finalidades politicamente orientadas.<sup>4</sup>

Do ponto de vista dos matizes e das consequências de violações e violências, a delimitação consequente do conceito de trauma é tão necessária quanto urgente. Isso devido a uma situação paradoxal que levaria ao empobrecimento da compreensão da experiência psíquica diante das situações extremas, tal compreensão se empobreceria caso se restringisse ao trauma, e permanecesse refém dele, para atestar a gravidade de tal experiência. Há ainda efeitos sociais e culturais ainda não devidamente avaliados que só podem ser mais bem compreendidos no contexto nas lutas por justiça e reparação.

Cada uma dessas consequências impõe investigações ligeiramente distintas, porém é possível articulá-las em torno de um eixo comum quando o que se pretende é a análise crítica sobre os usos e abusos do conceito de trauma no seio das lutas pela memória e, mais especificamente, dos diferentes sentidos desse conceito quando utilizados e praticados por diferentes lugares, campos e atores que protagonizam ou se opõe a essa luta.

O trauma bem pode figurar como a última fronteira da dor física e psíquica, ou como uma panaceia explicativa, mal definida e imprecisa, que substitui a necessidade de indicar os matizes dessa dor, seu caráter singular e, paradoxalmente, investigações mais profundas sobre o traumático e o caráter retroativo do dano singular. Consequentemente os danos sociais e políticos que se interferem e agem mutuamente na gênese do trauma e do traumático,

---

4 A título de exemplo cito o seguinte trecho extraído de uma matéria de um site jornalístico: “Por mais que saibamos que a polícia está traumatizada – e isso é natural – o que nos preocupa são algumas falas do comando das polícias. Um comandante disse, por exemplo, que ‘a caçada não termina agora’, que ‘temos que eliminar’. Se há uma reação natural da população, porque todos tiveram seus direitos violados e querem reagir, isso não pode ser aceito por parte do aparato do Estado, especialmente do Comando”, afirma Oscar Vilhena. “Caso embarquem nesse caminho, o Estado não vai se diferenciar dos criminosos. O que define o crime é a violação da lei, de um lado ou do outro. Esse tipo de retórica abre espaço para que os maus policiais comecem a agir por conta própria”, diz. Oscar Vilhena chama a atenção para a correlação entre o sentir-se traumatizado e uma pretensa autorização para a eliminação e a violência, que se torna implícita. Estar traumatizado – seja lá o que isso signifique – autorizaria a reação violenta. Ver: [http://www.cartamaior.com.br/templates/materiaMostrar.cfm?materia\\_id=11166](http://www.cartamaior.com.br/templates/materiaMostrar.cfm?materia_id=11166)). Data de acesso: 20/05/2013.



muitas vezes de formas indiscerníveis, se embaralham na trama de conceitos que as esconde.

## *O luto proibido e a melancolia como destino*

A presença da melancolia, como caracterização e patrimônio incontestado da literatura romântica do século XVIII, implica em que estejam lado a lado a dor e sua expressão; o sublime e o penoso que forjariam a matéria-prima da escrita romântica. É relevante que o sublime literário esteja tão aliado à dor, como no romantismo, e que a própria condição melancólica tenha se evidenciado como substrato subjetivo de certa disposição da arte, no caso, da literatura. Coisa que, de certo modo, continua presente na literatura contemporânea.

Persiste numa certa definição da melancolia uma suspensão temporal entre o passado e o futuro, uma dor expectante da qual não se pode escapar, mas que adensaria a experiência do presente sofrido e, desse modo, fundaria o sublime (Ginzburg, 2001).

Mesmo assim, a sinalização positiva (sublime) na literatura não frequenta de modo predominante a experiência melancólica. É de um universo de dor e sofrimento que se trata, mas nele subsiste, ou mesmo se define – austera – a possibilidade do sublime.

A psicanálise, no início do século XX, com o texto seminal de Freud intitulado *Luto e melancolia* (1982a) esmerou-se em examinar os processos psíquicos que entram em jogo nas experiências diferenciais do luto e na melancolia. Tal exame tornara-se possível após o surgimento de uma teoria que prometia explicar o psiquismo profundo, sugerindo uma verdadeira investigação que se abriria a partir das proposições de Freud.

Herdeiros do pensamento de Freud e Ferenczi, Nicolas Abraham e Maria Torok (1995) definiram dois processos distintos nas experiências de perda, eles os denominaram introjeção e incorporação. No primeiro caso estamos falando desse trabalho psíquico excelso, que faz reparos e instrui o aparelho psíquico em direção ao seu próprio alargamento e expansão; que permite ao

psiquismo, que uma vez se permitiu a possuir e ser possuído pelo objeto possa, num segundo tempo penoso, após a perda do objeto, introjetar as pulsões desligadas sobrantes do objeto e que, ao fazê-lo, o eu se restaure e se expanda tornando-se novamente apto a se aliar a novos e inéditos experiências de investimento amoroso e libidinal.

Lá onde o próprio pensamento atestaria a sua inutilidade residiria o mecanismo que Abraham e Torok denominaram de incorporação, pois é do corpo que se trata, ou da projeção da superfície do corpo que conhecemos como eu (ego). Da recomposição do objeto perdido, do “meu morto” que passa a ser reincorporado como cripta ao próprio eu e arrastado pelo psiquismo. A cripta no seio do eu seria uma miscigenação estranha – tumoral – de uma composição sem dinâmica, exposta a uma intromissão que não admite questionamento. Uma recomposição quase física – ou corpórea, na qual o eu deve caminhar como se doravante carregasse um morto nas costas – o seu morto que, paradoxalmente, estaria a salvo da morte precisamente aí onde há uma justaposição entre o eu-morto e o seu morto. O ‘morto que sou’ e que ao mesmo tempo ‘guardo em mim e para mim’, a salvo, mais do que nunca de uma nova perda, cobiça ou desejo de outrem. É o ‘meu morto’ e o ‘eu-morto’ – resguardados e a salvo de ser, mais uma vez, arrancados do eu que os possui.

No conjunto dos elementos indecomponíveis que poderíamos incluir sob o regime da memória, permanece um calabouço, um lugar de mutismo e silêncio que teríamos que obrigatoriamente reconhecer como aquilo que fora para sempre perdido. Ou seja, entre a ideia de introjeção e incorporação, permanece algo que ainda não foi devidamente pensado e compreendido, e teria mesmo permanecido calado para a teoria e para a clínica psicanalíticas.

Trata-se daquilo que fora perdido para sempre e de uma vez por todas e não pode ser recuperado, nem reparado, nem substituído. A experiência da perda não nega que, longe da melancolia, e sujeito que perdeu não esquece e que os novos e inéditos objetos acolhidos com hospitalidade e interesse verdadeiro, não são substitutos daqueles outros que se foram, se perderam ou que e sujeito admitiu perder. Vemos aí claramente que algo permaneceu latente e não pensado por Freud (Allouch, 2004).

Existe, como quer Allouch (2004), algo que se perde de si – isso que não pertence a ninguém porque é de todos; existia enquanto totalidade compartilhada e enquanto coisa fraturada deixa de existir enquanto tal. Seus despojos, pedaços já não são a própria coisa, talvez, relíquia.

De todo modo esse algo que se foi é, frequentemente, o traço mais vivo da memória e sua parte mais íntegra. As coisas das quais me lembro com saudade e que permanecem arquivadas, prontas para serem reimpressas (Derrida, 2001), correspondem ao nosso arquivo pessoal. Aquelas coisas que revivemos a partir da percepção (um cheiro, uma música, um *déjà vu*, uma experiência tátil) que restaura uma experiência vivida e guardada em arquivo e que por muito pouco não nos reconduz, por via onírica, àquilo que já não existe mais e que, no entanto, jamais deixará de existir.

A desmaterialização perceptiva das pessoas e experiências fundamentais poderá dar lugar à experiência da saudade ou da esperança (Minkowski, 1973). Tal como na despedida de duas pessoas queridas numa estação, atenuada pelo abraço antes da partida, que logo é substituída pelos passos daquele que caminha ao lado do trem, que inicia lentamente sua marcha. Em seguida o caminhar é substituído pelos olhares, entre quem fica e quem parte, enquanto o trem se distancia e até que o último vagão desapareça. Por fim, após o desaparecimento de qualquer outro vestígio de quem parte e do trem – os trilhos do trem vazios já não são compatíveis com a experiência vivida que ainda se deseja preservar. Nesse momento, a experiência de despedida se converte em esperança e saudade.

Essa breve descrição inspirada no trabalho de Minkowski (1973) revela aquilo que uma infinidade de experiências, filmes e livros não se cansam de mostrar e descrever, e ela destaca essa passagem ao mesmo tempo lúcida e onírica, pautada claramente pelo desejo de lembrar e preservar aquilo que não existe mais, e que a experiência da saudade (e da esperança) exemplificam de modo tão difuso e impreciso quanto inequívoco.

Mas é preciso pensar ainda naquilo que destrói a possibilidade da experiência da saudade. Isso que nega àquele que perdeu a reimpressão do que foi vivido e qualquer traço de uma experiência impossível de ser presentificada.

Prosseguiremos a partir daqui com o auxílio da releitura de Derrida (2001) sobre a pulsão de morte. Voltemos então àquilo que para a Psicanálise revelaria a própria destruição da memória, ou que ao menos atacaria a memória de modo peremptório, contínuo e pertinaz: a pulsão de morte.

O exemplo anterior grifa o aspecto erótico da memória e do lembrar, presente na saudade – que só subsiste eroticamente, e isso porque a tarefa da pulsão de morte é o apagamento dos rastros, das pistas, das pegadas e sob seu auspício e sob sua instrução que se realize a ordem tirânica que conduz ao apagamento, ao emudecimento, ao desligamento e à repetição.

É aí que reside a diferença entre rememoração e repetição que Freud se esmera em destacar em 1914, no artigo *Recordar, repetir e elaborar*. A repetição está longe dos trabalhos da memória, sendo mesmo o seu oposto, precisamente porque repetir é o que imanta e sujeite a quem de sua própria história e a quem do tempo vindouro. Ela é a incorporação de um tempo sem tempo e por isso destrói a possibilidade do arquivo. Ela o faz porque o arquivo é o que se guarda para o futuro, para a posteridade e, ao mesmo tempo, é a única resposta à pergunta sobre a verdade – ainda que essa resposta seja sempre imperfeita e lacunar.

Qual é a verdade? Evidentemente a verdade não é algo que se alcança, mas algo que se procura. A busca da verdade – acompanhada da sinceridade nessa busca – é o que faz da verdade não um ponto de chegada e encerramento, mas ponto a partir do qual, e somente a partir do qual, algo principia para que as interpretações e os debates em torno delas proliferem.<sup>5</sup>

---

5 Algumas das críticas atuais aos trabalhos da Comissão da Verdade no Brasil, iniciados em 2012, recaem sobre o pressuposto de que só conheceremos o conteúdo dos trabalhos da comissão quando o relatório final estiver concluído. Isso indicaria que teremos uma resposta cabal a uma infinidade de documentos fatos, testemunhos, depoimentos e arquivos ocultados, omitidos e jamais encontrados ao final de dois anos de trabalho da comissão. A crítica que a comissão tem sofrido reivindica que se dispare o processo de publicização dos resultados sejam eles, incompletos, imperfeitos, parciais ou lacunares. Que se permita que a sociedade brasileira como um todo, e cada sujeito em particular, se ponha em busca dessa verdade, social, pessoal ou nacional desde já impedindo que, doravante, se encerrem os trabalhos de busca da verdade, de certo modo, mais fundamentais do que a própria verdade.

É nesse sentido que a pulsão de morte é, para Derrida (2001), arquiviolítica; ela destrói, carcome os arquivos na medida que ela supõe por encerrado algo que jamais terá fim.

Extraída, em boa parte das experiências dos escritores do século XVIII a melancolia freudiana não deixa de ser romântica, precisamente no sentido de restituição e restauração que carrega. A possibilidade de que, uma vez atravessado o luto, o psiquismo estaria apto para novas experiências libidinais e eróticas – novas experiências de amor. Allouch (2004) desconfia dessa restauração freudiana e indica processos outros que iluminam as formas coletivas do luto, como formas coletivas da perda.

O que sancionaria o luto? Ou o que lhe colocaria um termo?<sup>6</sup>

Quando convocamos as experiências de luto e perda nas experiências de graves violações não é o sublime que encontramos, porém é o sublime que procuramos. Um indício, um sinal de que cada sujeito sobreviverá ao próprio sofrimento e não sucumbirá a ele. Que restaure, como na literatura, um lugar em si, para a linguagem e para o próprio devir. Que não seja apenas o trauma o efeito de uma experiência de perda e uma peremptória destinação ao infortúnio.

Esse ponto de tangenciamento, possível, entre o trauma e a perda não pode e não deve permitir miscigenações impróprias, mas possibilitar que se discrimine com apuro os muitos processos em jogo nas experiências violentas, que de modo algum se esgotam na experiência do trauma.

### *Lembrar e esquecer e o horizonte da memória feliz*

Uma das zonas mais incertas e obscuras no campo das lutas pela memória é a dialética da lembrança e do esquecimento. Esquecer, em determinados contextos de luta, militância e reflexão tornara-se indesejável, mal-visto,

---

6 Ver a esse respeito artigo de Fabiana Rousseaux, intitulado Sancionar el duelo. Desaparición, duelo y impunidad. El caso Argentino. Disponível em: <http://www.herrerros.com.ar/melanco/rousseau.htm>. Data de acesso: 20/05/2013.

politicamente incorreto. O esquecimento sofreu de uma fratura perigosa, cuja consequência foi a dicotomia: ou lembrar ou esquecer.

Isso sobrecarregou o dever de lembrar com as expectativas mais promissoras nas lutas pela memória, e tem sido considerada a sua maior conquista; mesmo que se saiba que lembrar sempre pode ser tão dramático e insuportável quanto esquecer sempre.

Pensadores contemporâneos (Ricoeur, 2007; Blanchot, 2007) problematizaram essa dicotomia tão simplista como alienante, mas essa problematização ainda não acompanhou as lutas pela memória que ainda hesitam diante da experiência subjetiva do esquecimento.

O desejo de esquecer, por um lado, presente na própria constituição e possibilidade dos arquivos (Derrida, 2001a) e, por outro, o esquecimento como uma possibilidade subjetiva incontestada e produtora, fértil para o horizonte da lembrança, seriam impossíveis sem que o lembrar fosse aquela experiência que restitui ao esquecimento a última fronteira ante o desaparecimento. Todavia, no interior das chamadas lutas pela memória, ao esquecimento ainda são atribuídas as proposições mais radicais de alienação, emudecimento e apagamento. Portanto, aliado das violências e dos violentos.

Em parte porque a defesa do esquecimento aparece frequentemente na prática discursiva de perpetradores e defensores de práticas violentamente autoritárias que imaginam poder fazer desaparecer com o sentido histórico do esquecimento banalizando-o e confundindo-o com eliminação pura e simples, ou ainda como mentira histórica: “Vamos esquecer o passado”, “não vamos abrir feridas antigas”, “não vamos mexer com o que está quieto”.

É preciso considerar que o abuso cometido contra o esquecimento se deve, em boa parte, a esses usos impróprios, tributários do medo da atribuição de responsabilidades por crimes, violações e violências cometidas no passado. Diz Ricoeur (2007):

*[...] é como dano à confiabilidade da memória que o esquecimento é sentido. Dano, fraqueza, lacuna. Sob esse aspecto a memória*

*se define, pelo menos numa primeira instância, como luta contra o esquecimento (p. 424).*

É preciso, contudo, não abandonar o conceito de esquecimento no limbo de seu uso ideologicamente instruído, porque isso poderia conduzir a situações insolúveis e caminhos sem saída, já que não é possível, nem desejável, tudo lembrar.

Freud (1982) chama a atenção para uma impropriedade, precisamente na dinâmica da memória, entre o lembrar e o esquecer. Ele descreve o fenômeno da lembrança difícil, que se manifesta no sintoma como lembrança insidiosa ou lembrança encobridora, e que ocorre para impedir a recordação, mas também para impedir o esquecimento. Desse modo as lembranças encobridoras, como mecanismo de defesa à própria análise, seriam o exemplo de um ataque à memória, já que não se trataria de rememorar coisa alguma, mas de manter uma zona de indistinção entre o que não se pode lembrar e o que não se pode esquecer, obturando assim a experiência temporal constituinte da memória.

Essa zona cinzenta que se constitui como a impossibilidade de lembrar o que não pode ser esquecido (Freud, 1982) revela-se como um ataque à memória, não apenas porque a dinâmica lembrar e esquecer é impedida, mas porque ela é transformada em outra coisa, suportada por uma série infinita de interjogos repletos de falhas, cludicâncias, hiatos que promove um entrechoque entre a pulsão desligada; nem lembrada, nem esquecida e, portanto, em perpétua tensão cujo efeito é a paralisia e a repetição.

O que Freud (1982) entende como a tarefa da análise ou da interpretação: “a supressão das lacunas do recordado; dinamicamente o vencimento das resistências do recalque” (p. 1683) indica que o que impede o exercício da memória são os vazios lacunares que impossibilitam que a experiência seja patrimônio da vida consciente onde transitam o esquecer e o lembrar.

O recalcado não é, portanto, o esquecido, mas aquilo que pode ser restaurado apenas de forma lacunar precisamente porque se trata de algo que se repete, porque não pode ser lembrado e nem esquecido (Freud, 1982). Essa impossibilidade simultânea, de lembrar e esquecer, é o que Freud descreve

como repetição. O analisando como aquele que sofre e repete ao invés de lugar de recordar.

Desse modo poderíamos dizer que, para Freud, a memória é uma possibilidade que se inscreve na vida consciente, porque o que se combate no recalque é o pleno exercício da memória aprisionada pelos ditames da repetição; repetição de algo que não pode ser esquecido e nem lembrado, deslocado que fora para o limbo atemporal do instante “...podemos dizer que o analisando não recorda nada do esquecido ou reprimido senão que o vive de novo e eternamente” (p. 1684).

Nisso a definição de Blanchot (2007) não é diferente. O esquecimento é o deslocamento do lembrável para uma zona inapagável, evocável, lá onde o lembrável é guardado para garantir seu apagamento e, ao mesmo tempo, protegido de seu radical desaparecimento.

Nesse sentido o esquecimento não é, também em Freud, a indiferença, a aniquilação e o recalque, mas a suspensão a um estado de silêncio que, no entanto, é incapaz de colapsar o que poderia – ou deveria – ser lembrado.

Há no esquecimento um dever de memória, um princípio ético que contribui para fundar a noção de história arquivada e reconstruída. Na palavra esquecida, apoderamo-nos do espaço a partir do qual ela fala e que agora nos remete ao sentido mudo, indisponível e sempre latente como possibilidade de lembrar (Blanchot, 2007).

Portanto, os denominados locais de memória (Assman, 2011) como locais estáticos por sua própria natureza física e imóvel

*[...] aponta para a possibilidade que os locais possam tornar-se sujeitos, portadores de recordação e possivelmente dotados de uma memória que ultrapassa amplamente a memória dos seres humanos (Assman, 2011, p. 317).*

Neles parece ser assegurada, ao mesmo tempo, a possibilidade de lembrar e a possibilidade de esquecer e indicada a impossibilidade de tudo lembrar e



de tudo esquecer. De muitas maneiras, neles, estaria assegurado o dever de lembrar.

Assim o debate ético que os memoriais permitem é fundador. Ao se “ancorarem no chão” (Assman, 2011, p. 318) o que se inaugura é a possibilidade de lembrar e não, necessariamente, a injunção de lembrar. Os locais de memória aguardam, e mesmo exigem, algum esforço, um deslocamento físico, uma peregrinação que encontraria termo nos lugares geográficos que o psiquismo não pode inventar. Neles algo espera, em latência, aqueles que desejam lembrar e aqueles que não puderam, não quiseram esquecer.

Podemos lembrar, nos memoriais e nos acervos, do que gostaríamos de lembrar ou do que gostaríamos de esquecer. Ir a um memorial ou perscrutar um acervo é ao mesmo tempo uma luta íntima, em boa parte desconhecida, que coloca em cheque a difícil inscrição de sujeito em sua própria história a partir do encontro com histórias que, ao mesmo tempo, lhes ultrapassam e lhes pertencem. Arquivos mortos são reconvocados a uma outra condição e disponibilidade: a de arquivos abertos.

A peregrinação aos memoriais revelaria, então, um pacto renovado com a memória: se quisermos podemos lembrar e, depois, podemos esquecer. O esquecimento aqui não seria coevo, análogo ou efeito da destruição e da eliminação. Pode-se esquecer, porque os memoriais ainda estarão lá, fisicamente insistentes e ancorados, para nos fazer lembrar. Zeladores que são da preservação da dialética do lembrar e do esquecer e, como tais, da celebração incontestada da memória, não apenas porque permitem lembrar, mas também porque possibilitam esquecer.

Esquecer sem culpa e lembrar com saudades se anuncia no horizonte de uma memória feliz.

Isso que vemos em muitas lutas políticas em torno da memória sofre de uma imprecisão, e mesmo de um erro conceitual que aturde e atrapalha. Não se trataria, portanto, de luta contra o esquecimento, mas da impossibilidade da ruína da experiência do lembrar e do esquecer sempre que se sugere um recalçamento eterno, alojando o esquecido não no passado, mas fora do tempo e da história e exilado da linguagem para sempre.

Como sugere Ricoeur (2007): “o esquecimento pode estar tão estreitamente confundido com a memória, que pode ser considerado uma de suas condições” (p. 435). E o que atesta de modo inequívoco essa intrincação é a experiência do reconhecimento como experiência da memória fundadora, que reconhece e faz existir, em oposição à memória destruidora, que apaga os rastros e se interpõe entre o reconhecimento e seus traços.

*Esse reconhecimento pode assumir diferentes formas. Ele já se produz no decorrer da percepção: um ser esteve presente uma vez; ausentou-se; voltou. Aparecer-desaparecer-reaparecer. Nesse caso, o reconhecimento ajusta-ajunta-o reaparecer ao aparecer por meio do desaparecer (Ricoeur, p. 437).*

O reconhecimento é a experiência feliz de que aquilo que nos permitiu reconhecer é o indicador de que algo permaneceu vivo em nós e, como vivo, retorna. Poderíamos dizer, um tanto provisoriamente, que assim como a melancolia é a experiência da presença sempiterna do morto, o reconhecimento é a experiência do reencontro com o vivo. Reencontro entre dois traços de vida que perduram prestes a gerar uma experiência psíquica saborosa propiciada pelo reaparecimento: o reconhecimento.

O esquecimento permanece enigmático, por vezes maldito, e um tanto estrangeiro, tanto nas lutas pela memória como nas teorias que as reconhecem. Importante debate no contexto das consequências éticas das lutas que percorrem o culto e a cultura da memória.

## *Referências*

- ABRAHAM, Nicolas e TOROK, Maria. *A casca e o núcleo*. Trad. Maria José Coracinil. São Paulo: Editora Escuta, 1995.
- AGAMBEN, Giorgio. *Lo que queda de Auschwitz: el archivo y el testigo*. Madrid: pre-textos, 2005.

- ALLOUCH, Jean. *Erótica do luto no tempo da morte seca*. Trad.Procópio Abreu. Rio de Janeiro: Editora Companhia de Freud,2004.
- ASSMAN, Aleida. *Espaços da recordação: formas e transformações da memória cultural*. Trad.Paulo Soethe. Campinas: Editora da Unicamp, 2011.
- BLANCHOT, Maurice. *A conversa infinita 2*. Trad.João Moura Jr. São Paulo: Editora Escuta: 2007.
- BURNETT, Angela e THOMPSON, Kate. A melhora do bem-estar psicossocial de refugiados e pessoas que buscam asilo. In: Endo, Paulo et alli (orgs.). *Psicologia, violência e direitos humanos*. São Paulo: CRP06, 2011, p. 22-55.
- DERRIDA, Jacques. *Estados da alma da psicanálise: o impossível para além da soberana crueldade*. Trad. Isabel Khan Marin et al. São Paulo: Editora Escuta, 2001.
- DERRIDA, Jacques. *Mal de arquivo: uma impressão freudiana*. Trad.Claudia Moraes Rego. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001a.
- ENDO, Paulo. *A violência no coração da cidade: um estudo psicanalítico*. São Paulo: FAPESP/ESCUTA, 2005.
- ENDO, Paulo. Elaboração onírica, sonhos traumáticos e representação na literatura de testemunho pós-ditadura no Brasil. In: Seligman-Silva, Marcio; Ginzburg, Jaime e Hardman, Francisco Foot (orgs.). *Escritas da violência*, vol 1. Rio de Janeiro: 7 letras, 2012, p.119-132.
- FELMAN, S. & Laub, Dori. *Testimony: crises of witnessing in literature, psychoanalysis and history*. New York: Routledge, 1992.
- FREUD, Sigmund. Recuerdo, recordación y elaboración. In: *Obras Completas de Sigmund Freud* (T. II). Madrid: Biblioteca Nueva, 1982, p.1683-1688.
- FREUD, Sigmund. Duelo y melancolia. In: *Obras Completas de Sigmund Freud* (T. II). Madrid: Biblioteca Nueva, 1982a, p.2091-2100.
- GINZBURG, Jaime. Conceito de melancolia. *Revista da Associação Psicanalítica de Porto Alegre / Associação Psicanalítica de Porto Alegre*, nº 20, 2001, p. 102-116.

- LEYS, Ruth. *Death masks: Kardiner and Ferenczi on psychic Trauma*. Representatitons, no. 53/winter, 1996, pp. 44-73.
- MINKOWSKI, Eugene. *El tiempo vivido: Estudios fenomenológicos e psicopatológicos*. Trad. Angel Sáiz Sáiz México: Fondo de Cultura Economica, 1973.
- RAUTER, Cristina et alli. (orgs.). *Clínica e Política: subjetividade e violação de direitos humanos*. Rio de Janeiro: Instituto Franco Basaglia/Editora Tecorá, 2002.
- RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Trad. Alain François et alli. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.
- ROUSSEAU, Fabiana. *Sancionar el duelo*. Desaparición, duelo y impunidad. El caso Argentino. Disponível em: <http://www.herrerros.com.ar/melanco/rousseau.htm>. Data de acesso: 20/05/2013.
- SCARRY, Elaine. *Body in pain: making and unmaking of the world*. New York: Oxford University Press, 1985.
- TELES Janaina de Almeida; Teles, Edson e Santos, Cecilia (orgs). *Desarquivando a ditadura: memória e justiça no Brasil*. São Paulo: Aderaldo e Rotschild, 2009.



# Elaboração onírica e representação na literatura de testemunho pós-ditadura no Brasil<sup>1</sup>

Precisarei começar retomando uma evolução paradoxal, e esse paradoxo logo se revelará fundamental para compreendermos o aparecimento e desaparecimento do trauma na obra freudiana e sua retomada, poderíamos dizer, fundante, por Sandor Ferenczi que reinscreve os estudos sobre o trauma na Psicanálise determinando uma verdadeira tradição de estudos psicanalíticos que nele se apóiam.

Sabemos que a Psicanálise, sem dúvida, desde Freud, reconheceu o trauma como fonte de sofrimento psíquicos, até então, incontornáveis. As primeiras elaborações pré-psicanalíticas freudianas, momentos anteriores ao surgimento da Psicanálise, revelavam, a partir do sofrimento e do relato das pacientes

---

1 Este trabalho foi originalmente apresentado como resultado parcial de pesquisa no em evento promovido pelo Departamento de Formação em Psicanálise do Sedes Sapientiae sobre Clínica e Política em outubro de 2009 e publicado como capítulo de livro na obra *Trauma, memória e transmissão: a incidência da política na clínica psicanalítica* organizada por Maria Cristina Perdomo e Marta Cerruti. Posteriormente uma versão, ligeiramente modificada foi publicado, em 2010, no livro *Tortura* organizado pela Secretária de Direitos Humanos da Presidência da República (Coordenação de combate à Tortura). A presente versão sofreu acréscimos e alterações. Agradeço ao CNPq e à Fapesp o apoio na realização da pesquisa na qual o presente texto se insere.

históricas, um elemento exógeno na gênese do sofrimento e da sintomatologia históricas. Ou seja, a partir dos relatos de suas pacientes Freud consolidava a certeza de que um adulto perverso se impunha sexualmente sobre aquelas crianças que, mais tarde, desenvolveriam um quadro histórico.

A violência sexual e traumática aparece desde o princípio, portanto, na obra freudiana. Tratava-se da violência de um corpo adulto que se impunha sobre o corpo de uma criança, nesse momento imobilizado em sua capacidade erógena, coagido dentro de sua própria casa. A sexualidade da criança condenada então, a partir daí, ao silêncio e à dor.

Isso porque um outro corpo violento e autoritário (pai perverso), teria obrigado à força a situação sexual que, por seu caráter unilateral e objetificante, torna-se para um de sujeitos do par (a criança), uma experiência de alheamento e excesso.

Essa experiência, hoje bastante pensada e refletida por psicanalistas e desde sempre conhecida e de graves consequências psíquicas, não servia, entretanto, para explicar a sintomatologia histórica e Freud foi o primeiro a perceber isso. A histeria era a expressão de um traumatismo interno, e não de um traumatismo exógeno, que se expressava, na paciente, através da fantasia sexual com um adulto. A paciente histérica não havia sido seviciada por um adulto abusador, mas teria desejado a aproximação sexual com o adulto e se castigado por isso. Por isso o corpo sexualmente aprisionado da histérica revelava o desejo e a proibição sexual com uma cena incestuosa e violenta que, na verdade, nunca acontecera. Nasce o conceito de fantasia e a própria Psicanálise que se ocupará, doravante, daqueles sofrimentos que o sujeito é capaz de se impor e cujo esclarecimento dos processos psíquicos inconscientes aí envolvidos passa a ser tarefa da Psicanálise e de sua clínica.

No período, que se estende até 1913, com a publicação de *Totem e tabu* e, especialmente em 1915 em *Pulsões e destinos das pulsões*, quando o sadomasoquismo reencontra o lugar antevisto em 1905 nos *Três ensaios para uma teoria sexual*, para logo depois ser deixado de lado até 1920, Freud praticamente abandona qualquer preocupação com o papel da realidade material no engendramento das perturbações psíquicas que, para o trabalho e a reflexão psicanalítica, passam a ocupar a posição de epifenômeno.

Não importa mais o que atingiu e sujeite, mas, como. Sobressaem-se as dinâmicas que impossibilitam ao psiquismo assimilar os acontecimentos e experiências a ponto de torná-los perturbadores. Interessa à psicanálise o formato neurótico, intrapsíquico, dessas experiências que impuseram perturbação e gravidade ao psiquismo.

Após 1920 com o final da primeira guerra, o desenvolvimento de uma clínica para o tratamento de neuróticos de guerra e o retorno de alguns discípulos de Freud que foram convocados como médicos de guerra e lá atenderam psicanaliticamente diversos pacientes, Freud retorna ao trauma.

O sintoma que o confunde: os sonhos traumáticos. Expressões dramáticas que reproduzem a experiência catastrófica, lá onde e sujeite deveria encontrar guarida e apaziguamento: em seu sono. Os sonhos traumáticos agitam o psiquismo a ponto de exigir uma resposta somática que culmina com o despertar. O sujeito é lançado para fora do seu sono, atormentado pelo sonho que o impediu de dormir.

A função mister do sonho – a de preservar o sono – entrara em colapso e em seu lugar a exigência da experiência vigil indicando que, para aquele que corre perigo, o sono tranquilo é proibido. A natureza desse perigo, entretanto, revelara seu inequívoco caráter somático, e não apenas psíquico, exigindo uma resposta igualmente física e motora – o despertar, a sudorese, a taquicardia – evidenciando que tal experiência não pode mais ser contida no âmbito da experiência psíquica por excelência: o sonho.

Freud se volta então, em 1920 em mais além do princípio do prazer, para os sonhos novamente, mas dessa vez para atestar o fracasso da elaboração onírica. Nos sonhos traumáticos ao que parece é a literalização da experiência vivida e traumática que se compacta entre um corpo em dor e um psiquismo que, de certo modo, ignora esse sofrimento. Se não fosse assim porque então o sonho, puro produto psíquico, reproduziria, literalmente, o sofrimento insuportável? Porque a ressurgência retraumatizante, pós-traumatizante da experiência vivida, ela mesma reconstituiria o traumático e o repetiria infinitamente, como um claustro psíquico sem fendas?



A experiência catastrófica reencontraria então um acesso privilegiado à experiência psíquica, revelando a mesma força e impacto presentes no instante de gênese do traumático, na ocasião do trauma.

Assim um elemento novo tornava-se visível para Freud: a sobrevivência no psiquismo de um sofrimento psiquicamente insuportável, fisicamente insistente, mas que encontrava um índice de permanência na experiência produzindo, a posteriori, o instante sempiterno, infinitamente revisitado pelos soldados que estiveram na guerra e ali viveram o horror, para depois voltar a vivê-lo em seus sonhos.

A importância dessa inflexão recoloca a neurose traumática na obra freudiana, mas insiste em deixar lacunas, entre elas o trauma sexual como corolário de uma violência sexual realmente vivida. As situações de intensa gravidade em que o adulto agride e molesta a criança sobre sua guarda e sob o seu poder. Após 1897, Freud não voltará mais a esse assunto.

Será então apenas com Sandor Ferenczi que um segundo retorno do recalcado se apresentará aos psicanalistas e à teoria e à clínica psicanalítica.

Fiz esse rápido aparte para demonstrar como a presença do traumático revela sua insistência e resistência entre os próprios psicanalistas e dentro da própria teoria psicanalítica. A propósito do fundamental trabalho de Ferenczi na interpretação desse recalque, exemplifico com um fato que evidencia isso:

Em 1932, no congresso de Wiesbaden, Sandor Ferenczi prepara sua apresentação intitulada Confusão de línguas entre o adulto e a criança que é, até hoje, um dos mais importantes textos psicanalíticos sobre o traumático. Na ocasião Max Ettington e Abraham Arden Brill, discípulos de Freud, tentaram impedir a comunicação de Ferenczi no congresso, enquanto o próprio Freud tentou dissuadir Ferenczi de publicar o artigo e Ernest Jones, conhecido discípulo e biógrafo oficial de Freud, recusou-se a publicar o texto no *International Journal of Psychoanalysis*. Mas do que tratava o artigo?

O artigo retomava o papel do agente sexualmente violento na gênese do trauma, insistindo em que o traumático se fundava nos componentes psíquicos em jogo, tanto da parte do agente agressor quanto do agredido. Que as possibilidades das experiências erótico-sexuais da criança eram delimitadas pelas

relações físicas e psíquicas de ternura vividas junto ao adulto, e que o ultrapassamento dessa fronteira terna em direção à paixão e ao ato sexual genital, por parte do adulto, fundava o traumático. Descrevia então brilhantemente a gênese do traumático reabilitando metapsicologicamente aquilo que Freud teve tanta dificuldade em fazê-lo após 1897: o papel do agente agressor na gênese do trauma sexual e o caráter simultaneamente extra e intrapsíquico do traumatismo.

Não é nosso objetivo examinar em detalhe a obra de Ferenczi hoje e seu papel fundamental na retomada da teoria do trauma na psicanálise, porém é necessário destacar que a retomada da teoria do trauma por Freud em 1920 é responsável por uma das maiores e mais importantes inflexões da teoria e da clínica psicanalítica que inclui a proposição da segunda teoria pulsional (pulsões de vida e pulsão de morte), a segunda tópica (eu, isso e supereu) e a segunda teoria da angústia, e Ferenczi é, sem dúvida o legítimo herdeiro dessa tradição e desse desrecalcamento do trauma na Psicanálise.

A tradição do pensamento de Sandor Ferenczi nos legou a compreensão do traumático num sentido até então inédito na Psicanálise. A força do traumático se constitui pela intensidade exógena que o psiquismo tem de assimilar. Para o psiquismo não há escolhas diante do traumático que se impõe, e essa imposição determina sua força e virulência.

A intenção, a constância e a presença maciça do agente agressor contam justamente porque aparecem como intensidades e como tais conduzem a atividade psíquica ao paroxismo. Tal paroxismo não se evidencia como um colapso, uma paralisia ou uma fadiga, mas em formações psíquicas deformadas, irreconhecíveis e paradoxais.

É isso que preocupou Ferenczi, mesmo em relação à situação psicanalítica e à possível hipocrisia do analista, a sua falta de tato no reconhecimento da posição assimétrica que ocupa no par analista e analisando e para a qual todo analista deve estar atento. Sem o que um novo traumatismo pode ser reproduzido na própria análise. O *sentir com* proposto por Ferenczi, o tato, sugere que é nas informações sensoriais que deve ser buscado aquilo que o analisando também introjetou como informação física e para a qual ainda não há nome,

nem significação – a pulsão isolada no corpo de onde se ausentaram seus representantes representativos.

Interessa-nos agora, numa articulação Freud-Ferencziana e o auxílio do testemunho de alguns sonhos do período pós-ditadura, refletir sobre os sonhos traumáticos. Essa formação psíquica complexa é que revela o trabalho incessante do psiquismo na elaboração de suas próprias experiências, mesmo daquelas marcadas pelo alheamento extremo e a radical impropriedade. Faremos isso com a intenção de darmos um passo a mais na compreensão do traumatismo, do trauma e do embate profundo e solitário ao qual e sujeito está destinado a partir da contraexperiência proposta pelas catástrofes. Luta tortuosa que a descrição dos sonhos nos dá a ver de forma singular e privilegiada.

Não intentaremos uma interpretação psicanalítica stricto sensu, o que só poderia ser levada adiante com as associações do sonhador, como tantas vezes alertou Freud, a fim de evidenciar o charlatanismo e a inconsistência das interpretações veiculadas em manuais de interpretação de sonhos de sua época.

Nossa intenção é estabelecer um diálogo entre o relato dos sonhos enquanto testemunhos, narrativa e escrita das violências e a teoria psicanalítica sobre a elaboração onírica, particularmente a partir de 1920, data da publicação de mais além do princípio do prazer.

Cito então Flávio Tavares em seu livro *Memórias do Esquecimento* no capítulo intitulado “O Exílio no sonho.<sup>2</sup> Um sonho exilado da vigília, um sonho traumático, em cujo interior a experiência do traumático se exila e se protege:

*Ao longo dos meus dez anos de exílio, um sonho acompanhou-me de tempos em tempos, intermitentemente. Repetia-se sempre igual*

---

2 Primo Levi sugeriu na descrição de seu sonho no final do livro *A Trégua*(1997, p.359) uma imagem imponderável compatível com o que sugere Flávio Tavares. O exílio no sonho, uma espécie de relação especial no sonho que produz uma certa ordem onírica, como se fosse um sonho rebatendo sobre o outro, criando uma certa alteridade do próprio sonhar. Primo Levi falará de um sonho dentro de um sonho, uma outra camada que compete e opõe força, como se houvesse uma luta contra a compactação do sonho(pesadelo?) no próprio sonhar. Retomaremos esse sonho de Primo Levi mais adiante.

