

*Lig*

revista de psicanálise

16

Nº1 · 2020



ISSN 2238-9083

VERSÃO IMPRESSA

ISSN 2316-6010

VERSÃO ONLINE



revista de psicanálise

ANO 9, Nº 1, JAN-JUN/2020 - PUBLICAÇÃO SEMESTRAL

SIG REVISTA DE PSICANÁLISE

REVISTA SEMESTRAL DA SIGMUND FREUD ASSOCIAÇÃO PSICANALÍTICA

ANO 9, NÚMERO 1, JAN-JUN/2020

ISSN 2238-9083 VERSÃO IMPRESSA

ISSN 2316-6010 VERSÃO ONLINE

SIG Revista de Psicanálise é uma publicação semestral da Sigmund Freud Associação Psicanalítica e tem como objetivo publicar artigos teóricos e teórico-clínicos, resenhas e entrevistas no campo psicanalítico.

Os direitos autorais de todos os trabalhos publicados pertencem a SIG Revista de Psicanálise.

A reprodução total dos artigos desta revista em outras publicações, ou para qualquer outra utilidade, por quaisquer meios, requer autorização por escrito do editor. Reproduções parciais de artigos (resumo, abstract, mais de 500 palavras do texto, tabelas, figuras e outras ilustrações) deverão ter permissão por escrito do editor e dos autores.

As normas para a publicação e instruções para submissão de artigos estão disponíveis em:

<http://sig.org.br/sig-revista-de-psicanalise/>

VERSÃO ONLINE DA REVISTA EM: <http://sig.org.br/sig-revista-de-psicanalise/>

TIRAGEM: 130 EXEMPLARES | IMPRESSÃO: NOVEMBRO DE 2020

S574 Sig: revista de psicanálise / Sigmund Freud Associação  
Psicanalítica. - Vol. 9, n. 16 (jan./jun.2020). - Porto Alegre:  
Sigmund Freud Associação Psicanalítica, 2012-

Semestral  
ISSN 2238-9083

1. Psicanálise - Periódicos. I. Sigmund Freud Associação  
Psicanalítica.

CDU 159.964.2(05)

Bibliotecária responsável: Clarice da Luz Rodrigues, CRB 10/1333.

*Sig* revista de psicanálise

REVISTA DE PSICANÁLISE

PUBLICADA POR SIGMUND FREUD ASSOCIAÇÃO PSICANALÍTICA

PORTO ALEGRE, RS - BRASIL

2020

**SIGMUND FREUD ASSOCIAÇÃO PSICANALÍTICA**

**GESTÃO 2018/2020**

**Presidente:** Janete Rosane Luiz Dócolas

**Diretora Administrativa:** Carolina Neumann de Barros Falcão

**Diretora de Ensino:** Marina Lucia Tambelli Bangel

**Diretora Científica:** Karin Hellen Kepler Wondracek

**Diretora da Clínica Psicanalítica:** Juliana Martins Costa Rancich

**Diretora de Comunicação:** Isabel Cristina Moraes Doval

**Secretária do Conselho Deliberativo e Fiscal:** Débora Marcondes Farinati

**SIG REVISTA DE PSICANÁLISE**

**Editora Responsável:** Lísia da Luz Refosco

**CORPO EDITORIAL:**

Almerindo Boff	Eneida Cardoso Braga	Miriam Chnaiderman
Ana Lúcia W. dos Santos	Eurema Gallo de Moraes	Mônica Medeiros K. Macedo
Bárbara de Souza Conte	Gabriela Xavier de Araújo	Nelson da Silva Júnior
Bianca Savietto	José Luiz Novaes	Patrícia Alkolombre
Carolina N. de Barros Falcão	Julio Bernardes	Paulo Endo
Cláudia Perrone	Karin Wondracek	Rafael Marucco
Clarice Moreira da Silva	Lizana Dallazen	Roberta Araujo Monteiro
Cristina L. Saint Martin	Luciana Maccari Lara	Sidnei Goldberg
Christian Ingo Lenz Dunker	Luís Claudio Figueiredo	Simone Perelson
Daniel Kupermann	Magda Mello	Sissi Vigil Castiel
Débora Farinati	Maria Cristina Poli	Vera Blondina Zimmermann
Denise Costa Hausen	Marília Etienne Arreguy	
Edson Luiz André de Souza	Marina Lucia Tambelli Bangel	

**COMISSÃO EXECUTIVA:**

Cristina Gudolle Herbstrith  
Emylle Savi  
Felipe Canterji Gerchman  
Gabriel Teitelbaum  
Nathalia Hammerschmitt

**PROJETO GRÁFICO:**

Débora Dutra  
\*Capa: arte sobre fragmento da obra de Henri Matisse (reprodução), Litografia para a Verve, 1937.

**DIAGRAMAÇÃO:**

Marconbrasil Comunicação Direta

\*Os textos aqui publicados são de inteira responsabilidade de seus autores.

# SUMÁRIO

## SUMMARY

EDITORIAL/CONTENTS.....7

### ARTIGOS/ARTICLES

THANATOS E EROS: CONFIGURAÇÕES VS. TRANSFIGURAÇÕES, EM TEMPOS DE CRISE .....9

Thanatos and Eros: configurations vs. transfigurations in times of crisis

- *Florinda Martins*

CAMINHOS PARA UMA DISCUSSÃO SOBRE DECOLONIZAÇÃO EM PSICANÁLISE:  
POVOS TRADICIONAIS, POPULAÇÕES NEGRAS E POSIÇÃO FEMININA .....21

Routes to discuss decolonization in psychoanalysis: traditional peoples, black populations  
and female position

- *Adriana Simões Marino*

SONHAR EM TEMPOS DISTÓPICOS.....33

To dream in distopyan times

- *Sander Machado da Silva*

A PARANOIA DO NEGRO NO BRASIL A PARTIR DA ANÁLISE DE ARTHUR RAMOS:  
UMA INTERLOCUÇÃO COM A PSICANÁLISE .....47

Black paranoia in Brazil from the analysis of Arthur Ramos: an interlocution with  
psychoanalysis

- *João Ezequiel Grecco*

AINDA SOMOS SUJEITOS DESEJANTES?.....63

Are we still desiring subjects?

- *Amadeu de Oliveira Weinmann*

### EM PAUTA/ON THE AGENDA

HOUVE 100.000 MORTES PELA COVID-19? NECROGOVERNAMENTALIDADE,  
DESREALIZAÇÃO E LUTO .....75

Where there 100.000 deaths from COVID-19? Necrogovernmentality, derealization and  
mourning

- *Fábio Luís Ferreira Nóbrega Franco*

DO COLAPSO AO DIREITO AO LUTO: ENTRE A PERVERSÃO DO MERCADO E OS  
DESAFIOS PARA CONSTRUÇÃO DE UMA NOVA LINGUAGEM .....85

From collapse to the right to mourning: between the perversion of the market and the  
challenges of building a new language

- *Norton Cezar Dal Follo da Rosa Jr.*

## SUMÁRIO

### CONVIDADO/GUEST

¿PUEDE EL DERECHO HACER LUGAR AL TRAUMA? VERDAD JURÍDICA Y VERDAD  
SUBJETIVA ..... 95

Pode o Direito dar lugar ao trauma? Verdade jurídica e verdade subjetiva

- *Mariana Wikinski*

### ENTREVISTA/INTERVIEW

ENTREVISTA COM O PROJETO DE PESQUISA *SONHOS EM TEMPOS DE PANDEMIA* .... 115

Interview with *Dreams in pandemic times* research project

### RESENHAS/REVIEW

UMA PRIMOROSA ESCRITA DE RECONTEXTUALIZAÇÃO DA PSICANÁLISE ..... 121

An elegant piece of writing recontextualizing psychoanalysis

- *Mônica Medeiros Kother Macedo*

IMPLICAÇÕES DO PENSAMENTO PSICANALÍTICO NAS QUESTÕES ACERCA DO  
FEMININO ..... 125

Implications of Psychoanalytic thought in Feminine Issue

- *Bruna Ferreira Fernandes*

Caros leitores,

Chegamos à edição de número 16 da *Sig Revista de Psicanálise*. Isso significa, entre outros sentidos, que um longo caminho foi percorrido até aqui. Um percurso que tem a ver com o trabalho e investimento de muitos(as) que escolheram se ocupar com a transmissão da psicanálise. Apesar de estarmos vivendo um tempo difícil, no qual as bússolas parecem não apontar para uma direção tão clara assim, e as intensidades insistem em se apresentar a todo momento, foi possível construir esta bela edição. Quiçá, esses também tenham sido os motores para a escrita e a produção, afinal, as perguntas estão aí tensionando nosso viver e buscando por palavras.

Na seção **Artigo Convidado**, contamos com o trabalho de Mariana Wikinski, intitulado *¿Puede el Derecho hacer lugar al trauma? Verdad jurídica y verdad subjetiva*. A psicanalista argentina, que possui uma importante trajetória acerca de temas como trauma e testemunho, nos oportuniza, nesse texto, refletir sobre as diferenças epistemológicas do conceito de Verdade presentes no Direito e na Psicanálise, e por consequência, os efeitos destas contradições na escuta, na esfera jurídica, no testemunho e na testemunha. Assunto importantíssimo, principalmente num momento em que, de distintas formas, o traumático está em questão e, ainda, em que a discussão ao redor do conceito de Verdade ganha relevância no mundo todo.

A consigna encaminhada aos autores dos trabalhos que compõem a seção **Em Pauta** foi: *pandemia e destrutividade*. A partir desse disparador, Fábio Luís Ferreira Nóbrega Franco e Norton Cezar Dal Follo da Rosa Jr. compuseram seus escritos. Ao tocarem em pontos que se aproximam, tais como a desumanização na cultura, o impedimento ao luto

e o desmentido, os psicanalistas promovem um interessante diálogo sobre a pandemia do novo coronavírus e seus desdobramentos. No primeiro texto, intitulado *Houve 100.000 mortes pela COVID-19? Necrogovernamentalidade, desrealização e luto*, Fábio Franco trabalha com as noções de biopolítica e necropolítica para sustentar uma teoria da governamentalidade dos corpos mortos. A questão que formula no título de seu ensaio é provocativa e convoca, já de largada, a pensar sobre os dispositivos e mecanismos presentes na administração e nas formas de reconhecimento (ou não) da vida e da morte. Já o trabalho de Norton da Rosa Jr., intitulado *Do colapso ao direito ao luto: Entre a perversão do mercado e os desafios para construção de uma nova linguagem*, aborda a partir de Freud, Lacan e autores contemporâneos, as implicações, tanto subjetivas quanto no laço social, da pandemia mundial que vivemos. O psicanalista, entre outras questões, interroga de forma precisa: “Qual o futuro das liberdades do cidadão frente ao acirramento das estratégias de controle do Estado? E ainda, quais os impactos psíquicos de políticas que desprezam o valor da vida e a noção de direitos?” Dois textos corajosos, como o tempo de hoje exige.

Seguindo no tema da pandemia, a seção **Entrevista** oportuniza aos nossos leitores entrar em contato com um projeto que está, neste momento, sendo desenvolvido no país. Trata-se do projeto de pesquisa *Sonhos em tempos de pandemia*, trabalho em conjunto de três universidades públicas brasileiras: UFRGS, UFMG e USP. Partindo das premissas tanto de uma psicanálise implicada quanto da função coletiva do sonho e do sonhar, os pesquisadores comentam sobre a construção do projeto, seu desenvolvimento e objetivos. Interessante e esclarecedora entrevista, ótima oportu-

nidade de conhecer mais de perto um trabalho de importante relevância.

A seção **Artigos** inicia com o trabalho *Thanatos e Eros: configurações vs. transfigurações em tempos de crise* de Florinda Martins. No texto, a professora e pesquisadora portuguesa faz um enlace entre a obra de Freud e do fenomenólogo francês Michel Henry para tratar das condições e possibilidades de nossa (des)humanidade. Em *Caminhos para uma discussão sobre decolonização em psicanálise: povos tradicionais, populações negras e posição feminina*, Adriana Simões Marino discute a universalidade do complexo edípico e da referência fálica como matriz da constituição psíquica. Tecendo muito bem os argumentos, a autora costura tais ideias com o que chama de um “possível alcance colonizador, no interior da teoria e clínica psicanalíticas, uma estranha familiaridade entre povos tradicionais, populações negras e a posição feminina”. O artigo de Sander Machado da Silva, intitulado *Sonhar em tempos distópicos*, alia-se a outros trabalhos da presente edição para debater a crise de nosso laço social e o cenário pandêmico. O psicanalista, de maneira articulada e inteligente, parte da hipótese de que no país instalou-se uma “atmosfera distópica”, e que os sonhos e a escrita podem se apresentar enquanto recursos narrativos e de reinvenção na travessia deste momento. Em *A paranoia do Negro no Brasil a partir da análise de Arthur Ramos: uma interlocução com a psicanálise*, João Ezequiel Grecco oportuniza aos leitores entrar em contato com o percurso do médico Arthur Ramos em sua interlocução com a psicanálise. Com isso, traz elementos para pensar a atualização de cenários de exclusão e estigmatização do negro, típicos de uma lógica higienista, e, ainda, interrogar sobre a noção de patologia social. Encerrando a seção artigos, contamos com o trabalho de Amadeu de Oliveira Weinmann, intitulado *Ainda somos sujeitos desejantes?* De forma clara e articulada, o psicanalista se debruça sobre

o pensamento foucaultiano para discutir a hipótese de uma desintegração da experiência de sujeito de desejo na contemporaneidade e, também, quais as implicações disso para a psicanálise.