*com pequenas variantes. Meu sexo me saía do corpo, caía-me nas mãos como um parafuso solto. E, como um parafuso de carne vermelha, eu voltava a parafusá-lo encaixando-o ente minhas pernas, um palmo abaixo do umbigo, no seu lugar de sempre. Sonhei no México em 1969, com meu pênis saindo-me pelas mãos, seguro na palma esquerda, com os dedos da mão direita buscando sentir, aflitos, se ele ainda pulsava, se o sangue nele corria, se meu sexo ainda vivia” (p. 20).*

*E mais adiante:*

*“...a angústia disso foi uma dor que me perseguiu quase constantemente pouco depois que, no México-ao final de meus 45 dias de liberdade-começaram a desaparecer os anéis escuros, de um ténue marrom filigranado, com que meu pênis tinha sido marcado pelos choques elétricos no quartel-prisão do Rio de Janeiro, em agosto de 1969. Pouco a pouco, o sonho repetido fez com que eu sonhasse também que já havia me habituado com o pesadelo e até confiava nele. Sonhava, então, com a solução do sonho da noite anterior, com minha capacidade de novamente parafusar e encaixar meu sexo, e me esvaía em ansiedade.*

*Algumas vezes eu o ajustava apertando a carne nos lados como terra fofa ao redor de uma planta num vaso úmido. Sentia o peito oprimido e paralisado. A respiração subia ou descia à medida que meus olhos, fechados no sono do sonho, nele identificavam uma cor vermelho-encarnada, significando que meu sexo vivia e podia voltar ao seu lugar” (p. 20).*

Em seguida Flávio Tavares descrevendo a sensação após uma sessão de tortura:

*Eu uivei e caí no chão. Não tive a sensação de que meu sexo se queimava e se despedaçava. Era como se amputasse sem bisturi*

*e sem anestesia. Talvez num puxão. Horas depois, numa pausa do choque elétrico, toquei-me as cuecas para ter certeza de que tudo em mim continuava intacto e no lugar de sempre” (p. 21).*

O exílio do sonho interpõe um impasse em que o próprio relato – expressão secundária do sonho – está em cheque. Dizer o sonho traumático não gera a experiência mais ou menos enigmática do relato de um sonho qualquer, repleto de cenas, personagens e situações ininteligíveis que narramos sem qualquer pudor ao primeiro interlocutor que encontramos, após despertos.

O sonho traumático, não raro, carrega a aspiração pela recomposição de uma fratura, de uma cisão e inimizade entre o corpo e o espírito que ocorre na situação de tortura – tal como já refletira Elaine Scarry (1985), Viñar (1993) e Pellegrino (1988) – e exige o reconhecimento do sofrimento físico, do terror da eliminação física e da própria sobrevivência. O corpo então é convocado na própria composição da experiência traumática no sonho. A angústia, a taquicardia, a sudorese e a ação física de despertar revelam esse apelo do psiquismo o corpo, ao reconhecimento urgente do que se passara com o corpo físico, como condição para algum reestabelecimento psíquico.

A experiência literal da castração a que Flávio Tavares se refere. O pênis sendo arrancado num puxão, e com ele se esvaindo toda a integridade do corpo e da alma. O choque e a humilhação repetidos à eternidade – “o major F. dizia que eu não me salvaria, como das outras vezes e ficaria, agora, 30 anos no cárcere e nele apodreceria” (2007, p. 37) – indicam, de antemão, o fracasso da ação psíquica que encontra sua eficiência na organização temporal em que dispõe as necessidades físicas, para não permanecer à mercê delas.

O tempo para comer, dormir, descansar, relaxar, que nos exime dos imperativos da necessidade, libertando o psiquismo para atividades sublimatórias e secundárias é dilacerado nas situações de violação de qualquer espécie. É a eternidade da fome, da dor e da morte que se impõe e o psiquismo não pode ter outra ocupação senão a própria sobrevivência. A pulsão de sobrevivência ordena as atividades psíquicas e as subalterniza, muitas vezes, décadas após a experiência extrema. É o que fazem Ottoni Fernandes Júnior e Flávio Tavares a indicar no lapso de 30 anos após a experiência de resistência e tortura, a

instauração da possibilidade de escrever sobre ela, atividade secundária imobilizada em nome da sobrevivência.

Diz Ottoni Fernandes: “Acabei concluindo o livro 27 anos depois de ter sido libertado do cárcere da ditadura militar. Foi bom ter aguardado tanto tempo, deixado as emoções mais angustiantes bem longe” (2004, p. 11).

A angústia bem longe... O que é a espaço para a experiência psíquica do trauma senão um lugar inalcançável pelo tempo; lugar coagido – e exilado – pela atemporalidade da repetição. Haviam então passados 27 anos.

Sandor Ferenczi ao se referir ao tratamento com pacientes traumatizados pelas situações de guerra observa:

*“Durante essas análises, os pacientes são arrebatados, às vezes, pela emoção; estados de dores violentas, de natureza psíquica ou corporal, até mesmo delírios e perdas de consciência mais ou menos profundas com coma, misturam-se ao trabalho de associação e de construção puramente intelectual. [...] A compreensão assim adquirida proporciona uma espécie de satisfação que é, ao mesmo tempo afetiva e intelectual, e merece ser chamada de convicção. Mas essa satisfação não dura muito, por vezes algumas horas apenas; a noite seguinte fornece de novo, sob a forma de pesadelo, uma espécie de repetição deformada do trauma, sem o menor sentimento de compreensão, e, uma vez mais, toda a convicção se deformou, desfaz-se continuamente e o paciente oscila como antes, entre o sintoma em que sente todo o desprazer sem compreender nada- a angústia-, e a reconstrução em estado vigil, durante a qual compreende tudo mas nada sente, ou apenas muito poucas coisas” (1992a, p. 116).*

Aquilo que Ottoni indica como longe, por vezes não está senão ao lado, inexoravelmente presente, como observa Ferenczi. A repetição deformada do trauma destrói as frágeis construções psíquicas para enfrentar o traumático. O retorno do traumático, sua proximidade invencível e a maneira como zomba

das atividades secundárias, impondo sucessivamente a angústia, ao invés do pensamento e da compreensão, revelam aquilo que na experiência do traumático se pode chamar de um excesso de corpo. Um corpo que se revela impróprio – como Ferenczi observava a propósito de uma espécie de desaprendizagem das funções mais elementares, como o caminhar, nos soldados aturdidos pelos traumas nas experiências de guerra. E que pede, em seu auxílio, um outro corpo capaz de auxiliá-lo na reaprendizagem de seu próprio esquema corporal, dilacerado na guerra ou no cárcere.

Freud, provavelmente estava certo em relação ao caráter insistente e compulsivo do sonho traumático e mesmo em relação à tendência dessa formação onírica à literalização. Não raro então o relato do sonho traumático não é mais do que uma descrição sem nenhum pensamento e repleta das imagens restauradas e revividas da experiência traumática no sonho.

Porém o sonho de Flávio Tavares indica que a repetição do traumático foi atravessada pelas pulsões de vida, introduzindo no jogo do aparecimento/desaparecimento do pênis, no por e tirar do seu próprio órgão, um princípio de ordem diferente da experiência do arrancamento do pênis com um puxão.

O sonho restaurava a potência do sonhador ao colocar em suas mãos o poder de recolocar o pênis cada vez que ele se desenroscava. Uma ordem é buscada diante da fragmentação. Ela não restaura e nem repara, mas torna suportável a repetição do traumático que não cede.

O que se esclarece quando Tavares relata um ponto de equilíbrio em que no sonho era dele a possibilidade de reencaixar, *rosquear* seu sexo, sendo a rosca precisamente o lugar em que as marcas amarronzadas dos fios de cobre haviam marcado seu pênis. Rosquear reaparece no sonho então como devolver à vida ao que poderia estar morto. O sonho lutando contra a experiência de arrancamento, fragmentação e implosão imposta no choque elétrico.

Diferentemente de Freud, Ferenczi observa sob o sonho e o trauma:

*...todo e qualquer sonho, mesmo o mais desagradável, é uma tentativa de levar acontecimentos traumáticos a uma resolução e a um domínio psíquico melhores [...] (1992a, p. 112).*

e mais adiante no mesmo texto, divergindo de Freud:

*Não desejaria, portanto que o retorno dos restos do dia e da e da vida no sonho fosse considerado o produto mecânico da pulsão de repetição (1992a, p. 112).*

Nas divergências não resolvidas sobre a teoria do trauma, entre Freud e Ferenczi, no interior do movimento psicanalítico, se trava luta semelhante àquela que se realiza na elaboração onírica dos sonhos traumáticos. Aqui, a partir do relato dos sonhos, se pode testemunhar o embate dramático entre as pulsões de vida e morte, como se coubesse ao sonho a decisão entre viver e morrer.

## *Dois sonhos*

Por fim, gostaria de trazer lado a lado dois sonhos, a fim de evidenciar um aspecto comum a ambos. Eles revelam uma luta que se trava entre as pulsões no trabalho do sonho traumático e da elaboração onírica, uma formação e deformação do sonho que termina por se aproximar da experiência concreta do trauma. Como se os mecanismos do sonho, protetores do sono e ocupados com a satisfação do desejo, conforme insistiu Freud até 1920, fossem sendo, um a um, colocados fora de combate.

O primeiro é um sonho emblemático e bastante conhecido de Primo Levi, descrito no livro *A trégua*. O segundo é um sonho de Roberto Salinas Fortes relatado em seu livro *Retrato Calado*.

Cito então ao sonho de primo Levi:



*Estou comendo com a família, ou com os amigos, ou no trabalho ou em uma campina verde; em um ambiente agradável e relaxante, alijado aparentemente da tensão e da dor; contudo sinto uma angústia sutil e profunda, a sensação definida de uma ameaça que se aproxima? Sobre mim. E, de fato, à medida em que se desenvolve o sonho, pouco a pouco ou brutalmente, cada vez de forma diferente, tudo se derruba e se desfaz ao meu redor: o cenário, as paredes, as pessoas e a angústia se faz mais intensa e mais precisa. Tudo se tornou um caos. Estou só no centro de um nada cinza e turvo? E de repente sei o que isso significa e sei também o que tenho sabido sempre: estou de novo no lager e nada era verdade fora dele. [...] Agora este sonho interno, o sonho de paz acabou e no sonho exterior, que segue seu curso gélido, ouço ressoar uma voz bem conhecida: uma só palavra, não imperiosa, mas bem breve e surda. É a ordem do amanhecer em Auschwitz, uma palavra estrangeira, temida e esperada: levantar-se, “wstawac” (Levi, 1997, p. 359).*

E o sonho de Salinas Fortes:

*Na noite passada, sonho de prisão. Outra vez. Venho voltando para casa quando de repente me vejo cercado por pequena multidão. É como se fosse um cortejo. Por entre as pessoas aqui. Por entre as pessoas, aqui e ali, alguns flics fardados de azul-marinho. Outros sem farda, mas tá na cara que são da polícia, essa gente é igual no mundo inteiro. De repente tudo vira comédia pastelão, as pessoas se empurram, se atropelam, atiram-se indefinidos objetos uns sobre os outros, enquanto a turbamulta vai evoluindo imperceptível e carnavalescamente em direção ao Palais de Justice. Na entrada, uma espécie de barreira. E logo a atmosfera muda bruscamente: a brincadeira generalizada dá lugar à carranca dos tiras. Documentos pedem eles. Documentos, documentos! Levo as mãos aos bolsos e descubro, com um frio na espinha, que não*

*carrego nenhum documento. Documento, exige o tira. Não tenho aqui, mas moro bem pertinho, posso ir buscar, não tem problema não. Nada feito, evidentemente e, mais uma vez, me vejo detido. A cena se transforma. Cercado pelos tiras, eis-me dentro do Palais de Justice, submetido a intenso interrogatório. No começo tudo vai bem, os caras são parisiensemente polidos e tudo parece não passar de averiguação rotineira sem maiores consequências. De súbito tudo muda. Chega um novo policial com misteriosos papéis na mão e diz para os outros que o meu caso é mais grave do que parecia. Imediatamente, policiais com cara de torturadores fazem um círculo em torno de mim. Ficam na expectativa, enquanto os outros no fundo da cena deliberam. As suspeitas giram em torno de um crime misterioso, do qual eu seria cúmplice. Os tiras se divertem, anedotas, escárnio, zmbaria alternam-se com ameaças. É evidente que os torturadores só esperam uma palavrinha para se atirarem sobre mim (1988, p. 102-103).*

A abrupta transformação que ocorre em ambos os sonhos impõe o término catastrófico, o retorno ao lugar imperioso onde o psiquismo foi detido e devastado. O fracasso da elaboração onírica em sustentar e forjar uma experiência que não pode ter duração maior do que a do tempo do traumático se revela no instante em que tudo se transforma, retroage e se fixa no trauma. Tempo escuro, tempo largo, sem bordas: tempo da eternidade. Em ambas as narrativas é o tempo que se esvai engolido por um vórtice que a arrasta a duração infinita e eterna dos campos de concentração e dos porões da ditadura. O traumático impõe seu limite, colapsando o devir e suas formas prosaicas (futuro, projetos, expectativas e anseios).

Mas há também o duplo sentido, a dupla intenção, o duplo. No conjunto da narrativa do sonho a força oculta do traumático era, ao final, o que parecia sustentar o estado enganoso de placidez e calma. A angústia sutil de Primo Levi e a presença dos policiais em meio ao cortejo no sonho de Salinas, anunciam o que está prestes a se impor desde a experiência traumática, retida em sua perpetuidade duradoura e sempiterna. Virá de lá o terrível. Sua força

subverte a temporalidade da organização consciente e impõe um passado perpétuo, que não passa. Esse passado que foi, precisamente, destruído como experiência e se perpetuou como intensidade, impondo-se sobre o devir relegando-o à repetição sufocada e prevista do horror.

O documento esquecido por Salinas, pedaço de papel perdido, inútil, pretexto para a violência e para o terror, revela a desimportância radical do que havia de coincidência entre o reconhecimento institucional e identitário. Sem coincidência e sujeito é flagrado como elemento indocumentado e, doravante, exposto à violência sem limites, sem paradeiro.

O fantasma da identidade é destruído e se evidencia a fragilidade da história pessoal que acusa e persegue, ao invés de inscrever o discurso e a ação no campo das experiências compartilháveis, nas quais se amparam as identidades instáveis envoltas na duração que o narcisismo lhes confere.

*“Estou só no centro de um nada cinza e turvo”*, diz Primo Levi. O narcisismo como centro do nada, vazio dos investimentos que o ligam às pulsões de vida. Desligado e endereçado ao seu próprio aniquilamento. O eu diante da imposição e do impasse em testemunhar e de desejar sua própria eliminação.

“Não tenho aqui, mas moro bem pertinho, posso ir buscar”. A lonjura dos porões e dos campos que contaminam e destroem a experiência de vizinhança, familiaridade e confiança no mundo, como já disse Jean Améry (1995). A demolição dos lugares e as rupturas e descontinuidades no tempo impossibilitam radicalmente a crença numa história própria conjugada a um devir plausível.

O esforço da elaboração onírica condensa e dá a ver o trabalho extremo e fracassado do sonho que, pusilânime e longe do conflito, lança sobre o traumático simulacros de experiências agradáveis (a campina verde, um passeio em Paris) logo destroçadas pela emergência do traumático que fazem o prazer dissolver-se na intensidade que o submete. O próprio sonho, então, permanece sob suspeita, como subterfúgio impossível àquele que viveu o horror e não pode mais descansar em sua luta perpétua, e mil vezes fracassada, para evitar que ele se repita.

Para tantos, que viram os olhos da Górgona, não há trabalho mais fundamental do que evitar que o horror retorne e se instale e, para eles, todo o sono e todo sonho insistem em fazer perdurar o imperativo da eterna vigília. Não dormir, não descansar e vigiar, para sempre, perturbação imposta pelos destinos do traumático que reclama para si o direito de sonhar.

## Referências

- Agamben, G. *Lo que queda de Auschwitz: el archivo y el testigo*. Madrid: pre-textos, 2005.
- Améry, J. Torture. In: *Art from the ashes*. New York: Oxford University Press, 1995.
- Fedida, P. O Esquecimento do assassinato do pai na Psicanálise. In: *O sítio do Estrangeiro*. São Paulo: Escuta, 1996.
- Ferenczi, S. Confusão de línguas entre os adulto e a criança: a linguagem da ternura e da paixão. In: *Obras Completas de Sandor Ferenczi*, tradução: Álvaro Cabral, v. 4. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- Ferenczi, S. Reflexões sobre o trauma. In: *Obras Completas de Sandor Ferenczi*, tradução: Álvaro Cabral, v. 4. São Paulo: Martins Fontes, 1992a.
- Fortes, L. R. S. *Retrato Calado*, São Paulo: Marco Zero, 1988.
- Freud, S. (1905). Tres ensayos para uma teoria sexual. In: *Obras Completas*. Tradução: José Luiz Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 1993.
- Freud, S. (1913). Totem y Tabu: algunas concordancias entre la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos. In: *Obras Completas*. Tradução: José Luiz Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 1993, v. 13.
- Freud, S. (1915). Pulsiones y destinos de pulsión. In: *Obras Completas*. Tradução: José Luiz Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 1993, v.1 4.
- Freud, S. (1920). Mas allá del principio del placer. In: *Obras Completas*. Tradução: José Luiz Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 1993, v. 18.

Junior, O. F. *O baú do guerrilheiro: memórias da luta armada no Brasil*. Rio de Janeiro: Record, 2004.

Levi, P. *A trégua*. Trad. Marco Lucchesi. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

Pellegrino, H. A tortura política. In: *A burrice do demônio*. Rio de Janeiro: Rocco, 1988.

Scarry, E. *Body in pain: making and unmaking of the world*. New York: Oxford University Press, 1985.

Tavares, F. *Memórias do esquecimento: os segredos dos porões da ditadura*. Rio de Janeiro: Record, 2005.

Viñar, M. & Viñar, M. *Fracturas de memória: crônicas para una memoria por vir*. Montevideo, Uruguay: TEdiciones Trilce, 1993.

# Sonhar o desaparecimento forçado de pessoas: impossibilidade de presença e perenidade de ausência como efeito do legado da ditadura civil-militar no Brasil<sup>1</sup>

*Tenho dó das estrelas  
Luzindo há tanto tempo  
Há tanto tempo  
Tenho dó delas  
(Fernando Pessoa)*

Desde 1899, Freud (1900) postulou uma máxima para os sonhos e a elaboração onírica: os sonhos são a realização do desejo. Como formação psíquica singular os sonhos seriam o efeito da falta do objeto e, portanto, uma recriação fantasmática ante as pulsões eróticas que buscam imperativamente seu escoamento, mas que para isso dependem dos objetos aos quais se ligam. Trabalho

---

1 Esta é uma versão modificada do artigo publicado originalmente na *Revista Psicologia USP*, 227(1), 2016. A realização deste trabalho contou com o apoio da bolsa produtividade concedida pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

do eu que funda, ao mesmo tempo, as negociações inexoráveis entre o psiquismo e a realidade e a experiência temporal que nos livra da tirania do instante e do imediato.

Essa dependência intransponível entre o imperativo do escoamento pulsional e os objetos, revela a própria natureza do psiquismo e um de seus princípios ordenadores: o princípio da realidade. A realidade é a experiência psíquica que indica que entre o vórtice das pulsões e o desejo há sempre um obstáculo a ser transposto e que a alienação psíquica, traço da neurose, diante desse obstáculo impõe espera e obliteração ao psiquismo e instaura sua condição de trabalho. Estado de suspensão entre a pulsão não resolvida – ou não escoada – e o objeto impossível, situação frequentemente insolúvel dada a ver pelos sinais emitidos pelos sintomas.

A tensão provocada pela tensão intransponível da distância entre a pulsão e os objetos por ela visados, objetos impossíveis, subsistiria, no caso da neurose como formação conflitiva e sintomática e, portanto, como sofrimento psíquico.

Diante da ausência do objeto do desejo e do sofrimento imposto por essa frustração o psiquismo se põe ao trabalho para mitigar esse estado de penúria, criando oniricamente um objeto ausente (alucinatório): são os sonhos. O sonho seria um dos efeitos desse trabalho que realizaria, parcial e fantasmaticamente, o desejo insatisfeito. Trabalho realizado na calada da noite.

Em 1920, com o texto intitulado *Mais além do princípio do prazer*, escrito por Freud imediatamente após a Primeira guerra mundial e, conseqüentemente, com a miríade de experiências usurpadoras de todo entendimento e compreensão vividas no contexto da guerra, Freud retorna aos sonhos.

Freud não conhecia a guerra e nunca foi em sua direção, mas a guerra, a Primeira grande guerra veio até ele ironicamente trazida, entre outras coisas, por alguns de seus discípulos diletos que lá estiveram, convocados como médicos, para atuarem em atividades direta ou indiretamente ligadas aos Estados em conflito.

Os rastros deixados pela guerra, pela experiência e reflexões de Karl Abraham, E. Simmel e Sandor Ferenczi, semeavam entre os psicanalistas

freudianos e o próprio Freud, o desenvolvimento de uma clínica para o tratamento de neuróticos de guerra.

Dois momentos marcam essa influência: o 5º. congresso de psicanálise de Budapest em 1918, realizado nos estertores da Primeira grande guerra e a publicação do livro *Psicanálise e as neuroses de guerra* em 1919 com textos de Ferenczi, Simmel, Abraham e Jones, com uma breve introdução de Freud. *Mais além do princípio do prazer*, como é sabido, data de 1920.

Além disso, Freud teve dois de três de seus filhos e um de seus genros convocados para a guerra. É nesse contexto que Freud retoma suas pesquisas sobre os sonhos e dá passos adiante em sua promessa de pensar psicanaliticamente o trauma.<sup>2</sup> O sintoma que o confunde: os sonhos traumáticos, sonhos de guerra. Expressões dramáticas que reproduzem a experiência catastrófica, lá onde cada sujeito deveria encontrar guarida e apaziguamento: em seu sono. Os sonhos traumáticos agitam o psiquismo, a ponto de exigirem uma resposta somática, não raro acompanhada de sudorese, taquicardia, agitação e que culmina com o despertar. O sujeito é lançado para fora do seu sono, atormentado pelo sonho que o impediu de dormir.

A função mister do sonho – a de preservar o sono – entrara em colapso e, em seu lugar, a exigência da experiência vigil indicando que, para aquele que corre perigo, o sono tranquilo é proibido. A natureza desse perigo, entretanto, revelara seu inequívoco caráter somático, e não apenas psíquico, exigindo uma resposta igualmente física e motora – o despertar, a sudorese, a taquicardia – evidenciando que tal experiência não pode mais ser contida no âmbito da experiência psíquica por excelência, no sonho, mas vaza para o corpo indicando um tormento excessivo impossível de ser contido como experiência psíquica.

Freud se volta então, em 1920, no texto *Mais além do princípio do prazer*, para os sonhos novamente, mas dessa vez para atestar o fracasso da elaboração

---

2 Há diversos momentos na obra freudiana, em que Freud indica essa dívida e essa insuficiência da psicanálise para pensar o trauma provocado por um agente externo análogamente ao trauma físico, mas diferente dele. Remeto o autor para Endo, P. (2005) *A Violência no Coração da Cidade: Um Estudo Psicanalítico*, especialmente ao capítulo *A violência no pensamento de Freud*, onde investigo isso demoradamente.



onírica que não pode mais ser reconhecida apenas como realização do desejo frustrado.

Nos sonhos traumáticos, ao que parece, é a literalização da experiência vivida e traumática que se compacta e se repete entre um corpo em dor e um psiquismo que, de certo modo, ignora esse sofrimento. Se não fosse assim, por que então o sonho, puro produto psíquico, reproduziria, literalmente, o sofrimento insuportável? Por que a ressurgência retraumatizante da experiência traumática, ela mesma reconstituiria o traumático e o repetiria infinitamente voltando a presentificar repetidamente, no sonho, o terrível?

A experiência catastrófica reencontraria então um acesso privilegiado à experiência psíquica, revelando a mesma força e impacto presentes no instante de gênese do traumático, na ocasião da experiência traumática. Tudo se passa como se uma das características do traumático consistisse na restituição psíquica da experiência catastrófica, não mais presente, porém refeita e presentificada como trauma, no sonho traumático que a repete e insiste na repetição do insuportável. Cito trecho de outro artigo meu que discute a elaboração onírica na literatura de testemunho no Brasil pós-ditadura:

*Assim um elemento novo tornava-se visível para Freud: a sobrevivência no psiquismo de um sofrimento psiquicamente insuportável, fisicamente insistente, mas que encontrava um índice de permanência na experiência produzindo, a posteriori, o instante sempiterno, infinitamente revisitado pelos soldados que estiveram na guerra e ali viveram o horror, para depois voltar a vivê-lo em seus sonhos (Seligmann-Silva, Ginzburg e Foot Hardman, 2012, p. 122).*

A formação do trauma, no entanto, não consiste apenas na restituição literal de um sofrimento passado, mas numa formação atravessada por particularidades de sujeito que adensam e complexificam o sentido dos sonhos traumáticos e o trauma.

O medo ocasional da morte diante de uma situação perigosa encontraria uma sedimentação no trauma que os sonhos traumáticos revelam. O medo

da morte, a presença física e compacta da morte, reluta em desaparecer e permanece, frequentemente, como herança alucinatória da situação catastrófica.

Em livro recente Barbara Engelking (2001), psicóloga e pesquisadora polonesa da universidade de Varsóvia, em seu livro intitulado *Memory and Holocaust* e (p. 246) destaca a permanência nos sobreviventes dos traços da iminente possibilidade da morte. Esses traços são associados às experiências passadas, nas quais o risco de perder a vida era constante. Nesses casos, alienar-se da possibilidade da morte, como fazemos em nossa vida cotidiana, torna-se muito difícil e raro após experiências traumáticas duradouras que exigem atenção dioturna.

Esses traços permanentes de percepção de uma situação de perigo, e o medo que os acompanham, podem ser compreendidos a partir da experiência do tempo que escoia rapidamente diante da tarefa e da urgência em preservar a vida. A vida em risco e o tempo que resta, vivido como insuficiente para manter-se vivo, podem perdurar como uma luta pessoal contra a passagem do tempo. O tempo inexorável de uma destruição por vir e a iminência de uma força que se opõe às defesas psíquicas dramatizadas literalmente no sonho traumático.

O que funda o traumático, não raro, é a urgência da tarefa de manter-se vivo diante de forças que impõem (e desejam) o aniquilamento de sujeito. Aniquilamento que está longe de se esgotar na ameaça física da morte. Porque frequentemente, tal como inúmeros testemunhos e os relatos de sonhos nos ensinam, é antes negação da singularidade a partir da exibição vexatória, da nudez imperativa ou da simples ausência da experiência privada e secreta que definem as condições da experiência traumática. Retomo brevemente uma observação de minha amiga Flávia Schilling, relatando sua saída da prisão uruguaia após 7 anos:

*[...] qual o maior problema da prisão? Exatamente o fato de que tua vida é pública, é vigiada, e quando você convive com 15, 16 pessoas o tempo todo numa cela, você obviamente não tem vida privada. Você tem privações de mil formas, mas sua vida é, de*

*alguma maneira, sempre toda assistida. Então, quando saio da prisão, eu me preocupo exatamente por construir um anteparo, que achei muito saudável, de privacidade-de poder dançar, namorar, de poder ter uma vida absolutamente corriqueira e comum-e isso só é possível quando você não está sendo visto o tempo todo (Perdigão, 2005, p. 154).*

A tarefa de sobreviver, desse modo, é inextrincável da refundação das possibilidades de reconhecimento do outro como sujeito único, singularizado. O outro, para a psicanálise, é a realidade que se nos opõe e nos constitui. Essa realidade que se mostra diferida, estranha e por vezes irreconhecível até que se lance sobre ela o manto da familiaridade – provisória e aconchegante – para depois se tornar ela mesma – a familiaridade – estranha e obtusa.

Diante da urgência de sobrevivência psíquica, reconhecida também como dever de proteger a integridade física, não raro persevera a percepção de que, de um lado essa proteção não pode mais ser adiada e nem esquecida e tem de ser antecipada, vigiada; de outro vige a sensação inexorável de que não é possível atender a urgência exigida e por detrás dessa impossibilidade surge o terror da morte iminente.

Trata-se de uma luta de preservação de um tempo vivido a ser preservado das urgências, do imediato e da iminência de ameaças e ataques à própria experiência temporal, que empurram o sujeito de encontro à ausência de toda e qualquer mediação diante da ameaça da aniquilação e da morte. Elaine Scarry (1987) já disse que um dos objetos privilegiados da tortura é o ataque à experiência temporal a partir do controle do espaço.

Portanto, torna-se imperativo permanecer vígil e alerta para evitar que a vida não seja, mais uma vez, colocada em risco. O sonho revela essa necessidade, pois para aquele que está sob risco de vida o sono tranquilo não é mais possível. O sonho traumático é o porta-voz dessa intranquilidade e da impossibilidade do sono pacífico.

A dor psíquica que se revela como experiência do sonho é, portanto, a do terror da morte diante da vida frágil e em risco perante a morte que advém.

É a experiência do futuro como perigo que, não raro, pode por fim à esperança. A atenção se concentra naquilo que virá do passado e que condenará o futuro a não ser mais do que a expectativa da repetição do passado atroz.

Os sonhos traumáticos revelariam então essa perturbação de sua tarefa psíquica, tanto do ponto de vista de sua função (impedir o sono e o descanso e permanecer refém de um perigo porvir), quanto do ponto de vista de seu conteúdo (a suspeita da catástrofe vindoura, a sensação de que algo terrível está por vir e de que nada, nem ninguém, serão capazes de impedir que intensidades de proporções terroríficas e surpreendentes se imponham).

Esse tempo, indicado pelo domínio da experiência catastrófica que se apresenta no sonho traumático é um tempo que justapõe cronologias – propriedade do sonho, mas também revela uma impossibilidade de seguir adiante no tempo e no espaço do sonho.

Foi Charlotte Beradt (2004), em seu livro raro e profuso e em sua proposição simples e absolutamente original que indicou possibilidades até então inéditas para o pensamento e a investigação sobre os sonhos.

Entre 1933 e 1939, desde a ascensão de Hitler ao poder na Alemanha como chanceler alemão, e 1939, ano do início da Segunda grande guerra Charlotte Beradt recolhe cerca de 300 sonhos de cidadãos alemães comuns. Esses sonhos serão publicados na Alemanha apenas em 1966. Foi o primeiro livro de Charlotte Beradt, então com 65 anos e intitulado *The Third Reich of Dreams*.

Esse livro é uma peça rara, um acervo com vida própria, escrito por obra de uma compreensão muito sutil e rara dos acontecimentos políticos, sociais e psíquicos que antecederam a Segunda guerra mundial. Por isso mesmo inesgotável nas possibilidades que suporta e sugere.

Seu princípio era recolher essas narrativas de sonho como um meio de oposição ao nacional socialismo. Diz Beradt (2004): “Isso que eu fiz, eu o fiz como oposição política e não como judia designada como tal” (p. 8).

E ainda:

*O terror marrom e a política vermelha foram os eventos determinantes que marcaram minha vida. Por isso depois dos sonhos*

*eu publiquei uma biografia do homem político Paul Levi que foi o primeiro dirigente do partido comunista a partir de 1921, se revoltou contra a ditadura da Rússia e foi, conseqüentemente vítima do primeiro expurgo do partido comunista (alemão), ele e seus apoiadores (p. 8).*

Nenhuma dúvida sobre o endereçamento claro e consciente de seu trabalho, portanto. Mas é provavelmente por isso que não só esse empreendimento quanto os atravessamentos e endereçamentos que essa obra permite, são hoje tão fundamentais. Ela viu no trabalho, na narrativa e na experiência do sonho não apenas restos, resquícios e sinais, mas a evidência flagrante dos entalhes de uma estratégia de dominação que se inscreve como um gotejamento insistente, contínuo e ininterrupto na vida cotidiana (*everyday life*) de pessoas comuns.

Não se trata, portanto, de sonhos aturdidos e acompanhados pela execução física, a eliminação iminente da realidade dos campos de concentração e extermínio, mas de sonhos que devem seu caráter premonitório à suspeita que toda violência inscreve no psiquismo onde um combate invisível se trava. Como no comentário “premonitório” de Freud a Ernest Jones após saber que seus livros haviam sido queimados em 1933, juntamente com os livros de Albert Einstein e Karl Marx e outros pensadores judeus por ordem de Hitler, “que progressos estamos fazendo, na idade média teriam queimado a mim, hoje se contentam em queimar meus livros” (Gay, 1989, p. 536). Que literalidade premonitória impressionante se superpõe a essa ironia que Freud faz nesse comentário, ainda ignorante dos crematórios que serão prática do estado nacional socialista alemão após 1942, e para onde foram deportadas suas irmãs 4 irmãs: Marie, Pauline e Rosa deportadas para Treblinka e Adolphine para Theresin. Como sabemos Marie, Pauline e Rosa foram assassinadas nas camaras de gás e incineradas nos crematórios e Adolphine morreu doente em Theresin.

Esse é o sentido premonitório dos sonhos. Não porque eles antecipam o não acontecido do tempo futuro, mas porque eles aprofundam a um ponto

que vaza a compreensão consciente, informada e deliberada que temos de nossa inscrição no tempo histórico.

Beradt se interessou pelos efeitos profundos, somente visíveis nos sonhos, que conduzem a experiência de viver sob a ameaça dos regimes totalitários. Um paroxismo ao mesmo tempo fantástico e inimaginável, porém plenamente exequível no contexto das práticas empreendidas nos regimes de exceção.

Isso que adquire um aspecto ridículo e grotesco no nazismo (Beradt, 2004, p. 40) e que levou Victor Klemperer a comparar os discursos de Hitler aos ‘espetáculos da ópera Kroll’ ou suas manifestações públicas como números de carnaval, revela um efeito profundamente contraditório e absurdo que só o sonho pode capturar. O terrorífico, porém, é que diante disso “os alemães não estão rindo, eles estão aplaudindo essas gesticulações e essas manifestações” (Beradt, 2004, p. 40). Esse apoio ao grotesco será exacerbado ao ponto do surreal e do catastrófico.

O sonho recolherá o absurdo no qual o grotesco da condensação se torna sua verdade e o ridículo do deslocamento revela, no sonho, sua inquietante estranheza. Uma experiência de descrença acompanha o sonho, para revelar uma verdade muito difícil de ser explicada. No máximo ela será narrada pelo sonhador que, a princípio, ignora sua autoria e o caráter singular do próprio sonho que o trabalho psicanalítico permite repor.

Ao compilar 300 sonhos de cidadãos comuns entre 1933-1939 na Alemanha nazista, Charlotte Beradt indica que há um trabalho psíquico em curso diante dos mecanismos de captura totalitários. Esse trabalho pode prever um risco de sofrimento por vir a partir dos indícios de dominação de sujeito, do ataque e captura de sua singularidade pelos estados totalitários e pelas ditaduras, cujos indícios o psiquismo extrai da vida desperta cotidiana e não, como no trauma, da irrupção e da intensidade da experiência já vivida em outro tempo e lugar.

Cito Beradt (2004) em seu comentário sobre os sonhos vividos durante o Terceiro Reich:

*[...] mas os sonhos desse gênero, os jornais da noite por assim dizer, parecem registrar minuciosamente, como sismógrafos, o efeito de eventos políticos exteriores no interior dos homens, resultado de uma atividade psíquica involuntária. As imagens do sonho poderiam assim ajudar a compreender a estrutura de uma realidade no ponto de sua transformação em pesadelo (p. 50-51).*

Essa ‘premonição’ à catástrofe política e social revelaria que, no sonho, algo se antecipa porque se aprofunda e trabalha para compreender e evitar o pior, mas também que a devida compreensão da história supõe um acesso à inscrição própria de sujeito no tempo histórico que pode nos ser dada pelo sonho. Isso que Freud havia destacado como uma das funções do eu – antecipar-se diante do perigo e, assim possibilitar que haja um futuro – está presente nos sonhos sob o 3º. Reich, como demonstra Beradt.

Cito um dos sonhos compilados por Beradt (2004):

*Goebbels vem à minha usina. Ele exige que as pessoas fiquem à direita e à esquerda. Eu devo me colocar ao meio e elevar o braço para fazer a saudação Hitleriana. É preciso uma meia hora para eu conseguir elevar o braço, milímetro por milímetro. Goebbels observa meus esforços como se fosse um espetáculo, sem aplaudir, nem protestar. Mas quando eu enfim consigo estender o braço ele me diz essas cinco palavras: Sua saudação, eu a recuso. Dá meia volta e se dirige em direção à porta. Eu permaneço na minha usina, no meio do meu pessoal, em público, de braço elevado. É tudo o que posso fazer enquanto meus olhos fixam seu pé torto enquanto ele sai mancando. Até o meu despertar eu permaneço assim (p. 47).*

A humilhação do medo e da subserviência agravadas com a indiferença e o escárnio não poderiam ser mais profundamente experienciada e descrita. A ambivalência ante à resistência em ceder e a impossibilidade de não ceder,

não obedecer, não curvar-se encontram nessa formulação do sonho sua natureza solitária e o isolamento à que o sonhador se vê condenado. Sua submissão não lhe confere o agrado do inimigo que lhe dá as costas exibindo seu poder e sua claudicância, falha e imperfeição; ela lhe imobiliza no horror da derrota petrificada. A experiência extrema, e aterrorizante de ser humilhado por um manquitolante de farda, que lhe dá as costas diante da vexatória submissão.

Se o sonho revela um alijamento que impossibilita o consenso e se o compartilhamento é experiência fundamental que cria as possibilidades do consenso, é preciso também considerar que muitas das experiências totalitárias ao atacarem a possibilidade da singularização e da apropriação, no fundo, ao atacar ativamente e sujeite, esvaziam ou mitigam as possibilidades do compartilhamento.

Sabemos que é o próprio psiquismo que é visado em muitas práticas de tortura. A danação de sujeito revela o bem-sucedido da empreitada do torturador e da tortura. Porém, mesmo quando isso é aparentemente bem-sucedido, quando a tortura levou o torturado até os portões da morte, do desespero e do silêncio uma centelha reaparece num escondido e pouco notado trabalho psíquico: nos sonhos.

Ainda que o assunto tenha se tornado proibido, constrangedor e impossível de ser falado, a elaboração onírica restitui um sujeito guardado, que ainda vive profundamente o sentido das experiências de aniquilação inscritos subjetivamente. É como se os sonhos alertassem que lá longe ainda há experiências a descoberto que convocam a linguagem e o desejo de falar.

Muitas vezes o sonho e sua narrativa estranha é o que permite voltar a falar no assunto, até mesmo porque o sonho pode ser tomado distraidamente e sem grande relevância no mundo dos bem despertos. O sonho é a voz do que não calou, do que não desapareceu, do que não acabou – já disse de muitas maneiras Sigmund Freud.

Nesse sentido discutirei brevemente uma ação específica e politicamente endereçada que expressa, de modo flagrante, a intenção do desaparecimento e a preservação do sofrimento como resistência a esse desaparecimento. Crime praticado extensamente no Brasil durante o período da ditadura militar, e



que ainda persiste como prática comum cometida por agentes de estado no país. Trata-se dos desaparecimentos forçados.<sup>3</sup>

O desaparecimento forçado impõe para aqueles que ficam, uma experiência obtusa dificilmente ultrapassada. Revela-se como experiência ao mesmo tempo incontestada e absurda porque produz uma fratura entre a inscrição da presença de um ente querido e sua desapareição inexplicável, jamais conferida consensualmente.