A seção **Resenha** conta com dois trabalhos que versam sobre obras do último ano, chance, portanto, de nossos leitores aproximarem-se de livros há pouco lançados. A resenha intitulada *Uma primorosa escrita de recontextualização da psicanálise*, de Mônica Medeiros Kother Macedo, aborda a obra *Narcisismo, pulsões e sexualidade: repercussões clínicas*, da psicanalista Sissi Vigil Castiel. *Implicações do pensamento psicanalítico nas questões acerca do feminino*, de Bruna Ferreira Fernandes, trata-se da resenha da obra *Coisa de menina? Uma conversa sobre gênero, sexualidade, maternidade e feminismo* de Contardo Calligaris e Maria Homem.

No encerramento deste tempo como editora da *Sig Revista de Psicanálise*, aproveito para agradecer: à diretoria da Sigmund Freud Associação Psicanalítica pela confiança e respaldo – em especial à diretora de comunicação Isabel Doval —; à Clarice Moreira da Silva, pelo convite para assumir como editora desta revista; aos pareceristas pela disponibilidade em cooperar; aos autores pelo trabalho e compromisso com a transmissão da psicanálise; e, por certo, aos leitores pela mirada de valor às nossas publicações. Ainda, meu agradecimento especial à comissão executiva da *Sig Revista*: Cristina Gudolle Herbstrith, Felipe Canterji Gerchman, Gabriel Teitelbaum, Emylle Savi e Nathália Hammerschmitt. Fundamentais nesta travessia, agradeço pela disposição em trabalhar, pelo entusiasmo em criar e pela aposta nas palavras. Por último, desejo ao próximo corpo editorial um excelente trabalho.

Boa leitura!

Lísia da Luz Refosco  
 Editora responsável  
 SIG Revista de Psicanálise

# THANATOS E EROS: CONFIGURAÇÕES VS. TRANSFIGURAÇÕES, EM TEMPOS DE CRISE<sup>1</sup>

THANATOS AND EROS: CONFIGURATIONS VS. TRANSFIGURATIONS IN TIMES OF CRISIS

Florinda Martins<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Agradeço: 1- à professora doutora Karin Wondracek o diálogo que durante 6 meses mantivemos em torno da obra de Freud que celebramos; 2- as questões dos participantes no Encontro de Psicanálise no dia 3-06-20, na SIG, pois elas enriqueceram o texto de suporte a essa conferência, e que é agora editado.

<sup>2</sup> Florinda Martins, Membre d'Honneur du Comité Scientifique du Cercle Phénoménologique Michel Henry, Co-fundadora da Société Internationale Michel Henry, professora honorária da UCP, professora visitante da USP, foi professora no ISPA (Instituto Superior de Psicologia Aplicada) e na Universidade de Aveiro. Coordenadora de projetos internacionais de pesquisa em fenomenologia da vida no Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa (CFUL) e no Centro de Estudos Filosóficos (CEFi) da Universidade Católica de Lisboa e Porto. Conselheira Científica do círculo fenomenológico da vida e da clínica da USP. Publicou obras e artigos sobre fenomenologia da vida e sua operacionalidade na cultura, nomeadamente, na clínica. E-mail: martins.florinda@gmail.com

[nota da editora] Optou-se por manter o texto conforme redação original, respeitando as variantes linguísticas do português utilizado em Portugal.

**Resumo:** Neste texto mostraremos como é que a fenomenalidade da repetição das experiências de desprazer torna atual a obra de Freud. A tomada de consciência da necessidade de repetição, na modalidade de consciência de desprazer, inscreve a fenomenalidade da consciência na fenomenalidade do seu sentir que, em si mesmo, nos põe em relação com tudo aquilo que nos circunda. Isto é, a consciência do desprazer apela à fenomenalidade do quiasma no qual e pelo qual sendo nós habitantes num universo somos, ao mesmo tempo, por ele, habitados. A repetição das experiências de desprazer remete-nos ao devir originário da vida que, em última instância, se prende com uma filosofia da natureza, cujas forças se configuram, também em Freud, em mitos e deuses, de entre os quais, colhemos, aqui, Eros e Thanatos. Mitos e deuses, cujo jogo de forças será, originariamente apreendido, no brincar. Será pelo brincar que Freud redefine as regras de jogo da habitabilidade da vida. Assim, o jogo de criança – fort-da – revelará, com a condição da nossa humanidade a nossa possível (des) humanidade e as configurações e transfigurações da cultura são fruto da interação de Thanatos e Eros: Eros e thanatos que, em um jogo de forças, revela e define a condição da nossa humanidade.

**Palavras-chave:** Freud. Thanatos. Eros. Jogo. (Des)humanidade.

**Abstract:** In this text we will show how the phenomenality of the repetition of experiences of displeasure makes Freud's work current. The awareness of the need for repetition, in the form of conscience of displeasure, inscribes the phenomenality of consciousness in the phenomenality of its feeling that, in itself, puts us in relation to everything that surrounds us. That is, the awareness of displeasure appeals to the phenomenality of the chiasm in which and by being inhabitants in a universe, we are, at the same time, inhabited by it. The repetition of experiences of displeasure takes us back to the original becoming of life, which, ultimately, is linked to a philosophy of nature, whose forces are configured, also in Freud, in myths and gods, among which, we gather, here, Eros and Thanatos. Myths and gods, whose play of forces will be originally learned through playing. It is through playing that Freud redefines the rules of life's habitability. Thus, the child's play - fort-da - will reveal, with the condition of our humanity, our possible (in) humanity and the configurations and transfigurations of culture are the result of the interaction of Thanatos and Eros: Eros and Thanatos who, in a game of forces, reveals and defines the condition of our humanity.

**Keywords:** Freud. Thanatos. Eros. Playing. (In)humanity.

**DELINEAMENTO DO TEMA**

Os tempos de crise são também tempos em que as configurações culturais, nomeadamente nas vertentes da ciência e filosofia, deixando de responder às questões emergentes da crise, são, também elas, postas em causa. A obra de Freud, *Para além do princípio do prazer*<sup>3</sup>, debate-se com a ausência de resposta das configurações culturais do seu tempo à questão da repetição das experiências de desprazer: experiências de crise. Mas é de sublinhar que Freud não vai buscar aos contextos de crise, no caso o rescaldo da primeira grande guerra, a compreensão do problema.<sup>4</sup> É numa brincadeira de criança – jogo do ir embora e voltar<sup>5</sup> – que Freud descobre que os fenómenos da perda e sua superação são estruturantes do nosso viver. E assim sendo, mais do que um dado circunstancial eles são, em Freud, condição de nosso viver, condição de nossa humanidade.

Mostraremos que esta abordagem de Freud à nossa humanidade o inscreve numa nova era do pensar que, veremos, encontra aliados, noutras áreas da cultura, nomeadamente, na filosofia, também elas buscando, na fenomenalidade de nossa humanidade, formas de superação de suas crises. De entre esses aliados, salientaremos Michel Henry para mostrarmos como é que o jogo do “foi-se embora – aqui / fort-da” pode configurar uma modalidade da fenomenalidade do sofrer/fruir, apresentada por esse fenomenólogo francês.

Para isso, será necessário vermos como é que, na senda de Husserl e de Heidegger e da Daseinanalyse, Michel Henry apresenta a fenomenalidade da passagem do sofrer ao fruir como a raiz de todas as configurações versus transfigurações culturais que, em tempos de crise, mais intensamente vivemos, mostrando ainda como é que Freud situa, nessa passagem, o labor terapêutico.

Começemos pela descrição da intuição de Freud, para de seguida mostrarmos a sua atualidade.

**“FORT-DA”: A PERDA, COMO PASSAGEM PRESENÇA/AUSÊNCIA, ROMPE COM O LIMITE DA FINITUDE DA NOSSA CONDIÇÃO HUMANA, CRIANDO CONDIÇÕES PARA SUA SUPERAÇÃO**

Reler a obra de Freud *Para além do princípio do prazer*, para participarmos convosco na celebração do centenário de sua edição, foi mais do que um prazer: nela, encontramos sementes de uma inquietação que, perpassando toda a fenomenologia do século XX, se prolonga ainda pelo nosso século, o século XXI. Referimo-nos à inquietação inerente à súbita ausência de uma presença, fenómeno que, naturalmente, conduz ao pensamento da morte, deixando a descoberto a dimensão da finitude do nosso viver.

O fenómeno não é novo – a finitude do nosso viver acompanha-nos desde sempre – há, porém, na obra que celebramos, novidade quanto à sua compreensão. A fenomenalidade dos instintos acalenta o debate de então e Freud circunscreve, nela, com as pulsões de vida – o *élan vital* bergsonianos – as pulsões de morte. Diz ele:

Na nossa investigação, não consideramos as substâncias vivas, mas sim as forças que nela se manifestam, e fomos levados a distinguir duas espécies de instintos: aqueles que visam conduzir à morte [...] e os que visam e asseguram a renovação da vida.<sup>6</sup>

Mas mais do que esta precisão de Freud dentro dos vitalismos de sua épo-

ca, nos quais incluímos Bergson, importa salientar a inserção destas questões na procura de respostas para uma patologia a que se dera o nome de “neurose traumática” que, também não sendo nova, levou, com o rescaldo da guerra, ao ressurgimento de inúmeros casos, de modo algum indiferentes a Freud.<sup>7</sup>

E é aqui que Freud verdadeiramente surpreende: a) não encontrando nas configurações culturais do seu tempo, nomeadamente na ciência e na filosofia<sup>8</sup>, resposta ao problema com que se defronta, não hesita em recorrer à especulação<sup>9</sup>, esclarecendo, embora, que, nela, busca apenas alcançar certezas<sup>10</sup> para o problema que o inquieta; b) será numa brincadeira de criança, nomeadamente no conhecido jogo fort-da, mais do que nos contextos das sofridas vivências de guerra, que Freud vai procurar compreender a origem dos fenómenos de repetição de experiências de desprazer que, evocam em si mesmas, experiências de finitude e de morte.

Ainda que a questão do método, atrás referida na alínea a) seja de grande importância para nós<sup>11</sup>, que desde 2008 pesquisamos em interdisciplinaridade, avaliando a operacionalidade dos conceitos da filosofia, na sua vertente fenomenológica, na clínica da qual a psicanálise é parte integrante<sup>12</sup>, neste texto, daremos atenção à fenomenalidade da passagem da presença à ausência e vice-versa ou seja à alínea b) atrás mencionada.

Para tal iremos, primeiro, situar, na história da fenomenologia, a fenomenalidade da passagem da presença à ausência e vice-versa; para depois mostrar como opera ela a fenomenalidade da passagem do sofrer ao fruir.

### **A FENOMENOLOGIA E A FENOMENALIDADE DA PASSAGEM DA PRESENÇA À AUSÊNCIA E VICE-VERSA, COMO PROBLEMA DA HUMANIDADE: NUANCES NO DECURSO DO TEMPO**

#### **FREUD E AS CONFIGURAÇÕES ANTERIORES A SI**

O pensamento da morte é tão antigo quanto o pensamento da vida. E o recurso de Freud ao mito remete ao imemorial da vida em sua passagem interior de Eros a Thanatos. Passagem cuja complexidade Heráclito expressa assim, num de seus célebres aforismos: o nome do arco é vida, sua obra é morte. Passagem inerente a tudo o que é, mas que toma um espaço singular na nossa existência, porquanto, como a propósito mostra Sófocles, na obra *Filoctetes*<sup>13</sup>, vida, de acordo com a acentuação da palavra, tanto pode indicar no sentido da existência – o arco – como no de sua raiz, a raiz da existência, a vida.<sup>14</sup>

Ora com Descartes, o sentido da existência conhece-se de raiz na vida do “ego cogito”. E curiosamente é para essa fenomenalidade do ego cogito<sup>15</sup> que *Para além do princípio do prazer* aponta, porquanto é experienciando-nos em nosso existir ou nosso viver que compreenderemos a fenomenalidade inerente à passagem da ausência à presença.

Assim como em Descartes, o conhecimento da passagem da incerteza à certeza se processa no devir interior da nossa vida – no ego cogito<sup>16</sup> – também em Freud a passagem da presença vs. ausência é reportada a uma vivência: no caso à vivência de uma criança. E esta passagem é tão-só uma das modalidades de passagem que configuram a nossa humanidade:

Eu sou uma coisa que duvida, que afirma, que nega, que conhece poucas coisas, que delas ignora muitas outras, que ama, que odeia, que quer e não quer, que também imagina e que sente.<sup>17</sup>

Que sente: a ausência é como a presença ou ainda como a dúvida e a certeza, o amor e o ódio, o querer e o não querer, [...o jogo/brincar], um sentimento no e pelo qual o outro se nos revela.

Mas Descartes, ao privilegiar a passagem da dúvida ao saber e, neste, a evidência na modalidade da consciência daquilo de que se duvida ou desconhece, deixou em aberto todas as outras modalidades de passagem.

E é aqui que, com Freud e a cultura do seu tempo, se retoma um pressuposto campo de pesquisa, que desde Descartes se toma como óbvio, evidente: as configurações culturais comportam, no fundo de suas evidências, um dinamismo vital, instintivo, pré-reflexivo, inconsciente que as anima e informa. Sem a fenomenalidade desse fundo motivacional, a configuração desmorona sobre si mesma, dando lugar a algo que, por ainda não ter recebido qualquer tipo de configuração, se denomina, *élan vital* / instinto (Bergson), caos sem eu e sem tu (Husserl) e enquanto tal irracional.<sup>18</sup>

#### FREUD / O SEU TEMPO / PROJEÇÃO NO FUTURO

E, uma vez mais, Freud surpreende: ao dimensionar o inconsciente na modalidade de consciência de desprazer, Freud não descola apenas das configurações da vida de seu tempo, como as projeta no futuro, apelando ainda hoje ao nosso desejo de sua compreensão.