Além disso, o próprio processo de desaparecimento e a negação dele, pelos agentes que o provocaram, sugere uma irrealidade que não pode ser nem confirmada, nem aferida e constrange e induz a comunidade a negar, de algum modo, que aquele ente que se foi realmente existiu. Porque se o desaparecido se foi misteriosamente, sem traço ou pegadas e se, por outro lado, a autoria do sequestrador ou assassino jamais é revelada, a lógica induz que se não houve assassino ou sequestrador também é possível que não haja assassinado ou sequestrado.

O desaparecimento forçado se perpetua então enquanto enigma, suspenso entre duas irrealidades que jamais se coadunam ou conversam. A realidade da experiência daquele que teve seu amado desaparecido e jamais reencontrado, e a realidade da negação peremptória, institucional, governamental daqueles que teriam informações sobre o paradeiro e o destino do desaparecido e aos quais é permitido que as sonquem aos familiares, amigos e à coletividade e sociedade a qual o desaparecido pertencia e a qual o perpetrador deve explicações.

A experiência difícil que se elabora aí não se encontra forjada nas dinâmicas do esquecimento ou da lembrança, comuns às lutas pela memória

---

3 A declaração sobre a proteção de todas as pessoas contra os desaparecimentos forçados adotada pela Assembléia Geral das Nações Unidas através da Resolução 47/133 de 18 de dezembro de 1992 define desaparecimento forçado como “detenção, prisão ou traslado de pessoas contra a sua vontade, ou privação da liberdade dessas pessoas por alguma outra forma, praticada por agentes governamentais de qualquer setor ou nível, por grupos organizados ou por particulares atuando em nome do governo ou com seu apoio direto ou indireto, com sua autorização ou com seu consentimento, e que se neguem a revelar o destino ou o paradeiro dessas pessoas ou a reconhecer que elas estão privadas da liberdade, subtraindo-as, assim, da proteção da lei [...]” Disponível em: <http://www.dhnet.org.br/direitos/sip/onu/desaparec/lex71.htm>. Data de acesso: 31/03/2014.

política. Ou seja, nesse caso não se trata de lembrar, porque absolutamente nada pôde ser esquecido; como também não se trata de poder esquecer, realizar a morte do morto, porque é tão impossível matar o morto, que tanto se queria vivo, quanto dar a ele um destino histórico e celebratório digno de sua presença entre os que o prezavam, sem a constatação de sua morte comprovada.

Sendo assim o estranho destino do desaparecido forçado, angustiosamente preservado como invisível entre coisas e objetos visíveis, revela um estágio fronteiro nutrido pela esperança e pela tristeza que não pôde e não pode cessar, porque não estar mais triste, superar a tristeza, seria realizar ou a vida ou a morte do desaparecido. Ambos impossíveis.

Quando um irmão de um desaparecido diz: “sempre quando escuto a porta se abrir, minha primeira expectativa é a de que seja ele entrando”. Essa expectativa não dura, mas ela demarca uma tristeza mil vezes vivida e revivida. A vida triunfando sobre as expectativas de morte, para em seguida ser mais uma vez destruída.

Ou quando o irmão de um desaparecido político relata que<sup>4</sup>

*[...] lembro-me dos natais que eram sempre muito tristes, principalmente porque, por muitos anos nossa mãe não saía de casa na esperança dele voltar naquele dia, tinha medo de sair, de ele chegar e não encontrar ninguém e achar que havíamos mudado dali.*

Há uma obrigação de tristeza que comprova que o desaparecido permanece vivo naqueles que o amam. A tristeza então, nesse caso, é o que dá testemunho de que o desaparecido ainda vive, de algum modo, em algum lugar. A tristeza é, de certo modo, a resistência à morte; a resistência ao desaparecimento sem paradeiro, sem responsabilização e sem sentido.

---

4 Os relatos a seguir foram dados por parentes de vítimas de desaparecimento forçado no Brasil no período em que vigeu a ditadura civil-militar no Brasil (1964-1985). Suas autorias e circunstâncias dos relatos estão sendo deliberadamente omitidas aqui, embora tais relatos sejam públicos.

Apoiados nos pequenos gestos, nas lembranças íntimas, sutis e cotidianas aquele que vive a ausência do desaparecido protege e preserva o sentido contraditório que marca as lutas contras as atrocidades cometidas sob o manto da impunidade. Com isso, essas lutas reinventam e inscrevem na cultura uma tarefa difícil: a do dever de memória social que inclui a lembrança, não só das vítimas e sobreviventes ausentes, mas também a lembrança dos responsáveis pelos longos processos de sofrimento agravados pela indiferença e pela impunidade.

Trata-se de um zelo histórico que cuida e preserva o sentido que constitui e sujeite político e social e lhe confere um lugar que o faria, finalmente, reaparecer no contexto de sua ação política e de sua verdade subjetiva, precisamente desde o lugar do qual fora sacado e desaparecido.

Porém a busca pode também tornar-se aflitiva, incansável e atenta, uma busca que não cessa, nunca, em lugar algum. Como diz uma irmã:

*Passei então a procurá-la, quando ia a restaurantes, a cinemas, a teatros. As vezes pensava ver minha irmã, corria atrás de alguém, para logo me decepcionar.*

Situações que falam de uma montagem absurda que aquele que perdeu é obrigado a erguer para se manter nessa fronteira tênue entre a vida e a morte do desaparecido e, subjetivamente, sustentando ao mesmo tempo a própria vida e morte do ente que o perdeu.

Essa suspensão da realidade que não se confirma forja e delimita experiências subjetivas de suspeição e a impossibilidade de, após o desaparecimento, viver em paz. A luta ou a guerra que se trava tende a permanecer cada vez mais solitária e escusa.

Mesmo que organizações de Direitos Humanos, sentenças em tribunais e companheiros confirmem o desaparecimento, nenhum deles pode confirmar a morte, o fim e, sendo assim, o estado de morto e vivo oscila num movimento pendular que exaure, se repete e constitui a experiência do absurdo de realidades justapostas. Realidades que perpetuamente se desencaixam, que não encontram interlocutor na vida em vigília e nem inteligibilidade lógica para

aqueles cuja vida foi definitivamente atravessada pelo anonimato do desaparecimento forçado.

O dano e a força das ditaduras persiste, então, na preservação da miríade de coisas não esclarecidas, tabus que o Estado não revela em sua eterna transição cínica e inacabada.

Permitir esse cinismo demorado é ratificar e proteger a herança das ditaduras que seguem protegidas em seu legado. Assassinados sem assassinos, torturados sem torturadores, estuprados sem estupradores são absurdos só compatíveis com a linguagem onírica que dispensa a lógica e tempo cronológico para reaver a gravidade e a extensão das formas e determinações inconscientes que regem cada sujeito que sofre.

Só os sonhos figuram sem modéstia ou risco os surrealismos inventados em tempos de exceção e terror. A espera eterna pelo desaparecido obriga uma experiência fora do tempo, e ela também é torturante, como dizem alguns familiares.

A esperança e expectativa de que o desaparecido retorne, reapareça ou seja devolvido negocia com a afirmação material saudosa, compartilhada entre os vivos. Como destaca esse relato de uma irmã de desaparecido político:

*Eu tinha 7 anos e lembro logo quando ele viajou, a mamãe colocava o almoço de todo mundo. Somos 8 filhos então ela que fazia o almoço de cada um. As meninas iam para a escola então quem fosse voltando voltava em hora diferente, então cada um almoçava na sua hora. E quando ele viajou eu sempre presenciava ela colocando o almoço e chorando. Ela colocava o almoço dele e guardava lá. Isso ficava o dia todo e depois eu nem sei o que ela fazia. Sempre eu ia e ficava olhando ela colocar o almoço.*

[...]

*A minha noção de tempo parece que foi muito tempo que ela fez isso, que ela chorava.*

Pranto que perdura até o presente, certamente, porque se trata da lembrança de uma mãe que ainda chora e mora nela, desde os 7 anos de idade. Um choro longo e atemporal.

O caráter durável dessas experiências, as exigências psíquicas excessivas que impõe e as consequências que produz na vida das pessoas dificilmente podem ser inteiramente compreendidas, mas podemos nos esforçar.

Há uma proximidade formal muito grande entre a maneira como o sonho se elabora e a maneira como tais experiências são vividas em vigília, no cotidiano e na vida que segue.

Como relata uma irmã: “...*tinha muitos sonhos dele chegando e dizendo que estava aqui. Sabe aquela coisa de pronto, já normalizou e está aqui*”.

O sonho faz uso da reversibilidade temporal e põe termo à experiência sem fim do desaparecimento realizando o aparecimento. Pronto, acabou, ele apareceu. O momento de refúgio, regaço psíquico termina por ocorrer na experiência do sonhar já que o despertar marcará o reencontro com o irmão ainda desaparecido. Uma dor sem termo.

A experiência absurda do desaparecimento – nem vivo, nem morto; nem entre nós, nem em lugar algum adquire, no sonho, alguma plausibilidade e o sentido que ele refaz só o sonhador pode desvelar. Diz uma irmã:

*Quando ele desapareceu começaram os boatos de que ele tinha morrido, eu tinha pelo menos nos primeiros 5 ou 6 anos, quase que toda semana o mesmo sonho. Era como se fosse um campo aberto, onde eu estava lá. Tinha uma mata de pelo menos 1 km, mas na entrada da mata tinha uma pedra bem grande, e ele estava sentado nela. Do lado da pedra tinha um caminho bem estreitinho entrando na mata, tipo uma trilha. Eu o olhava, o reconhecia e corria para encontrá-lo, sendo que ele se levantava, olhava para mim, entrava na trilha e desaparecia. Eu saía correndo atrás dele, mas quando eu chegava na beira da trilha, eu não podia entrar.*

O enigma entre a pedra, (a lápide?) tão desejada por um lado e o desejo de seguir o desaparecido, seja para onde for, revelam que lá onde ele está não pode ser seguido. Viver o desaparecimento torna-se, muitas vezes, para aqueles que ficaram, pior do que reconhecer a morte e o morto; pior que velar, enterrar e prantear seu morto; pior do que por termo a ausência. Desejo que compete e colide com o desejo de ver o desaparecido vivo, lépido, fora do alcance e a salvo.

A herança que resta é uma impossibilidade psíquica tal como no trauma, mas diferente dele. O que a experiência do desaparecimento forçado deixa, e os sonhos o demonstram, é a exigência do imobilismo psíquico que não pode, não deve e não é autorizado a iniciar o caminho de superação das coisas difíceis.

Qualquer possibilidade de superação psíquica dessa experiência exige a enunciação de um discurso que fale e seja compreendido pelo e para o sujeito e além dele. Compartilhado por muitos, inscrito como evidência especular reencontrada na história pessoal, familiar e social nas quais é possível se ver refletido como representação de si e refratado como representação sobre si.

A perenidade da tristeza que se exige social e psiquicamente, faz par com negligência política de Estados incapazes de ultrapassar a herança dos mecanismos de terror e morte, e o desprezo pelo futuro dos que perderam e perderão seus entes de modo violento e arbitrário e têm de conviver com isso como uma condenação perpétua.

Essa experiência de condenação se agrava no mesmo torvelinho onde a impunidade e a não responsabilização se perpetuam. O desaparecimento da vítima revela sua face e social e institucionalmente autorizada: o concomitante desaparecimento também daquele que cometeu o desaparecimento, sequestro ou assassinato do desaparecido. Não aparecer com o desaparecido é, também, a garantia da impunidade dos perpetradores que ainda mantêm o desaparecido sob sua posse, única e exclusivamente para se proteger das consequências de sua ação deliberada. Mais ainda, são os torturadores e assassinos do passado que ainda retém 'a verdade' sobre o ocorrido e, deliberadamente, a sonegam.

Aos que herdaram essa verdade incompleta e lacunar resta esperar que os perpetradores abram os arquivos, se disponham a depor e, finalmente, contribuam para a consolidação de uma verdade socialmente perene e consensual. São eles, os perpetradores, que no Brasil ainda patrimonializam a dor dos outros em seus calabouços perpétuos.

À dor, ao silêncio ou/e à luta dos familiares de mortos e desaparecidos políticos no Brasil, se soma também uma tarefa empreendida há décadas: a de arrancar das mãos dos perpetradores as informações omitidas que poderiam dar paradeiro ao roteiro da memória, da celebração, do reconhecimento e do luto.

É uma tarefa capaz de restituir o que o sequestro temporal omite, esburacando pedaços inteiros da história pessoal, da comunidade, a quem os perpetradores devem respostas no momento em que se vêm derrotados, envergonhados e entrincheirados em seus porões de impunidade. São eles que ainda celebram o culto à covardia, à omissão e à irresponsabilização que se reproduz como prática tolerada, deliberada e inconscientemente, e que atesta e define as relações entre os cidadãos e o Estado brasileiro pautadas no silenciamento e nos acordos na calada da noite.

A tristeza e a exaustão, nesse caso, revelam-se como impasse na busca por justiça numa situação em que o dolo é continuamente vivido e a punição perpetuamente adiada.

A eterna busca pelos desaparecidos revelou uma das imagens cinematográficas mais potentes e oníricas sobre os períodos de exceção na América Latina e que emoldura e perfila o filme *Nostalgia da luz*, de Patricio Guzman: parentes e amigos cavando no imenso deserto do Atacama, alienados de suas maravilhas e imersos em suas lembranças, esperanças e tristezas.

O cenário onírico do Atacama figura, de modo notável, as mulheres escavadoras de Calama entre os corpos soterrados no deserto e as estrelas que não existem mais, mas cuja luminosidade ainda brilha no firmamento. Metáfora potente que radicaliza o impasse entre a condenação melancólica e o direito à celebração; entre a terra seca e deserta e o céu mais limpo do mundo onde os telescópios mais potentes se instalam.

Passagem difícil e custosa para muitos que ainda buscam o direito de conspurcar seus entes queridos da determinação degenerada do desaparecimento ao privá-los de corpo, rosto e singularidade.

Nos sonhos essa tarefa ainda persiste e ela ainda repõe a possibilidade de velar os que se foram em lugares melhores do que aqueles onde foram largados. Nos sonhos um acontecimento inconcluso ainda preserva o desejo de narrativa e compartilhamento que principia quando o sonhador se anima a contar que, na noite passada, sonhou com seu desaparecido.

O sonho posto em imagens e a narrativa do sonho exibem esse aspecto fantástico que a literatura também requisita para si. O extraordinário do sonho seria dado por um desejo que não encontraria a possibilidade do objeto receptor e causa do desejo, inventando uma cenografia em que o desejo se rerepresentaria como possível, no horizonte de seus objetos oníricos.

A imaginação confere ao sonho o peso da falta e o ônus dos restos e a narrativa o evoca para sua conversão em linguagem, provocando o sonho ao estabelecimento de ligações que a inteligibilidade narrativa lhe conferiria a posteriori.

Seria evocativo, ao menos para mim, retomar o que na literatura revela o sonho do sonhador no horizonte ou na ausência do horizonte do traumático. O traumático pós-posto por suas deformações inimagináveis, imperecíveis nos cenários de horror permanentemente aprofundados nas situações de conflito, tensão e violência levou Mia Couto a elaborar, no contexto de uma Moçambique em guerra, um país sonâmbulo, uma terra que não dorme nem desperta, aturdida pela impossibilidade de repousar, pelo impossível descanso legado pelo trauma e movido adiante pelo traumático.

Na longa e perpétua deambulação ou sonambulação de Tuahir, só haveria repouso na leitura do livro de Kindzu, encontrado e conduzido na jornada em busca de um destino numa terra devastada.

Lembremos que o sentido que Freud empresta aos sonhos traumáticos é, precisamente, o de um ataque ao estado do sono no qual se sonha. O sonho traumático recorre permanentemente à possibilidade do despertar, como se o sonho estivesse avesso ao descanso e infenso ao sono. O sonho como



guardião do sonho seria como que convertido em seu contrário. Seria o sonho invadido e capturado pelo trauma, que atuaria como inimigo do descanso e da imobilidade psíquicas necessárias ao estado de repouso.

O sonho traumático engendraria o sonambulismo daquele que não quer acordar – não pode acordar – que o fantasma expresso no ‘nunca se deve despertar um sonâmbulo’ conflagra. Que terrores seriam despertados naquele que não pode dormir – no sonâmbulo?

A terra tornada sonâmbula de Mia Couto, seria a terra à qual foi retirada o direito ao repouso. Terra de mortos insepultos, de gritos ecoantes e sempiternos, de fantasmas demandantes e solitários e dos mortos que ainda se queria vivos.

Da terra sonâmbula, entretanto, seria preciso evocar a narrativa. Tensionar o possível e o impossível da linguagem até o ponto em que a língua velha se submeta às imagens novas e, mais uma vez, à interpretação. Trata-se da regressão tópica da qual falava Freud. Um retroagir da palavra à imagem ante o fracasso do dizer das palavras que, diante desse fracasso, converte-se em coisa dura, compacta e rabugenta. Um dizer que não diz nada e que ninguém quer ouvir.

Um elefante ferido, sangrando, manquitolante e solitário nas florestas devastadas de Moçambique emite na descrição de Couto o sentido literal da terra arruinada, ferida, moribunda, sonâmbula. O animal era um sobrevivente dos traficantes de marfim que, desse modo, alimentavam as guerras. O elefante africano em dor e sofrimento pelas savanas seria a última visão do ser da terra outrora magnânimo, agora moribundo, e deambulante pela terra devastada.

O recurso à literatura – o livro de Kindzu – como narrativa alteritária na travessia pela terra arrasada pelas guerras, indica que quando não houver mais nada, a potência sobrevivente restaria na possibilidade de sonhar o sonho dos outros. Tal como Tuahir e seu pai/tio vagando e sonhando os sonhos que Kindzu escreveu. O livro e a voz seriam os últimos objetos precários e desimportantes capazes de ressemear uma terra vazia das coisas e das palavras.

O sonambulismo como efeito do traumático prepara e aprofunda os debates contemporâneos sobre o testemunho nos quais, no infinito da linguagem, reage e vive a vocação primeira da imagem, que é aspirar tornar-se narrativa do indizível e devolver aos sonâmbulos seu direito ao sonho.

## Referências

- Beradt, C. (2004). *Revêr sous Le IIIe. Reich*. Trad. Pierre Saint-Germain. Paris. (Trabalho original publicado em 1966).
- Couto, M. *Terra Sonâmbula*.
- Endo, P. A. (2005). *A violência no coração da cidade: um estudo psicanalítico*. São Paulo: FAPESP/Escuta.
- Endo, P.; Sousa, E.(2012). *Freud: ciência, arte e política*. Porto Alegre: L&PM.
- Endo, P. (2012). Elaboração onírica, sonhos traumáticos e representação na literatura de testemunho pós-ditadura no Brasil. In: Seligmann-Silva, M.; Ginzburg, J.; Foot Hardman, F. (org.). *Escritas da violência*, vol. II, pp.119-132: Representação da violência na história e na cultura contemporâneas. Rio de Janeiro: 7 letras.
- Engelking, B. (2001). *Holocaust and Memory: the experience of holocaust and its consequences: an investigation based on personal narratives*. Trad: Emma Harris. London: Leicester University Press. (Trabalho original publicado em 1994).
- Ferenczi, S; Abraham, K.; Simmel, E.; Jones, E. (1921). *Psychoanalysis and war neurosis*. New York: International Psychoanalytical Press.
- Freud, S. (1996). A interpretação de sonhos. In Freud, S. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Vols. 4-5). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1900).
- Freud, S. (1989). Más allá del principio de placer. In S. Freud, *Obras completas* Trad. J. L. Etcheverry, 2. ed., Vol. 18. Buenos Aires: Amorrortu, pp. 60-120. (Trabalho original publicado em 1920)

Gay, Peter. (1989). *Uma vida para nosso tempo*. Trad: Denise Bottman. São Paulo: Companhia das letras. (Trabalho original publicado em 1988).

Perdigão, A. B. (2005). *Sobre o silêncio*. São José dos Campos: Editora Parma.

Scarry, E. (1985). *The body in pain: the making and unmaking of the world*. New York: Oxford University Press.

PARTE IV  
Psicanálise e Teoria Política  
Contemporânea



# A incidência do pensamento de Sigmund Freud na obra de Norbert Elias e a radicalidade no exame dos processos civilizadores<sup>1</sup>

O paradoxo do reconhecimento/desconhecimento de uma obra é sempre um enigma instigante a ser investigado. Que uma obra permaneça praticamente desconhecida durante trinta anos, reprimida e marginalizada para depois ser reconhecida, premiada e traduzida em muitas línguas depende de uma explicação que conjure os conflitos e silenciamentos que a sociedade rejeita e reprime e, em muitos casos, obscurece ou faz desaparecer.

Os segredos ‘ofensivos’ que uma obra comporta, muitas vezes, indicam o potencial interpretativo de sua leitura relativamente aos problemas que ela suscita e põe a mostra. Só isso pode explicar o quase desaparecimento, ou o deslizamento inconsciente, de uma das mais importantes obras do pensamento sociológico – *O processo civilizador* de Norbert Elias. Um medo da contaminação da revelação de um segredo, capaz de redefinir padrões de pensamento

---

1 Este artigo foi publicado originalmente como capítulo no livro *Psicanálise e Teoria Política Contemporânea* organizado por André Costa, Gabriela Costardi e Paulo Endo.

estabelecidos que o texto revelaria, parece ainda hoje ser um fator importante para os estudos sobre a obra de Elias.

Os sujeitos, as sociedades e suas instituições fizeram, portanto, o longo trabalho de ocultar e silenciar uma obra e seu autor até que, por motivos igualmente ocultos, a obra e o autor adquirem o direito de existir institucionalmente, a posteriori. Tal demora atribuída à tradição intelectual alemã de Elias, num contexto predominantemente francês na Europa (Elias, 1993, p. 9), ou à chegada tardia de Elias à carreira acadêmica, então com 59 anos quando se tornou professor, não dão conta de responder o que, de todo modo, é de difícil decifração. Cito Garrigou e Lacroix (2001) sobre o ocultamento da obra de Elias:

*O que aconteceu para que ele saísse, aparentemente são e salvo, de seu purgatório? Ainda não existem análises que permitam conhecer todas as circunstâncias que envolveram esse fato. É verossímil que para isso tenham contribuído razões exatamente simétricas às do fato de ser desconhecido: o final da guerra fria, o declínio do marxismo, a contestação da sociologia positivista norte-americana. Seja como for, a publicação de sua obra inicial e o sucesso de uma obra descoberta por muitos como se se tratasse de um livro novo balizam as etapas do que parece uma redenção. Depois de várias tentativas infrutíferas de reeditar *Uber den Prozess der Zivilization* em seu país de adoção, o livro é lançado na Alemanha Oriental em 1969 (p. XXIII).*

Mas é provável que um elemento importante nesse processo de ocultação seja também o caráter insurgente e subversivo que a obra contém no que diz respeito à própria institucionalização do saber e suas partilhas mais ou menos arbitrárias. Essas, como sabemos, definem também privilégios e prestígio entre pares.

De fato, “Nada teria menos justificação, finalmente, do que um comprometimento ‘disciplinar’ de Norbert Elias: seus trabalhos subverteram os recortes

institucionais e suas posições são decididamente hostis aos efeitos perversos de toda especialização estreita” (Garrinou e Lacroix, 2001, p. XXX).

Assim permanece ainda um tanto inexplicável que *O Processo Civilizador* tenha sido alçado de uma obra quase que completamente desconhecida para uma das obras destacada da sociologia no século XX.

Cito Zabłudowski (2007):

*Teriam que se passar 30 anos desde a data da primeira edição de O Processo Civilizador para que o próprio Elias-graças à sua longevidade-pudesse ser testemunho do ‘redescobrimento’ de sua obra. Essa reavaliação o situa no primeiro plano de alguns círculos sociológicos europeus, ainda que , até o fim de sua vida, siga se sentindo incompreendido (p. 13).*

Observação precisa faz Marc Joly a respeito da aproximação que Elias empreende entre a psicanálise e a sociologia e sua recepção no meio sociológico:

*Em particular, sua relação com Freud foi e permaneceu a mais mal compreendida. Foi aparentemente difícil admitir que uma teoria ‘sociológica’ como essa dos processos de civilização, pudesse dever tanto a um modo de pensamento exterior ao universo profissional da sociologia, a saber, o modo de pensar psicanalítico; ou mais precisamente, num contexto de profissionalização do metiér sociológico e do crescimento da especialização disciplinar, que um ‘sociólogo’ possa ser ‘freudiano’ (retomando por sua conta o esquema processual do desenvolvimento do ser humano da infância à idade adulta, tal como definido por Freud) sem ser, portanto um epígono, sem proceder por analogia ou por simples deslocamento do diagnóstico clínico do nível individual ao nível social, mas privilegiando uma perspectiva autônoma centrada sobre a expansão do desenvolvimento das sociedades na longa*



*duração. A incompreensão muito genérica suscitada pela transposição da aproximação psicanalítica dos processos psíquicos em um modelo 'sociológico' dos processos sociais havia, sem nenhuma dúvida apurado a sensibilidade de Elias aos problemas colocados pela estruturação disciplinar do modo de produção do conhecimento sobre o ser humano (Elias, 2010, p. 6-7).<sup>2</sup>*

No caso da obra de Elias, permanecem ainda ocultos e carentes de exame muitos dos problemas radicais que seu trabalho suscita e busca ultrapassar: a transgressão de fronteiras disciplinares; a constituição de um método e trabalho de pesquisa que busca esclarecer as determinações inconscientes de hábitos, costumes e comportamentos socialmente aceitos e/ou rejeitados; a determinação e ratificação de poderes no âmbito das práticas comuns e corriqueiras examinadas na longa duração.

Elegi para exame aqui um único problema suscitado por Elias e que, mesmo após o reconhecimento incontestado de sua obra permanece, no meu entender, pouco examinado. Trata-se da incidência fundamental do pensamento de Freud em sua obra. Trata-se de um exame preliminar e ligeiro já que esse único ponto, em minha opinião, se constitui, ele mesmo, em um campo de pesquisa pródigo e inesgotável.

As razões evidentes que determinam essa escolha são duas:

1) O interesse em examinar mais detidamente a proposição transdisciplinar eliasiana em diálogo constante com o pensamento de Freud, bem como suas soluções, imprecisões e fragilidades; e

2) A preocupação em melhor compreender, através e a partir do pensamento de Elias, os problemas novos que o diálogo entre a psicanálise e a teoria política produzem, e os problemas que um pensador como Elias deixa de herança para os que reconhecem no diálogo entre psicanálise e teoria política um trabalho ao mesmo tempo potente e criativo, do ponto de vista das soluções que abre e dos caminhos inteiramente novos que propõe.

---

2 Tradução livre do francês.

Ressalto a princípio que, embora o papel do pensamento de Freud ao longo de toda a obra de Elias seja incontestado e, mais do que isso, tenha se tornado um dos pilares a partir dos quais o autor sustenta algumas de suas mais importantes hipóteses de trabalho e interpretação, é igualmente verdadeiro que pouca importância se deu a essa influência e presença na obra de Elias e que, de maneira geral, ela não receba nenhum tratamento especial ou pormenorizado, nem dos sociólogos estudiosos da obra de Elias e muito menos de psicanalistas. Acrescente-se a isso o fato de que em determinados pontos explícitos nos quais Elias dialoga com Freud, incorporando conceitos diretamente dos textos freudianos, nem sempre essa incorporação é conceitual e teoricamente esclarecida ou explicada pelo próprio Elias.<sup>3</sup>

O que encontramos em alguns dos estudos e coletâneas sobre a obra de Elias são menções, em geral extraídas dos próprios textos de Elias que, todavia, não deixam de mencionar a importância da psicanálise em sua obra.

---

3 Apenas a título de exemplo destaco dois breves extratos do texto de Elias, no volume 2 de o Processo Civilizador que ilustram o uso e apresentação que Elias faz de conceitos de Freud: *‘A agência do autocontrole individual, o superego, a consciência, ou que quer que a chamemos, era instilada, imposta ou mantida nessas sociedades guerreiras apenas em relação direta a atos de violência física [...]’* (1993, p. 201). Dificilmente poderíamos entender como sinônimos os conceitos de consciência e superego no pensamento de Freud. Nesse momento contudo Elias parece menos preocupado em precisar seu diálogo com Freud do que em encontrar um termo para indicar que a figura do guerreiro medieval não era psicologicamente desprovida de recursos que lhe possibilitassem controlar-se ou restringir seus impulsos de algum modo, ele apenas teria e poderia fazê-lo de outro maneira e seu sentimento, relativamente à violência física, eram completamente distintos do que conhecemos nas sociedades europeias atuais. Em outro trecho, o desleixo com os conceitos está ao lado de indicações interessantes sobre os processos de castração sociais que impõe trabalho psíquico e impõe consequências dolorosas: *“A aprendizagem dos autocontroles, chame-se a eles de ‘razão’, ‘consciência’, ‘ego’ ou ‘superego’, e a consequente moderação dos impulsos e emoções mais animais, em suma, a civilização do ser humano jovem, jamais é um processo inteiramente indolor, e sempre deixa cicatrizes”* (1993, p. 205). Não é, de modo algum, meu interesse nesse trabalho destacar essas imprecisões, ou desleixos de Elias em relação a esse ou aquele conceito psicanalítico deixado à beira de sua própria reflexão. Se isso deixa pontos obscuros sobre o entendimento de Elias em relação a termos, conceitos e ideias de Freud, também é verdade que atestam uma inequívoca proximidade de Elias com Freud onde as cerimônias são dispensadas em nome de uma aproximação descuidada que gradativamente cresce em complexidade em direção às suas consequências mais importantes que poderão ser evidenciadas com os desenvolvimentos posteriores na obra de Elias e muito especialmente em sua última grande obra *Os Alemães* (1997).

Ainda assim podemos ler em Zabłudovsky(2007): “Nas obras de Elias encontramos uma síntese sumamente original entre sociologia, história e psicanálise” (p. 30).

E acrescenta adiante: “Uma das premissas mais significativas na obra de Elias é, sem dúvida, Sigmund Freud” (p. 34).

A autora destaca ainda sobre os livros de Elias *A sociedade de Corte e O Processo Civilizador*: “...não poderiam ser compreendidos sem levar em conta a grande influência das teses freudianas, em particular as expostas no *Mal Estar na Cultura* em torno da importância da agressividade do comportamento humano” (Idem, p. 34).

Embora indicado o inegável caráter fundamental do pensamento de Freud, na construção do pensamento e do método eliasiano, o exame do diálogo entre Freud e Elias permanece superficial e ligeiro na leitura que Zabłudovsky faz da obra desse último. Seu interesse se concentra em discutir as influências de Elias no pensamento sociológico de Elias sem avançar na análise das consequências que o pensamento de Freud legou ao pensamento de Elias e à própria sociologia. Todavia, esse exame não é simples de ser realizado e exigiria uma análise exaustiva de pormenor na obra de Elias, destacando ponto a ponto os instantes fortes e fracos desse diálogo. Por isso, talvez, ele ainda hoje encontre poucos adeptos.

Descontado o caráter informal dos depoimentos colhidos e transcritos de discípulos da escola holandesa de estudos sobre Elias no livro organizado por Ademir Gebara (2005), encontraremos também, nesse livro, menções esparsas sobre esse aspecto do trabalho de Elias, como nessa observação de Stephen Mennel, um dos mais conhecidos estudiosos do legado eliasiano:

*Sim, ele herdou, claro que assimilou ideias, assim como o Marx, o Weber, o Freud e todos os outros, assim como Durkheim e o St. Simon e o Tacqueville. O Elias obviamente leu o trabalho de todos eles, mas no final o que ele formou foi uma síntese muito original (Gebara, 2005, p. 75).*

De certo modo, segundo Mennel, o exame dos pontos de tensão entre esses pensadores, realizado por Elias, seria de algum modo desimportante em favor a síntese muito particular proposta por ele.

*A palavra síntese é muito significativa. O Elias dizia ‘A principal tarefa intelectual na sociologia é a sintética, e não analítica você tem de fazer conexões entre as coisas nas partes que a compõe, que é o significado de ‘análise’. O principal desafio intelectual é detectar conexões (Idem, p. 75).*

Mennel sugere uma direção de interpretação da obra de Elias em que o exame dos fundamentos e influências presentes no trabalho de Elias não devessem chamar tanto a atenção, em nome dos resultados que o autor colhe a partir de suas sínteses. Aquelas seriam informações ligeiras, que não poderiam deixar de ser dadas, mas não constituiriam a centralidade da obra eliasiana. Assim a afirmação de Elias de que “sem Freud eu não poderia ter escrito o que escrevi” (Elias, 2010, p. 7), ao invés de indicar um itinerário de estudos críticos dedicados ao exame da constituição do pensamento e da obra de Elias, a partir de sua leitura e incorporação da psicanálise de Freud, permaneceram como dados mais ou menos aceitos e, talvez, pouco estudados nas análises e interpretações sobre a obra de Elias.

Na coletânea brasileira intitulada *Dossiê Elias* (Waizbort, 2001) a menção ou o desenvolvimento da presença da psicanálise e dos conceitos freudianos é praticamente ausente nos artigos sobre o autor. Fica evidente nesse caso que determinadas leituras sociológicas sobre o autor no Brasil também não foram influenciadas ou não se interessaram pelos fundamentos psicanalíticos das proposições eliasianas.

Há, no entanto, exceções e, entre elas, a mais relevante sem dúvida parte do próprio Elias que, no último de seus artigos dedica-se a analisar a presença da obra freudiana em seu próprio trabalho publicado sobre o título *Mais além de Freud* (2010). Do mesmo modo, como já observei, encontraremos numa de suas obras mais importantes, *Os alemães* (1997), um desenvolvimento da interpretação de Elias bastante impressionante do ponto de vista do trabalho

realizado com a psicanálise, e as indicações que essa obra lega como caminhos promissores de pesquisa e desenvolvimento, não apenas para o pensamento sociológico, mas também para a psicanálise interessada na interpretação social e política.

Incluiria ainda, como exceção, trabalhos como os de Alain Garrigou (2001) e Guillaume Coury (2001), por exemplo, que se destacam a partir de leituras que indicam o potencial interpretativo que a psicanálise trouxe para a obra de Elias referido ao seu campo de análise e aos problemas suscitados no debate sociológico. Cito:

*Com a mesma postura com que se empenhava em desmentir as ilusões utopistas, Freud sugeriu a permanência desses efeitos da civilização (designada significativamente pelo termo “cultura”) ao mesmo tempo em que não vinculava essa- ou não o fazia com clareza – a um processo histórico. Em suma onde Weber considerava com fatalidade um efeito necessário do desenvolvimento social, Freud explicava a função das ‘satisfações substitutivas’ como solução para as tensões da vida em sociedade. Norbert Elias re-historicizava essas funções de “contrapeso” de “contramedidas”, ao assinalar a novidade de suas formas ligadas ao avanço do processo de civilização (Garrigou, 2001, p. 74).*

A observação de Garrigou destaca aspectos bastante fundamentais do trabalho de Elias em diálogo com Freud nas inflexões e críticas que provocou e provoca. Não apenas o debate e o deslindamento que Elias propõe entre civilização e cultura quanto as formações substitutivas e sublimatórias que em Freud revelam inflexões que se alimentam mutuamente. O que Freud indicou como o mal-estar da cultura, e interessantemente traduzido por civilização em algumas traduções de sua obra<sup>4</sup>, revelam não apenas eventuais

4 Em recente discussão entre psicanalistas, tradutores e estudiosos da psicanálise de que participei sobre a tradução do texto *Das Unbehagen in der Kultur* de Freud pela editora L&PM, foi extensamente discutida a tradução do título do texto de Freud. A tradução inglesa coordenada por James Stachey, cujo texto foi traduzido por Joan Riviere, optou por *Civilization and its discontents*, no francês, na coleção dirigida por Jean Laplanche;

equivocos de tradução, mas a ambivalência fundamental presente no processo civilizatório tal como as análises de Elias se fartaram em demonstrar.

Ambivalência na própria constituição do sujeito psíquico que, para Elias, é ao mesmo tempo, e sempre, sujeito histórico cujas determinações são reveladoras do sujeito e, ato contínuo, da sociedade que ele também determina e à qual ele pertence.

Podemos observar com mais clareza isso, em Elias e em Freud, examinando o que para Elias foi um dos pontos de encontro entre suas reflexões e a obra freudiana: o conceito de supereu.

Elias sugere a radicalização da compreensão desses padrões a partir da exacerbação da função do supereu freudiano. Se o supereu é um representante do isso para o eu, tal como Freud observa em seu texto *O Ego e o Id* (1923), então esses padrões inconscientes e de repetição não precisariam ser lançados para a indeterminação (filogenia ou hereditariedade), como propunha Freud, mas poderiam ser compreendidas à luz das repetições inconscientes visíveis nos padrões de repetição históricos, invisíveis para a história, mas necessários para uma história do inconsciente, tal como ele se torna plenamente visível em seu exame dos hábitos sociais mais banais e corriqueiros na longa duração.

Esses padrões permanecem como padrões do supereu, constituintes do psiquismo de sujeitos e, por isso são transmitidos pelos próprios sujeitos que

---

por *Malaise dans La civilisation*, na edição standard brasileira que segue a tradução inglesa e foi traduzida do inglês optou-se por O Mal-estar na civilização. Porém, na tradução do mesmo texto, direto do alemão, traduzido por Renato Zwick, revista por Marcio Seligmann e prefaciado por Edson Sousa e por mim, sugeriu-se a tradução de *kultur* por cultura. Parte do apoio a essa opção de tradução é dada pela discussão que Elias faz sobre a evolução dos conceitos de *Kultur* e *Zivilization* no alemão e de *courtuosie* e *civilité* no francês a partir de seu monumental estudo sobre as cortes europeias em O processo civilizador. Interessantemente optou-se nessa tradução brasileira de Freud, direto do alemão, por traduzir *kultur* por cultura apoiando-se nas reflexões de Elias. Foi, portanto, o pensamento de Elias que retroagiu sobre o de Freud e, a posteriori, alterou a palavra de Freud em português. Ver Freud, S. *Mal-estar na cultura*. Tradução de Renato Zwick. Revisão técnica de Marcio Seligmann e prefácio de Paulo Endo e Edson Sousa. Ver Freud, Sigmund. *Mal-estar na cultura*. Trad. Renato Zwick. Revisão Técnica Márcio Seligmann-Silva, Porto Alegre: L&PM editores, 2010.

juntos constituem e mantêm ativos padrões que, por sua vez, se inscrevem e determinam configurações sociais, institucionais e históricas seculares.

Vejam, justamente, porque o supereu é um representante do id, como definiu Freud, portanto não inteiramente consciente, é que ele exerce um papel fundamental e fundante tanto na economia psíquica quanto na dinâmica social inconscientes que exige um exame que se apoie na psicanálise.

Ou seja, de um lado o sujeito precisa ingressar nos processos identificatórios a fim de constituir seus laços de pertencimento, para constituir-se como cultura – conforme o desenho do Édipo freudiano –, por outro esse ingresso é a condição da constituição mesma do psiquismo de sujeito que se encontra, de uma vez por todas, amalgamada ao seu próprio narcisismo.