Da projeção de Freud no futuro, vejamos, por exemplo, como é que em Heidegger a questão de Freud se põe, continuando, todavia, insolúvel. Ao tomar o conceito de *élan vital* – *Lebensschwungkraft*<sup>19</sup> – bergsoniano na modalidade de uma prévia compreensão do mundo, Heidegger repõe a questão freudiana da consciência de desprazer versus acomodação que essa configuração comporta. Todavia, no exemplo que explora de uma sala de aula diferentemente percebida por um camponês analfabeto, um autóctone, um aluno e um professor, Heidegger apenas mostra que as nossas configurações do mundo são resultado de uma práxis e fruto de um desejo. Ora a pergunta permanece: como se configura diferentemente a fenomenalidade desse desejo e dessa práxis? Essa é a questão de Freud: questão que situada, embora, no interior da fenomenalidade da repetição das experiências de desprazer, aponta em direção à fenomenalidade do desejo inerente à práxis.

Ora aquilo que esse texto mostra é tão-só a irredutibilidade do desejo a uma configuração: esta é sempre uma possibilidade e assim sendo as configurações culturais serão finitas e circunscritas. Assim, aceitar a nossa finitude será mais do que aceitar, com o projeto, o seu acabamento ou a sua finitude. Será, nele e com ele, compreender a morte. A finitude do projeto é a finitude de uma escolha, mas esta é habitada pela possibilidade de outras possibilidades que não a escolhida. A finitude é habitada pela infinitude do desejo.<sup>20</sup> Um infinito que é mais do que um pressuposto. É a esperança de que nele e com ele a morte se transfigure: apenas um Deus, e só um Deus, nos poderá ainda salvar, dirá, então Heidegger.<sup>21</sup>

Que deus? – Eros? Thanatos? Apolo? Dionísios? Vida?

Michel Henry, na senda de Nietzsche, reporta-se mais a Apolo e Dionísio.<sup>22</sup> Todavia para, de seguida, dizer que os deuses nascem e morrem juntos.<sup>23</sup> O que já não é assim quando reportados à finitude humana em seu sofrimento. No texto *Sofrimento e vida*<sup>24</sup> thanatos e eros – fazem prova de si, em nosso viver. Aqui em vez de nascerem e morrerem junto, podem transfigurar-se. E é nessa

## ARTIGO

transfiguração de eros em thanatos e thanatos em eros que somos desfigurados ou configurados. Desfigurados e configurados pela vida que, assim, em nosso viver faz prova de si: *L'épreuve de la vie*<sup>25</sup>, e é assim que Michel Henry ousa avançar, especificando que deus, de entre os deuses – de Heidegger ou de outros – poderá ainda salvar-nos:

Não é um deus qualquer que pode ainda hoje salvar-nos, mas – quando em toda a parte cresce e se estende sobre o mundo a sombra da morte – Aquele que é Vivo.<sup>26</sup>

Ao contrário de Husserl e de Heidegger que apontando na direção da vida, permanecem nos contextos de morte<sup>27</sup>, a morte é, em Michel Henry, acolhida na vida, porquanto, para ele “a ideia de morte é uma projeção no futuro da condição de um ser que não é fundamento de si mesmo”<sup>28</sup>. Assim é ainda na vida que a ideia de morte, como finitude ou acabamento de um projeto, de um ser, colhe sua expressão. E com isso é também a vida do projeto, a vida do ser, a vida da existência de cada um de nós que, desde já, encontra a fundação de si mesma: a fundação de si mesma na vida na e pela qual somos nascidos. E encontrar a fundação de si na vida é encontrar em si mesmo as passagens da ausência à presença inerentes a todas as modalidades de nosso viver: passagem da dúvida ao saber, do não querer ao querer, do amor ao ódio. É retomar de Descartes o projeto de encontrar em nós mesmos a fundação e o alicerce de nossos construtos e desse modo, transportar para a vida, o alicerce da sabedoria, cujo alcance fora também intento de saber da Grécia e continua sendo intento dos povos de todos os tempos. E a filosofia é apenas uma modalidade da configuração dessa vital experiência de nosso viver.

Em sua já mencionada Genealogia da psicanálise, Michel Henry elogia a obra de Freud porquanto esta, ainda que pela via do “material patológico”, toca o cerne de uma questão que se arrasta com e desde Descartes até aos nossos dias: o começo perdido de nosso viver. Um começo no qual se inscreve o processo patológico.<sup>29</sup> Descobrir este começo é descobrir o processo originário da vida que se revela a si ao mesmo tempo que, em si, nos revela a nós mesmos porquanto nele e com ele se processa o nosso agir. É descobrir o processo da interioridade da vida, ela mesma, como diz Henry:

[...] minha ideia de interioridade recíproca: aquilo que nos obriga a pensar que cada si não é como que uma esfera fechada sobre si, mas que está aberta ao processo de geração de cada si vivo, sendo-lhe interior e não cessando de lhe ser interior, isto é que estamos perante o contrário de um corte pois de contrário morreríamos.<sup>30</sup>

Daí a crítica a uma generalizada interpretação do inconsciente como repetição de uma dimensão da vida à qual estivéssemos inteiramente submetidos. Para ele, é justamente por participarmos no processo pelo qual a vida se revela, nela, nos revelando, que o recalçamento faz parte do processo ao revelar-se como o mal-estar de um viver em contradição consigo. E é em nosso corpo, em seus processos vitais, que esse viver se faz corpo. Assim, ao capítulo IX da GP, sobre o inconsciente, segue-se o capítulo sobre as potencialidades da vida, apelando à filosofia da natureza a partir da fenomenalidade da encarnação, fenomenalidade de nosso corpo: corpo vivo.<sup>31</sup> Em nosso viver a vida se revela ou faz prova de si: nisso consiste a ipseidade de nosso viver enquanto viver em relação, na vida, com tudo o que nos circunda na modalidade de prazer ou

desprazer. O mal-estar revela a impossibilidade de nos desfazermos do processo originário: implicados nesse processo, nele, não temos como esquecer-lo: a angústia, o mal-estar são disso prova.<sup>32</sup>

#### **A REPETIÇÃO COMO FORMA DE PARTICIPAÇÃO NAS CONFIGURAÇÕES DA VIDA E SUA RENOVAÇÃO EM TEMPOS DE CRISE.**

A importância da ligação da fenomenalidade do inconsciente à fenomenalidade da vida foi tema de nossa pesquisa, durante quase uma década. Os resultados da pesquisa estão publicados. Dele salientamos a necessidade do reconhecimento de ligação dos processos psíquicos ao processo do advir do nosso viver à vida e na vida, processo que Karin Wondracek denominou de “ser nascido” na vida e da vida, inscrevendo desse modo o “tecido patológico” num processo vital capaz de o transfigurar.<sup>33</sup> E sublinhamos este aspecto pois ele permitir-nos-á fazer agora a passagem da fenomenologia tradicional para a fenomenologia da vida, naquilo que à fenomenalidade da repetição de experiências de desprazer diz respeito.

Como mero indicativo do caminho que a partir de agora iremos percorrer, lembramos que para Sartre a violência é a “recusa de ser nascido”.<sup>34</sup> O que o inscreve numa lógica de liberdade que não tem como admitir qualquer constrangimento à possibilidade de agir. A liberdade impera sobre todo o nascido. Mas não necessita a violência do nascido para ter a liberdade de o poder negar? A contradição inerente a este conceito de liberdade é uma contradição em termos de sua fenomenalidade. Iremos ver que ser nascido na vida implica, em vez da destruição do ser nascido, a tomada a seu cargo do ser nascido. Veremos que no jogo fort-da a criança reconhece não apenas “ser nascida” na vida, mas reconhece que é tomando a seu cargo o facto de ser nascido que, por seu turno, nasce verdadeiramente para si. Nascer assim é, para Michel Henry, renascer.<sup>35</sup> É neste âmbito de fenomenalidade que podemos compreender o que até agora procuramos: fenomenalidade da repetição.

Oiçamos Michel Henry:

Assim, as coisas não estão nunca presentes ao meu corpo em uma experiência que traria em si esse carácter de dever ser única, como o que não se veria nunca duas vezes, mas, pelo contrário, como o que se pode ver por princípio, como um termo indefinidamente evocável, sob condição de um certo movimento, porque a capacidade principial de realizar esse movimento – do olho, da mão – constitui o ser mesmo do meu corpo. Quando, pelo contrário, nos parece ver uma paisagem ou um rosto que não veremos mais, essa significação nova que confere seu carácter trágico ao mundo da intersubjetividade humana e ao próprio mundo na medida em que nele apenas somos turistas de passagem, então, esse carácter provisório e fugidio de toda a experiência é possível apenas pela nossa capacidade permanente de acesso ao mundo enquanto capacidade constitutiva do nosso ser.<sup>36</sup>

Retomar o ser nascido é reconhecer a infinitude na própria finitude: o processo de ser nascido só está completo quanto tomo em braços o dado, o nato. A criança só conhece verdadeiramente a presença quando, depois de perda a finitude da presença, a acolhe e retoma no infinito movimento da vida que atravessa todo o seu viver.

A procura da fenomenalidade deste movimento do processo de nosso viver na vida fez parte de toda a fenomenalidade do século XX: Husserl, para quem o conhecimento se processava por esboços e fragmentos, reconhecia no Eu Transcendental essa capacidade de unificação<sup>37</sup>; Merleau-Ponty reconhecia no quiasma sentir/sentido, tocante/tocado, vendo/visto, a unidade na diferença, sendo o corpo a matriz e o lugar do nascimento de toda a existência<sup>38</sup>; para Derrida, nascer é transgredir o encarceramento da factualidade apenas possível pela abertura ao movimento da vida.<sup>39</sup>

A disponibilidade ao processo da vida em nós é condição indispensável à nossa participação nesse processo, mas é também uma primeira modalidade de participação no processo de abertura a novos horizontes de compreensão de um viver em crise de configuração.<sup>40</sup> Uma crise que, como acabamos de ver, é condição de nossa humanidade. E assim sendo, a crise atravessa todas as fases e estados de nosso viver. E com ele todas as configurações e seus desmoronamentos em busca de transfigurações.

### (IN)CONCLUSÕES

Estranha ordem esta ordem das coisas, observa António Damásio<sup>41</sup> que tal como Freud, em *Para além do princípio do prazer*, também ele esperava alcançar, em *O erro de Descartes* (1995) e *Ao encontro de Espinosa* (2003), o mecanismo da vida que nos permitisse compreender todo o processo de nosso viver.<sup>42</sup> Esperava e encontrou! Encontrou a irredutibilidade do processo da vida a um transumanismo que dispensasse o processo: ainda que eu soubesse tudo do processo, faltar-me-ia vivê-lo. E vivê-lo é repeti-lo, retomá-lo. E só o retomamos na transfiguração da ordem constituída, no acréscimo de si, como diz Michel Henry<sup>43</sup> que é tão só vicário de si mesmo.<sup>44</sup> A ordem das coisas, enquanto processo, só em processo se alcança. E o processo é originariamente passibilidade: passibilidade que conjuga originariamente atividade e passividade não como formas alternativas na modalidade de sentir/sentido (Merleau-Ponty), mas co-constitutivas ou provando-se sentir.<sup>45</sup> A passividade é originariamente passibilidade. Nesta, a vulnerabilidade da vida é condição estruturante do viver<sup>46</sup>. Compreender a vulnerabilidade da vida é passar além e aquém da fragilidade do eu: é ver nela não apenas a estruturante necessidade de abertura ao outro, mas o tomá-lo em si, como acréscimo de si. Difícil processo terapêutico ou Difícil Democracia<sup>47</sup>, porquanto o outro, todo o outro, é vivo e enquanto tal apela à reformulação do pensar originário da vida em tempos de crise. Restituir a dignidade perdida ao outro – todo o outro – e repensar, com o pensamento da vida, o pensamento da técnica é pensar o jogo do ir e voltar – fort-da – que a criança tão sabiamente descobre em si. Michel Henry chamar-lhe-ia corpopropriação.<sup>48</sup>

A simplicidade do brincar de uma criança contém toda a sabedoria que necessitamos para superar um viver, cuja crise o acompanha: crise do sujeito, crise da ciência, crise económica, crise política, crise COVID-19.

### NOTAS

3. FREUD, S. **Para além do princípio do prazer**. Lisboa: Relógio de Água, 2009.
4. *Ibidem*, p. 12.
5. *Ibidem*, p. 12-13. A tradução que usamos traduz *fort* por “embora”/“foi-se embora”; *Da* “Aqui”.
6. *Ibidem*, p. 43.