Dito de outro modo, o sujeito que se reconhece inscrito na cena social ocupando uma posição tensionada na teia de relações sociais (Elias, 1993) seja como marido, pai, estudante, professor, trabalhador, rico, cortesão, príncipe, etc. Depende da preservação de suas ligações de pertinência e, de certo modo, de sua submissão a essas categorias. Tal submissão determina formações identitárias, cujas exigências são condição *sine qua non* de pertinência e impertinência a grupos sociais específicos que, por sua vez, reconhecem-se em sujeito especular em que eles também se veem refletidos.

Essa dependência e submissão, inscritas inconscientemente, podem ser mais bem examinadas nas repetições de hábitos e costumes, tal como também evidenciam os sintomas neuróticos.

Onde estão nossas neuroses? Em nossas repetições. Onde essas repetições se dão a ver nas configurações sociais? Nos hábitos e costumes replicados, inconsciente e infinitamente, a fim de manter sujeitos identificados e filiados a determinadas categorias e não identificados com outras. Essas filiações constituem formas de regulação sociais que amparam o narcisismo desde que os inúmeros códigos definidores dessas categorias sejam individualmente replicados, repetidos e transmitidos por es sujeitos que se consideram mutuamente pertinentes e semelhantes o suficiente para compreender esses códigos de pertinência.

A formação social que se exhibe a partir das ações de sujeito, constitutiva do mundo psíquico, social e político se revelam naquilo que e sujeito replica, repete, reincide e promove, parcialmente consciente disso.

Sabemos de nossos hábitos, sabemos que os mantemos e transmitimos só não sabemos porque o fazemos, tal como ocorre nos sonhos. Sabemos que sonhamos e até o que sonhamos, só não sabemos a lógica que percorre nossos sonhos e assim permanecemos alijados dos sonhos que sonhamos, do sonhos que somos.

Mas, para Elias, as formações subjetivas que qualificam as pulsões no ponto de revelação no mundo e entre os outros são os sentimentos. Medo, suspeita, admiração, ambição, vergonha, raiva, repugnância, nojo, asco, ódio, amor etc. são sentimentos endereçados ao outro a partir de uma representação de si, inconsciente e definida.

Os sentimentos são inventados e também são previamente inscritos em categorias que e sujeito reclama pertencer. Tais sentimentos, disse Elias inúmeras vezes, constituem o essencial dos sistemas ou configurações sociais, que dependem deles para se replicarem e se transmitirem.

A quebra num único ponto da teia de relações instabiliza e põe em colapso todo o sistema. Tal como a aranha percebe qualquer movimento em qualquer ponto da teia onde se move.

Nesse ponto creio que Elias provoca a psicanálise freudiana convidando-a abandonar a hipótese filogenética e hereditária, à qual Freud apelara diversas vezes e que considerava como sendo um dos eixos de transmissão psíquica, desde a publicação do texto *Totem e Tabu* em 1913. No texto *Mais Além do Princípio do Prazer* (1920) Freud atribuiu à herança e à inscrição no id de certos padrões que se repetiriam no eu ao longo de gerações. Para Freud esses padrões se inscreveriam no id e, portanto, na espécie, assim como o próprio complexo de Édipo<sup>5</sup>. Esses padrões gerariam certas disposições psíquicas que adquiririam a forma de padrões tendentes à repetição.

5 Cito Freud em *O Ego e o Id*: “Mas não se pode falar de uma transmissão hereditária no eu. Aqui surge o hiato que separa o indivíduo real do conceito de espécie. Também não se deve tomar muito rigidamente a distinção entre o eu e o id, e não esquecer que o que o eu é uma parte do id especialmente diferenciada. As vivências do Eu parecem



Abre-se assim para a psicanálise posta a prova por Elias, um tipo de interpretação sobre a civilização e o homem civilizado de vasta envergadura, capaz de revelar na constituição de sujeito civilizado padrões de reprodução que ele próprio replica ao mesmo tempo em que ignora e, em ambos os casos, participa constituindo a cultura e sua transmissão sem a plena consciência disso e, portanto, de maneira aparentemente aleatória.

Diante da produção inconsciente que revela o processo civilizatório como incerto, impreciso e irracional, processo esse que jamais poderá deixar de gerar, em sua própria definição um rastro de mal-estar, a articulação teórico metodológica alcançada por Elias com Freud indicou, outros caminhos não previstos por Freud. Além de sujeito do inconsciente, agente e agido nas configurações sociais que lhe convocam, abre-se uma investigação sobre as dinâmicas inconscientes de sujeito social e político que age e é agido nas configurações sociais empiricamente determinadas, porém, ignorante de suas determinações.

Sua ação ao mesmo tempo em que determina, também se aparta e se independentiza dessas mesmas configurações ante as quais sujeito se percebe apenas como submetido, efeito e não como artífice. Assim Elias prepara uma interpelação e interpretação desse sujeito social, determinante e determinado, no curso do exame da história de longa duração onde os modos de transmissão social repousam sobre as repetições corriqueiras e conservadoras plenamente visíveis a olho nu em nossos hábitos e atitudes cotidianas.

A ação do sujeito como intérprete da cultura (o poeta épico de Freud)<sup>6</sup> só será identificável a partir dos dispositivos dessa mesma cultura. Virá, portanto,

---

inicialmente perdidas para a herança, mas, quando se repetem com frequência e força suficientes, em muitos indivíduos que se sucedem por gerações, elas como que se transformam em vivências do Id, experiências cujas impressões são mantidas hereditariamente. Assim o Id hereditário alberga os resíduos de incontáveis existências do Eu e, quando o Eu cria o Supereu a partir do Id, talvez apenas faça aparecer de novo, anteriores formas de Eu, proporcione-lhes uma ressurreição” (p. 48). Vejo nesse ponto o deslizamento de Freud para aquilo que preparam as formulações eliasianas. Esse deslizamento revela o impasse sobre o que Freud denomina de hereditário e se essa hereditariedade, transmitida ao Id, não seria objeto da investigação de longa duração, tal como Elias a propõe. Nesse caso, a hereditariedade representaria uma incerteza provisória na obra de Freud, que Elias viria a questionar e a entregar à investigação histórica.

6 Ver *Psicologia das Massas e Análise do Eu* (1921).

do sujeito que se reconhece como sujeito da cultura e, como tal, é instituído e instituinte do que é também, ele próprio, um efeito. O sujeito é efeito da cultura e a cultura é efeito de sujeitos. E nesse sentido também a psicanálise, o sujeito no divã que interpreta e reinterpreta suas repetições também reinterpreta as próprias injunções hetero e auto infringidas e, nesse sentido, faz política.

O autocontrole como injunção reguladora indispensável na conformação dos hábitos e costumes civilizados, tal como destacado no segundo volume de *O processo civilizador* (1993), revela a face social, política e institucional das funções sublimatórias – revelação não alcançadas por Freud –, e permite uma leitura dos processos sublimatórios, mais ou menos bem sucedidos, a partir das análises dos processos históricos – e, antes, apoiados na filogenia sugerida por um Freud indeciso. A história então revela sua ação psicanalítica, já que é a historicização das configurações sociais que pode revelar os efeitos inconscientes agidos pelo sujeito e, ato contínuo, reproduzidos pelas instituições da cultura e da civilização.

Ao propor seu trabalho sociológico de historicização desse modo, Elias possibilitou também evidenciar as determinações ou a superposição de determinações institucionais, sociais e políticas implicadas nas mudanças e permanências comportamentais (individuais) que passam a ser regidas e replicadas, simultaneamente pela economia psíquica que, por sua vez, age como instituinte das formações sociais que lhe são coevas e historicamente determinadas. Assim Elias demonstrava o caráter político dessas formações sociais na transmissão de padrões duradouros de civilidade que se mantêm apoiados por mudanças tidas como evolutivas e/ou civilizatórias.

Embora Elias visse com bons olhos o processo civilizatório, como propiciador do distanciamento progressivo da violência permitida e a introjeção do autocontrole nas relações sociais e políticas, também foi ele quem melhor demonstrou a ambivalência desse processo e os esforços do poder para agenciar tais tensões e ambivalências. Isso pode ser evidenciado pelas constantes aspas que Elias emprega para o termo civilização, civilizado, civilidade em sua obra *O Processo Civilizador*.

A partir de suas análises a civilização resulta de padrões de transmissão hegemônicos que perduram, muitas vezes, sob a ignorância das sociedades

que os reproduzem e cujos vestígios estão nos hábitos e costumes sociais, cuja função é a preservação de ideais e valores de determinados grupos específicos, por sua vez, disseminados como padrões gerais civilizados a serem incorporados, adotados, imitados e transmitidos. Identificar-se com o que e com quem torna-se elemento fundamental para a compreensão do processo civilizador e do próprio sentido psíquico, social e político do que vem a ser civilizado. E, a meu ver, Elias tem razão em eleger a segunda tópica freudiana (o processo de constituição do sujeito, o destaque do ideal do eu e do supereu em o ego e o id) para demonstrar isso.

Portanto, longe de proclamar a civilização como ponto de chegada dos sujeitos, sociedades, grupos e nações, Freud e Elias incumbiram-se de desmistificar os ideários do homem civilizado, revelando a face oculta da civilização repleta de contradições, tensões e conflitos cujas dinâmicas são tão determinantes quanto recalçadas e ignoradas. E é no lastro desses recalques e ignorâncias que hegemonias se organizam, se mantêm e se instituem e é ante a elas que os sujeitos reclamam sua pertinência ou impertinência.

O que o diálogo proposto por Elias traduz em ganho são chaves interpretativas que indicam persistentemente a emergência de fatores inconscientes (matéria da psicanálise), determinantes nas configurações sociais, que agem na replicação de hábitos, costumes e repetições (matéria da sociologia), por sua vez institucionalizados e reconhecidos como inerentes, precisamente porque as razões de sua preservação são profundamente ignoradas e/ou reprimidas e/ou recalçadas e/ou apagadas. A análise dos processos identificatórios aos quais se lança o sujeito são a chave para a compreensão do processo civilizador como ideário das sociedades europeias e seu caráter expansionista em todos os lugares.

A operação eliasiana possibilita reencontrar um caminho de análise daquilo que Freud denominou, genérica e imprecisamente, de realidade material nos processos de constituição do sujeito, indicando empiricamente os mecanismos de constituição dessa realidade material da qual o sujeito faz parte e constitui, mas que a vive como se esta se lhe opusesse ou lhe fosse alheia e imanente.

Percebida e vivida como dicotômicas pelo sujeito, as realidades psíquica e material indicam que se há um psiquismo que age sobre o que lhe é estranho, há uma realidade que insiste como coisa a ser interpelada e exige registro psíquico.

As análises de Elias revelam então um campo pródigo de análise que recai sobre aspectos sociais aparentemente estéreis como hábitos, costumes e comportamentos sociais repetitivos, evidenciando na análise desses aspectos sociais conflitos e disputas pessoais, sociais e políticas fundantes e até então invisíveis para os próprios indivíduos que conservam e preservam esse habitus.

Acrescente-se a isso ainda proximidade metodológica entre a psicanálise e a psicogênese e sociogênese proposta por Elias. Assim como o trabalho psicanalítico que se exerce nas claudicâncias, nos hiatos, nos detalhes aparentemente ínfimos e despercebidos, lá onde o inconsciente acena e determina a vida psíquica sem que se saiba exatamente como ou porquê. Elias propõe seu exame que se volta para os aspectos invisíveis da história, justamente àqueles aos quais poderia ser atribuído um caráter individual e subjetivo.

Ao se aproximar de Freud, Elias buscava apoio teórico para ir além da mera valorização das emoções no pensamento sociológico. Ele pretendia teorizar e aprofundar o que até então permanecia limitado à consideração da importância das emoções (vergonha, raiva, medo, ansiedade, etc.) nos fenômenos sociais em direção a um modelo capaz de explicar a gênese dessas emoções e suas formações e deformações sociais preservadas e transmitidas ao longo do tempo, bem como suas descontinuidades e pontos de ruptura que ocorrem a despeito dos sujeitos e das sociedades os ignorarem completamente.

A ignorância dos indivíduos que desconhecem as razões do que sentem, porque o sentem, mas que são instruídos por esses sentimentos revela, precisamente, a ignorância sobre seus sintomas e determinam as repetições e a institucionalização dessas mesmas repetições que adquirem caráter social duradouro.

O caráter transdisciplinar das elaborações de Elias, confessadas por ele desde o princípio, com constância e convicção, revelam, a posteriori, um

impacto nessas mesmas disciplinas nas quais Elias se apoia na construção de sua própria concepção de trabalho.

Assim o vemos dizer que o seu quase paradigmático trabalho, *O processo civilizador*, publicado em 1938 pela primeira vez juntamente com *A sociedade dos indivíduos*, teve uma inspiração inusitada que foi atribuída, pelo próprio Elias, ao seu desconforto diante das psicologias do início do século, ocupadas em explicar os fatos psíquicos a partir do presente, cujos dados extraídos a partir de testes psicológicos e as formas de controle comportamental (Elias, 2001, p. 62-63). Desconforto muito parecido com o de Freud com as psicologias da consciência que nasciam e se consolidavam como ciência no início do século XX.

Lembremos ainda que os primeiros trabalhos em teoria comportamental cujas bases surgiram no início do século com os trabalhos do fisiologista Pavlov e seguido por John Watson e outros. No mesmo período Wilhelm Wundt, também contemporâneo de Freud, fundara a psicologia moderna laboratorial na Alemanha, em Leipzig na primeira década do século XX. (Endo; Sousa, 2010; Sousa; Endo, 2012).

Tal como Freud fizera, nascia a partir do trabalho de Elias, um pensamento avesso às teorias que se apoiavam sobre dicotomias e às quais, por sua vez, se apoiariam certas psicologias, reificando a noção de indivíduo e, consequentemente delimitando seu próprio domínio: a consciência e o psicológico.

A psicanálise surge contrária à noção de indivíduo, na mesma medida em que apresenta a noção de sujeito do inconsciente, a um só tempo descentrado e incapturável pela consciência, e que apresenta o conceito de pulsão (energia entre o psíquico e o somático) que impõe e possibilita representações, ligações psíquicas necessários para que alguma expressão pulsional negociada seja possível.

A energia pulsional que impele e pressiona o psiquismo necessita, entretanto, de um caminho que ela busca entre os objetos e as coisas onde a pulsão pode ser escoada, vazada e, ao mesmo tempo, reconhecida em sua designação como força e dinâmica constituintes do psiquismo enquanto tal, através da apropriação, só possível através dos objetos da pulsão. Ou seja, o sujeito

psíquico só existe relativamente aos objetos que possui ou que lhe faltam: objetos do desejo. Força bruta cativa dos objetos que lhe conferem forma.

É diante da resistência do objeto ante à força pulsional que o psiquismo se constitui enquanto tal. Esses objetos que são animados ou destruídos pela pulsão psíquica, são também constituintes do trabalho psíquico que surge para qualificar a pulsão, possibilitando que do trabalho psíquico diante do quantum de força pulsional derivem qualidades psíquicas inéditas, qualidades essas que são condição para que se produza cultura e civilização. O quantum de força pulsional qualificada pelo labor psíquico revela-se como trabalho e linguagem.

A exigência crescente do autocontrole em sociedades cada vez mais complexas e diferenciadas em suas funções, revelam dispositivos institucionais ativos aos quais os indivíduos têm de desejar corresponder e figuram como ponto cego do desejo. O autocontrole é, portanto, um efeito dessa injunção e uma captura dos desejos em nome da preservação dos pactos que constituem a cultura e, supostamente, amparam a civilização. Sem controle, um ‘bem maior’ – a civilização – supostamente cairia por terra ou não seria possível.

Nesse sentido as análises das configurações psíquicas e sociais de longa duração empreendidas por Elias deixam à mostra os processos de adaptação social, complexos e duradouros, nos quais se pode perceber a imbricação inconsciente entre os sujeitos e as formações sociais nas quais interage, sendo também agido por elas, o que só é possível reconhecendo as tensões pulsionais (psíquicas) inerentes a esses processos complexos envolvendo a pulsão e os objetos da pulsão.

A preservação ou a mudança de hábitos, comportamentos, instituições e códigos é amalgamada por sentimentos, determinados amplamente por essas tensões que se exercem, amparados pelo contexto social e político e dele dependem para sua preservação e extinção. É aí que um sujeito psíquico será encontrado, nas flutuações tensas entre as determinações e indeterminações sociais, éticas, políticas e culturais e atravessado por elas.

Essa mútua implicação genética põe em evidência o caráter profundo dos processos sociais, precisamente porque é efeito e causa do psiquismo enquanto tal. O que Elias entendeu como o processo civilizador revelou-nos, na verdade,

que a substância concreta do mundo em que vivemos define-se continuamente sob o peso e o atravessamento das individualidades que sofrem determinações e indeterminações ao longo do tempo, ao mesmo tempo constituindo e colapsando hábitos, valores, sentimentos, leis, tabus e instituições sociais que são, em grande parte, efeitos de dinâmicas inconscientes, jamais inteiramente compreendidas.

A civilização é, portanto, também um processo de alienação.

O exame de longa duração permite tornar aparentes as repetições seculares que o tempo presente apaga ao atribuir ao que se repete uma atemporalidade que ignora sua gênese e sua função política e social. Por isso é possível considerar a análise de longa duração ocupando, no trabalho de Elias, o lugar da interpretação dos sonhos na psicanálise de Freud. Ponto de fuga para encontrar a manifestação do inconsciente fora do tempo da experiência empírica e do conscientemente recordado às vésperas do apagamento, do esquecimento e do recalque.

Esse apagamento é realizado a partir da repetição, que é repatriada socialmente e institucionalizada. Dessa forma adquire nome, função e lugar. Tal repatriamento obscurece o caráter repetitivo e sintomático tornando-o um hábito ou costume que são formalizados, institucionalizados e exigidos sem maiores explicações e permanecem em boa parte imunes à compreensão.

Tal como Elias revelou a partir de seus estudos sobre o sentimento de vergonha, comportar-se de modo certo ou errado é um efeito da experiência psíquica e social da vergonha, ela mesma um sintoma que é dado como hábito ou costume. Mas a vergonha social, à qual todos tentamos responder e respeitar é, ela mesma, incompreensível.

Elias indicou com clareza que aquilo que aparece como hábito, tabu social e regra a ser seguida pode ser perseguida até o ponto em que o indivíduo, cidadão, cavaleiro, burguês ou membro da corte, – consciente ou inconscientemente –, replica padrões em seu cotidiano mais ordinário, enquanto ignora sua gênese e seus efeitos.

Sem a clareza das linhas de força que incidem sobre a preservação de hábitos e costumes, os sujeitos que os reproduzem são capturados por um sentido ininteligível, só reafirmado pela repetição incontestante que constituem os segredos e os padrões sobre os quais se apoiam as tendências conservadoras e, muitas vezes, obstaculizadoras da transformação e da mudança. Tendências em geral dotadas de rigidez, forte hierarquização e instalada sobre os princípios da ordem e da obediência.

Sem a interpretação sociológica das condições de gênese ( sociogênese e psicogênese) da emoções e dos sentimentos e, portanto, de sua função política e social, sentimentos permanecem como epifenômenos das análises sociais capturados nas causalidades do psicologismo a-histórico, avesso à interpretação de sua própria lógica.

A ausência de uma interpretação que se estende sobre a gênese de expressões, antes de Elias, tidas como individuais e atemporais, tem de se alastrar sobre os hábitos e os costumes e tem de debruçar-se sobre o cotidiano onde se colhe e se capturam essas manifestações, outrora interpretadas como idiosincrasias individuais. Trata-se, de fato, do reconhecimento dos desejos que atravessam as linhas de continuidade temporal e evidenciam configurações antes veladas pela obscuridade.

Num certo sentido, a própria noção de indivíduo é a expressão de uma fantasia que rejeita o pensamento complexo e radicaliza os anseios de universalização em detrimento da singularização.

No mesmo sentido Freud reconheceu nos tabus modos de transmissão sem genealogia, apoiados na repetição e na ignorância das condições de sua gênese. Transmitindo ao mesmo tempo o que se deve e se pode saber e o que se pode e se deve ignorar.

O que Elias contribui para evidenciar é que os processos de recalque e repressão, ao fracassarem, produzem um resto, como efeito da deformação do desejo que é agido e reagido socialmente. O resto de violência, não domesticado pelas instâncias recalcentes e repressoras do sujeito são agidos ou atuados, adquirem forma social e política e são preservados como elementos mais ou menos fragmentários do que denominamos genericamente de sociedade, forjada por pensamentos e ações aparentemente planejadas, deliberadas



e projetadas mas que, por sua vez, só podem agir sobre o que foi preservado como restos e derivados do recalçado, portanto, restos inconscientes. De certo modo tudo o que se sabe, se apoia e é conformado por tudo o que se ignora, do mesmo modo como tudo o que se apropria, psiquicamente falando, é determinado por tudo o que foi recalçado.

Os estudos de Elias revelam então esses restos compostos por fragmentos e derivados do recalçado que assumiram forma e conteúdo, socialmente falando, mas permanecem, exatamente como no recalçamento originário, a determinar novos recalçamentos e novos recalçados.

Analogamente, Elias realiza em seus exames de longa duração sobre os processos sociais e políticos – o que é impossível realizar no tratamento analítico –, o desvelamento do conflito que colocou em ação o primeiro recalque, o recalque originário, socialmente reconhecível nas análises de longa duração, ponto de origem de repetições consagradas e politicamente institucionalizadas secularmente. O mito de origem, diz Elias, não precisa ser inventado, com o em *Totem e Tabu*, ele pode ser compreendido pela investigação histórica zelosa.

O psicanalista então, não deveria temer a história, como o próprio Freud descobriu indo em direção à historiografia do judaísmo em seu último grande texto *Moisés e a religião monoteísta* de 1938. Evidenciar que a investigação histórica também revele as formações inconscientes dos seus próprios ideários e ambições: a civilização, foi em grande parte o trabalho de Elias. Os estudos eliasianos permitem compreender o preço que pagam os sujeitos que ambicionam a civilidade e a ela desejam pertencer e o que significa a preservação da especularidade identitária que possibilita ao sujeito se reconhecer e auto-proclamar-se civilizado.

Nesse aspecto podemos indicar o ponto provável de confluência entre as teses de *Totem e Tabu* e do *Processo Civilizador de Elias*. Freud pressupõe um assassinato primevo de um pai tirano pelos irmãos escravizados que, revoltados assumem o próprio destino de modo inseguro e ambivalente. Doravante os assassinos do pai deverão cuidar para não tornarem-se os assassinos dos próprios irmãos, já que trata-se do convívio entre assassinos. Paradoxalmente esse ato bárbaro funda a cultura e a civilização, para Freud, para sempre

determinada pela ambivalência, pela falta, pela fenda na qual se exerce a política, num processo que jamais se completará.

Talvez pudéssemos reconhecer em Elias, pelos efeitos que sua obra produz, um entalhador dessa tese bruta de Freud. Procurando na própria cultura seu modo de operação paradoxal em que somos os herdeiros do rei – assim como do pai tirano – e ignoramos os caminhos possíveis de nossa emancipação, na medida que somos repositores da violência originária, executada por uma burguesia tardia que ainda não se sabe sem as insígnias identitárias das sociedades de corte e ainda sente o flagelo da ausência do rei decapitado (totem), o pai morto. O rei tirano que repomos continuamente nas manifestações sociais, políticas e culturais que hoje abundam de modo jamais previsto em diferentes modos de pensar e agir e em diferentes países e regiões do mundo antes consideradas a salvo das tiranias.<sup>7</sup>

## Referências

- Coury, G. Norbert Elias e a construção dos grupos sociais: da economia psíquica a arte. In: Garrigou, A.; Lacroix, B. (org.). Trad. Maria Lúcia Pereira. *Norbert Elias: A política e a História*. São Paulo: Perspectiva, 2001, p. 123-144.
- Elias, N. *O processo civilizador* (vol. 1). Trad. Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1994.
- Elias, N. *O processo civilizador* (vol. 2). Trad. Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1993b.
- Elias, N. *A sociedade dos indivíduos*. Trad. Mário Matos. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1993a.
- Elias, N. *Os Alemães: a luta pelo poder e a evolução do habitus nos séculos XIX e XX*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1997.

7 Remeto o leitor ao artigo publicado Endo, P. *A ressurgência da tirania como elemento originário da política*. In: Leite, N. & Milán, G. *Entreato: entre o poético e o analítico*. Campinas: FAPESP/Mercado das Letras, p.491-501 no qual essas questões são detalhadas em diálogo entre Sigmund Freud e a obra *Homo Sacer I* de Giorgio Agamben.

- Elias, N. *Elias por ele mesmo*. Trad. André Teles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 2001.
- Elias, N. *Au-delà de Freud*. Sociologie, psychologie, psychanalyse. Paris: Editions La découverte, collection « Textes à l'appui », 2010.
- Endo, P. A ressurgência da tirania como elemento originário da política. In: Leite, N.; Milán, G. *Entreato: entre o poético e o analítico*. Campinas: FAPESP/ Mercado das Letras, 2011, p. 491-501.
- Endo, P.; Sousa, E. *Sigmund Freud: ciência, arte e política*. Porto Alegre: L&PM, 2012.
- Endo, P.; Sousa, E. Itinerário para uma leitura de Freud. In: Freud, S. *Mal-estar na cultura*. Porto Alegre: L&PM, p. 7-19.
- Freud, S. *O Mal-estar na cultura*. Trad. Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM, 2010b.
- Freud, S. *Psicologia das Massas e Análise do eu*. Trad. Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM, 2010a.
- Freud, S. *Obras Completas*, vol 16: o eu e o id, “autobiografia” e outros escritos (1923-1925). Trad: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2011.
- Freud, S. *O homem Moisés e a Religião Monoteísta*. Trad. Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM, 2014.
- Garrigou, A.; Lacroix, B. (org.). Trad. Maria Lúcia Pereira. *Norbert Elias: A política e a História*. São Paulo: Perspectiva, 2001.
- Gerbara, A. *Conversas sobre Norbert Elias*. Piracicaba/SP: Biscalchin Editor, 2005.
- Ribeiro, R. J. Uma ética do sentido. In: Elias, N. *O processo civilizador* (vol. 2). Trad. Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1993, p. 9-12.
- Waizbort, L. (org.). *Dossiê Norbert Elias*. São Paulo: EDUSP, 2001.
- Zabludovski, G. *Norbert Elias y los problemas actuales dela sociologia*. México: FCE, 2007.

# Política, cultura e mercado num mundo sem valores: diálogos entre psicanálise e estética<sup>1</sup>

Início com uma longa citação de Jacques Rancière:

*[...] a arte não é política antes de tudo pelas mensagens que ela transmite nem pela maneira como representa as estruturas sociais, os conflitos políticos ou as identidades sociais, étnicas ou sexuais. Ela é política antes de mais nada pela maneira como configura um sensorium espaço-temporal que determina maneiras do estar junto ou separado, fora ou dentro, face a ou no meio de... Ela é política enquanto recorta um determinado espaço ou um determinado tempo, enquanto os objetos com os quais ela povoa este espaço ou o ritmo que ela confere a esse tempo determinam uma forma de experiência específica, em conformidade ou em ruptura com outras: uma forma específica de visibilidade, uma modificação das relações entre formas sensíveis e regimes de significação, velocidades específicas, mas também e antes de mais nada formas*

---

1 Este artigo foi originalmente publicado na *Revista Trivium*, vol. 4, n. 1, 2012.

*de reunião ou de solidão. Porque a política, bem antes de ser o exercício de um poder ou uma luta pelo poder, é o recorte de um espaço específico de “ocupações comuns”; é o conflito para determinar os objetos que fazem ou não parte dessas ocupações, os sujeitos que participam ou não delas, etc. Se a arte é política, ela o é enquanto os espaços e os tempos que ela recorta e as formas de ocupação desses tempos e espaços que ela determina interferem com o recorte dos espaços e dos tempos, dos sujeitos e dos objetos, do privado e do público, das competências e das incompetências, que define uma comunidade política (Rancière, 2005, p. 2).*

É, talvez, examinando, contemplando e sendo interpelados pela arte, pelo artista e sua obra, que alcançamos o sentido radical da política. As interrogações sobre a natureza do espaço e do tempo compartilhados, a partir da ação significativa nesse próprio tempo e espaço, que desfaz e refaz concepções conhecidas, determinadas e imperecíveis convocam a radicalidade possível da arte. É nesse território, onde se manejam tempo e espaço, que a arte revela-se como urgente e necessária e é provavelmente por isso que ela é igualmente atacada, capturada, combatida e esgotada em seu potencial ofensivo e em sua radicalidade política.

Uma das capturas mais prosaicas a que o fazer artístico está sujeito ocorre no cerne daquilo a que se denomina, muito apropriadamente, de produção cultural. A cultura e os produtos derivados do fazer artístico são, frequentemente, alvos a serem capturados por sua funcionalidade e inscrição no fluxo de capitais e, dessa forma, muitas vezes são reduzidos a mero apanágio pantomímico de grupos específicos, envolvendo artistas, curadores, consumidores, intelectuais e empresários desinteressados de qualquer crítica ou debate político ou estético radical, muito embora, claro, eles não estejam tão desinteressados de exercer sua influência pessoal para figurar no campo da arte considerada ‘consagrada’, exposta nos lugares igualmente consagrados e hegemonicamente prestigiados.

Não raro torna-se difícil distinguir uma performance, exposição ou obra da espetacularização que lhe é coeva e das condições prévias (patrocínios,

financiamentos, relações pessoais com curadores, etc) que lhe servem de suporte para que aquela obra exista. Teixeira Coelho, ex-diretor do museu de arte contemporânea e curador do Masp, num programa de debates televisivo, quando indagado sobre a definição de arte respondeu um tanto ironicamente: ‘a arte é aquilo que está no museu’. Ou seja, se um papel higiênico é encontrado no meio da rua é dejetos, se é encontrado numa sala na Bienal de São Paulo é arte. Com esse exemplo deixava evidente o problema de que, ao fim e ao cabo, a definição sobre o que é a arte, ao menos da arte consagrada e prestigiada no mercado da arte, estava mesmo nas mãos dos curadores.

Bourdieu (2007) demonstrou como essa construção é pertinaz, contínua e regular, como também sugeriu que as definições sobre o gosto uma vez consolidadas, a partir de processos históricos longitudinais, não são nada simples de serem decifradas. Ou seja, o que possibilita o surgimento e apagamento de preferências adquire inscrição inconsciente que, por sua vez é reproduzida nas instituições de transmissão, como a família e a escola, de forma contínua e eficaz. Basta observar o universo das escolas particulares no Brasil para reconhecer, em muitas delas, a apresentação de Miró, Picasso e Kandinski como conteúdos praticamente obrigatórios nas disciplinas de arte, tal como a adição, a multiplicação e a divisão em matemática.

Certamente a transmissão do que é ética e esteticamente aceitável está quase toda a cargo das instituições familiares e escolares, mas não só a elas. É preciso considerar a televisão. Longe dos debates sobre a estética, podemos observar hoje o parentesco que a publicidade almeja ter com a arte. Os publicitários definem-se, sem qualquer cerimônia, como artistas. Em toda agência há lá um setor ou uma diretoria de arte e no festival anual internacional de publicidade que é realizado em Cannes, uma das categorias premiadas é a de direção de arte.

Abro parênteses nesse ponto para lembrar que escola, família e televisão, sobretudo, são definidores e sugestionadores de padrões de eficácia incontesteável. Se, como faz Bourdieu (2007), reconhecermos no processo de constituição social de uma obra de arte, que de modo algum está apenas na mão do artista, aquelas condições que a definem como arte, então, indubitavelmente podemos percebê-las em estreita conexão com as práticas, valores e estilos burgueses.

Esse estilo se destaca pela imposição das regras de compra e venda, regras de comercialização e ingresso no mercado das artes muito difíceis de evitar e driblar. Tudo deve ter seu preço e esse preço deve ser capaz de sustentar o artífice, seu ofício e os que com ele podem obter lucro e rentabilidade.

O paralelismo entre a arte e a publicidade, evidentemente, não pode e não deve ser buscado em seu parentesco estético, mas na proximidade ideológica que pode haver entre ambas, e na perfeita oposição em que podemos perceber que aquilo que enfraquece e pode destruir uma (a arte e o artista), fortalece e produz eficácia em outra (a publicidade e o publicitário).

Por isso, creio que é possível reconhecer nessa proximidade estranha o paroxismo, por aproximação e similitude, de uma certa definição aproximativa da própria arte.

Isto é, se uma boa parte do mundo da arte, o mundo dos artistas e de seus admiradores, consumidores, patrocinadores e críticos se organiza em torno da experiência burguesa – o mercado da arte – é porque o estilo de vida burguês, antes, já impôs sua penetração na produção cultural da arte, exigindo condições mínimas para que uma determinada forma de viver e fazer a arte sobrevivam sob seus auspícios. Poderíamos sintetizar tais condições na seguinte caracterização da arte, conforme sugeriu Bourdieu (2007): “...a distância objetiva em relação à necessidade” (p. 56).

Daí se poderia extrair o próprio sentido implícito de liberdade presente no mundo da arte: a liberdade relativa à necessidade objetiva. O que sugeriria que toda expressão de necessidade é uma espécie de aprisionamento, já que a própria necessidade estaria presente naquilo que se poderia julgar como vulgar, rasteiro e não sublime.

Retomamos e encarecemos aqui tanto o exemplo citado de Teixeira Coelho quanto um outro que acrescentarei mais adiante. Desse ponto de vista o papel higiênico na rua não seria mais do que a expressão flagrante de uma necessidade humana, num certo sentido então, nas antípodas do que seria a arte. Já um papel higiênico num museu seria, ao contrário, o exemplo do antinecessário, um supérfluo absoluto no contexto do museu, dos artistas, do mercado cultural e das pessoas que visitam o museu em busca de obras de arte.

A necessidade como polo opoitor da liberdade pleiteada pela arte, ou melhor, por uma certa arte, permanece igualmente distante do mercado publicitário que não é outra coisa senão a imposição da necessidade do supérfluo.

Nesse sentido entendemos talvez, por que o publicitário quer se reconhecer como artista e reivindica também para si esse título, não só banalizando-o, mas praticamente destruindo-o antes de fazer uso dele. Justamente porque é ele o artesão do inútil, do fútil e é ele que se apresenta como a célula mater da constituição da vida burguesa fundada na oferta de produtos e na aquisição massiva desses mesmos produtos que não são necessários. Quem não pode conviver, adquirir, admirar o fútil não pode ser um burguês, especialmente porque, supostamente, estaria atado ao mundo vulgar e tirânico das necessidades e vetado à experiência do sublime e do fútil.

A aspiração do mundo publicitário em direção à arte então ganha densidade. Não estariam muitos ‘artistas’ ingressando na seara daqueles que produzem o desnecessário e o habilitam para o consumo, no chamado mercado da arte representado, sobretudo, pelas galerias de arte privadas?

Não se tornara prática corriqueira a busca desenfreada dos decoradores de interiores por quadros – de preferência executados por artistas consagrados –, para combinar com o tom da cor das cortinas e das paredes dos castelos, mansões e coberturas?

Essas questões bastantes superficiais, reconheço, sobre um determinado cenário onde o mercado da arte se move, revela pontos de tangência com a publicidade que qualquer observador e consumidor comum de arte pode verificar, embora seja mais invisível aos especialistas, estudiosos da arte e a muitos artistas que se mantêm nas antípodas de processos como esse.

A observação de Teixeira Coelho sobre o fracasso da arte contemporânea e seus ideários assumidos na década de 1960, quando grupos de artistas defendiam o fim dos museus e do mercado da arte, é elucidativa. Cito Teixeira Coelho:



*O museu não foi derrotado. Nem o mercado de arte. Nem as instituições como um todo. Mesmo porque, ao final da década de 70, uma nova atitude diante das instituições despontava: não se tratava mais de contestá-las, destruí-las, tratava-se agora, um tanto clinicamente, de aproveitar os aspectos positivos que podiam oferecer a cada um individualmente. Mesmo a tão radical arte conceitual foi suficientemente contemporânea para entrar na nova onda: [...], os próprios artistas queriam(e querem) que o museu e o mercado, no modo da galeria ou da bienal, lhes dêem e às suas obras, a devida e necessária certidão de existência artística. Os próprios artistas querem mais: que o museu conserve aquilo que alegadamente não foi feito para durar. Se as instituições são a modernidade e se 68 foi contra esse espírito moderno e portanto contra a instituição, de seu lado a pós- modernidade é o reconhecimento (implícito e às vezes expresso) da existência da instituição, com a qual se passa a conviver pacificamente. Muito pacificamentev(2000, p. 200).*

O problema certamente não se encerra nas instituições como lugares onde uma obra pode existir, mas da necessidade intrínseca que a arte passa a ter de sua institucionalização. Isso é, a pergunta apropriada nesse caso seria: como pode a arte existir num horizonte em que seu próprio desaparecimento é condição de sua existência e de sua legitimação?

Como diz Rancière a respeito de sua, muito própria, concepção de estética:

*A palavra estética, não remete a uma teoria da sensibilidade, do gosto ou do prazer dos amadores da arte. No regime estético das artes as coisas da arte são identificadas por pertencerem a um regime específico do sensível. Esse sensível, subtraído às suas conexões ordinárias, é habitado por uma potência heterogênea, a potência de um pensamento que se tornou ele próprio estranho a si-mesmo: produto idêntico ao não-produto, saber transformado*

*em não-saber, logos idêntico a um pathos, intenção do inintencional etc (Rancière, 2005a, p. 32).*

O efeito de distinção sobre o qual Bourdieu (2007) chamou a atenção (ricos/pobres, expertos/ignorantes, cultos/incultos, etc), por sua vez amplamente ratificada pelo mercado da arte, revela a complexa institucionalização a que, muitas vezes, o fazer artístico foi e é submetido, e onde ele agoniza.

Sendo assim, a arte não poderia ancorar-se jamais na positividade absoluta dos julgamentos arbitrários do gosto que constituem as instituições de arte. E quando ela o faz, arrisca-se ao seu próprio aniquilamento.

É, diferentemente, no bojo de uma revolução estética que Jacques Rancière compreendeu a própria possibilidade do inconsciente freudiano que foi, para ele, uma das versões da revolução estética em curso no final do século XIX. O conhecido convívio fundamental para Freud com a literatura, com os escritores de sua época e a sua premiação com prêmio Goethe revelam, de fato, que um debate estético estava em curso no seio da constituição do saber-fazer psicanalítico.<sup>2</sup>

É, do mesmo modo, intrigante a preocupação de Freud em dado momento com a institucionalização da Psicanálise e os perigos daí decorrentes, tantas vezes ameaçadores para a própria Psicanálise.

Cito Freud:

*Porém estou seguro de uma coisa. Não importa muito qual seja a resolução que vocês farão recair sobre a questão da análise leiga. Qualquer que seja, só pode ter um efeito local. O que é verdadeiramente importante é que as possibilidades do próprio desenvolvimento que, em si, engendram a Psicanálise não podem ser restringidas por leis nem regulamentos (Freud, 1981, p. 2953).*

2 Não poderemos discutir mais apropriadamente esse aspecto aqui, porém remeto o leitor ao texto de Jacques Rancière intitulado *El inconsciente estético*, Buenos Aires, Del Estante, 2006.

Essas palavras de Freud não são exatamente reveladoras do que aconteceu e acontece com o movimento psicanalítico, hoje repleto de instituições de todas as cores e credos, mas podem ser recordadas como alerta sobre um paradoxo: a necessária institucionalização para que algo se transmita deve vir acompanhada da contínua oposição a essa mesma institucionalização, que compacta e solidifica a coisa, a fim de transmiti-la a partir de posições de consenso. Trata-se da mesma questão que tentamos propor anteriormente. O que são posições de consenso quando se trata de uma obra de arte ou de um artista?

Essa conhecida e autoevidente afirmação freudiana insiste em afirmar aquilo que foi necessário para que a própria Psicanálise adviesse: a sustentação do pathos na experiência, mais tarde denominada psicanalítica, diante do estrondo ensurdecedor da ruína do logos. Poderá isso caber e ser transmitido pelas instituições?

Um pequeno exemplo, extraído da história da psicanálise, pode auxiliar a evidenciar o papel incerto que toda institucionalização comporta, sobretudo quando se trata de transmitir práticas e saberes que dependem de sua dinâmica instável e irresolúvel como arte e psicanálise.

Em 1910 Freud publica um texto intitulado *Leonardo da Vinci e uma lembrança de sua infância*. Recordemos apenas um seguinte trecho da biografia de Leonardo destacado por Freud em seu estudo:

*Pareço-me ter sido destinado a ocupar-me particularmente do abutre porque uma das minhas primeiras recordações de infância é que, estando ainda no berço, um abutre chegou até mim, abriu-me a boca com seu rabo e, várias vezes, bateu-me com o rabo entre os lábios (Viderman, 1990, p. 136).*

A interpretação freudiana então vê nessa fantasia – recordada ou recordação – fantasiada o desejo de “ser amamentado por sua mãe, e vemos aí a mãe substituída por um abutre”. A atenção de Freud recairá sobre o abutre e a simbologia que o acompanha, por exemplo, na escritura sagrada egípcia

onde mãe é representada por um abutre e toda a hipótese sobre a ansiedade de Leonardo em ser filho de uma mãe abutre, mãe viril, mãe, sem pai.

Num trabalho de 1913, Oskar Pfister, amigo e discípulo de Freud, descobre que no Louvre, num quadro de Leonardo que representa Santa Ana, a Virgem e o Menino, na prega drapeada da vestimenta da virgem Pfister vê um abutre, como numa imagem enigma proposta pelo próprio artista. Descrevendo a imagem detalhadamente Pfister observa que “a extremidade à direita desse rabo está dirigida para a boca do menino, exatamente como seu profético sonho de infância” (Viderman, 1990, p. 146).

Em 1952, um especialista de língua e literatura italiana, numa nota ao pé de página, afirma que Freud traduziu de maneira equivocada o texto de Leonardo. Não se tratava de um abutre, mas de um milhafre, ave muito diferente.

Segue-se daí, como consequência, a ruína de toda interpretação freudiana calcada na figura do abutre quanto mais ela seja referida às bases materiais da descoberta (abutre ou milhafre). De outro lado emergem, como numa erupção, os elementos constitutivos do trabalho psicanalítico revelados nesse ‘erro’.

O parentesco que Freud encontrou entre o milhafre e o abutre resultaram de sua própria atividade associativa e fantasmática, bem como o abutre que Pfister encontrou no quadro de Leonardo, cuja tela em si mesma permitiu que ali fosse projetada figura de um abutre. Essas interpretações sucessivas evidenciam-se então como trabalho associativo incessante que recobre a própria interpretação em psicanálise e a faz render, de onde seu caráter interminável. A interpretação da interpretação encontraria seu desmentido na reinterpretação que a sucede para fazer surgir no próprio espaço analítico

*...verdades que não estavam em nenhuma outra parte antes de serem construídas na situação analítica por meio do trabalho que a constitui (Viderman, 1990, p. 151).*

*Pouco importa o que Leonardo tenha visto(sonho ou recordação); pouco importa o que Leonardo tenha dito(abutre ou milhafre)- o*

*que importa é o que o analista, sem respeito pela realidade, ajusta e reúne esses materiais para construir um todo coerente que não reproduz uma fantasia preexistente no inconsciente do sujeito, mas fá-la existir ao dizê-la (Viderman, 1990, p. 151-152).*

Um sem fim de interpretações apoiadas sobre as bases frágeis do sentido e da significação, vindoura e fantasmática, conservam e perpetuam o trabalho psicanalítico.

É precisamente isso que Freud, segundo Jacques Rancière, apreendeu da revolução estética, sendo a revolução psicanalítica fundamento e expressão de ambas revoluções não só sintônicas, mas num certo sentido, indiscerníveis. Nesse sentido poderíamos falar de uma intervenção no espaço analítico e um deslocamento e refundação de lugares que nada deve aos significados instituídos e de consenso.

De modo flagrante, o que se denuncia no episódio de Leonardo, e na reflexão de Serge Viderman, é esse desencontro notável entre duas expressões, a obra de arte e a Psicanálise, que dialogam sobre suas verdades na exigência que uma faz à outra na direção de seus princípios revolucionários.

Daí o fracasso da interpretação psicanalítica se ela quer apenas compatibilizar elementos dispersos (a ave – a cultura egípcia – a simbologia das escrituras) em torno de alguma hipótese vitoriosa e definitiva, o que não seria mais do que voltar à primeira teoria do trauma cometido pelo genitor na gênese da histeria ou um giro em direção ao modelo proposto por Jung e a teoria dos arquétipos e a hipótese de um inconsciente coletivo.<sup>3</sup>

A possibilidade da interpretação fracassada da obra de arte revela o trabalho inconsciente do próprio Freud e, talvez, de Leonardo, cujo resultado é uma composição original, inédita e instável, como é a própria interpretação psicanalítica e seu devir.

---

3 Remeto o leitor à Endo, P. C. Freud, Jung e o Homem dos lobos: percalços da psicanálise aplicada. *Ágora*, v. 4, n. 1, p. 115-129, 2001, em que discuto mais detalhadamente o episódio Freud e Jung e algumas consequências metapsicológicas dessa dissidência no movimento psicanalítico.

Podemos terminar com uma elaboração bastante satisfatória dos elementos que apresentei para vocês em relativa dispersão. Cito mais uma vez Rancière:

*O que está em jogo a princípio para ele (Freud) [...] não é estabelecer uma etiologia sexual dos fenômenos da arte. É intervir na ideia do pensamento inconsciente que normativiza as produções do regime estético da arte, ordenar a maneira em que a arte e o pensamento da arte fazem jogar as relações do saber e o não saber, do logos e do pathos, do real e do fantástico. Com suas intervenções, Freud busca, antes de tudo, afastar certa interpretação dessas relações, a que joga com a ambiguidade do real e do fantasmático, do sentido e do sem sentido para conduzir ao pensamento da arte e à interpretação das manifestações da “fantasia” até uma última palavra, que é a pura afirmação do pathos, do sem sentido bruto da vida (2006, p. 68)[tradução minha do espanhol].*

Poderíamos extrair daí a potência política da arte e da Psicanálise. Seu espírito inquietante no seio da adversidade gerada por toda e qualquer imposição de hegemonia. J.B Pontalis (1974) já havia dito que a Psicanálise só existe ante aquilo que resiste a ela. Não se passará o mesmo com a arte? Poderíamos imaginar psicanálise e arte sem alguma resistência que se lhes oponha?

## *Referências*

- Bourdieu, P. *A distinção: crítica social do julgamento*. Porto Alegre, Editora Zouk, 2007.
- Coelho, T. *Guerras Culturais*, São Paulo, Iluminuras, 2000.
- Freud, S. Um recuerdo infantil de Leonardo da Vinci. In Sigmund Freud: *Obras completas*, T.II. Madrid, Biblioteca Nueva, 1981, p. 1577-1619.

Pontalis, J-B. Bornes ou confins? In: *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, n. 10, automne 1974, p. 5-16

Rancière, J. *El inconsciente estético*. Buenos Aires, Del Estante, 2006.

Rancière, J. *Política da arte*. (2005) Disponível no endereço: [www.sescsp.org.br/sesc/conferencias/subindex.cfm?Referencia=3806&ID=206&ParamEnd=9](http://www.sescsp.org.br/sesc/conferencias/subindex.cfm?Referencia=3806&ID=206&ParamEnd=9).

Rancière, J. *A partilha do sensível: estética e política*, São Paulo, Editora 34, 2005a.

Viderman, S. *A construção do espaço analítico*. São Paulo, Escuta, 1990.

# O psicanalista é um intelectual?<sup>1</sup>

*[...] em nome de incontáveis contemporâneos seus desejo exprimir a confiança de que você nunca fará ou dirá nada – apesar de tudo, as palavras de um autor são instrumentos – que seja covarde e abjeto, e que, mesmo numa época que obscurece os julgamentos, você escolherá o caminho certo e o mostrará aos outros.*

*Carta de Freud a Thomas Mann por ocasião do sexagésimo aniversário de Thomas Mann.*

Seria essa uma pergunta tardia, fora de lugar, feita num momento em que determinadas representações do intelectual estão sendo verdadeiramente corroídas e ultrapassadas? Momento em que a própria discussão sobre a função e o papel do intelectual parece se perder no redemoinho da autopromoção e da visibilidade pessoal do especialista conjugadas às determinações do espetáculo? Pode ser.

---

<sup>1</sup> Este artigo é uma versão modificada e ampliada do artigo publicado em periódico e intitulado O psicanalista é um intelectual? *Pulsional*: Revista de Psicanálise, ano 21, n. 3(195), p. 19-30, set. 2008 e, depois no livro *Intervenções Psicanalíticas: a trama social*. Porto Alegre: Criação Humana, 2016. p. 100-118.



De fato, exauriram-se os modelos do intelectual francês romântico do século XIX, cujas ideias bebiam em seus exóticos itinerários de viagem;<sup>2</sup> ou do intelectual do pós-guerra, que num mundo partido ao meio assumiu inequivocamente o lugar de porta-voz do pensamento de esquerda e das classes e subalternizadas – e depois subalternizantes – em todo o mundo.<sup>3</sup> Falamos sem dúvida de novas necessidades, inscritas na imperiosa urgência de dizer o novo e o inédito por entre as tramas secretas do tautológico.

Portanto, nosso ponto de partida não pode ser outro senão aquele que coloca a descoberto o papel do intelectual, hoje em crise. Embebido em suas aspirações pela ultraspecialidade ou ansioso pela visibilidade tão conveniente em busca por cadeiras cativas nos veículos que podem propagar imagens, muitas vezes em detrimento das ideias, o “intelectual” hoje fala sobre tudo. Tendo a palavra incensada, atira em tudo que se move, mas é incapaz de se voltar para o nicho dos problemas diante dos quais é preciso reconhecer na experiência a distância necessária e suficiente da observação repetida e lenta, onde medra o inédito.<sup>4</sup> As mídias têm pressa.

Nunca a expressão “intelectual de gabinete” foi tão precisa e tão sedutora. Num mundo em perigo, nada como vociferar do alto e de longe. Decerto, não por seu caráter alienado e indisposto, mas por fazer do entre paredes de seu gabinete – ou seu consultório – a blindagem essencial que o livra do mundo. Será aí mesmo, no interior de sua redoma, que os especialistas encontrarão

---

2 Wilma Peres Costa (2003) discute de forma interessante a posição e o modelo do intelectual viajante e sua busca perpétua por um conhecimento, ao mesmo tempo do mundo e de si.

3 Remeto o leitor ao excelente artigo de Augusto Santos Silva (2004) intitulado “Podemos dispensar os intelectuais?”, onde essas questões são discutidas com lucidez e em profundidade.

4 Jean Charcot, uma das personalidades que mais influenciaram Freud, menos por suas teses do que por sua atitude como pesquisador, professor e cientista, exibia esse recurso tão caro ao intelectual: a observação. Tal como notou Freud, por ocasião do obituario de Charcot, em 1893: “Ele não era um homem reflexivo, nem um pensador: tinha uma natureza de artista-era, como ele mesmo dizia, um ‘visual’, um homem que vê. Aqui está o que ele mesmo nos contou sobre seu método de trabalho. Costumava olhar várias vezes para aquilo que não compreendia, para aprofundar sua compreensão a respeito, dia a dia, até que repentinamente surgia nele uma compreensão [...]. Podia-se ouvi-lo que a maior satisfação de um homem seria ver algo novo, ou seja, reconhecer como novo; chamando a atenção vezes seguidas para a dificuldade e o valor desse tipo de ‘olhar’.” (apud GRUBRICH-SMITIS, 2001, p. 30).

todos os elementos universalizantes que lhe garantirão a autoridade para falar sobre tudo.

Serão então estes os inventores das palavras livres do mundo? Acompanhemos a observação de Edward Said:

*O resultado é que o intelectual hoje é muito provavelmente um professor de literatura confinado, com uma renda segura, sem nenhum interesse em lidar com o mundo fora de sala de aula. (2005, p. 76)*

Mas o que são essas palavras livres do mundo? Repetidas e sempre reencontradas nos bastidores do espetáculo mais pirotécnico e sensacional, elas são o esconderijo onde soçobra a linguagem e onde a política inexistente; estão alinhavadas e justificadas nas neuroses privadas para criar grandes efeitos globais de massa, de modo a que tudo possa ser resumido a um punhado de problemas pessoais, íntimos e privados, a serem adstritos e resolvidos num âmbito subjetivista, divorciado de alteridade.

São palavras que insistem na invenção do apolítico, em que qualquer língua já nasce morta. Palavras disciplinares, especializadas e escoradas na validade dos discursos hegemônicos condizentes com cada disciplina, os mercados que as suportam e sustentam, e com o problema “pessoal”, “particular” de cada um.<sup>5</sup> Elas forjam o discurso da *subjetividade sem cidadania*

---

5 O escoamento da produção midiática é indiscriminado e de massa, porém seu apelo é sempre no sentido de uma experiência ultraparticularizada que define seu objeto genérico, inespecífico mas voltado “para você”, para atender “às suas necessidades”. Reside aí sua habilidade e eficiência: ofertar ao telespectador ou leitor ou usuário a fantasia de que a partir da mais radical indiferença e massificação que embalam seus produtos há enorme envolvimento e preocupação com o consumidor e com seus desejos mais secretos. Trata-se, nas relações entre mídia e receptor, da consumação da fantasia sadomasoquista mais perfeita e simétrica na qual o receptor se sente interferindo nas imagens que consome e em sintonia com elas, muito embora essa sintonia seja apenas o efeito da suposição inventada de uma reversibilidade, compreensão e intimidade suposta (entre os produtores e os receptores dessas imagens) que absolutamente inexistente. Remeto o leitor ao artigo Endo, P. C. O consumo de imagens violentas: pacto e alienação. *Psicologia Clínica*, v. 17.1, p. 77-94, 2005 no qual desenvolvi longamente o argumento sobre o endereçamento das mídias à recepção ultra particularizada e íntima de seu conteúdo na experiência do

*nem emancipação*, conforme sugeriu Boaventura de Sousa Santos (2005, p. 269), e ensinam a via mais breve, curta e eficaz para tratar/curar os problemas psicológicos, médicos, políticos e sociais. Palavras em manuais para orientar a vida cotidiana, as célebres e infames palavras de bolso.

Do lado oposto, o itinerário proposto por Silviano Santiago ao escritor revela aqueles pontos muito específicos que poderíamos chamar de “pontos de engajamento”, válidos para toda e qualquer intervenção discursiva:

*Em termos disciplinares, trata-se de opor o estudo da relação do escritor com a instituição em que inscreve o seu projeto linguístico (a Literatura, ou a Filosofia, (ou a Psicanálise),<sup>6</sup> doravante escritas com inicial maiúscula) a estudos que se caracterizam pelo que tradicionalmente se chama de sociologia da cultura (ou da arte). Em outras palavras estamos opondo a responsabilidade do escritor no interior das falas institucionais hegemônicas ao conteúdo da biografia do escritor no contexto dos partidos políticos e instituições no poder (SANTIAGO, 2004, p. 30).*

Trata-se da emergência do singular no seio da discursividade corporativa e especializada dos saberes e poderes predominantes.

A Psicanálise, que contribuiu decisivamente para agravar a tensa e perpétua crise do dizer, jamais pensou em limpar, das palavras, o mundo. Ao contrário, enquanto crítica da univocidade suspeita da palavra, ela revelou, na exterioridade do dizer, o reverso da palavra sem fendas e colocou, daí por diante, em crise o introspeccionismo psicológico.

“Não há autoanálise se ela não for falada a alguém”, destaca Anzieu (1989, p. 418), sobre a auto-análise de Freud, na gênese da Psicanálise.

Dada a crise interna que atravessam os sistemas políticos, partidos de todas as cores e formatos, movimentos sociais e organizações governamentais

---

receptor, a partir de ambições totalmente genéricas e indiferentes às particularidades (índices de audiência, mercado publicitário, etc.).

6 Inclusão minha.

e não governamentais, resulta que o papel do intelectual só pode ser revigorado na contínua interpretação dos intérpretes; na qual se podem revelar discursos circulares e repetitivos, aliados das neuroses privadas, instrumentalizadas como a razão da compra e venda de produtos, imagens e ideias degradantes.

Constata-se a verdade infame: “a sociedade não quer ver” ou “a sociedade só quer ver o que nós mostramos”. É o suficiente para que verdades consagradas se esparramem pelos meios de informação midiáticos, restringindo o campo da análise ao amontoado de informações parciais, incompletas e aviltantes. Mas o mais importante é que esse princípio recusa solenemente a posição da mídias como intérpretes do seu tempo definindo-as como aquelas que “estão apenas cumprindo ordens”.

São o temor da autoria e o oportunismo cínico que permitem responder à crítica sobre programas, notícias e informações maltransmitidas com a frase: “Mas foi o povo que pediu para ver isso”, que é o mesmo que dizer “o povo quer ver o que nós queremos mostrar”.

Nesse empuxo midiático, o “intelectual” frequentemente convocado e aliado será aquele capaz de analisar o que todos querem ver e exhibir, o que todos querem mostrar, sendo instrumentalizado para produzir as últimas palavras para vedar tudo o que vaza, excede e extravaga e assim contribuir para selar as últimas imperfeições deixando tudo como está. O “intelectual” agenciado se torna então adepto de uma visibilidade pronta e absoluta para o que se quer mostrar, incapaz de arranhar o óbvio. Surge então uma imensa tarefa na revalorização e pertinência do próprio pensamento; ofício do intelectual: dar a ver em oposição ao dar a ver-se.<sup>7</sup> Tornar visível o palco das diferenças no qual o gozo pela última palavra sustenta a disputa entre discursos.

Dar a ver precisamente por intermédio daquilo que ele pode dizer a partir do ponto em que oferece uma escuta ao in-audito. Dar a ver pela via do dizer

---

7 A prioridade do dar a ver-se já foi destacada pelas figuras apontadas por Pierre Bourdieu. São os filósofos de televisão (BOURDIEU, 1997, p. 73) e os intelectuais-jornalistas (BOURDIEU, 1997, p. 111) as figuras proeminentes da produção intelectual e cultural atual.

instruído pela escuta, e não pela via do mostrar efeito da compulsão de dizer. Restituir a função visível da fala e a função ocultante da imagem. Função argumentativa e analítica, sem dúvida, mas como ela se instaura no debate público?

\*\*\*

Desde Freud não faltam iniciativas de pensar, *com e através* da Psicanálise, fenômenos sociais e políticos agudos e urgentes. Tais iniciativas são numerosas e muito desiguais no que se refere à sua qualidade, pertinência e potencial crítico. Dentro e fora da Psicanálise, com ou sem os psicanalistas.

A razão disso não deveria, hoje, produzir estranhamento entre psicanalistas. Mas produz. Ainda vemos colegas defendendo e vociferando a permanência do pensar e do fazer analítico para o terreno da clínica *strictu* senso, de preferência no intramuros dos consultórios de onde, para alguns, a Psicanálise jamais deveria sair. Essa defesa exclui, de modo não confesso, mas evidente, uma série imensa de trabalhos e desdobramentos técnico-teóricos da Psicanálise na intervenção junto à crítica cultural, psicoterapias grupais, análises institucionais, proposição de políticas públicas e reflexões em torno da clínica psicanalítica do social; além, obviamente, das produções intelectuais de pensadores que dialogam com a psicanálise sem serem filiados a grupos, instituições e associações de psicanalistas.

Alguns dizem, com francos auspícios homologadores, que o que o psicanalista fala, escreve e faz fora da clínica dos consultórios nada tem a ver com a Psicanálise, mas sim com a participação social como cidadão. Bem, nesse caso seria preciso perguntar aos muitos psicanalistas que têm presença no debate público por que, invariavelmente, colocam em seus créditos a palavra “psicanalista”, indicando com isso o lugar de onde falam e o lugar que, de certo modo, os permite falar, dada a pertinência da Psicanálise para a comunidade da qual ela hoje faz parte, e que não inclui apenas psicanalistas. Além disso, seria importante precisar como e em que ponto e de que maneira se distingue o cidadão do psicanalista. A resposta nesse caso não tarda: a topografia.

Só haveria psicanálise dentro dos consultórios. Seria o único discernimento plausível para distinguir o exercício da psicanálise de todos os outros e conferir

à Psicanálise sua potência transformadora e revolucionária. Não podemos discordar inteiramente disso e não o faremos, evitando criar dicotomias estereis como psicanalistas clínicos e os de outra natureza qualquer.

Aplicaremos apenas uma questão a ser problematizada nessa tentativa de discernimento. O avanço da Psicanálise a outros campos e disciplinas com os quais ela dialoga, bem como sua consolidação como prática e saber clínicos incontestáveis, indicam que a definição do que é ou não psicanálise sofreu grande deslizamento e hoje pode ser definido nos seguintes termos: há psicanálise onde há interpretação e onde e quando essa interpretação restitui em outrem a restauração de sua condição de intérprete do sujeito, da cultura, da política, porém apenas na medida em que cultura e política implicam num horizonte de restituição de um sujeito que a interpretação poderá repor. Trata-se, portanto, do sujeito que faz cultura, do sujeito que faz política, da mesma maneira como, em análise, um sujeito faz sintoma.

Também seria necessário pensar em que medida o dispositivo analítico não se instaura igualmente sob um instituído se movendo, relativamente a ele, de forma tensa e não subordinada sem, contudo, poder aboli-lo absolutamente. Não existe Psicanálise, nem coisa alguma, sem inscrição prévia num campo político, social e cultural. Não se trata portanto de subordinação, mas da inscrição da psicanálise do psicanalista num contexto que possibilita ou não a sua condição de intérprete.

Por outro lado, não podemos dar de ombros para essa reivindicação da Psicanálise à legitimidade do seio onde nasceu, nem mesmo acusá-la de conservadora; ela é apenas ingênua e hesitante, mas paradoxalmente legítima e necessária, pois contribui para manter ativa a reivindicação pela preservação da Psicanálise para o enquadramento originário em que opera seu dispositivo: a clínica psicanalítica um a um. Há nela também uma dúvida e um temor não confesso: o psicanalista poderá escutar o inconsciente em lugares onde todos ou muitos querem negá-lo? E não seria no campo onde a política se exerce onde isso é mais provável? O debate político não se caracterizaria por uma disputa inglória pelos restos do recalcado que o discurso visa capturar, dominar e domesticar?

Sobre isso Pontalis já nos alertou: a Psicanálise é um método tão mais seguro quanto mais próximo de seu objeto, ou menos seguro “quando o objeto não mais se oferece por si mesmo” (PONTALIS, 1969, p. 9). O coração da Psicanálise, não há qualquer dúvida quanto a isso, é a clínica psicanalítica. Foi o que também salientou Ilse Gubrich-Smitis, sobre os detratores de Freud e da Psicanálise, destacando

*que com certeza não é acidental o fato de os detratores de Freud, na sua maioria, não serem clínicos. Em nenhum outro lugar somos mais diretamente confrontados com a força e a ubiquidade dos processos inconscientes – mas também com a eficácia do método psicanalítico – do que no curso diário do trabalho clínico (2001, p. 17).*

Todavia, foi o mesmo Pontalis que destacou o trabalho psicanalítico como trabalho diante do que se opõe e do que resiste, trabalho que não se define por suas bordas ou fronteiras, mas por seus confins. Diz Pontalis:

*Mesmo o que é erroneamente entendido como excursões – de Totem e tabu a O Mal-estar na civilização – demonstra, mais que uma vontade de anexação, o propósito de ir ali onde algo resiste, como só se pudesse haver psicanálise ali onde há o encontro, o teste, dos limites do analisável (2005, p. 215).*

E foi a mesma Ilse Gubrich-Smitis que nos lembrou da observação de Freud sobre si mesmo, impactado por seu encontro com o Moisés de Michelangelo:

*Um modo de pensar racionalista, ou talvez analítico, em mim se rebela contra ficar mobilizado por algo sem saber por que e o que me afeta (Freud apud GRUBRICH-SMITIS, 2001, p. 97).*

Essas razões que indicam, com clareza, que não há motivo para considerar o intramuros como único território livre para a Psicanálise, como se em todo o resto ela devesse estar coibida e aprisionada, a não ser por um gosto – a ser mais bem examinado – pela ultraespecialização da Psicanálise.

Também não se deve temer uma Psicanálise sem clínica, criando a falsa oposição clínica *versus* social, já que o pensamento psicanalítico é sempre tributário da prática clínica, mesmo quando ele ignora seus princípios, e é aí que os psicanalistas são fundamentais, não como homologadores ou especialistas, mas como debatedores competentes e interessados na ultrapassagem dos impasses deixados por Freud e os que o sucederam.

Sabemos bem em que território se move o especialista:

*Para ser um especialista, você tem de ser credenciado pelas autoridades competentes; elas ensinam a falar a linguagem correta, a citar as autoridades certas, a sujeitar-se ao território correto (SAID, 2005, p. 81).*

De outro modo, tantos são os atravessamentos de cá para lá e vice-versa, entre a Psicanálise e outros saberes, que já não é sequer relevante incentivá-los ou coibi-los, mas sim examiná-los mais e melhor, protegendo e cultivando as excelentes indagações que germinam nesses debates entre estrangeiros e, obviamente, denunciando os embustes.

O problema dos especialistas permanece um problema de primeira grandeza e, como tal, sempre contou com críticos extraordinários. Para Freud, era importante conduzir a Psicanálise para fora da especialidade médica e das regulações disciplinares, do mesmo modo como não lhe bastou a conciliação de seus discípulos e colegas analistas, de quem colheu elogios, quando da publicação de seu primeiro grande trabalho interdisciplinar em 1913: *Totem e tabu*.

Freud queria saber quais as repercussões do texto entre os não analistas. Freud queria, mais uma vez, polemizar e, ao fazê-lo, libertar a Psicanálise das especialidades, bem como perturbar o território das especialidades com a



Psicanálise. A intenção de Freud, hoje sabemos, era perturbar uma ordem discursiva que atribui a si a exclusividade sobre determinados fatos, fenômenos e objetos. Mas também revelar a tensão necessária à constituição de saberes que se encontram magnânimos em suas certezas.<sup>8</sup>

Uma questão já devidamente formulada para nós, psicanalistas, pode acrescentar muito ao papel do intelectual diante das crises e do colapso da modernidade.

Quando fazemos psicanálise extensa, podemos ignorar as transferências que mobilizamos, as defesas que ativamos e as consequências de nossas intervenções discursivas, políticas e sociais? Não seria só nesse caso que o psicanalista poderia definir-se como não intelectual? Quando não se responsabiliza pelas ideias que veicula e os efeitos que elas geram? E, nesse ponto, não seria importante emprestarmos à ética da Psicanálise a ética do intelectual e o cobrarmos por isso? Mais ainda, quando a participação do intelectual ignora esses princípios não é justamente nesse ponto que flerta com o papel de celebridade e abandona a política?

Ao mesmo tempo vemos, aqui e ali, ridicularizarem ou impedirem a participação do psicanalista em assuntos que, a princípio, não seriam de sua seara. Tais resistências objetivam ratificar uma conclusão amplamente defendida por setores dentro e fora da Psicanálise. Só há Psicanálise dentro dos consultórios, e o que os psicanalistas fazem fora dele – evidentemente – não é Psicanálise. Vejam que, curiosamente, aqui, as posições conservadoras se conciliam; os psicanalistas reclusos e os especialistas de mercado. Tudo em nome de um acordo implícito: cada macaco no seu galho.

Isso geralmente pressiona para que tudo o que o psicanalista diz, pensa, opina além dos fenômenos diretamente relacionados ao trabalho um a um,

---

8 Quatro textos de Freud merecem destaque na obra de Freud a esse respeito. *A Interpretação dos Sonhos* (1900), *Totem e Tabu* (1913), *Psicologia da Massas e análise do eu* (1921) e *Moisés e a religião monoteísta* (1939). Foram eles que penetraram em searas alheias, a partir de um princípio dialógico de atravessamento e interpretação entre saberes e disciplinas anteriores ou contemporâneas da psicanálise. Esse princípio produziu trabalhos extensos e exaustivos nos quais a ética intelectual de respeito à tradição e ao debate conceitual e a “nova ciência” psicanalítica fundada por Freud debateram criticamente. Remeto o leitor ao artigo Endo, P. C. Freud, Jung e o Homem dos Lobos: percalços da psicanálise aplicada. *Revista Ágora*.

sustentado pela topografia insular da clínica intramuros é irrelevante, não tem consistência, ou pior, não deve ser levado a sério.

Esse discurso persiste e continua sendo repetido. Ele representa, entre outras coisas, uma fixação traumática. A Psicanálise nasce ancorada pelo que acontece entre quatro paredes e aí poderá – e deverá – morrer. A afirmação da perversão paterna na gênese da histeria custou caro a Freud. Ele não voltará a ela. Tivemos que aguardar Ferenczi.<sup>9</sup>

Mesmo assim, o percurso freudiano foi outro. Desde a moral sexual civilizada e a doença dos nervos moderna (1908), Freud se coloca um problema ante o qual as soluções serão lançadas para a posteridade: a modernidade radicaliza e fomenta a solução neurótica? Claro, tendo ambicionado para a Psicanálise um lugar entre as ciências sociais e políticas e, mais do que isso, tendo aceitado se intrometer no território dos antropólogos, sociólogos, cientistas sociais e historiadores, Freud anunciou que o campo tenso da política e dos problemas sociais não são patrimônio de ninguém, o que perturbou os especialistas da outra margem do rio.

A famigerada psicanálise aplicada do primeiro grupo freudiano é esta intromissão da Psicanálise em territórios reservados, o que fazia Freud hesitar diante do levante dos especialistas e, ao mesmo tempo, prosseguir resolutamente na direção deles (\*Endo, Plon, Vanessa).

Rechçado pelos antropólogos e reconhecido décadas depois como seminal na compreensão da gênese da política, *Totem e tabu* revelou-se como a primeira grande incursão de Freud em terras estranhas. Lembremos que *Totem* foi, para ele, seu texto mais importante desde *A interpretação dos sonhos*. Sua convicção no texto foi inabalável e perdurou até seus últimos escritos.

*O mal-estar na cultura* (1930), mais bem recebido pelos sociólogos do que *Totem e tabu* pelos antropólogos, revelou uma das matreirices freudianas que não cansamos de notar. Para Freud, *O mal-estar* nada mais era do que uma nova versão das teses de *Totem e tabu* mantidas, no essencial, intactas. Não lhe custou metade do trabalho que lhe deu *Totem*.

---

9 Sobre esse particular, remeto o leitor a Endo (2005), Parte 2, Capítulo 2, intitulado “Corpo e violência”.

Impressiona hoje, a maneira imodesta como pensadores do mais alto calibre no pensamento social e político contemporâneo, sem aguardar qualquer homologação de grupos e sociedades de Psicanálise ou de quaisquer outros grupos, incorporam em seu próprio pensamento teses centrais da Psicanálise e do pensamento freudiano.<sup>10</sup>

No que diz respeito ao texto *Moisés e o monoteísmo* é, em grande parte, uma certa fortuna crítica que vem se fazendo em torno deste texto de Freud, que volta a chamar a atenção dos psicanalistas para esse trabalho de Freud.

A verdade é que reflexões inspiradoras saem desses caldeirões a serem debatidas, criticadas e reinscritas no bojo do debate psicanalítico, onde pulsa a clínica psicanalítica. O que se produzirá a partir daí inclui-se numa sucessiva produção de alteridade discursiva, possibilitada pela frequência e assimilação da Psicanálise em outros campos e vice-versa.

Nesse itinerário, nos espreitam os perigos de sempre: o uso barato e instrumental de conceitos e teses psicanalíticas produzindo efeitos de massa e que, fora do dispositivo analítico se enfraquecem, se exteriorizam e banalizam o fazer clínico; a recepção, certamente indevida, de acusações – tão levanas quanto as que por vezes nós psicanalistas fazemos aos outros – de que os psicanalistas leram mal Freud, tal como não cansa de repetir René Girard (1990), por exemplo, a respeito da leitura dos psicanalistas sobre *Totem e tabu*.

Mas isso são efeitos de um debate aberto que já está bem adiante dos textos sociais de Freud. De fato, a Psicanálise já foi muito mais longe do que previam – e gostariam – alguns psicanalistas e outros especialistas que, nesse momento,

---

10 Para citar alguns poucos e fundamentais trabalhos, extraídos da imensidão de textos e pensadores não psicanalistas que debatem com Freud sugerimos ao leitor os desdobramentos da Psicanálise na sociologia de Norbert Elias (1993, 1993a, 1994, 2010); os ensaios críticos de Josef Yerushalmi (1992) sobre *O Moisés de Freud*; as provocações salutares de Edward Said (2004) em sua leitura particular da obra freudiana; as muitas incursões de Derrida (2001, 2005, 2006, 2007) com e sobre a psicanálise e, especialmente sobre *Moisés e a religião monoteísta*; os comentários críticos de Giorgio Agamben (2004) e René Girard (1990) sobre *Totem e tabu*, os diálogos permanentes de Zygmunt Bauman (1995) com a obra de Freud; os trabalhos seminiais de Ernesto Laclau, especialmente seu texto *A Razão Populista* (além das leituras sobre a obra de Freud de Adorno e Horkheimer (1985) e Walter Benjamin no seio e nas origens da Escola de Frankfurt

se unem aos detratores da Psicanálise. Se isso é um assunto para nós, psicanalistas, cabe-nos decidir.

\*\*\*

Das muitas definições e aparições do intelectual em diferentes épocas, não se pode deixar de aludir ao caso Dreyfus no final do século XIX, ao emblema sartriano que herda daí a definição do papel do intelectual e depois, de certo modo, mas não inteiramente, a genealogia de Michel Foucault na década de 1970/80, avolumando a onda francesa que uniu explicitamente reflexão, manifestos e passeata, transformação social e ideias.

Desde então, não podemos mais afirmar que o intelectual é tão somente aquele que trabalha com ideias – definição tornadas fracas e tolas, mas também aquele que se compromete intelectualmente com os problemas de seu tempo, e o faz ancorado por suas ideias e argumentos.

A posição de Sartre pleiteava uma filosofia das ruas. Foucault, longe de ser seguidor de Sartre, também afirmou essa tendência. Lembremos que, de certo modo, a estratégia pessoal de Foucault, em relação ao seu prestígio intelectual e acadêmico, passava por primeiro ingressar no Collège de France, para só depois voltar às ruas e à porta das prisões, voltar às ruas e à genealogia. O Collège poderia dar-lhe – e lhe deu – o prestígio necessário para melhor fazer ouvir suas ideias e indignações.<sup>11</sup>

Chomsky confessa algo parecido quando, em entrevista no Brasil, diz aproveitar do prestígio que a linguística lhe concedeu a fim de se encontrar e debater com os movimentos sociais que não poderiam pagar-lhe passagem, estadia, etc. Tudo fica a cargo dos departamentos de linguística.<sup>12</sup>

Quando em 2006 foi retomada no Brasil a ironia da expressão “O silêncio dos intelectuais”, aludindo ao escândalo das revelações do arquipélago Gulag

11 É interessante o seguinte trecho da biografia de Foucault, após seu ingresso no Collège de France em 1970: “*O que fizemos? Meu Deus, o que fizemos? Um professor do Collège de France telefona para Georges Dumézil num belo dia de 1971 para falar de seu medo. Contribuiu muito para a eleição de Foucault e fica perplexo ao ler os jornais que relatam a conduta do novo escolhido: Foucault, ao lado de Sartre e dos esquerdistas, à frente das passeatas dos imigrantes, às portas das prisões. ‘O que fizemos?’*” (Eribon, 1990, p. 237)

12 Entrevista concedida a Pablo Ortellado e André Inoki Inoue em 1996. Disponível no site: <http://www.nossacasa.net/dire/texto.asp?texto=71c, 01/04/2007>.

no mundo comunista, mais uma vez fez falta a interpretação dos intérpretes. Seja para evidenciar a fraqueza crítica das próprias posições e convicções pessoais, seja para relançar a fala partindo das próprias incertezas, superando a tentação à hipocrisia. Era necessário explicar agora as razões do apego a certos ideais que soçobraram danificando projetos ideológicos e promessas de futuro. Era necessário que o intelectual admitisse e explicasse o seu erro.

Quando, como psicanalistas, vamos ao debate público, seja em que esfera for que ele aconteça (seminários, movimentos sociais, mídias etc.), quando alteramos a geografia de nossa prática, como reinstaurar daí nossa capacidade analítica? O que podemos fazer quando, trabalhando com o conceitual e a formação psicanalíticas pensamos a corrupção dos poderes, as políticas públicas, os massacres paradigmáticos? Quais inflexões a Psicanálise pode promover sem ser acusada de ideológica, pelos psicanalistas, e alienada, pelos poderólogos, politicólogos e violentólogos?

Muitos psicanalistas têm acumulado experiências com isso sem terem sido homologados para tanto. A Psicanálise nas instituições, na mídia, na rua, na teoria social já é um problema interessante, transgressivo e instigado pelo próprio Freud. Muitos avanços nesse campo merecem destaque e apontam caminhos; outros merecem ser defraudados e compelidos à revisão.

Mas a questão que interessa muito de perto ao analista é sempre a escuta da lógica própria ao discurso que se produz. O entre discursos é, portanto, terreno fértil no qual o psicanalista habituado a uma escuta sem proselitismo, que define a escuta do inconsciente, como diz Leclaire (1974, p. 8), estaria especialmente preparado para reconhecer na tensão das interdiscursividades aquilo que lhes é próprio e que aparelham ações impeditivas do pensamento e da ação, tendo como efeitos tabus, regras, sintomas e práticas sectárias em ambientes onde convivem diferentes pontos de vista e diferentes referentes discursivos, disciplinares, teóricos etc.

Isso sim me parece essencial. Que esses problemas não sejam descartados ou naturalizados, mas revitalizados naquilo que os fundamenta ou não, psicanalítica e interdisciplinarmente falando, ou interdiscursivamente falando. Isto é, pensar o que a clínica psicanalítica permite para além dela mesma não pode, e não deve ser um demérito, mas sim a evidência da vitalidade da

Psicanálise em revelar-se continuamente apta a revisar-se e a seus próprios fundamentos, revelando-se, desse modo, avessa ao seu acabamento, ainda que atraída por sua integridade. Os psicanalistas teriam essa mesma possibilidade, de se revisar, que Freud teve?