7. Ibidem, p. 11.
8. Ibidem, p. 7. “A este respeito, infelizmente, não nos é oferecido nada que possamos aproveitar.”
9. No final do texto, Freud cita, nestes termos, o poeta Rückert: “O que não podes alcançar a voar, tens de alcançar a coxear... O livro diz: Não é pecado coxear”.
10. Ibidem, p. 36.
11. Nós: em 2008 Karin Wondracek integrou o projeto internacional de pesquisa “Pulsão e passibilidade”, sob minha coordenação, na Universidade de Lisboa. A nós se uniu Andrés Antúnez, mas agora com o projeto Michel Henry: O que pode um corpo?, UCP – Cefi Lisboa. E foi já no CEFi-Porto que, com o projeto “Corpo e afetividade: o pensamento de Michel Henry na lusofonia” que, com Izabel Tafuri, surgiu a ideia de criar um círculo que respeitasse as linhas de pesquisa de cada grupo e ao mesmo tempo integrasse e desse visibilidade à nossa atividade. Esta ideia foi concretizada por Andrés Antúnez no Círculo Fenomenológico da Vida e da Clínica, USP.
12. Nos primeiros anos redefinimos o conceito de inconsciente; nos últimos prestamos atenção à redefinição de transferência e contratransferência através da fenomenalidade pathos-avec.
13. SÓFOCLES. **Filoctetes**. Coimbra: Edições 70, 2005.
14. Biós, designa arco; Bios designa o vivo.
15. A obra Michel Henry (HENRY, M. **Genealogia da psicanálise: o começo perdido**. Trad. Rodrigo Marques. Curitiba: UFPR, 2009.) mostra a ancoragem de Freud em Descartes.
16. Para o aprofundamento desta questão, permito-me remeter-vos para o meu texto: Estrela polar: sementes de *O fenómeno erótico*. In: MARTINS, F. **Estátuas de anjos**. Edições Colibri, 2017. p. 123-138.
17. DESCARTES. Médiation troisième. In: \_\_\_\_\_. **Méditations métaphysiques**. Paris: Flammarion, 1979. p. 97. Minha tradução.
18. Os fenômenos de violência inerentes à nossa cultura apelam à fenomenalidade deste fundo. Para suporte a uma reflexão permito-me remetê-los a: CIOCAN, C.; MARINESCU, P. (Eds.). **Studia Phaenomenologica 2019**: vol. 19: on conflict and violence. Bucareste: Zeta Books, 2019. Permito-me ainda sublinhar neste volume a referência a obra de MH e seu importante contributo à compreensão deste fenómeno.
19. *Lebensschwungkraft* é a tradução do poeta Stefan George para o alemão do conceito de *élan vital* de Bergson que Heidegger adota, sem restrições, na fenomenalidade das formas primárias de ser-aí – *Da-sein*. No segundo ponto, mostraremos como que é que esta interrogação de Freud se prolonga na fenomenologia e na *Daseinanalyse*, para no terceiro ponto mostrarmos como ainda hoje nos inquieta e ocupa.
20. DUARTE, J.C. **A poética do desejo de Deus**. Coimbra: Gáfica de Coimbra, 2002.
21. HEIDEGGER. **Já só um Deus nos pode salvar**. 2009. Disponível em: <[http://www.lusosofia.net/textos/heidegger\\_ja\\_so\\_um\\_deus\\_nos\\_pode\\_ainda\\_salvar\\_der\\_spiegel.pdf](http://www.lusosofia.net/textos/heidegger_ja_so_um_deus_nos_pode_ainda_salvar_der_spiegel.pdf)>. Acesso em: 25 set. 2020.

22. HENRY, M. **Généalogie de la psychanalyse**: le commencement perdu. Paris: PUF, 1985.
23. *Ibidem*, cap. VIII – Les dieux naissent et meurent ensemble.
24. *Idem*. Sofrimento e vida. Trad. Karin Wondracek. In: ANTÚNEZ, A.E.A.; MARTINS, F. (Eds.). **Fenomenologia da vida de Michel Henry**: interlocuções entre filosofia e psicologia. São Paulo: Escuta, 2014. p. 33-44.
25. GREISCH, J.; DAVID, A. (Dir.). **L'épreuve de la vie**. [S.l.]: Cerf, 2001.
26. HENRY, M. **C'est moi la Vérité**. Paris: Seuil, 1996. p. 345.
27. *Idem*. **Phénoménologie de la vie**: t. IV. Paris: PUF, 2004a. p. 208. Para Husserl “a morte consiste em separar o Ego transcendental da sua auto-objectivação como homem”. A diferença entre Husserl e Heidegger está apenas na passagem do campo teórico para a práxis. E tanto a referência de Heidegger à filosofia da natureza – raiz nos mitos e physis grega – quanto a referência de Husserl a um pensamento teleológico que reporta a figura do Amor a Cristo, deixam abandonados a si mesmo a fenomenalidade tanática de nosso viver.
28. *Idem*. **Auto-donation**. Paris: Beuachesne, 2004b. p. 82.
29. *Idem*, 1985, p. 343-386.
30. *Idem*, 2004a, p. 225.
31. Lembramos que *Généalogie de la psychanalyse* edita os seminários de Michel Henry, nas Universidades Japonesas de Osaka, Tóquio e Kioto, a convite de Y. Yamagata ou seja no contexto cultural de uma fenomenologia da natureza que engloba o humano. Ora para Michel Henry não há filosofia da natureza sem filosofia da ipseidade.
32. Sem a compreensão desta originária impossibilidade de nos desfazermos da vida, nada compreenderemos daquilo que Henry em *C'est moi la Vérité* diz sobre o esquecimento e a ilusão transcendentais da vida.
33. WONDRAČEK, K. **Ser nascido na vida**: a contribuição da fenomenologia da vida de Michel Henry para a clínica. 2010. Tese (Doutorado) – Faculdades EST, São Leopoldo. Disponível em: <<http://dspace.est.edu.br:8080/jspui/handle/BR-S1FE/158>>. Acesso em: 25 set. 2020. Também: WONDRAČEK, K. **Psychoanalyse und Lebensphänomenologie**: ein Beitrag zur Klinischen Psychologie. Freiburg: Alber, 2014.
34. SARTRE, J.-P. **Cahiers pour une morale**. Paris, Gallimard, 1983. p. 183.
35. Os capítulos IX e XI de *C'est moi la vérité* (HENRY, 1996) atrás mencionada são a explicitação desse passar interior do sofrer/fruir.
36. HENRY, 1985, p. 395-396. *Idem*, 2009, p. 363.
37. Um monumento que visitamos é observado em suas partes; todavia, cada parte está inserida num todo que nunca perdemos de vista.
38. MERLEAU-PONTY, M. **L'oeil et l'esprit**. Paris: Gallimard, 1964. p. 54. “O corpo é o espaço natal da alma e a matriz de todo e qualquer espaço de existência.”
39. DERRIDA, J. **La voix et le phénomène**. Paris: PUF, 1967. p. 60. “A relação com a presença do presente, como forma última do ser e da idealidade é o movimento pelo qual o eu transgride a existência empírica, a factualidade, a contingência [...] Pensar a presença como forma universal da vida transcendental é abrir-me ao saber que, em minha ausência, para lá da minha existência empírica, antes do meu nascimento e depois da minha morte, o presente é.”

40. MOUNIER, M. *Bruit blanc: autour de Marie-France*. **Revue Prétentaine**, 2000. p. 361-368. Texto que reporta à terapia do autismo este âmbito de fenomenalidade da vida. Ver ainda: TAFURI, M.I.; MARTINS, F. Revisitando as crianças de Kanner à luz da fenomenologia da vida de Michel Henry. *Humanística*, v. 37, n. 1, p. 271-289, 2016. E ainda: MARTINS, F. **Estátuas de anjos**. [S.l.]: Colibri, 2017. cap. V.
41. DAMÁSIO, A. **A estranha ordem das coisas**. Lisboa: Círculo de Leitores, 2017. E ainda: MARTINS, F. **Do som à voz e da voz à dança: fenomenalidade do corpo no processo educativo e na renovação da tradição**. SJDR, 2017. No prelo.
42. MARTINS, F. La phénoménologie de la vie de Michel Henry et les questions du neurologue Damásio. In: DOSSIER H. **Michel Henry**. Paris: L'Age d'Homme, 2009. p. 424-431.
43. HENRY, M. **Incarnation: une philosophie de la chair**. Paris: Seuil, 2000.
44. DERRIDA, 1967, p. 98.
45. *Ibidem*.
46. MARTINS, F. **Recuperar o humanismo**. Lisboa: Principia, 2002.
47. HENRY, M; *Difficile Démocratie*. In: GREISCH; DAVID, op. cit., p. 39-54.
48. *Idem*. **La barbarie**. Paris: Grasset, 1987. p. 83. Diferente de incorporação – no sentido teológico e mesmo fenomenológico - e ainda diferente da copropriação heideggeriana – ser-com. Pathos é corpo vivo na tessitura da angústia da ausência que em si mesmo comporta a infinita capacidade de retomar o começo perdido, fruindo de novo dessa presença do outro em si, na modalidade de afeto. [Nossa observação.]