Impossível saber. Todavia, creio que, hoje, não se trata mais de homologar ou não os usos e abusos da Psicanálise, onde quer que coisas estejam sendo feitas em seu nome, mas contribuir para debater, criticar, melhorar e fortalecer as melhores coisas que têm sido feitas com ela e em seu nome. O psicanalista é um intelectual? Poderá sê-lo, mas tão somente trabalhando nas fronteiras daquilo que resiste à Psicanálise.

Por fim, terminaremos encarecendo o que Freud afirmou para aqueles que pretendiam regular a Psicanálise, regulamentando-a, o que certamente vale para os que acreditam que a Psicanálise necessita da vigilância dos ávidos homologadores de plantão.

*Porém estou seguro de uma coisa. Não importa muito qual seja a resolução que vocês farão recair sobre a questão da análise leiga. Qualquer que seja, só pode ter um efeito local. O que é verdadeiramente importante é que as possibilidades do próprio desenvolvimento que, em si, engendram a Psicanálise não podem ser restringidas por leis nem regulamentos (Freud, 1981, p. 2953).<sup>13</sup>*

## Referências

Agamben, Giorgio. *Homo Sacer I: O poder soberano e a vida nua*, Belo Horizonte, Editora UFMG, 2002.

Anzieu, Didier. *A auto-análise de Freud e a descoberta da Psicanálise*. São Paulo: Artes Médicas, 1989.

Bauman, Zygmunt. *Modernidade e Ambivalência*. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

---

13 Tradução minha do espanhol.

- Benjamin, W. Sobre alguns temas em Baudelaire. In: *Charles Baudelaire um lírico no auge do capitalismo*. Trad. José Martins Barbosa, Hemerson Alves Baptista. 1. ed. Obras escolhidas, vol. 3. São Paulo: Brasiliense, 1989, p. 103-149.
- Bourdieu, Pierre. *Sobre a televisão*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.
- Costa, Wilma Peres. “Viagens e peregrinações: a trajetória de intelectuais de dois mundos”. In: Elide Rugai Bastos *et alli* (org). *Intelectuais: sociedade e política*. São Paulo: Cortez, 2003.
- Derrida, Jacques. *Mal de arquivo: uma impressão freudiana*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001.
- Derrida, J. (2005). Freud e a cena da escritura. In: *A escritura e a diferença*. São Paulo: Perspectiva.
- Derrida, J. (2006). *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva. (Trabalho original publicado em 1967).
- Derrida, J. (2001). *Posições: Jacques Derrida*. Belo Horizonte: Autêntica. (Trabalho original publicado em 1972).
- Derrida, J.; Roudinesco, E. (2004). *De que amanhã. Diálogos de Derrida e Roudinesco*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Elias, Norbert. *O Processo Civilizador - v.II*. Rio de Janeiro, Zahar, 1993.
- Elias, Norbert. *A sociedade dos indivíduos*. Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1993a.
- Elias, Norbert. *O Processo Civilizador - v.I*. Rio de Janeiro, Zahar, 1994.
- Elias, Norbert. *Au-delà de Freud: sociologie, psychologie, psychanalyse*. Trad. Nicolas Guilhot, Marc Joly et Valentine Meunier. Paris: La Découverte, 2010.
- Endo, Paulo Cesar. Freud, Jung e o Homem dos Lobos: Percalços da psicanálise aplicada. *Revista Ágora: Estudos em teoria psicanalítica*, vol. 4, n. 1, Jan./June 2001, p. 115-130.

- Endo, Paulo Cesar. *A violência no coração da cidade: um estudo psicanalítico*. São Paulo: Escuta/Fapesp, 2005.
- Endo, Paulo Cesar. O Psicanalista é um intelectual? Pulsiona: *Revista de Psicanálise*, ano 21, n. 3(195), p. 19-30, set 2008.
- Eribon, Didier. *Michel Foucault*. São Paulo: Companhia das letras, 1990.
- Freud, Sigmund (1900). La interpretación del os sueños. In: *Obras completas de Sigmund Freud* (t.I), Biblioteca Nueva, 1981, p. 343-720.
- Freud, Sigmund. (1908). A moral sexual cultural y La nervosidad moderna. In: *Obras completas de Sigmund Freud* (t.II), Biblioteca Nueva, 1981, p. 1249-1261.
- Freud, Sigmund. (1913). Totem y Tabu: algunos aspectos comunes entre la vida mental del hombre primitivo y los neuróticos. In: *Obras completas de Sigmund Freud* (t.II), Biblioteca Nueva, 1981, p. 1746-1850.
- Freud, Sigmund. (1921). Psicología de las masas y analisis del yo. In: *Obras completas de Sigmund Freud* (t.III), Biblioteca Nueva, 1981, p. 2564-2610.
- Freud, Sigmund. (1926). Analisis Profano. In: *Obras Completas de Sigmund Freud* (t.III). Madrid, Biblioteca Nueva, 1981, p. 2911-2959.
- Freud, Sigmund. (1930). *O Mal-estar na cultura*. Porto Alegre: LPM, 2010.
- Freud, Sigmund. (1939). Moises y La religion monoteísta: três ensayos. In: *Obras completas de Sigmund Freud* (t.III), Biblioteca Nueva, 1981, p. 3241-3324.
- Girard, René. *A violência e o sagrado*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1990.
- Grubrich-Smitis, Ilse. *Freud: primeiros textos e textos da maturidade: lendo estudos sobre a histeria e Moisés e o Monoteísmo*. Rio de Janeiro: Imago, 2001.
- Horkheimer, Max; Adorno, Theodor. *Dialética do esclarecimento: fragementos filosóficos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.



- Laclau, E. *A Razão Populista*. São Paulo: Três estrelas, 2013.
- Leclair, Serge. Le Port de Djakarta. In: *Psychoanalyse et Politique*. Paris: Seuil, p. 7-13.
- Pontalis, J-B. “A utopia freudiana”. In: Pingaud, Bernard (org.) *Freud*. São Paulo: Editora Documentos, 1969, p. 9.
- Pontalis, J-B. “Bordas ou confins”. In: Pontalis, J-B. *Entre o sonho e a dor*. Aparecida, SP: Ideias e Letras, 2005, p. 211-225.
- Said, Edward. *Freud e os não-europeus*. São Paulo: Boitempo, 2004.
- Santiago, Silvano. “Outubro retalhado (entre Estocolmo e Frankfurt)”. In: Margato, Izabel e Gomes, Renato Cordeiro (orgs), *O papel do intelectual hoje*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004, p. 23-38.
- Santos, Boaventura de Sousa. *Pela mão de Alice: O social e o político na pós-modernidade*. São Paulo, Cortez, 2005.
- Yerushalmi, Josef Hayim. *O Moisés de Freud: Judaísmo terminável e interminável*. Rio de Janeiro, Imago, 1992.

# A ressurgência da tirania como elemento originário da política<sup>1</sup>

Enquanto faço a revisão deste trabalho acompanhamos com atenção as incursões sucessivas, do atual prefeito da cidade de São Paulo, contra a população pobre e miserável dos usuários de drogas do centro da cidade de São Paulo com a finalidade de retomar as antigas práticas de coerção e internação. Ataques que contaram com mais de 500 policiais armados que tentaram varrer a região da cracolândia à base de violência, truculência e armas. O prefeito assiste tudo com sorriso no rosto, aplaude e cumprimenta os policiais ao final do espetáculo dantesco.

No âmbito federal ocorre em 2016 a retomada gravíssima do poder por parte de grupos ilegítimos, despreparados, desonestos e violentos chefiados por Michel Temer. Eles assumem o poder após um golpe que envolveu parlamentares, poder judiciário, os detentores dos meios de comunicação e concessão de rádio e TV e os que concentram as riquezas nacionais encurralando a frágil

---

1 Uma versão desse trabalho foi publicada no livro *Um movimento psicanalítico: narrativas da teoria, da clínica, da cultura*, em 2010 como parte da comemoração dos 20 anos de existência da Associação Psicanalítica Sigmund Freud de Porto Alegre. Uma versão ligeiramente modificada foi publicada em Leite, N. V. A.; Milán-Ramos. *Entreato: o poético e o analítico*, Campinas, Mercado de Letras/FAPESP, 2011. Esta é uma versão ligeiramente modificada desses dois trabalhos anteriores.

democracia brasileira e colocando o país num dos maiores impasses de sua história.

Por ordem e anuência do governo estadual, durante toda a gestão Alckmin as polícias militares têm invadido corriqueiramente os campi universitários das universidades estaduais para atacar manifestantes pacíficos, causando danos gravíssimos físicos e psíquicos a professores, alunos e funcionários da USP, UNESP e UNICAMP. Situação que se agrava em São Paulo e pelo país contra os movimentos sociais.

Em 2010, ano da primeira apresentação deste trabalho, a gênese desses processos, plenamente desencadeados em 2016, já estavam em gestação.<sup>2</sup> Quando releio este artigo aprofundo o sentimento sobre os impasses e a dificuldade que temos, mesmo os pesquisadores, mesmo os chamados intelectuais de considerar seriamente os autores visionários cujo sentido de urgência reclama estratégias de curto, médio e longo prazos para que a democracia não seja apenas um bote no meio de um oceano rodeado por tubarões. Bote repleto de estrangeiros, imigrantes, mulheres, homens e crianças sem lugar e sem destino que buscam na terra firme da solidariedade, do senso de justiça, dos direitos humanos e da sucessiva restauração de laços identitários menos pautados nas pequenas diferenças, mas mais nas imprescindíveis e pródigas diferenças que fundam nossos laços mais fundamentais e importantes.

\*\*\*

Talvez surpreenderia a alguns reconhecer no seio dos regimes democráticos contemporâneos elementos presentes em regimes tidos como ultrapassados, superados ou mesmo esquecidos. Todavia, determinadas atribuições dadas ao regime político brasileiro, por exemplo, como *não estado de direito*, juridicamente constituído, mas que não se consolida na prática cotidiana e nas interações sociais,<sup>3</sup> ou *democracia disjuntiva* que acumula conquistas sociais, políticas e jurídicas formidáveis com graus altíssimos de desrespeito a essas

2 O ATO Psicanalistas pela Democracia e, depois, a página e o site foram criados em 2016 com o envolvimento de centenas de psicanalistas e estudiosos da psicanálise que hoje ainda os mantêm ativos e os alimentam. Ver: [www.psicanalisedemocracia.com.br](http://www.psicanalisedemocracia.com.br) e <https://www.facebook.com/psicanalistaspelademocracia/>.

3 Cf. Mendez, J.E, et alii. (2000).

mesmas conquistas<sup>4</sup> ou ainda, como sugeriu Angelina Peralva, *democracia paradoxal* em que a melhoria de alguns índices sociais, como universalização da educação básica, melhoria do poder de consumo, urbanização das favelas etc. não conduziram a uma maior ou mais consistente participação política, mas ao que ela denomina de individualismo de massa.<sup>5</sup> Essas ponderações indicam uma compactação entre formatos de organizações políticas distintas e mesmo aparentemente antagônicas convivendo lado a lado e produzindo efeitos estapafúrdios e inconciliáveis. Ao mesmo tempo tais situações paradoxais geram letargia e impotência diante da constante derrocada discursiva que se sucede na tentativa de conferir figuração para o imensurável, o irreconhecível, o irrepresentável.

O irrepresentável talvez seja particularmente interessante do ponto de vista da psicanálise, não como decorrente da experiência traumática tal como estamos habituados a reconhecer a partir da posição freudiana e da clínica psicanalítica, mas como uma zona tensa, paradoxal e estranha definida pelos sistemas, organizações e instituições cuja representabilidade e representação política é negada. Um cerceamento dos laços sociais coibidos ao estado precário e débil. Aí é instalada a vida nua e o poder que a instala é o poder soberano.

Correlação que funda a dificuldade inerente em nomear o paradoxo relegando ao silêncio imensas e volumosas pilhas de atrocidades que podemos ver, cheirar, tocar, mas não podemos dizê-las, estancá-las, minorá-las ou combatê-las. São objetos tabu – proibições sem arqueologia e sem história, como observara Freud em *Totem e Tabu*. Voltaremos a isso adiante. Retomaremos agora algumas proposições de Agamben, fundamentais nesse debate.

Em *Homo Sacer I*, Agamben retoma a conhecida distinção aristotélica entre *bios* e *zôe*, onde *zôe* é a vida natural, biológica que assemelha o homem aos outros animais, aproximativamente a autoconservação em Freud, e *bios* é a maneira própria do viver do grupo ou de um indivíduo, “uma vida qualificada, um modo particular de vida”, segundo Agamben ([1995] 2002, p. 9).

---

4 Cf. Caldeira, T. P. R. (2000).

5 Cf. Peralva, A. (2000).

A bios seria a esfera da vida própria à política, à vida na polis, mas também o reino do prazeroso, do doloroso, o reino das escolhas e da fatalidade, em geral, consequências dessas mesmas escolhas e de um modo particular de viver a vida em comum. Trata-se do reino do desejo e da fatalidade. A bios é, portanto, o reino da ética, da moral onde se exprime e se manifesta o juízo. Para a zoe, nada disso tem relevância e a própria cultura e a polis são expressões, podemos dizer assim, exteriores à vida biológica e natural.

O ponto de inversão e inflexão de Foucault, para Agamben, foi justamente revelar que a zoé, enquanto tal, fora absorvida, na modernidade, como elemento de controle político e como tal, biopolítico. Ou seja, as próprias condições naturais e animais do homem teriam sido absorvidas no campo dos elementos sobre os quais o poder político também se exerce.

Essas estratégias são tão flagrantes que tornou-se necessário discutir, urgentemente, o que se chama de bioética e que inclui, entre outras coisas, as discussões sobre o alcance do poder médico. Tornou-se então urgente formular a pergunta: Até onde podem ir as intervenções sobre os corpos sob a jurisdição médica no ambiente hospitalar, por exemplo, sabendo de tudo o que a medicina pode fazer com os corpos quando reduzidos à sua conformação biológica? Ou seja, uma vez internados num complexo hospitalar, qual o limite possível e desejável da intervenção médica sobre o meu corpo e quais os instrumentos para controlar e coibir esse poder, a princípio, absoluto? Tendo hoje a medicina condições de revirar nossos corpos e costurá-los pelo avesso, como e por que ela deve ser coagida e controlada no exercício desse poder legítimo que lhe foi conferido para salvar vidas, no âmbito da biopolítica?

Trata-se, em linhas gerais, da mesma discussão que exigiu regulações tardias para impedir, por exemplo, que alguém seja internado num hospital psiquiátrico ou manicômio contra a sua vontade, já que até então era isso, precisamente o que ocorria (e ainda ocorre) a partir de categorizações apropriadas e definitivas de caráter médico – os diagnósticos.

As pessoas são logicamente alijadas do convívio social porque antes um poder, acima de qualquer outro, e representado pela psiquiatria, definiu que doravante a vida daquele sujeito será vivida sob regime de isolamento, internação e medicalização constantes. Essa intervenção sobre a vida e a esfera

biológica é, sob todos os aspectos, como demonstrou Foucault, uma intervenção política onde o próprio corpo biológico tornara-se um elemento de controle heterônomo quanto mais outros, supostamente, detêm um saber sobre o sujeito do qual, ele próprio, estaria alijado. Submetidos aos que especializam-se na dissecação do soma, da fisiologia e da morfologia de nosso ser biológico. Esse saber, sabemos, veicula inerentemente, um poder.

No próprio Foucault ([1961] 1997), se vocês se lembram da *História da loucura na Idade Clássica*, especialmente do capítulo intitulado “O louco no jardim das espécies”, há a demonstração do processo no qual a biopolitização da loucura é triunfalmente realizada. A criação das taxonomias psiquiátricas, onde são inscritas as manifestações da loucura e seus tratamentos, perfazem o sistema de onde a loucura não mais se libertará.

Mas o ponto, a partir do qual Foucault e Agamben se afastam, e que nos interessará particularmente, já que é precisamente o ponto onde ele se aproxima de Freud, é o ponto em que, para Michel Foucault, se deveria enfraquecer a noção de soberania nas análises sobre o poder, responsável por manter o protagonismo dos mecanismos jurídico-institucionais como ponto de partida e ancoragem nas análises sobre o poder. Foucault propõe o deslocamento para a análise da biopolítica, que passa a ser absorvida no âmbito dos micropoderes, dos dispositivos e das instituições onde esses poderes se exercem e se reproduzem. Ou seja, Agamben não concordaria totalmente com a mudança sugerida por Foucault,<sup>6</sup> em que as formas de controle jurídico estariam cedendo lugar às formas de controle biopolítico, mas tal discordância deixa fendas e não é absoluta.

Na verdade, a tentativa de Agamben será demonstrar que a análise do exercício do poder jurídico repousa sobre bases biopolíticas, porém como formação paradoxal em que no próprio direito já se tem instalado os princípios da ativação radical da biopolítica pela via do estado de exceção e da soberania.

Portanto, trata-se de uma radicalização do argumento foucaultiano e não um confronto dicotômico ou oposicionista que nos conduziria a optar

---

6 Recomendo ao leitor o texto de Laymert Garcia dos Santos (2007): *Brasil contemporâneo: estado de exceção?*

entre um e outro. Agamben considera fundamental uma reflexão radical sobre a soberania a ser incorporada às teses sobre a biopolítica em Foucault. Agamben ([1995] 2002, p. 13) está de acordo e radicalizará esse argumento foucaultiano “na direção de uma análise sem preconceito dos modos concretos com que o poder penetre no corpo de seus sujeitos e em suas formas de vida”. Porém a pesquisa de Agamben se aterá ao “oculto ponto de intersecção entre o modelo jurídico-institucional e o modelo biopolítico do poder” (*Idem, Ibidem*, p. 14). Que, para ele, fora ignorado por Michel Foucault.

“Pode-se dizer, aliás, que a produção de um corpo biopolítico seja a contribuição original do poder soberano. A biopolítica é, nesse sentido, pelo menos tão antiga quanto a exceção soberana” (*Idem, Ibidem*, p. 14). Tese que Agamben tratará de demonstrar em *Homo Sacer I*. As correções aqui ao trabalho de Foucault são duas: primeiro deslocando o problema da biopolítica para o campo da análise do poder soberano – o que será realizado a partir da pesquisa sobre o Estado de exceção que remonta ao direito romano arcaico,<sup>7</sup> depois destacando que a biopolítica não é nem um fenômeno moderno, como quer Foucault, e nem um fenômeno divorciado da análise sobre o poder soberano.

O ponto de tangência entre esses modelos será a análise que Agamben empreenderá sobre a vida nua, retomando as análises de Walter Benjamin no texto “Para uma crítica da violência”, de 1921. Texto fundamental que receberá, por parte de Agamben, uma correção de princípio. A vida nua, tal como analisado por Walter Benjamin ([1921] 1986, p. 41), se constituiria no advento em que “cessa o domínio do direito sobre o vivente”. Para Agamben, diferentemente de Walter Benjamin é preciso manter e afirmar o paradoxo: a vida nua consistiria nesse lugar onde só o direito, e exclusivamente ele poderia alcançar o vivente. Lugar de onde a vida foi excluída por sua inclusão, ou seja, onde a vida torna-se matável por obra do poder soberano, juridicamente constituído, e que assim determina, juridicamente, que o vivente seja excluído, aniquilado, destruído, manipulado etc. Tal exclusão radical só pode se operar por um efeito de uma inclusão radical onde o vivente pertence à esfera da

---

7 De maneira geral o direito romano arcaico pode ser datado entre os séculos VIII e II a.C.

ordem jurídica e só por ela poderá ser excluída. Vive nela e só por ela poderá ser eliminada.

Para Agamben, a figura da soberania revela-se como particularmente evidente no seio daquilo que se pode nomear como o estado de exceção e que, orientados psicanaliticamente, poderemos reconhecer na exceção a forma e a expressão do excesso. Exceção, portanto com dois “s” (*excessão*). Isso nos obrigará a pensar em que a exceção constitui excesso para o psiquismo e quais as consequências dessa disjunção e desse desencontro.

Persequimos a questão: mas o que, no estado de exceção, constituiria excesso? O paradigma do *estado de excessão*, para Agamben são, como sabemos, os campos de concentração. É ali que o indivíduo é reduzido a pura zoé, animalizado, naturalizado biologicamente como corpo privado de sua própria diferenciação e, mantido nessa zona indiferenciada, absolutamente controlado e absolutamente aniquilado. Massa disforme aglomerada entre a vida e a morte sem destino e sem fatalidade, porque predestinada ao seu próprio extermínio e à sua própria aniquilação.

A radical assimetria que predefine a absoluta naturalização desses corpos – a serem aniquilados, usados, possuídos, experimentados, cerceados de sua morte, cerceados da possibilidade de proceder ao luto decorrente da vida que levara esses corpos à morte –, é o que se tornara um dos mais constrangedores exemplos sobre a banalização, ou desumanização da morte. Morte sem luto, sem história. Carcaça animal lançada à vala comum sem direito à recomposição psíquica, narcísica e ritual que garante aos que morreram, por intermédio dos que sobreviveram, a reapropriação da história do morto por aqueles que ainda vivem e foram testemunhas daquelas experiências causadoras da morte do sujeito.<sup>8</sup>

---

8 Remeto o leitor aos impressionantes vídeos que documentam o encontro das tropas aliadas com os campos de concentração nazistas. Uma das cenas impactantes é o enterro em massa de dezenas de mortos jogados à vala comum, sob o olhar aniquilado das tropas aliadas que logo após terem desativado as atividades do campo e vencido a guerra, agora são obrigados a aniquilar a morte do morto, dos seus mortos, sepultando-os como carcaça em vala comum, como os próprios nazistas o fizeram tantas vezes. Uma herança identificatória inultrapassável é deixada pelos nazistas e a pergunta constrangedora: Poderemos fazer diferente? Permanece sem resposta.



Impedir, negar o luto, o sepultamento é negar aos que participavam daquela vida que se foi o testemunho de uma história que recém termina, dificultando, desse modo o reconhecimento de uma herança simbólica, inscrita na cultura transmissível que, de certo modo, legitima o esforço em continuar vivendo e fazendo história em sua articulação com as pulsões de vida.

Abre-se um hiato no testemunho da própria história, esse hiato não é o efeito de um recalque, mas da aniquilação literal que abruptamente deixa de existir fundando o traumático. Experiência que colapsa o ego em suas funções de defesa e impede a rememoração daquilo que se revela como a própria história, que por um colapso mnêmico só pode ser lembrada pelos outros.

Passemos então à proposição do primeiro ponto bastante fundamental na argumentação de Agamben onde o diálogo com Freud é especialmente frutífero. Ele se inscreve no seio da argumentação do livro *Homo sacer I*, que cotejaremos com *Totem e tabu* em algumas de suas teses e argumentos.

A articulação entre o poder soberano e a vida nua tem de, necessariamente, passar por uma crítica tanto ao pensamento de Foucault, no que diz respeito ao enfraquecimento do modelo jurídico nas análises sobre o poder, como vimos; quanto a uma revisão do estatuto jurídico da vida nua, tal como aparecia em Walter Benjamin.

O resultado disso é que a proeminência da soberania ou do soberano não recai sobre uma crítica ao Estado, mas a uma análise do próprio campo jurídico-biopolítico onde se articulam mutuamente soberania e vida nua; o soberano e o *homo sacer* como figuras definidas por sua própria indistinção e impermanência. Indistinção que resulta num paradoxo capaz de enraizar essas figuras no centro da vida política e do ordenamento jurídico de forma praticamente inalterável. Essa imutabilidade representa a transcrição de um sistema onde a violência descansa num lugar seguro e onde nada pode atingi-la, protegida que está na interioridade do sistema jurídico e, por essa via, em sua absoluta exterioridade.

Esse deslocamento das análises do poder que migram do Estado para as esferas cotidianas, micropolíticas e que, para Agamben, são sobredeterminadas pelo campo prévio jurídico definidor, em última instância, da própria vida do ser vivente como vida biológica a ser controlada pelo sistema jurídico, é o

fundamento que produziria resultados aparentemente tão dessemelhantes quanto a prisão de Guantánamo, os campos de concentração nazistas, as áreas de desocupação de favelas no Brasil, o poder psiquiátrico e o trabalho escravo contemporâneo encontrado em diversas fazendas de plantio de soja e cana-de-açúcar no Brasil.

Nada incoerente ou distante dessa análise é o exemplo das atitudes do juiz, Marcelo Testa Baldochi, dono de latifúndio no Maranhão. Esse juiz fora flagrado praticando o trabalho escravo em uma propriedade sua próxima ao município de Açailândia. Ele entra na lista suja do trabalho escravo em 29/12/2008. Continua atuando no judiciário do Maranhão. Em janeiro de 2009, em substituição à juíza da Comarca de La Roque, remeteu para a esfera federal o processo de Miguel de Souza Resende, um pecuarista também acusado de prática de escravidão, provavelmente a fim de favorecer a prescrição do crime nas idas e vindas entre as esferas estaduais e federais.<sup>9</sup>

O envolvimento do juiz nesse caso, não se constitui em raridade no Brasil, mas o exemplo é interessante para destacar que o protagonismo do judiciário em situações de violação de direitos fundamentais no Brasil revela-se com clareza no momento em que a presença do juiz, não raro, é o que favorece a preservação do estado de exceção, onde toda a suspensão do ordenamento é garantido, precisamente pela presença de um agente jurídico, que evita que a justiça e a lei vigorem em regiões anômicas onde o vivente se constitui como escravo – vida nua. A descrição dos lugares em que vivem e trabalham os escravos é em geral constituído de tapera sem proteção e dívidas insolúveis que são contraídas com o comércio realizado na própria fazenda, também de

---

9 O juiz Marcelo Testa Baldochi é acusado pelo CNJ por abuso de autoridade em 3 processos administrativos distintos. Trata-se de um exemplo no qual é o próprio operador do direito que é, muitas vezes, blindado para continuamente atentar contra o estado democrático do direito e suas instituições, incluindo o próprio sistema jurídico do país. Isso porque o simples fato de pertencer ao sistema lhe permite transgredir o sistema, passar por cima dele e ignorá-lo. Sistema pelo qual deveria zelar. Trata-se de um exemplo de radicalização do argumento de Agamben no qual inúmeras exceções são permitidas pelo sistema jurídico que permite ou faz vistas grossas à patrimonialização do poder punitivo a tantos quantos forem os operadores do direito. É a institucionalização das microssoberanias distribuídas entre os que compõem o sistema formal do direito, nesse caso, contra a justiça.

propriedade do fazendeiro, para a compra de comida e materiais de proteção para o trabalho.

Será esse mesmo Juiz Marcelo Testa Baldochi que, ao lado dos policiais militares, participa da desocupação de sua fazenda, para ofender e agredir fisicamente os ocupantes.<sup>10</sup>

O mesmo exemplo pode ser dado a propósito da aplicação da lei de tortura no Brasil. São frequentemente os juízes que não sentenciam ou reconhecem juridicamente a tortura, tornando-a letra morta. O poder soberano, juridicamente constituído, dá guarida à ilegalidade e se interpõe entre a lei e o corpo do sujeito, afirmando-o como corpo matável, torturável – vida nua.

Nos termos em que Freud analisou o poder tirânico em *Totem e Tabu*, o *homo sacer* pode ser traduzido como *homem-tabu*. Ou seja, como a figura que seria decorrência do estado pré-linguagiero, pré-político vigente no sistema tirânico. O homem-tabu como a outra face inconsciente nas formações políticas da fratria, como advindo da realização dos primeiros acordos e pactos entre irmãos conciliados pela norma e pela lei. O homem-tabu, o *homo sacer* seria o *anverso* do irmão conciliado, que para atingir a conciliação teve de matar o tirano, agindo, ele mesmo, como tirano. A lei que brota desse primeiro ordenamento pós-horda, sugerido por Freud é uma lei que se instituiu porque a força para violá-la acabou de demonstrar a sua potência na máxima violência necessária para consumir o assassinato do tirano. O não matarás será um sucedâneo da experiência hiperpotente de ter matado o tirano e, portanto, do risco a que estarão submetidos, doravante, todos os irmãos destinados ao convívio e à esfera desejanje e pública que se inaugura entre eles.

Precisamente por isso é que a vigência do tabu carrega nas costas o risco de morte daqueles que violarem o tabu, como se a relação com o tabu fosse portadora de um poder de vida e morte para todos aqueles que o mantêm. *Vitae necisque potestas* (poder sobre a vida e a morte) concedida ao soberano, mas que tem seu fundamento no *pater familias*, no poder do pai sobre os filhos, sobre a mulher e sobre os escravos. Poder sobre vida e morte que Freud tão

---

10 Remeto ao leitor a vários sites de notícias sobre o assunto disponíveis na Internet. Acessar especialmente: <http://www.jornalpequeno.com.br/2009/8/22/Pagina119958.htm> e <http://www.reporterbrasil.org.br/exibe.php?id=1481>

bem reconheceu na estrutura familiar e no estado de horda, cujo herdeiro imediato é o Complexo de Édipo e os perigos de aniquilamento psíquico que estão em seu bojo. Vida e morte psíquicas como presenças constantes na trama edipiana fundada numa autorização prévia e consagrada: os pais têm poder absoluto sobre seus filhos.

Cito Agamben ([1995] 2002, p. 96): “O que a fonte nos apresenta é, portanto, uma espécie de mito genealógico do poder soberano: o *imperium* (poder dos magistrados/ poder absoluto) do magistrado, nada mais é do que a *vitae ne-cisque potestas* do pai (*pater*) estendida em relação a todos os cidadãos”. Nesse mesmo sentido em que *Pater romanus* traduz-se por imperador Romano. A compreensão de *Totem e Tabu* sem essa consideração me parece incompleta e ingênua.

A esse propósito Freud, ([1913] 1981, p. 1759) comenta que “os primeiros sistemas penais resultam enlaçados com o tabu”,<sup>11</sup> ou seja, o sistema penal nasce sob o signo de um fracasso prévio de regular o inconsciente e dominá-lo, sendo essa a sua ambição mais ousada e impossível. Tal como o tabu, de algum modo procura fazê-lo.

Se o sistema penal nasce enlaçado com o tabu e se os tabus veiculam uma ordem conflitiva e compartilhada que não pode ser esclarecida (proibições sem genealogia) então haveria um fundo paradoxal na própria lei que faria coincidir a sentença com a fundação de um novo tabu, para o qual não haveria perdão. Daí o fracasso sucessivo de reintegração social dos condenados à pena de prisão nas prisões do mundo inteiro. Isso não só porque eles são condenados exclusivamente pelos crimes que cometeram, mas porque eles são condenados a expiar um conflito inconsciente não explicitado. Matando o homem-tabu mata-se o conflito que ele representa. O *homo sacer* é um meio, tanto para o soberano quanto para seus súditos. Com ele se realiza o fantasma da unidade indivisível em que ele figura como excrescência, resto e paradoxo.

No processo de cumprimento de pena o que fica recalcado então é o fim da sentença, que jamais termina, mesmo após o criminoso ter judicialmente

---

11 Cf. *Tótem y Tabú*, o capítulo “Algunas concordancias entre la vida de los neuróticos y la de los salvajes”.

cumprido sua pena. Ele se transmuta em tabu, *sacer*, corpo matável<sup>12</sup> que não pode ser reconduzido ao convívio social e político assim como um tabu não pode ser desfeito sem que se esclareça o conflito inconsciente que ele oculta. O que se projeta sobre o corpo do *homo sacer* é o próprio conflito. Conflito que não se realiza como perlaboração psíquica, pensamento, aprofundamento da compreensão do sintoma e do sofrimento, mas produz a crença de que eliminado outrem, se elimina o conflito. O conflito do sujeito, que só a ele pertence, explode, física e concretamente no corpo alheio.

Para a Psicanálise, o *homo sacer* revela-se como homem-tabu. Figura paradoxal definida com a própria instauração da lei e do ordenamento que revela a face latente da frátria, onde uns são menos irmãos que outros. Aquele que não deve ser tocado porque sujo, doente e malcheiroso pode, todavia, ser eliminado. Figura ao mesmo tempo psíquica, jurídica, política e social, que hipercondensa falsas distinções que sob seu efeito desaparecem.

O homem-tabu é aquele cingido pelas proibições de toda humanidade e que por isso mesmo não pode ser reconhecido como humano, nem desumano. Seu corpo é a evidência material de algo que não se deve tocar, salvo se e com o objetivo de eliminá-lo. Toque redentor que faria desaparecer uma certa representação do conflito – o corpo do *homo sacer* – mas que evita fazê-lo mantendo-o em relativa evidência tal como o sintoma. Nesse sentido o homem-tabu, o *homo sacer* é a manifestação do sintoma que, como tal deve ser preservado. É o resultado de uma mediação fracassada entre mecanismos de defesa psíquicos, sociais, políticos e jurídicos que entram em jogo para

---

12 Sabemos que Giorgio Agamben, não considera as prisões como o exemplo do estado de exceção e sim os campos de concentração, mas novamente valeria reler a situação complexa e peculiar brasileira em que as execuções extra-judiciais – esquadrões da morte e penas de morte – dentro e fora das prisões – são expediente comum que contam ainda com forte apoio popular, implícita ou explicitamente. Isso indica não só que a sentença jurídica torna-se não raro uma sentença de morte, como a recondução ao campo da esfera social e política como protagonista está praticamente encerrado. O homem sentenciado é potencialmente o homem-morto/matável e tabu. Aquele que não pode ser tocado, assimilado e reconhecido a não ser como excriminoso (fora da lei). Aquele que violou uma ordem que ninguém deveria violar (tal como no pacto entre os irmãos da horda). A violação dessa ordem fundada no recalque, supostamente, põe em risco de vida todos os membros da comunidade.

preservar os desvãos por onde escoa a pulsão de morte, sobre o leito dos que, como mortos-vivos, podem persistir sem existir.

## *Referências*

- AGAMBEN, G. (1995) *Homo Sacer I: o poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2002.
- BENJAMIN, W. (1921) “Para uma crítica da violência”. In: *Documentos de cultura, documentos de barbárie*. S. Paulo: USP, 1986.
- CALDEIRA, T. P. R. (2000) *Cidade de muros: crime, segregação e cidadania em São Paulo*. São Paulo, Edusp/editora 34.
- FOUCAULT, M. (1961) *A História da Loucura na Idade Clássica*. São Paulo: Perspectiva, 1997.
- FREUD, S. (1913) *Totem y tabu*. In: *Obras Completas de Sigmund Freud*, T. II. Madrid, Biblioteca Nueva, 1981.
- MENDEZ, J. E. et al. (2000) *Democracia, Violência e Injustiça: o não-estado de direito na América Latina*. São Paulo, Paz e Terra.
- PERALVA, A. (2000) *Violência e Democracia: o paradoxo brasileiro*. São Paulo, Paz e Terra, 2000.
- SANTOS, L.G. dos(2007) Brasil contemporâneo: estado de exceção? In: Oliveira, C.; Rizek, C. S. *A era da indeterminação*. São Paulo, Boitempo, 2007, p. 289-352.



# Ruínas de palavra: vida nua, estado de exceção e testemunho<sup>1</sup>

Agamben elabora da seguinte maneira o empreendimento do livro *Homo Sacer I: O Poder Soberano e a vida nua*: “À pergunta: De que modo o vivente possui a linguagem? Corresponde exatamente àquela outra: De que modo a vida nua habita a polis?” (2002, p. 15). Depreendemos daí uma terceira formulação correlativa e derivada: De que modo a vida nua possui a linguagem? É essa formulação que nos obrigará a investigar como e em que sentido a vida nua – extremo da degradação da linguagem – pode habitar a polis – extremo fundacional da linguagem. O exemplo que orienta e ao qual visa Agamben, sabemos, são os campos de concentração nazistas. Aquelas condições que os possibilitaram e aquelas que nos impediram de viver sem eles.

Nesse sentido, a questão colocada por Adorno seria ainda atual. Cito:

---

1 Este artigo representa o prosseguimento de uma pesquisa já publicada em sua primeira parte no livro *Entreato: entre o poético e o analítico* em 2011 e intitulado *A ressurgência da tirania como elemento originário da política*. Texto que compõe essa coletânea Trata-se aqui da segunda parte da pesquisa envolvendo, principalmente, o pensamento de Sigmund Freud e Giorgio Agamben e que foi apresentada oralmente em duas partes na oficina realizada no Encontro do grupo de pesquisa Outrarte, em 2010. O presente artigo é uma versão inspirada na exposição oral de 2010, porém bastante modificado e inteiramente inédito.



*Quanto mais totalitária for a sociedade, tanto mais reificado será também o espírito, e tanto mais paradoxal será o seu intento de escapar por si mesmo da reificação. Mesmo a mais extremada consciência do perigo corre o risco de degenerar em conversa fiada. A crítica cultural encontra-se diante do último estágio da dialética entre cultura e barbárie: escrever um poema após Auschwitz é um ato bárbaro, e isso corrói até mesmo o conhecimento de por que hoje se tornou impossível escrever poemas (ADORNO, 1998, p. 26).*

Reconhecemos em Paul Celan, em oposição a Adorno, não só a possibilidade da poesia como ruína, resto e radicalidade da linguagem, mas sua urgência e necessidade, porém, não mais como oponente da literalidade ou instrumento de seu colapso. A poesia se torna urgente se puder refazer seu sentido diante da própria destruição a que se vê ameaçada. Doravante a função da metáfora não pode ser apenas o que põe em colapso a literalidade no campo da linguagem e, portanto, como instrumento privilegiado do fazer poético<sup>2</sup>. Celan torna claro que o testemunho – que é a restituição da linguagem lá onde ela foi interdita (vida nua) não só seria avesso às metáforas como mero exercício de linguagem, como seriam exigentes da literalidade que a metáfora viria zombar. A observação que Paul Celan faz a respeito de seu poema “Fuga da morte” (*todesfugue*) sobre os campos de concentração reflete de modo inequívoco esse impasse apresentado no poema, e só possível pelo poema. Lá onde se esperaria metáfora, encontramos a literalidade sem vestígio de figuras de linguagem.

Cito Celan a propósito do poema Fuga da morte:

*Leite negro da madrugada: não é nenhuma daquelas metáforas de genitivo, que nos é oferecida por nossos pretensos críticos, de forma a não irmos mais ao poema; isso não **mais** é figura de linguagem, oxímoro, é **realidade**.| Metáfora de genitivo = não,*

2 Ver Ricoeur, P. O processo metafórico como cognição, imaginação e sentimento. In: *Da metáfora*. São Paulo: EDUC/Pontes, 1992, p. 145-160.

*um nascer-umas-para-as-outras das **palavras** num momento de grande necessidade (Celan apud Oliveira, 2008, p. 2).*

Em Celan, a poesia não poderá revelar sua potência senão debruçando-se sobre a literalidade da experiência catastrófica, pois será nela, doravante, que serão encontrados os despojos da singularidade que anseia por se erguer. Carone (1979, p. 56), tradutor de Celan para o português e crítico literário brasileiro já falecido, nomeou com precisão esse processo como o medusamento desencadeado pelos poemas de Celan, nos quais as palavras minérios, cristais, rochedos assumem uma proporção assustadora como efeito da transformação da coisa viva em pedra, mineralizadas e, para sempre, sem vida e voz.

Nos estudos e nos relatos testemunhais, o que se pode reconhecer sobretudo é, precisamente, um esforço de literalização. Um esforço, ele mesmo imperfeito, de narrar as coisas como realmente aconteceram, a busca de uma objetividade enraizada de modo radical na experiência e na autoridade pessoal que afirma, de um lado, o desejo e a necessidade de dar a própria versão dos fatos e, de outro alguém que aguarda e escuta essa versão. Mas aqui, paradoxalmente, sacrifica-se toda objetividade em nome da exigência de propriedade, da singularização que jamais abandona o relato testemunhal. Enquanto a catástrofe e a atrocidade são descritas, compreendemos que já estamos mais além ou aquém de qualquer descrição possível, algo nos lança no limiar das coisas indizíveis que só perduram durante o tempo em que a palavra é proferida.

Vejam que o relato próprio aqui, não faz par com relato subjetivo, mas reivindica uma objetividade que nasce do sujeito, de uma fidelidade extrema à experiência no ponto de seu colapso, isto é no ponto em que ela se torna indizível ou intransmissível, e a afirmação de um tipo de 'objetividade' só encontrável a partir do momento em que uma frase singular pode ser emitida, como a autoridade de um único sujeito sobre o que foi vivido. Essa 'objetividade' pode ser compreendida como inscrição do sujeito lá onde ele supunha a derrota de toda e qualquer concepção de sujeito; tal objetividade, portanto pode perfeitamente ser substituída por autoridade, já que não se trata, de modo algum, da busca de fixidez, consenso e permanência do objeto descrito

e retido, mas da construção ou invenção de uma fala cujo ponto de partida é a tentativa de descrição do processo de ruína de uma experiência no limiar do desaparecimento do sujeito, do sobrevivente.

A tendência à literalização que se encontra nos testemunhos da catástrofe, não apela, portanto, nem à objetividade, nem à subjetividade, mas à autoridade que parte do esforço de singularização no que se diz. Explícita-se a reivindicação de inscrever na história dos acontecimentos a própria versão dos fatos.

Pretendo indagar se a aproximação do termo *sacer* ao termo tabu, tal como sugerido por Freud<sup>3</sup> no texto *Totem e Tabu*, não revelaria a impossibilidade radical de linguagem ao *homo sacer* e à vida nua e, nesse caso, se a resposta à pergunta inicial sobre o modo em que a vida nua possui linguagem não poderia ser respondida, de modo precipitado, da seguinte maneira: a palavra que resta ao *homo sacer*, não é palavra, mas reação a um comando, é um corpo, como reação ao discurso sem fendas, replicante e imperativo.

Nesse sentido, o corpo *sacer* seria um corpo obediente, efeito de um discurso alheio e agido, não mais do que uma continuidade de um discurso autoritário que não lhe pertence, que age sobre ele; uma repetição ad infinitum de duas impossibilidades que se superpõem: a impossibilidade de habitar a polis e a impossibilidade de habitar a linguagem no seio de um discurso próprio. Essa aspiração pode ser flagrada nas situações de tortura.

Trata-se de dois fenômenos politicamente coetâneos: o desenraizamento físico do sujeito de um lugar na cidade (prisões, manicômios, campos de concentração, êxodos campos de refugiados, etc.) e o desconhecimento da fala daqueles que não têm lugar (espaço, mobilidade, cidadania) e cuja possibilidade de escutá-los está completamente obturada.

Em Freud (1913) o tabu é um instrumento que cala e transmite. É o efeito de uma transmissão regida por um modo de organização eficiente e correlativo da, supostamente, necessária ordenação dos clãs, das primeiras comunidades na história do homem. Os clãs estão acima das pulsões e cabe a eles regulá-las.

3 Observa Freud: “Tabu é uma palavra polinésia, cuja tradução se nos faz difícil porque não possuímos agora a noção correspondente. Essa noção foi ainda familiar aos romanos, cuja palavra *sacer* correspondia ao tabu dos polinésios” (1913[1981]), p. 1758.

O que o clã ordena é, portanto, a economia pulsional e seu fluxo; e a dinamização entre esferas sociais que guardam entre si parentesco e compromisso implícito de manutenção de uma determinada ordem.

Lançadas as bases dessa reflexão e dessa impossibilidade em *Totem e Tabu* (1913), Freud avançou, em 1921, para um exemplo hipotético e socialmente em curso a partir da Primeira Guerra Mundial, cujos efeitos se dilatavam em direção a uma segunda grande guerra. No texto *Psicologia das Massas e Análise do Eu* a massa é exemplificada como formação a posteriori da horda, que se revela como re-formação da deformação sofrida no estado de horda. Restauração com a figura do líder tirano<sup>4</sup>, porém, agora a partir de superinvestimentos erótico-amorosos que produzem e provocam uma adesão incondicional cujo principal efeito seria a reconstituição do corpo do tirano que, por sua vez, se recompõe pela reunião simbiótica dos filhos numa massa que o apoia, como partes do corpo do tirano e por eles devorado, se aglomeram em torno da restauração desse corpo dilacerado no banquete totêmico.

O mecanismo que refaz essa ordem tirânica perdida, reintroduzida através do amor (laços eróticos) foi enunciada clinicamente por Freud no artigo *Bate-se numa criança*, dois anos antes da publicação de *Psicologia das Massas*, em 1919.

A cena fantasiada de uma criança que é castigada pelo pai é observada pela menina que, numa espécie de automatismo e disposição no Complexo de Édipo, reconhece a fantasia consciente: um adulto (pai) bate numa criança. O desdobramento fantasmático decorrente é o adulto bate na criança que eu odeio (o irmão). O ódio ao irmão é decorrência do amor pelo pai. A culpa edipiana então saca sua terceira formulação inconsciente: meu pai me bate. Fantasia masoquista que foi infletida pela culpa incestuosa em desejar o pai e o concomitante ódio pelo irmão.

De forma notável Freud descreve e adiciona em 1919, dois anos antes da publicação de *Psicologia das Massas* e seis anos após a publicação de *Totem e Tabu*, os pressupostos metapsicológicos que sustentam suas teses sobre as

---

4 Ver Endo, P. A ressurgência da tirania como elemento originário da política. In: Leite, N. V. A.; Milán-Ramos, J. G. *Entreato: o poético e o analítico*. Campinas: Mercado de letras/FAPESP, 2011, p. 491-501.

massas. A adesão do sujeito à massa é de caráter sadomasoquista. Tornar-se massa é uma expressão de amor radicalmente passivo e masoquista que impõe submissão, dor e prazer, mas também refaz o itinerário da fantasia regressiva: bate naqueles que odeio, portanto gosta de mim; elimina meus adversários porque me ama.

A aproximação surpreendente entre a impossibilidade de matar o tirano e assumir a autoria por isso e, conseqüentemente, a dificuldade de constituição de uma frátria fundada sobre a autoria e a responsabilidade e os correlativos fenômenos de assimilação pautados pela adesão, agenciamento e impropriedade impostos pela massa são argumentos favoráveis aos perigos da norma e do ordenamento como reguladores das democracias, como alertou Agamben (2002, 2004).

O vínculo erótico se evidencia então como ponto nodal entre a fantasia do amor e a violência estimulada e permitida, cujo exemplo *princeps* é o corpo do masoquista, previamente cedido ao poder tirânico sob a forma da servilidade e da indiferenciação hipnótica. Corpo sob o qual um discurso (jurídico-biopolítico) se ordena e age.

Tanto para a horda, se quisermos, quanto para a massa os efeitos para a organização dos clãs e para a polis são os mesmos: a impossibilidade do convívio heterogêneo, a intolerância a todo aquele que não faz corpo com o corpo do tirano e a domesticação de toda aspiração à singularidade. Em todas as áreas reguladas pelo tabu é disso que se trata. Não há como revelar o conflito que o tabu esconde, nem expor o que ele protege, senão sob o risco de que uma catástrofe advenha. A obediência é um efeito da manutenção dos tabus. ‘Estava apenas cumprindo ordens’ dirão em sua defesa uma miríade de assassinos.

Por vezes, Freud (1913) exemplificou: a catástrofe é apenas a suspensão de privilégios, posses e propriedades numa sociedade que se organiza em função deles.<sup>5</sup>

---

5 Assim Freud elenca a primeira das funções do tabu: “As finalidades do tabu são muito diversas. Assim os tabus cumprem as seguintes funções: 1º. Proteger certos personagens importantes-chefes, sacerdotes, etc-e preservar os objetos valiosos de todo dano possível (BN, T. II, p. 1759).

O poeta épico, figura extraída do livro do psicanalista contemporâneo de Freud, Otto Rank intitulado *O nascimento do mito do herói* e publicado em 1914, seria aquele que, descontente com as privações impostas pelo estado de horda (e massa) “pode decidir [...] a separar-se da massa e assumir (ele mesmo) o papel de pai” (Freud, 1921[1981], p. 2604). O mito do herói seria a recomposição do ideal do eu a partir da morte do tirano, realizada por esse mesmo herói a partir de sua emancipação autoral da massa.

É o herói de sua própria singularização, levada adiante a partir da instauração de ideais próprios que, retroativamente, farão parte dos ideais da massa.<sup>6</sup> Quando então próprio herói corre o risco de ser transmutado novamente em deus-pai, a suprema singularidade, a suprema paternidade e o representante da ‘libertação’ do estado de horda, e os próprios heróis podem ser reconduzidos ao lugar de tiranos.

Para Freud (1921), a igreja e o exército são instrumentos sociais e políticos coibidores da insurgência dessa autoridade singular, avessa e crítica do discurso do soberano e, portanto, aos produtores institucionais e artificiais de massa.

---

6 Nesse ponto vale a lembrança de um trecho de *Odisséia*: “Odisseu no caminho de volta a Ítaca é aprisionado, junto com sua tripulação, na caverna de Polifemo, ciclope, filho de Poseidon. Seus tripulantes são um a um devorados enquanto aprisionados. Temendo por sua morte iminente e de toda a sua tripulação Odisseu passa a contar histórias a Polifemo que se encanta com elas. Em contrapartida Polifemo promete a Ulisses que ele será o último a ser devorado e lhe pergunta seu nome. –Meu nome é ninguém. Responde Odisseu. Numa noite, enquanto Polifemo dormia, Odisseu, de posse de uma lança a aquece na fogueira acesa e, em brasa a desfere contra o único olho do monstro bestial que urra de dor. Ouvindo os gritos de desespero de Polifemo, os demais ciclopes que se encontravam fora da caverna se aproximam em auxílio ao ciclope ferido e espreitam a caverna fechada com uma imensa rocha em sua entrada. De fora perguntam a Polifemo o que havia acontecido. Polifemo, urrando de dor e desespero, lhes diz que estavam tentando matá-lo. Os ciclopes perguntam quem estaria atentando contra a vida de Polifemo. Ao que ele responde: Ninguém. Pensando tratar-se de uma brincadeira os demais ciclopes se afastam. Após a fuga da caverna, juntamente com os poucos tripulantes ainda vivos, Odisseu ganha o mar. Já distante e sem risco de ser capturado ele grita orgulhoso: Não se esqueça de quem fez isso a você foi Odisseu. Ao proferir seu nome, ao ser identificada a autoria do ataque ao ciclope têm início a *Odisséia*. A partir daí, Poseidon fará da jornada de retorno de Odisseu, agora identificado, uma desventura de vida e morte lançando-o repetidamente a novos infortúnios. Porém sem que Odisseu tivesse proferido seu nome não existiria *Odisséia*, nem o herói que leva o seu nome e nem história digna de ser contada. A autoria do assassinato do tirano instaura, por si só, uma história digna de ser vivida, transmitida e contada. Aventura do herói que ousou proferir seu próprio nome”. Ver Homero, *Odisséia II*, canto 9, p.115-145)

As instituições (igreja e exército) paradigmáticas e, como tais, zeladoras incontestes das estruturas de poder nas sociedades ocidentais, são reativas e oponentes aos processos de singularização instauradores da proliferação de discursos ante os quais cada um seria responsável pelo que diz.

E são exemplares, a igreja e o exército, como oponentes ativos de tudo o que se opõe à massificação, limitando drasticamente as possibilidades instauradas por aquele – o herói épico – que ousou emancipar-se da massa divergindo, diferindo ou criticando; aquele que ousou pronunciar o próprio nome sem renúncia à sua própria odisséia.

O neurótico em análise seria, portanto, uma das versões do herói épico, na medida em que revela, em atenção a seu sofrimento, os conflitos que deveriam e poderiam ser aplacados nos mecanismos de indiferenciação entre o eu e os ideais nos fenômenos hipnóticos de horda e massa (Freud, 1921[1981], p. 2609-2610). É nele que se inspira o desejo de não ser agido pelo discurso, para apropriar-se de um dizer próprio e, nesse sentido, a prática analítica seria política, mas não seria coletiva.

Também é na mesma direção que Shoshana Felman (2000) reconhece no par analítico o estatuto do testemunho como um dizer sobre si endereçado à uma escuta alheia que confere singularidade ao ato do dizer, por sua vez, endereçado ao estrangeiro. Não há testemunho se não houver alguém que o escute. Cito:

*[...] Freud cria a dimensão revolucionária do diálogo psicanalítico, um tipo inédito de diálogo no qual o testemunho do médico não substitui ele mesmo o testemunho do paciente, mas ressoa com ele, pois, como Freud descobre, são necessários dois para testemunhar o inconsciente (2000, p. 27).<sup>7</sup>*

Mas é possível que Blanchot tenha levado ao mais extremo o alcance político desse lugarejo denominado de analítico. Cito:

---

<sup>7</sup> No mesmo sentido em que Didier Anzieu (1989, p. 418) observou: “Não há auto-análise séria se ela não for falada a alguém”.

*A originalidade do “diálogo” psicanalítico, seus problemas, seus riscos, e talvez, por fim, sua impossibilidade, só fazem aparecer melhor. Essa libertação da fala por si própria representa uma comovente aposta da razão entendida como linguagem e da linguagem entendida como um poder de recolhimento e de reunião no seio da dispersão. Aquele que fala e que aceita falar junto a um outro encontra pouco a pouco as vias que farão de sua fala uma resposta à sua fala. Essa resposta não lhe vem de fora, fala de oráculo ou fala de Deus, resposta do pai ao filho, daquele que sabe àquele que não quer saber mas obedecer, fala petrificada e petrificante que as pessoas gostam de levar em lugar de si como uma pedra. É preciso que a resposta, mesmo vindo de fora, venha de dentro, retorne àquele que a ouve como o movimento de sua própria descoberta, permitindo-lhe reconhecer-se e saber-se reconhecido por esse outrem estranho vago e profundo que é o psicanalista e no qual se particularizam todos os interlocutores de sua vida passada que não o ouviram.(...) relação em que o interlocutor- o outro- não pesa mais sobre a palavra que disse o sujeito (afastado então de si como do centro), mas a ouve e ao ouvi-la responde-lhe, e por meio dessa resposta torna-o responsável por ela, torna-o efetivamente falante, faz com que tenha falado verdadeiramente e em verdade (2007, p. 232).*

Esse projeto radical, sustentado pela mera presença mútua donde provém uma fala que se nutre de ser ouvida, é infensa à fala desferida pelo comando hipnótico sob um corpo apto para reagir à ordem. Corpo que se supõe massa agida pelas palavras que não suporta ouvir, mas tão somente obedecer, reagindo imediatamente a elas na mesma medida em que é dispensado de escutá-las, apesar do barulho ensurdecador dos alto-falantes.<sup>8</sup>

---

8 Observa Blanchot (2001, p. 131): “Alguém, que fala sem parar acaba preso. (Lembremos os terríveis monólogos de Hitler e de qualquer chefe de Estado, se ele goza do fato de ser o único a falar e, gozando de sua elevada palavra solitária, a impõe sobre os outros, sem vergonha, como uma palavra superior e suprema, participa da mesma violência do dictare, a repetição do monólogo imperioso).



Portanto, para enfrentarmos a pergunta inicial sobre como a vida nua possui linguagem uma vez vigente o estado de exceção, será preciso admitir que a vida nua se manifesta e se exhibe no estado de horda em que Freud observa, por parte dos filhos em relação ao pai “...uma atitude passiva, masoquista, renunciando à toda vontade própria e considerando como arriscada audácia o fato de arrostar sua presença” (1921(1981), p. 2599). Expressão de amor incondicional onde o corpo sadomasoquista se prontifica ao sacrifício no seio da economia do gozo que se esmera em produzir o mais de gozar de outrem, que só pode ser obtido por subjugo e dominação de si e do diferente.<sup>9</sup> Para Freud, existe um gozo na obediência. Sem esse gozo, capturado e agenciado por pessoas, instituições e grupos não seria possível manter nem ditaduras, nem fascismos durante períodos prolongados.

A vida pré-jurídica, anterior a todo ordenamento em que “cessa o domínio do direito sobre o vivente” (p. 16), conforme observou Walter Benjamin, é revelada literalmente no mito da pai da horda, e reencontrá-la nas massas ou no estado de exceção seriam restaurações de estados de indiferenciação e aglomeração psíquicos (hipnóticos). Trata-se de apoio maciço e adesão absoluta ao corpo do tirano e ao seu comando.

Agamben (2002, 2004) demonstra, entretanto, que esse apoio não seria possível sem que uma estrutura jurídico-política se mantivesse viva e silente, prestes a desencadear suas formas paroxísticas (o estado de exceção); com Freud (1921), contudo, podemos dizer que essa prontidão só pode ser colocada em prática por via da adesão erótica sadomasoquista de um conjunto (horda, massa, sociedade, grupos) que cria o campo passional onde o poder soberano se exerce.

Difícil, após o texto *Psicologia das Massas de Freud* (1921), imaginar um fenômeno de massa não instruído e alimentado pela paixão, porém trata-se de um efeito da paixão infame, aquela que permitiu o assassinato do pai e depois o indiferenciou, sem autoria e sem destaque, para ser revivido sempre num novo assassinato, extermínio e matança. E como sabemos, desde

---

9 Consideramos que Marcel Mauss (1899[2005]) esclarece esse ponto com precisão quando define o lugar e a função do sacrificante nos rituais de sacrifício. Diferentemente do sacrificado “Chamamos de ‘sacrificante’ o sujeito que recolhe os benefícios do sacrifício ou se submete a seus efeitos” (p. 16).

21/09/1897, numa das cartas da correspondência de Freud a Fliess, a paixão deveria evocar a interpretação e não a passagem ao ato. Sem autoria, relegada ao inconfessável da histórica, só nos resta procurar a culpa no pai perverso e, novamente, assassiná-lo, ou atribuir a ele toda e qualquer responsabilidade pelo gozo interdito ou realizado como ato. Ao seguir assim, a psicanálise jamais teria vindo à luz, não teria nome e nem seria obra de um novo pai (Sigmund Freud). Restaria o legado da obscura dinâmica persistente que induz à dicotomia entre vítimas e agressores: o pai perverso contra a frágil histórica.

Portanto, para continuar discutindo qual o estatuto da palavra daquele que é vida nua, não há outro caminho senão examinar o paradoxo que se revela na produção testemunhal daqueles que sobreviveram às atrocidades, presente na persistência em produzir “a própria versão dos fatos”. A singular e autoral versão dos fatos, versão de onde deve ser extraída toda a autoridade do relato.

Todavia, ao que parece, é a discussão sobre tal propriedade que deve ser levada adiante, uma vez que não se pode dizer que tal experiência possa ser vivida como própria. Tratar-se-ia de uma injunção que nasce da experiência imprópria e que deveria ser capaz de dizer até que ponto se pode alcançar a singularidade, a partir da experiência extrema e compulsória da impropriedade (vida nua), no extremo de uma vida prestes a ser perdida.

Primo Levi (2004) evidenciou um impasse inultrapassável: Não somos nós as verdadeiras testemunhas! Como se dissesse: o que quer que falemos, nosso dizer não poderá ser mais do que impróprio, um sucedâneo fracassado daqueles que ousaram uma fala, um gesto, uma reação próprias e morreram em nome disso. Como se a palavra que não foi enunciada, no momento em que foi ameaçada de desaparecimento, não pode reivindicar sua propriedade a posteriori.

A morte figura então como consequência da exigência radical de propriedade; o maior e mais convincente ato de testemunho se daria em face da morte e verdade que ela expõe. Aqueles que foram assassinados, exterminados seriam, desse modo, os únicos a poderem afirmar uma única e definitiva vez a verdade radical, essa sob a qual todos aqueles que vierem a falar depois, os sobreviventes, podem guardar segredo (ou silêncio) enquanto falam.

Flávio Tavares (2005), preso político brasileiro no período da ditadura civil-militar, relata um episódio vivido no cárcere, em que a sujeira do corpo tornou-se um emblema de resistência e singularidade nos porões da ditadura brasileira, já que a palavra fora submetida ao calabouço e o corpo torturado e torturável do preso político reduziu-se a prova material do poder soberano sobre a vida nua. Corpo limpo era então sinônimo de corpo impróprio, obediente e comandado; pronto para novas sessões de tortura. Corpo limpo, de banho tomado é o corpo instruído pelos torturadores, após ser submetido às atrocidades à sujeira, ao sangue e as lágrimas da tortura. Corpo sujo: corpo insubmisso.

Otoni Fernandes (2004), também ex-preso político no Brasil confessa o tempo largo de quase trinta anos para testemunhar o que se passou nas prisões da ditadura. Como se na demora do testemunho estivesse resguardada a possibilidade de jamais testemunhar. A possibilidade do silêncio perpétuo e de um dizer que não pode advir.

O que seria então o testemunho que aparece como a voz do poeta épico (Freud, 1921) que acabara de sair do jugo da tirania e da iminência da calamidade e da morte psíquica, dando voz e palavra à experiência de ter testemunhado a transformação do vivente em vida nua e a impossibilidade de deixar de sê-lo? O herói que rompe com o estado de massa e horda, o estado de corpo comandado e funda, pela linguagem, seu direito e dever de fala, ao mesmo tempo, um caminho a ser seguido, pelo próprio eu, mas também pelos que vierem após a fundação da palavra singular que é alçada para fora da massa, em direção aos próprios ideais e utopias.

A constatação difícil é talvez a do reconhecimento de que a atrocidade foi gerada no seio de pactos amorosos, eróticos e libidinais que constituíram o estado de exceção e a vida nua e os preservaram como corolário do pacto amoroso sadomasoquista. Os que torturam e matam, e os que os apoiam, estão unidos pela fantasia do amor mútuo sempre confirmado pela imposição de dor e morte àqueles que não pertencem a essa promessa de união eterna. O amor entre iguais exigiu o ódio entre diferentes, como condição para sua permanente ratificação. A tortura funda e alimenta a imaginação e o gozo sadomasoquista se delicia imaginando um sofrimento que não viveu.

Aquele que testemunha, como o poeta épico, que assume para si o risco psíquico, social e político por sua palavra, não raro, é aquele que, tendo sido subjugado pelo tirano, pelo ditador ou pelo caudilho, não é mais do que aquele que, despojado de seus próprios ideais, reivindica uma nova origem, um novo começo.<sup>10</sup>

A coincidência entre o ideal do tirano (eu ideal) e o ideal da massa (ideal do eu), que é bipartido pelos inumeráveis ideais do eu, funda a posteridade que se apóia ao mesmo tempo na transmissão e na inauguração e invenção do novo. Mas é importante sempre lembrar que a diferenciação supõe riscos de aniquilação e morte – o testemunho impossível. Falar, diferir no seio do pacto, é ariscar-se à aniquilação.

Para quê e para quem então dizer? O tempo aparece como lapso a partir do qual se pode constituir alguma escuta e um lugar onde o poeta épico pode vir a existir e sua palavra a vigorar como palavra significativa. Momento em que ele evidencia sua urgência: o enunciado da palavra do *homo sacer* e a escuta do inconsciente como condição de aspiração ao sentido de propriedade, não pode ser restaurado tão somente como relato literal, elemento historiográfico ou comprovação jurídica de um fato ocorrido, tal como dele se esperam as aspirações por consenso.

---

10 Essa posição é inteiramente compatível e, de certo modo, se ampara na posição arendtiana sobre a política como possibilidade da instauração do novo-cujo paradigma é o nascimento contínuo de seres humanos e a contínua possibilidade da renovação que o novo, como potência, instaura. Mais ainda, reconhecemos a tomada da palavra no seio do discurso e da ação políticos como modo de o sujeito se politizar enquanto se inscreve no tempo comum dos homens e a emancipação do tempo biológico e sempiterno dos primeiros objetos é também nessa passagem, e nessa insistência, que reconhecemos a política, a um só tempo, como possibilidade de fundação, inauguração e estreia e como inflexão no curso dos acontecimentos, a partir do momento em que alguém toma a palavra e é ouvido por outros, fundando as bases para diálogos vindouros. Cito Hannah Arendt (1954[1997]): “Do ponto de vista do homem, que vive sempre no intervalo entre o passado e o futuro, o tempo não é um contínuo, um fluxo de ininterrupta sucessão; é partido ao meio no ponto onde ‘ele’ está; e a posição dele não é o presente, na sua aceção usual, mas, antes, uma lacuna no tempo, cuja existência é conservada graças ‘a sua’ luta constante, à ‘sua’ tomada de posição contra o passado e o futuro. Apenas porque o homem se insere no tempo, e apenas na medida em que defende seu território, o fluxo indiferente do tempo parte-se entre passado, presente e futuro [...]” (p. 37).

A palavra ainda a ser escrita pede o reconhecimento público e a inscrição do sujeito nesse ato de publicização, ponto a partir do qual se pretende retornar à vida na pólis, como parte de sua própria vida, porém apenas se a polis engendrar as condições necessárias da escuta pública, problema que incide diretamente no papel dos memoriais.

Resulta então que esse pacto inconsciente entre o tirano e a massa pretende destruir, a priori, a experiência política, fundada pelo dissenso (Rancière, 2007), ou seja, pelo confronto e conflito na esfera pública de inumeráveis ideais, inumeráveis desejos singulares regulados pela persuasão (Arendt, 1859[1981]); para a compactação e identificação dos ideais do eu, com o ideal da massa, na busca e imposição do consenso permanente. Nesse sentido, toda tirania é um atentado à memória.

Claro está, a partir de Freud, que tal pacto só pode ser devidamente compreendido quando consideramos o caráter latente dos vínculos eróticos, regressivos e identitários capazes de gerar efeitos de massa.

A massa é, ela mesma, uma formação complexa que reduz a palavra ao discurso, a ação em reprodução e o sujeito ao idêntico. Freud (1913[1981]) sugeriu que a presença de determinados mecanismos de reprodução sintomática inconscientes são imantados pela potência violenta, cujo paradigma é o tirano, que insiste em retornar como forma de reconhecimento amoroso e inconsciente, como o pai morto (remorso) e, ao mesmo tempo, como suspeita do convívio (in)desejado entre diferentes (exogamia), a fim de reconstituir e cobrar o fantasma da unidade ainda vigente, evocando, concretamente, o único capaz de atentar contra cultura, sua fundação e transmissão: o tirano assassinado.

Trata-se de evocar onipotentemente os mortos, a fim de que agora eles retornem, com poder e força de perdão, para reordenar os irmãos traidores e assassinos não confessos, que falharam na construção de sua frágil democracia. Só uma força superior, vigorosa e inigualável é que poderá fazer jus ao pai morto em torno da qual os filhos, servilmente, sadomasoquicamente, se submetem e, com isso, recompõem o estado de horda e plantam as bases do servilismo totalitário.

Podemos considerar que esse processo que Freud descreve refere-se, mais claramente, aos processos de idealização e esvaziamento da política na cena pública por apoio, adesão e enamoramento (hipnose). De certo modo, ficam sugeridos a igreja e o exército como duas massas artificiais que, nesse sentido, combatem a política e se consideram intocáveis por ela. São geradoras de formações discursivas de massa que coagem a emergência das falas singulares e inéditas, opondo-se a elas. São representantes institucionais do eterno retorno e focos de resistência a serviço da servilidade e da tirania. É exatamente nesse sentido que Walter Benjamin (1921) afirma, no artigo “Crítica da violência”, a impossibilidade do convívio entre as polícias e os regimes democráticos.

O poeta épico, portador da palavra inédita, revela-se portador do imperativo de reconhecer a morte do pai e sobreviver a ela. Abdicar do pai, vivo ou morto, ressuscitado e literal para só assim construir a cidade, a civilização e retornar à Ítaca – prestes a se despedaçar nas mãos do oportunista Antínoo e seus asseclas e se tornar terra de ninguém –, para voltar a ser a terra do homem de palavra: Odisseu.

Giorgio Agamben (2005, p. 22) destaca ao reproduzir as palavras de Eichmann quando ele diz que sentir-se culpável diante de Deus e não diante da lei, que é o mesmo que dizer: não obedeço as leis, só as de Deus (ou as do FUHRER). Isto é, seu elo é com o pai literal tirano, o onipotente e soberano, aquele capaz de fazer e desfazer as leis, e não com o sistema criado pelos irmãos, e por eles mantido, que afirma e ratifica a morte do pai e o imperativo dos acordos mútuos e da política.

Nesse sentido perdura a necessária persistência no e do testemunho. Essa ambição por significação a partir da terra devastada da insignificância, do não sentido, do vazio e da literalização.

O índice de certeza na fala testemunhal: a de que as palavras são calços e anteparos para outra coisa que prepara e engendra a possibilidade do indizível no testemunho, da não palavra, daquilo que jamais poderá ser dito e, ao mesmo tempo, no rastro dessa certeza, se impõe a necessidade de palavra e a desejável reinvenção e nascimento da linguagem.

Cito Agamben (2005):

*“... o testemunho é o encontro entre duas impossibilidades de testemunhar; que a língua, se é que pretende testemunhar, deve ceder lugar a uma não língua, mostrar a impossibilidade de testemunhar. A língua do testemunho é o encontro que já não significa, porém que nesse não significar, se adentra nesse língua até recolher outra insignificância, a do testemunho integral, a do que não pode prestar testemunho” (p. 39),*

é isso que faz do testemunho um gesto radical, dedo apontado para o silêncio radical onde a linguagem fracassa.

Trata-se de um ato de linguagem que atesta o radicalismo e o abismo da linguagem lá onde ela soçobrou e que precisa renunciar, previamente, a qualquer triunfo. Ele se abre não sobre a experiência de não ter o que dizer – o mutismo –, mas sobre a experiência de ter de dizer o que não poderá jamais ser dito.<sup>11</sup> Isso é, talvez, aquilo que faz do testemunho a revelação de uma palavra sempre em ruína, atormentada por uma urgência em existir e a tentação em desistir, sob o fundo de uma escuta que reconhece no silêncio formas extraordinárias de revelação e onde pressentimos o próprio estatuto da escuta analítica como escuta de um testemunho de si; para sempre, urgente e necessário.

Felizmente, em minha opinião, multiplicam-se os acervos testemunhais em muitos lugares do mundo e, ao se multiplicarem, eles lentamente quebram tabus, convocando novos escutantes para os novos falantes. A coragem de dizer convoca a coragem de escutar.

---

11 No seminário 17, Lacan (1969-1970[1992]) joga com o impronunciável do nome do pai: “Digo-lhes de passagem—é por exemplo, o que me justifica dizer que já que certa vez calaram o meu bico no momento em que eu ia falar dos nomes do pai, nunca mais falarei sobre isso. Parece implicante, grosseiro. E depois - quem sabe? – existe até essa gente, os fanáticos da ciência, para me dizer – Continua a saber, como é que é, você tem de dizer o que sabe sobre os nomes do pai. Não não direi o que é o nome do pai justamente porque não participo do discurso universitário.” E um parágrafo abaixo: “Enfim, deixemos de brincadeira. Simplesmente não vejo porque eualaria do nome do pai [...]” (p.102). Qual segredo Jacques Lacan portaria por saber algo não sabido, ou dizer algo que não deveria ser dito? Dizer o nome do pai é ferir o pacto no qual nomes não podem ser pronunciados. Nem o dos assassinados e nem o dos assassinos. “[...] calaram o meu bico no momento em que eu ia falar nos nomes do pai [...]” (p. 102). Bico calado, não se fala mais nisso.

## Referências

- Agamben, G. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
- Agamben, G. *Estado de exceção*. Trad. IraciPoleti. São Paulo: Boitempo, 2004.
- Agamben, G. *Lo que queda de Auschwitz: el archivo y el testigo*. Valencia: Pré-Textos, 2005.
- Anzieu, D. *A auto-análise de Freud e a descoberta do inconsciente*. São Paulo: Artes Médicas, 1989.
- Arendt, H. (1954) *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 1997.
- Arendt, H. (1958) *A Condição Humana*. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1983.
- Benjamin, W. (1921) *Por una critica de la violencia*. Disponível em: [http://www.ddooss.org/articulos/textos/walter\\_benjamin.pdf](http://www.ddooss.org/articulos/textos/walter_benjamin.pdf) Data de acesso: 20/11/2011.
- Blanchot, M. *L'Écriture du Désastre*. Paris: Galimard, 1980.
- Blanchot, M. *A Conversa Infinita I: a palavra plural*. São Paulo: Escuta, 2001.
- Blanchot, M. *A Conversa Infinita II: A Experiência Limite*. São Paulo: Escuta, 2007.
- Carone, M. *A poética do silêncio: João Cabral de Melo Neto e Paul Celan*. São Paulo: Perspectiva, 1979.
- Endo, P. C. A ressurgência da tirania como elemento originário da política. In: Leite, N. V. A.; Milán-Ramos, J. G. (org.) *Entreato: o poético e o analítico*. Campinas: Mercado de Letras/FAPESP, 2011, p. 491-501.
- Felman, S. Educação e crise ou as vicissitudes do ensino. In: Netrovski, A.; Seligmann-Silva, M. *Catástrofe e representação*. São Paulo: Escuta, 2000, p. 13-71.
- Freud, S. (1913) Totem y Tabu: algunos aspectos comunes entre la vida mental del hombre primitivo y los neuróticos. In: *Obras Completas de Sigmund*



- Freud*. T. II. Trad. Luiz-Lopes Balesteros y de Torres. Madrid: Biblioteca Nueva, 1981. p. 1745-1849.
- Freud, S. (1919). Pegan a um niño: aportacion al conocimiento de La Genesis de lãs perversiones sexuales. In: *Obras Completas de Sigmund Freud*. T. III. Trad. Luiz-Lopes Balesteros y de Torres. Madrid: Biblioteca Nueva, p. 2465-2480.
- Freud, S. (1921) Psicologia de las masas y analisis del yo. In: Freud, S. *Obras Completas de Sigmund Freud*. T. III. Trad. Luiz-Lopes Balesteros y de Torres. Madrid: Biblioteca Nueva, 1981, p. 2564-2610.
- Homero. Trad. Donald Schuler. Porto Alegre: L&PM, 2007.
- Junior, O. F. *O baú do guerrilheiro*. Rio de Janeiro: Record, 2004.
- Lacan, J. *O Seminário*, livro 17: O Averso da Psicanálise. Trad. Ari Roitman. Rio de Janeiro: Zahar, 1992.
- Levi, P. *Os afogados e os sobreviventes*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2004.
- Mauss, M.; Hubert, H. (1899) *Sobre o sacrificio*. São Paulo: Cosac Naify, 2005.
- Oliveira, M. C. *Diálogo inconcluso entre Paul Celan e Theodor W. Adorno*. Disponível em: [www.abralic.org.br/anais/cong2008/AnaisOnline/simp-sios/pdf/018/MARIANA\\_OLIVEIRA.pdf](http://www.abralic.org.br/anais/cong2008/AnaisOnline/simp-sios/pdf/018/MARIANA_OLIVEIRA.pdf). Data de acesso: 18/11/2011.
- Rancière, J. *El desacuerdo*: política y filosofía. Buenos Aires: Nueva Visión, 2007.
- Rank, O. (1914) *El mito del nacimiento del heroe*. Buenos Aires: Paidós, 1961.
- Ricoeur, P. O processo metafórico como cognição, imaginação e sentimento. In: Sacks, S. Trad. Leila Cristina Darin. *Da metáfora*. São Paulo: Educ/Pontes, 1992, p. 145-162.
- Sousa, E.; Endo, P. *Freud: ciência, arte e política*. Porto Alegre: L&PM, 2009.
- Tavares, F. *Memórias do esquecimento*. Rio de Janeiro: Record, 2005.

# Walter Benjamin, Sigmund Freud e o trauma das máquinas<sup>1</sup>

Examinando a obra de Freud cronologicamente, de trás para frente, causa estranhamento o fato de que o problema e a teoria do trauma em Psicanálise sofressem a ação de forças recalcentes no interior do próprio movimento psicanalítico. Diferentemente da neurose histérica, da neurose obsessiva e da neurose de angústia, a neurose traumática não foi matéria do pensamento de Freud até 1920.<sup>2</sup> As consequências visíveis e inegáveis dos acidentes imprevistos e das catástrofes estavam, até então, fora do alcance da metapsicologia, embora seus efeitos psíquicos fossem flagrantes e inegáveis.

---

1 Essa é uma versão ligeiramente modificada do artigo de minha autoria intitulado “Sigmund Freud, Walter Benjamin e o trauma das máquinas” publicado em 2012 como capítulo do livro intitulado *Walter Benjamin: rastro, aura e história* em Belo Horizonte, pela Editora da UFMG.

2 Nas primeiras elaborações freudianas, a partir de 1895, o trauma revelava-se no excesso de sexualidade vivido pelo sujeito e impossível de ser reconhecido enquanto tal. O mecanismo de defesa psíquico que se punha em ação era o recalque. A retomada da teoria do trauma em 1920 opera essa virada na qual Freud admite o traumatismo não sexual, mais além do princípio do prazer. Uma análise pormenorizada do recalque do trauma na Psicanálise bem como uma discussão da apresentação da neurose traumática ao longo da obra freudiana foi feita em Endo, P. C. *A Violência no Pensamento de Freud*. In: Endo, P. C. *A Violência no Coração da Cidade: Um Estudo Psicanalítico*, São Paulo: Fapesp/ Escuta, p. 121-146, 2005.

Na hesitação de Freud e de seus discípulos em reconhecer o trauma como eixo importante da clínica e da teoria psicanalítica, percebemos aquele dilema e aquelas perguntas que o fizeram hesitar e insistir diante do impensável. A violência seria matéria para o pensamento e a clínica psicanalíticas? Quais as consequências de incluí-la como objeto da prática clínica e da metapsicologia? Seria um equívoco supor que a Psicanálise, já consolidada do ponto de vista da clínica, pudesse ousar mais além de suas especulações mais ou menos seguras, apoiadas por seus conceitos já bem apresentados e esclarecidos até 1920, ano da publicação do texto *Mais além do princípio do prazer*?

A miríade de impasses que atravessavam esse momento, imediatamente posterior ao fim da primeira guerra mundial, também se impuseram a Freud, e não teremos documento mais impressionante dessa encruzilhada do pensamento de freudiano do que o texto publicado em 1920, intitulado *Mais além do princípio do prazer*; esse texto figura até os dias de hoje como um dos trabalhos mais fundamentais da obra freudiana. Foi, portanto, muito a propósito que esse texto de Freud foi escolhido por Walter Benjamin no único comentário direto que Benjamin faz da obra freudiana, e os elementos que Benjamin recolhe em sua leitura asseguram o passo importante dado por Freud ao vetorizar a teoria psicanalítica em direção ao fenômeno catastrófico das guerras.

Portanto, a neurose traumática ingressou no pensamento de Freud pela força e contundência dos efeitos do fenômeno das guerras, o que o obrigou a plantar modificações fundamentais na teoria e na clínica psicanalíticas, evidenciando a Psicanálise como uma teoria potente, única capaz de analisar fenômenos da sociedade e da cultura a partir das dinâmicas inconscientes que os determinam.

Essa decisão provocou uma torção irreversível no pensamento freudiano e legou aos psicanalistas muitos impasses sobre os quais os estudiosos da Psicanálise se debruçam e se debruçarão por um tempo ainda indeterminado.

Foi nesse texto que Freud, sempre hesitante em relação à neurose traumática em tempos de paz, cuja causa era atribuída a desastres de trens, acidentes e efeitos do acaso, é retomada a partir de 1920 com outra tarefa e outra

grandeza. O exemplo mais elucidativo da neurose traumática passa a ser o sofrimento psíquico dos soldados que retornaram da primeira grande guerra. Freud passa então de um terreno incidental, apolítico e endógeno para a aproximação da Psicanálise e da metapsicologia aos fenômenos das guerras, que nada tem de incidental e são política e socialmente engendrados.<sup>3</sup>

O retorno dos discípulos de Freud do front da guerra – especialmente Sandor Ferenczi e Karl Abraham<sup>4</sup> –, convocados então como médicos de guerra, revelou para Freud a importância de considerar os efeitos psiquicamente devastadores no psiquismo dos soldados numa guerra, no seio de um fenômeno constituído politicamente e cujos efeitos psíquicos não podiam ser compreendidos apropriadamente como fenômenos exclusivos à clínica. Tornou-se necessário para Freud pensar a guerra como fenômeno psíquico e sócio-político, movendo a Psicanálise, de modo mais ou menos inseguro, a uma seara que ele não intencionava visitar. Freud foi provocado pela guerra, não foi em busca dela. Freud foi atropelado pela maquinaria bélica que avançou sobre toda a Europa cujas consequências alcançaram a ele e a toda sua família.

A convocação de 3 de seus filhos e genro para o front da primeira guerra somados à eleição de Hitler como chanceler alemão em 1933 cujas consequências foram os diversos saques à sua casa pela gestapo desde então, a queima

---

3 Após o fim da primeira guerra e a dissolução do governo austro-húngaro, houve suspeitas de que os soldados que sofriam neuroses de guerra haviam sido brutalmente tratados pelos médicos do exército durante a guerra. Foi criada uma comissão para apuração desses fatos e o parecer de Freud como especialista foi solicitado. Freud escreveu então um *Memorandum sobre o tratamento elétrico dos neuróticos de guerra* no qual critica veementemente a prática do eletrochoque como tratamento aos soldados que neurotizavam nos campos de batalha. Esse memorandum foi encaminhado em 1920 ao Ministério de Guerra Austríaco e à comissão de inquérito que apurava os casos. Freud foi posteriormente chamado a fazer a defesa oral do memorandum que só foi publicado em 1955 graças a James Strachey, tradutor da obra de Freud em língua inglesa. Em 1918, no Congresso de Budapeste diversas autoridades da Europa Central participaram como observadores. A intenção era criar centros de atendimento por todo império austro-húngaro aos soldados que retornavam acometidos por neuroses de guerra. O fim da guerra e com ela a derrota do Império Austro-húngaro puseram fim à empreitada. (Freud, 1918; Strachey, 1950)

4 Discípulos importantes de Freud foram convocados como médicos em diversas frentes durante a guerra. Max Eitington, Karl Abraham, Sandor Ferenczi e Otto Rank estavam entre eles.

de seus livros na Alemanha, a prisão de sua filha Ana pela polícia nazista e sua editora fechada revelam que a vida dos Freud foi intensamente golpeada pelas guerras, por seus condicionantes e por seus efeitos. Tais consequências determinaram a vida da família de Freud até o ano da morte de Freud em 1938. Antes disso, após intensa mobilização internacional de psicanalistas e não psicanalistas, Freud e sua família incluindo noras, genros e netos se muda de Viena para Londres a fim de escapar de um destino, certamente trágico, reservado aos judeus residentes na Áustria.

Como respostas diretas à experiência da guerra Freud escreveu conhecidos textos gerados a partir de situações e fatos históricos diferentes entre a primeira e a segunda Guerras Mundiais.<sup>5</sup>

Porém, no subterrâneo das elaborações teóricas que modificaram os destinos da Psicanálise havia a segunda teoria das pulsões (vida e morte), a segunda tópica (id, eu, supereu) e a segunda teoria da angústia, na qual o trauma ocupa lugar central e decisivo. Elaborações e dúvidas de Freud que encontrarão clara expressão e algum desenvolvimento no artigo *Mais além do princípio do prazer*.

Ao eger essa obra de Freud, num texto em que Baudelaire também é retomado no seio das contradições que sua obra suscita e dos ultrapassamentos que provoca, Walter Benjamin teria assinalado a importância do pensamento em tempos de crise, mas também revelado de modo insuspeito, a capacidade de grandes pensadores e criadores em colocarem a prova suas próprias convicções e sua obra. Há, portanto, nesse texto de Benjamin, a proposição de um diálogo, mas também uma provocação necessária à Freud tal como Einstein já o fizera em 1933.

Esse temível embate com o leitor indicado por Baudelaire na apóstrofe de *As flores do mal* e encarecido por Benjamin – “Hipócrita leitor, meu igual, meu irmão” (1989, p. 104) – revela a um só tempo a distância intransponível entre a compreensão possível da obra, por aqueles aos quais ela se dirige, e a

5 Entre os textos importantes de Freud estão *Considerações atuais sobre a guerra e a morte* (1915), *Introdução ao Simpósio sobre as Neuroses de Guerra* (1919), *Memorandum sobre o tratamento elétrico aos neuróticos de guerra* (1920) e as correspondências trocadas entre Freud e Einstein no entre guerras, e publicadas com o título *O porque da guerra* (1933).

impossibilidade em ultrapassar os preconceitos e os vícios que obstruem essa mesma compreensão. Aí também a notação de uma semelhança entre Baudelaire e Freud. Na condição de estrangeiro (judeu sem judaísmo, médico avesso à medicina, fundador de uma ciência nova e incompreendida), Freud, mais de uma vez, se queixara da oposição que sofrera diante dos que se opunham à Psicanálise sem compreendê-la.<sup>6</sup>

Como Baudelaire, Freud dedicou-se a uma espécie de afirmação contumaz da importância do que se negava (o não consciente, a sexualidade), mas o fez refundando a experiência do psíquico em outras bases; segundo os princípios que regem o involuntário, o irracional e o inconsciente. A experiência psicanalítica não é outra coisa senão a experiência do inconsciente revelado nas costas da atenção consciente e vigil.

Uma memória inconsciente se põe em curso na experiência psicanalítica, lá onde a experiência constitui sua própria temporalidade e duração e onde “[...] a presentificação da *durée* (duração) é que libera a alma humana da obsessão do tempo” (Benjamin, 1989, p. 131). A atenção flutuante do analista e a associação livre do analisando se abrem como o pano de fundo no qual a experiência analítica se estende. Nesse exercício imprevisível emerge o que a *memoire involontaire* deixa entrever, instalada no seio da duração (*durée*) que não pode lhe coagir, nem lhe acometer, mas deve lhe sustentar, como sustentaria o tédio e o sonho perturbáveis por ‘qualquer sussuro’.

Nesse sentido é que ao estabelecer a diferença e oposição entre experiência (*Erfahrung*) e vivência (*Erlebnis*), Walter Benjamin oferece um elemento chave para compreensão daquilo contra o que a experiência e o pensamento de Freud também se insurgem, e revela que o dever de lembrar (*memoire volontaire*) dissuade e desloca constantemente o homem na multidão para o universo

6 Escreve Freud em 1914: “Para descobrir a situação da Psicanálise na Alemanha bastará fazer constar que ocupa o ponto central da discussão científica e desperta, tanto entre os médicos como entre os leigos vivas manifestações contrárias que não se tem acalmado até agora, repetindo-se sempre de novo com intensidades periódicas” (p. 1911/t2). E 10 anos depois em sua autobiografia de 1925, referindo-se às suas pesquisas iniciais junto à sociedade médica de Viena: “A impressão de que as grandes autoridades médicas haviam rechaçado minhas inovações, obteve a vitória, e me vi relegado à oposição com minhas opiniões sobre a histeria masculina e a produção de paralisia histerica por meio de sugestão” (p. 2766).

informativa no qual ele não cessa de colidir com corpos, fatos e informações que não pode discriminar e nem se apropriar, e tudo aquilo do que ele se lembra, voluntária e conscientemente, ofusca uma verdadeira experiência da memória impondo, sorratamente, o apagamento dos rastros.<sup>7</sup>

Um exemplo catastrófico, porém não surpreendente e até mesmo previsível – “não havia nada de anormal nisso” (Benjamin, 1985d, p. 198), dirá Benjamin – é a imagem do choque exterminador entre “Uma geração que ainda fora a escola num bonde puxado por cavalos” e “se encontrou ao ar livre numa paisagem em que nada permanecera inalterado, exceto as nuvens, e debaixo delas, num campo de forças de torrentes e explosões, o frágil e minúsculo corpo humano” (1985d, p. 198).

Essa mesma geração que vivera a experiência da primeira grande guerra e, logo viveria a experiência da segunda, foi a mesma que se encontrava aturdida pela invasão das máquinas e sua presença irreversível no cotidiano das multidões, de tal maneira que seriam as próprias máquinas os instrumentos de mudança radical e consentida, e cujo efeito são os fenômenos de massificação, homogeneização, reproduzibilidade e anomia exibidos exemplarmente nas situações de guerra. Nelas trata-se da coação à homogeneidade e a uniformização diante da qual a narração e a singularização que lhe é coeva, figuram como patéticas e inúteis expressões num sistema no qual a eficácia das máquinas e de seus operadores define a vitória ou a derrota.

A narração, o narrador, assim como o artesão, são a evidência de coisa também frágil, minúscula e inútil diante das máquinas e que, como o corpo humano, não têm outra função senão a de se colocar a serviço dos motores e dos grandes discursos universalizantes, auxiliando-os a exibir seus dotes espetaculares embebidos na massificação que o fascismo captura e instrumenta. A máquina empresta ao homem que a opera, por instantes, seu poder extraordinário:

---

7 Uma contribuição excepcional a esse diálogo Freud/Benjamin e os conceitos de choque, trauma e memória são as observações de Derrida sob a pulsão de morte, precisamente em seu caráter anarquívico, de destruição do arquivo, da elisão da memória, “com vistas a apagar seus ‘próprios’ traços-que já não podem desde então serem chamados de ‘próprios’” (Derrida, p. 21, 2001). Ver também Gagnebin, J. M. *Memória e Esquecimento: linguagens e narrativas*. In: *Memória e (res)sentimento: indagações sobre uma questão sensível*. Campinas: Editora da Unicamp, p. 85-94, 2001.

*No piloto de um único avião carregado com bombas de gás concentram-se todos os poderes-o de privar o cidadão da luz, do ar, da vida-que na paz estão divididos entre milhares de chefes de escritório (Benjamin, 1985a, p. 72).*

Será na experiência cotidiana que se revelarão os efeitos da profunda implicação do homem com as máquinas, ao ponto da identificação competitiva que subjetivamente o faz desejar assemelhar-se aos robôs, ter como efeito e resultado apenas a constatação de seu fracasso e de sua fragilidade. O homem como coisa piorada diante da máquina. Ao mesmo tempo, os efeitos da disciplina imposta pelas máquinas se revelam e se instalam no ataque às experiências do sonho e do tédio, impossíveis para o homem-máquina, o autômato.

Essa experiência imporá o fim da narração e uma mudança radical nas experiências comunais e alteritárias, hoje destituídas de sentido e valor, e reveladas para o homem urbano como experiência raquítica e ocasional, nos intervalos concedidos em seu ritmo alucinante e sua rotina atarefada em cidades que nunca dormem. O sono, o sonho e o tédio se apresentam como excrescências da vida atenta e vigil e perduram como expressões individuais que se esgotam em si mesmas.

Cito Walter Benjamin:

*Se o sono é o ponto mais alto da distensão física, o tédio é o ponto mais alto da distensão psíquica. O tédio é o pássaro do sonho que choca os ovos da experiência. O menor sussurro nas folhagens o assusta. Seus ninhos-as atividades associadas ao tédio-já se extinguíram na cidade e estão em vias de extinção no campo. Com isso, desaparece o dom de ouvir, e desaparece a comunidade dos ouvintes (1985d, p. 204-205).*

Naquilo que constitui o cotidiano das pessoas vemos se instalar, com regularidade e persistência irremovível, um compasso novo, binário, incapaz de preservar os ritmos do sonho e do tédio tidos como experiências tolas,



lentas e débeis a serem descartadas a partir da fascinação gerada pelos processos repetíveis, substituíveis e excessivos.

*L'automobile c'est La guerre* (Benjamin, 1985a, p. 61). Surpreende-nos Walter Benjamin ao analisar o exibicionismo volátil de uma feira de automóveis e as consequências devastadoras da ideologia fascista e de suas convicções apoiadas sobre a eficiência sem qualquer moral.

O narrador de Benjamin (1985d) e o herói épico de Freud, apresentado como ponto de fuga dos fenômenos de massa (Freud, 1981) encontram-se então em impressionante sintonia e tensão. Voltaremos a isso mais adiante.

\*\*\*

Walter Benjamin recorre a Freud a fim de melhor definir a experiência do poético em Baudelaire, e esse recurso se abre e se fecha como num movimento espiralado continuamente retomado ao longo do artigo *Sobre alguns temas em Baudelaire*. O que chamou a atenção de Benjamin, a princípio, fora o caráter mutuamente excludente entre consciência e memória na experiência psíquica, descrita e revelada por Freud. Essa formulação está presente desde os primeiros escritos pré-psicanalíticos de Freud, de uma maneira até mesmo mais radical, embora conceitualmente menos madura.<sup>8</sup>

8 Esse texto escrito por Freud ainda no período pré-psicanalítico (1895) foi entregue ao seu amigo Wilhelm Fliess e não foi publicado durante a vida de Freud. A disposição de Freud após duvidar das hipóteses nele contidas, era mesmo a de destruir o texto. Graças à intervenção de Marie Bonaparte, princesa da Grécia e da Dinamarca e discípula de Freud, o texto foi recuperado por ela após décadas. O texto foi publicado pela primeira vez em 1950, doze anos após a morte de Freud. A forte presença de uma terminologia neurológica e fiscalista presente no artigo foi sendo abandonada por Freud ao longo da de sua obra, porém algumas teses fundamentais desse texto persistiram a ponto de retornarem em diversos textos freudianos; Mais além do princípio do prazer é, certamente, um deles. Uma das aproximações importantes entre o texto de 1895 e o de 1920 e que nos cabe ressaltar é a suposição de Freud, em 1895, de que o psiquismo seria organizado em sistemas neuronais com funções distintas, donde que os neurônios  $\phi$ ,  $\Psi$  e  $\omega$  teriam ações e correlações específicas e diferenciadas e as ações psíquicas se organizariam em torno de prioridades dadas, ora a percepção-consciência, ora a memória na recepção tanto dos estímulos internos quanto externos, definidos por Freud como quantidades (Q). Resultando, de maneira simplificada, que há sistemas neuronais (psíquicos), os neurônios  $\phi$  e  $\omega$ , diferentemente dos neurônios  $\Psi$ , que não constituem memória. Portanto uma relação de excludência entre percepção e consciência de um lado e a memória de outro. Essa atenção vigilante exigida em alguns processos psíquicos simplesmente impossibilita e exclui a memória no instante em que ele opera psiquicamente num dos

A retomada dessa discussão por Freud em 1920 se apresenta, como já dissemos, sobre outras bases e inclui, fundamentalmente, algumas elaborações sobre o trauma e a guerra. Embora a crítica já feita a Benjamin, sobre uma certa imprecisão conceitual no que se refere à sua compreensão do traumático nesse texto não seja irrelevante e nem imprecisa (Rouanet, 2008, p. 73-80), não serão encontradas aí, em minha opinião, as pistas das discussões mais importantes e reveladoras que o artigo introduz, mas numa outra senda que se abre como pergunta – ora latente, ora manifesta – em boa parte da obra de Freud. Essa pergunta permitirá condensar a crítica à modernidade, às guerras, a constituição do sujeito psíquico num cenário traumatogênico e está presente de modo explícito na obra de Freud desde 1908, ano da publicação do texto *A moral sexual 'cultural' e a nervosidade moderna*, como também atravessa insistentemente o texto benjaminiano sobre Baudelaire (1939) que consiste no avanço da compreensão sobre o caráter traumático das massas e das multidões.

De todo modo Rouanet indica que tem clareza dos eventuais danos provocados por uma apreciação “literal” da obra de Benjamin, e dos riscos de pautar a leitura dos diálogos entre Freud e Benjamin pela exigência de uma correspondência ponto a ponto na definição de conceitos, que ele próprio assinala inicialmente do texto benjaminiano. Cito Rouanet:

*Mas devemos guardar-nos do pedantismo de uma interpretação literal da tese de Benjamin, que nos levaria a fechar os olhos ao que ela tem de inovador (Rouanet, p. 75).*

O próprio Benjamin está ciente do grau de indeterminação presente na aproximação entre campos relativamente autônomos e distintos. Tal como observará no início das reflexões da parte 3 do artigo:

---

sistemas e, ao mesmo tempo, obriga todos os sistemas a operarem de forma interdependente e integrada. Tanto a apresentação do aparelho psíquico e de memória apresentadas no capítulo VII do texto *A Interpretação dos Sonhos*, quanto a discussão sobre a memória e o trauma retomada em *Mais além do princípio do prazer* são herdeiras dessas primeiras elaborações freudianas. Ver Freud, S. (1900) *A Interpretação dos sonhos*. In: *Obras Completas*, T. I, Madrid: Biblioteca Nueva, p. 656-720, 1981.

*Esta correlação tem a forma de uma hipótese. As seguintes considerações, nela baseadas, não têm a pretensão de demonstrá-la. Terão que se restringir à comprovação de sua fecundidade para fatos distantes daqueles que Freud tinha em mente ao formulá-la (1989, p. 108).*

Como também Rouanet (2008, p. 80-84) reconhece a aproximação fértil entre as reflexões de Walter Benjamin em *Sobre alguns temas em Baudelaire* e Sigmund Freud em *Psicologia das Massas e Análise do Eu*. De certo modo esse é um dos pontos mais férteis que o texto de Benjamin possibilita explorar apontando caminhos e deixando pegadas (rastros) para uma investigação que se tornará frequente e fundamental para Freud e para a Psicanálise, notadamente a partir de 1920.

\*\*\*

O choque entre dois corpos premidos na multidão é a expressão da indiferença constitutiva das massas. Sujeitos se aglomeram, se amontoam, coagidos em sua própria alienação e estranhos entre si; atores e vítimas de um estranhamento constrangedor que os comprime. Mas estão todos atentos, concentrados em sua atarefada rotina, nos compromissos a serem concluídos e executados. Eles não sabem por onde estão passando, mas sabem para onde estão indo e onde querem chegar.

Tal como Benjamin observa, em referência à Marx: “A vivência do choque, sentida pelo transeunte na multidão corresponde a vivência do operário com a máquina.” (1989, p. 126). Ambos expectantes pelo fim da jornada, ambos indiferentes ao trajeto, ao caminho e ao durante convertidos em experiências desagradáveis.

A vivência que permite desconhecer o outro em meio a tantos revela uma resignação que só tem par no trato do operário com a máquina que, imperativa, deflagra e interrompe o corpo e psiquismo do operário. A partir de então a violência não será vivida enquanto distorção, erro e perplexidade, mas como coisa banal, corriqueira impondo o seu ritmo e reproduzindo pedagogicamente a indiferença.

A submissão às máquinas e o fascínio por elas aterrorizam porque sobre essa prontidão se superpõe a notável eficiência propalada pelas práticas e discursos fascistas. A limpeza, a eficiência, a pureza e seus corolários: a limpeza étnica, a marginalização dos não especializados e os genocídios em massa só serão atingidos, comandados e instruídos pelo furor maquinal que não deixará atrás de si rastro de passagem.

O desaparecimento do narrador e a obturação da experiência repousam sobre a exigência de um ritmo muito específico, próprio às vivências ligeiras onde a memória não se refaz, mas é insistentemente banida, precisamente porque não há mais tempo para ela. A memória é atacada como volta ao passado e obstáculo à mudança e ao progresso desenvolvimentista das tecnologias, que avançam com seu projeto de ocupação de mais espaço<sup>9</sup>, mais tempo e mais corpos objetificáveis.

Na descrição da formação das massas, Freud insiste nos efeitos de uniformização do discurso e das ações dos sujeitos revelados como amantes de sua própria servidão e adoradores de um novo Totem. O pai tirânico da horda primeva<sup>10</sup> é restaurado nos fenômenos de massa das sociedades modernas como objeto adorado, sobretudo porque promete absolver os sujeitos da intrincada e complexa experiência com as diferenças e com o diferente. O convívio alteritário é difícil, lento e ineficaz. A alienação aposta na homogeneidade, tornando-a subjetivamente desejável como restauração da massa que compele à uniformização e ao comando de um líder, do mesmo modo, obcecado com os movimentos uniformes que sobrevêm ao aceno de sua batuta. Essa dinâmica produz e reproduz uma estética própria, revelada como estetização da política, suportada pela espetacular obediência uniforme da massa condicionada pela alienação do sujeito nela (Benjamin, 1985c) e jamais exibidos com tanta clareza como nas guerras.

9 Ver Benjamin, W. O caráter destrutivo. In: Benjamin, W. *Rua de mão única*. Obras Escolhidas II. São Paulo: Editora Brasiliense, 1995, p. 235-236.

10 A hipótese freudiana sobre o primeiro grupamento humano-a horda primeva- comandada por um pai animalizado e tirânico que precede as organizações humanas complexas será plenamente desenvolvida em Freud, S. (1913) *Totem y Tabu*: algunos aspectos comunes entre la vida mental del hombre primitivo y los neuróticos. Madrid: Biblioteca Nueva, 1981.

O comando magnânimo que coloca os motores em movimento ao apertar de um botão e com esse único – e belo – gesto implode histórias, cidades e pessoas exhibe essa estética atroz e sensacional e a retroalimenta. Os processos de identificação em curso aceitam que, sob as máquinas e diante delas, o sujeito não seja mais do que mácula, mancha populosa que não pode mais conviver com as exigências urgentes de uniformização dos processos industriais e informacionais, regidos e operados pelos autômatos. As máquinas são a resolução perfeita para a imperfeição do homem que deseja ser massa. E são elas que hoje assumem a posição de líderes pelo simples fato de que se tornou impossível viver sem elas.

O esvaziamento produzido por essa lenta transformação degrada os processos de memória, na medida que o saneamento do sujeito singular implica na tramitação da experiência memorial para um apanhado de lembranças comuns e uniformes, sem qualquer interesse para a comunidade a qual se dirige e sem a competência para manter viva a tradição que a engendrou. Souvenires dispostos em postos de venda oferecem vivências (Erlebnis) em grande quantidade. Tantas quantas forem necessárias para que cada indivíduo da multidão tenha seu pequeno Mickey Mouse, reflexo da produção massiva de objetos repetitivos, entediantes e sem aura.

Será então a multidão o próprio lócus mais apropriado desde onde advirá o trauma, e ali ele é engendrado como potência e possibilidade iminente. E é ali que o sujeito aprende a se resignar ao ritmo imposto pelas máquinas e, ao fazê-lo, expõe-se ao traumático que ele percebe apenas como excitante, veloz e eficaz. Aliado da experiência da memória, o homem comum será o amante das experiências de vida e morte, que só as máquinas podem prover, real ou virtualmente. Nas cabines dos brinquedos dos parques de diversão ou dos jogos virtuais se vive ou se morre um milhão de vezes.

A experiência do excesso que obriga o Eu ao trabalho constante da vigilância contra o choque é a mesma que se apresenta sob o signo impróprio da excitação e do gozo, impossíveis na duração ‘lenta’, única capaz de suportar a memória como experiência.

A morte da experiência revelaria então que determinadas funções do Eu se tornaram prescindíveis, e quase desnecessárias, em função da

hipervigilância necessária ao psiquismo para se salvaguardar da hiperexcitação que ele mesmo busca e a qual ele mesmo se expõe.

A experiência e as impressões do choque, que para Benjamin seriam as condições da experiência poética, não encontram correspondência direta em Freud. Ao menos naquilo que Freud elaborou como o choque traumático. Em Freud o corolário não é a criação, muito menos a criação poética, mas a repetição do traumático e a imobilização do psiquismo no eterno retorno ao trauma, em busca da reinstauração de um estado, prévio ao instante do acontecimento traumático, quando o Eu teria algo a fazer na proteção ao psiquismo contra o choque que o feriu com força e gravidade.

De algum modo Benjamin está indicando outro fenômeno que lesa a memória enquanto tal e, por conseguinte, a própria experiência poética: trata-se de um excesso de vigilância consciente, a tal ponto, que o inconsciente perderia sua influência na vida psíquica, ou ao menos a teria muito diminuída, coagida de maneira persistente a responder às ameaças de sucessivos choques possíveis e iminentes imposto pelo regime da eficiência e do excesso de tecnologia à disposição do homem moderno.

É da vida do autômato que Benjamin está falando. Da progressão com que o desejo – como experiência – é arrastado para a vivência instantânea da excitação. O paroxismo da atenção consciente e a preocupação de Benjamin do predomínio dessa conscientização atenta, vigil e desperta estão claras na seguinte observação:

*Afinal, talvez seja possível ver o desempenho característico da resistência ao choque na sua função de indicar ao acontecimento, às custas da integridade de seu conteúdo, uma posição cronológica exata na consciência. Este seria o desempenho máximo da reflexão, que faria do incidente uma vivência (1989, p. 111).*

O empobrecimento do incidente residiria na possibilidade de uma ação psíquica que se salvaguardaria de tal modo, e com tal exagero, que empobreceria a própria capacidade de criação psíquica: a criação poética.

O choque ao qual Benjamin se refere é um choque insidioso trazido pela coação das multidões. É a massa amorfa que se apresenta como volume e ‘massa colossal’ (1989, p. 112) em rota de colisão física com a possibilidade da constituição da experiência. A nosso ver, é isso que constitui o traumatogênico na obra de Benjamin; à experiência do choque ele teria consagrado esses elementos que escorrem da consciência para perdurarem como memória. Memória enquanto potência enunciativa da criação e da singularização do sujeito emancipado da massa e da multidão.

Nesse sentido, a experiência poética possibilitada pelo choque é o oposto da nulidade ou da impossibilidade da constituição da memória e da experiência como efeito do choque traumático pensado por Freud no texto de 1920.

É o que revela a imagem do esgrimista cujos “golpes que desferem destinam-se a abrir-lhe caminho através da multidão” (1989, p. 113). Nela, o embate físico prestes a esmagar só pode ser combatido com uma resposta que revele a um só tempo ação e estilo. Novamente, é na dinâmica própria à constituição das massas que as reflexões de Freud e Benjamin voltam a se reencontrar no texto *Psicologia das Massas e análise do Eu* de 1921. Para Freud, o sujeito que se emancipa da massa é uma espécie de poeta épico que assume as próprias palavras, mata o tirano e enuncia seu próprio destino.<sup>11</sup>

Sendo assim, o choque em Benjamin não é o que impõe o trauma, como em Freud, mas uma intensidade que não foi capturada pela consciência e, inconscientemente, continua a produzir efeitos e induzir processos de criação nos quais o sujeito moderno ainda se reconhece como autor e artífice.

Por outro lado, a hipervigilância e hiperconscientização que resultam da impossibilidade da experiência do choque Benjaminiano, têm como

---

11 Destaco o seguinte trecho em Freud: “Foi então que talvez algum indivíduo, na urgência de seu anseio, tenha sido levado a libertar-se do grupo e a assumir o papel do pai. Quem conseguiu isso foi o primeiro poeta épico e o progresso foi obtido em sua imaginação. Esse poeta disfarçou a verdade com mentiras consoantes com seu anseio: inventou o mito heróico. O herói era um homem que, sozinho, havia matado o pai – o pai que ainda aparecia no mito como um monstro totêmico. Como o pai fora o primeiro ideal do menino, também no herói que aspira ao lugar do pai o poeta criava agora o primeiro ideal do ego” (1921, p. 2604) e remeto o leitor para Freud, S. *Psicologia de las masas y analisis del yo*. In: Freud, S. *Obras Completas*. Madrid: Biblioteca Nueva, p. 2565-2610, 1981.

consequência uma aposta absoluta no presente e nas vivências que nele podem se esgotar, sem tradição e sem continuidade. A supremacia do presente, do agora, é o que constitui o traumático como experiência impossível ao psiquismo, como pensaram Benjamin e Freud. É nesse contexto, no qual a automação elide a narração, é que o traumático como experiência devastadora se torna comum, possível e imprevisível.

Benjamin contextualiza histórica e politicamente o que Freud descreve psiquicamente imprimindo a essa reflexão freudiana um caráter de continuidade e de aprofundamento sócio-histórico. A multidão benjaminiana é imune aos choques que restituem as bases da criação poética, bem como refaz permanentemente as condições do trauma freudiano. Poderíamos sugerir então como efeito dessa aproximação e diálogo que lá onde o trauma espreita, as condições para a criação poética inexistem.

A não coincidência literal entre o sentido e os conceitos de choque e trauma em Freud e Benjamin tornam-se, na verdade, frutíferos quando analisados em campos fronteiriços cujo ponto de articulação é o surgimento de experiências subjetivas irrefutáveis, advindas de grandes planos de agenciamento ditados pelos processos de dominação e captura em curso no final do século XIX e início do XX e seus corolários: as duas Grandes Guerras. Essa diferença permite matizar dois fenômenos de ordem diferente (o choque e o trauma) invisíveis quando analisamos as duas obras em separado.

Na sombra de um mundo previamente ordenado, o homem nas massas ao mesmo tempo se acomoda e odeia tudo o que desfaz essa ordem da qual ele não é mais do que um emissário servil, incapaz de memória. Ele aderiu à velocidade excitante que lhe mantém atado ao presente, aprisionado por ele, mas de algum modo se reconhece como o homem do futuro, moderno e imune às preocupações sobre seu próprio destino. A hipervigilância e a hiperconsciência o protegem.

Partindo de uma crítica a uma tradição de pensamento que vocifera contra as massas, – na verdade contra os movimentos sociais e revolucionários desde a Revolução Francesa –, Freud dialoga criticamente com os autores herdeiros



dessa tradição para, logo em seguida, se afastar deles completamente.<sup>12</sup> Vemos isso logo na primeira observação que distancia Freud de Le Bon e os autores dessa tradição:

*Mas agora temos de acrescentar que na verdade nenhuma das afirmações desse autor traz algo de novo. Tudo o que ele diz de desfavorável e depreciativo sobre as manifestações da alma coletiva já foi dito antes com a mesma nitidez e hostilidade, é repetido em termos semelhantes por pensadores, estadistas e poetas, desde que existe literatura (Freud, 1921, p. 32).*

Mas essas diferenças se agravarão no momento em que Freud analisa os primeiros exemplos de massas altamente organizadas: a igreja e o exército. E justifica movendo sua reflexão para um aspecto particular na formação das massas que é a adesão incondicional à figura do líder. Não poderemos examinar aqui as diversas implicações da argumentação freudiana diante dos debates que estavam em curso à época de Freud. Mas pretendemos deixar assinalado, como já observou Ernesto Laclau (2006, p. 60), que uma das consequências importantes da reflexão freudiana em *Psicologia das massas e análise do eu*, foi o ultrapassamento da interpretação corrente postulada pela psicologia social do início do século XX, que atribuía aos fenômenos sociais de massa o caráter de ‘aberrações sociais’, opondo-os de modo flagrantemente tendencioso à normalidade, racionalidade, organização e civilidade; características guardadas aos indivíduos quando fora e longe das massas.

Freud identificará na formação das massas fenômenos muito semelhantes aos encontrados na formação neurótica dos indivíduos, com efeitos, no entanto, completamente diferentes.

---

12 Remeto o leitor à dissertação de Bruno Shimizu intitulada *Solidariedade e Gregarismo nas facções criminosas: um estudo criminológico à luz da psicologia de massas*. 2011. Dissertação (Mestrado em Direito Penal), Universidade de São Paulo. Trabalho agraciado com prêmio de melhor dissertação do ano pelo IBCRIM, as influências e divergências de Freud com alguns pensadores de sua época são examinados com competência e em detalhe nessa pesquisa.

O que se apresenta na experiência psíquica como desejo de totalidade, completude e restauração da ordem – e que Freud sintetizou como o caráter conservador da pulsão<sup>13</sup> (Freud, 1920, p. 160-163) – cobra o preço da adesão incondicional resultante da indiscriminação regressiva, na qual o sujeito do inconsciente é aprisionado como objeto de gozo por uma autoridade, supondo seu próprio gozo como autorizado e a reboque do desejo do tirano.

Poucas afirmações peremptórias presentes na frase ‘estávamos apenas cumprindo ordens’ revelam de modo tão contundente e simultâneo a adesão incondicional a um totem (líder tirano), a radicalidade do desaparecimento do sujeito no seio da multidão indiferente, o apagamento e a impossibilidade da memória, e a conformação da massa como agente traumático por excelência. Frase em geral enunciada em situações nas quais se cobra o respeito à história, à tradição, aos acordos e pactos firmados e reconhecidos em outro tempo e lugar.

‘Estávamos apenas cumprindo ordens’ revela, de modo inequívoco, um discurso que pretende abolir todos os acordos prévios a ele e à confissão da renúncia da autoria e do próprio desejo remetido a um fantasma que, no momento da responsabilização, está ausente. Eles estão afirmando: ‘somos apenas máquinas operadas por um desejo alheio’. Neles a identificação com as máquinas encontra seu ápice e como seus operadores sua eficiência é incontestada, precisamente porque não querem e não podem rememorar nada e nem reconhecer os efeitos de sua ação. O vórtice que ela alimenta quer arrastar o mundo para um perpétuo reinício e um perpétuo fim.

O desejo impróprio produz sintoma, repetição e obturação temporal e, paradoxalmente, e em nome dele se corroem as condições que deflagram os processos contínuos de produção da memória. No seio dessa maquinaria que reproduz tal impropriedade afirma-se o desejo secreto de não mais desejar e, antes e depois da realização de tal desejo, o presente sempiterno e sem traços.

---

13 Ver na tradução de Luiz Alberto Hanns, Freud, S. (1920) Mais além do princípio do prazer. In: *Escritos sobre a Psicologia do Inconsciente*, Rio de Janeiro: Imago, vol.II, 1915-1920, p. 160-163.

## Referências

- Benjamin, W. Teorias do fascismo alemão. Sobre a coletânea Guerra e Guerreiros, editada por Ernst Junger. In: Benjamin, W. *Magia e técnica, arte e política*. São Paulo, Brasiliense, 1985a. p. 61-72.
- Benjamin, W. Experiência e pobreza. In: Benjamin, W. *Magia e técnica, arte e política*. São Paulo, Brasiliense, 1985b. p. 114-119.
- Benjamin, W. A obra de arte na época de sua reprodutibilidade técnica. In: Benjamin, W. *Magia e técnica, arte e política*. São Paulo, Brasiliense, 1985c. p.163-196.
- Benjamin, W. O Narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: Benjamin, W. *Magia e técnica, arte e política*. São Paulo, Brasiliense, 1985d. p. 197-221.
- Benjamin, W. O caráter destrutivo. In: Benjamin, W. *Rua de mão única*. São Paulo, Brasiliense, 1987. p. 61-72.
- Benjamin, W. Sobre alguns temas em Baudelaire. In: Benjamin, W. *Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo*. São Paulo: Brasiliense, 1989. p. 103-149.
- Derrida, J. *Mal de arquivo: uma impressão freudiana*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001.
- Endo, P. C. *A Violência no Coração da Cidade: Um estudo psicanalítico*. São Paulo: FAPESP/ESCUA, 2005.
- Freud, S. ([1895]1955) Proyecto de una psicología para neurólogos. In: Freud, S. *Obras Completas de Sigmund Freud*, T. I. Madrid: Biblioteca Nueva, 1981. p. 208-276.
- Freud, S. (1900) La Interpretación de los sueños. In: Freud, S. *Obras Completas de Sigmund Freud*, T. I. Madrid: Biblioteca Nueva, 1981. p. 349-720.
- Freud, S. (1913) Totem y Tabu: Algunos aspectos comunes entre la vida mental del hombre primitivo y los neuroticos. In: Freud, S. *Obras*

- Completas de Sigmund Freud*, T. II. Madrid: Biblioteca Nueva, 1981. p. 1745-1850.
- Freud, S. (1915) O Inconsciente. In: Freud, S. *Obras psicológicas de Sigmund Freud: escritos sobre a psicologia do inconsciente*, v. II. Rio de Janeiro: Imago, 2006. p. 19-51.
- Freud, S. (1920) Além do princípio do prazer. In: Freud, S. *Obras psicológicas de Sigmund Freud: escritos sobre a psicologia do inconsciente*, v. II. Rio de Janeiro: Imago, 2006. p. 135-182.
- Freud, S. (1921) Psicologia das massas e análise do eu. In: Freud, S. *Obras completas*, v. 15, São Paulo: Companhia das Letras, 2011. p.13-113.
- Gagnebin, J. M. Memória, história, testemunho. In: Bresciane, S. & Naxara, M. (org.) *Memória e (res)sentimento*. Campinas: Editora da Unicamp, p. 85-94, 2001.
- Laclau, E. *La razón populista*. México: FCE, 2006.
- Rouanet, S. P. *Édipo e o anjo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2008.
- Shimizu, B. *Solidariedade e Gregarismo nas facções criminosas: um estudo criminológico à luz da psicologia de massas*. Dissertação (Mestrado em Direito Penal), Universidade de São Paulo. 2011.



*Paulo Endo* é psicanalista e professor livre-docente do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. É coordenador do Grupo de Pesquisa Direitos Humanos, Democracia e Memória do Instituto de Estudos Avançados da USP. Foi Bolsista produtividade do CNPq entre 2012-2021. Atualmente é coordenador de projeto de pesquisa regular da FAPESP para o período 2020-2023. É membro pesquisador da Unit Research on Dreams, Memory and Imagination Studies (Polônia), dos Territórios Clínicos de la Memória (TeCMe-Argentina) e membro associado da Memory Studies Association e do Grupo Regional Memory Studies Association América Latina. É um dos organizadores da plataforma Psicanalistas pela Democracia(PPD). Foi membro do Comitê Nacional de Prevenção e Combate à Tortura e à Violência Institucional no Brasil(CNPCT) entre 2012-2013. Em 2006 a obra intitulado *A Violência no Coração da Cidade: Um Estudo Psicanalítico*, foi agraciada com o Prêmio Jabuti e em 2021 foi membro convidado do prêmio Jabuti na área de ciências humanas.

[www.blucher.com.br](http://www.blucher.com.br)



**Blucher**