## REFERÊNCIAS

- CIOCAN, C.; MARINESCU, P. (Eds.). **Studia Phaenomenologica 2019: vol. 19: on conflict and violence**. Bucareste: Zeta Books, 2019.
- DAMÁSIO, A. **A estranha ordem das coisas**. Lisboa: Círculo de Leitores, 2017.
- DERRIDA, J. **La voix et le phénomène**. Paris: PUF, 1967.
- DESCARTES. *Médiation troisième*. In: \_\_\_\_\_. **Méditations métaphysiques**. Paris: Flammarion, 1979.
- DUARTE, J.C. **A poética do desejo de Deus**. Coimbra: Gáfica de Coimbra, 2002.
- FREUD, S. **Para além do princípio do prazer**. Lisboa: Relógio de Água, 2009.
- GREISCH, J.; DAVID, A. (Dir.). **L'épreuve de la vie**. [S.l.]: Cerf, 2001.
- HEIDEGGER. **Já só um Deus nos pode salvar**. 2009. Disponível em: <[http://www.luso-sofia.net/textos/heidegger\\_ja\\_so\\_um\\_deus\\_nos\\_pode\\_ainda\\_salvar\\_der\\_spiegel.pdf](http://www.luso-sofia.net/textos/heidegger_ja_so_um_deus_nos_pode_ainda_salvar_der_spiegel.pdf)>. Acesso em: 25 set. 2020.
- HENRY, M. **Auto-donation**. Paris: Beuachesne, 2004b.
- \_\_\_\_\_. **C'est moi la Vérité**. Paris: Seuil, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Sofrimento e vida*. Trad. Karin Wondracek. In: ANTÚNEZ, A.E.A.; MARTINS, F. (Eds.). **Fenomenologia da vida de Michel Henry: interlocuções entre filosofia e psicologia**. São Paulo: Escuta, 2014.
- \_\_\_\_\_. **Genealogia da psicanálise: o começo perdido**. Trad. Rodrigo Marques. Curitiba: UFPR, 2009.

## ARTIGO

- \_\_\_\_\_. **Généalogie de la psychanalyse:** le commencement perdu. Paris: PUF, 1985.
- \_\_\_\_\_. **Incarnation:** une philosophie de la chair. Paris: Seuil, 2000.
- \_\_\_\_\_. **La barbarie.** Paris: Grasset, 1987.
- \_\_\_\_\_. **Phénoménologie de la vie:** t. IV. Paris: PUF, 2004a.
- MARTINS, F. **Estátuas de anjos.** [S.l.]: Colibri, 2017.
- \_\_\_\_\_. Estrela polar: sementes de O fenómeno erótico. In: \_\_\_\_\_. **Estátuas de anjos.** Edições Colibri, 2017.
- \_\_\_\_\_. La phénoménologie de la vie de Michel Henry et les questions du neurologue Damásio. In: DOSSIER H. **Michel Henry.** Paris: L'Age d'Homme, 2009.
- \_\_\_\_\_. **Recuperar o humanismo.** Lisboa: Principia, 2002.
- MERLEAU-PONTY, M. **L'oeil et l'esprit.** Paris: Gallimard, 1964.
- MOUNIER, M. Bruit blanc: autour de Marie-France. **Revue Prétentaine,** 2000.
- SARTRE, J.-P. **Cahiers pour une morale.** Paris, Gallimard, 1983.
- SÓFOCLES. **Filoctetes.** Coimbra: Edições 70, 2005.
- TAFURI, M.I.; MARTINS, F. Revisitando as crianças de Kanner à luz da fenomenologia da vida de Michel Henry. **Humanística,** v. 37, n. 1, p. 271-289, 2016.
- WONDRACEK, K. **Psychoanalyse und Lebensphänomenologie:** ein Beitrag zur Klinischen Psychologie. Freiburg: Alber, 2014.
- \_\_\_\_\_. **Ser nascido na vida:** a contribuição da fenomenologia da vida de Michel Henry para a clínica. 2010. Tese (Doutorado) – Faculdades EST, São Leopoldo. Disponível em: <<http://dspace.est.edu.br:8080/jspui/handle/BR-S1FE/158>>. Acesso em: 25 set. 2020.



# CAMINHOS PARA UMA DISCUSSÃO SOBRE DECOLONIZAÇÃO EM PSICANÁLISE: POVOS TRADICIONAIS, POPULAÇÕES NEGRAS E POSIÇÃO FEMININA

ROUTES TO DISCUSS DECOLONIZATION IN PSYCHOANALYSIS:  
TRADITIONAL PEOPLES, BLACK POPULATIONS AND FEMALE POSITION

Adriana Simões Marino<sup>1</sup>

**Resumo:** O artigo traz elementos para uma discussão sobre decolonização em psicanálise, considerando a concepção da universalidade do complexo edípico como matriz da constituição psíquica. Aborda a referência normativa do falo e seus impasses quando da hipótese de outras formas de subjetivação, notadamente aquelas estranhas à perspectiva ocidental, branca e masculina. Discute um possível alcance colonizador, no interior da teoria e clínica psicanalíticas, por meio de uma estranha familiaridade entre povos tradicionais, populações negras e a posição feminina – especialmente a partir dos fenômenos de desarraçoamento feminino que têm como referência o fora da norma fálica.

**Palavras-chave:** Decolonização. Populações negras. Posição feminina. Povos tradicionais. Psicanálise.

*Abstract: This paper shows some arguments for a critical reflection about decolonization in psychoanalysis, considering the universalization of oedipal complex as a psychic constitution foundation. It considers the phallus as a normative reference and its consequences considering other subjectivities, especially when they are strange from western, white and masculine perspective. It also discusses a possible colonizing reach in the heart of psychoanalytic theory and clinic, through the hypothesis of a strange familiarity among traditional peoples, black populations and female position – especially with the feminine unreason phenomena that have their reference granted for those who are outside the phallic norm.*

**Keywords:** Decolonization. Black populations. Female position. Traditional peoples. Psychoanalysis.

## UMA INTRODUÇÃO

Sem dúvida, no começo foi o ato, a palavra veio depois; em vários aspectos significou um progresso cultural que, atenuando-se, o ato se transformasse em palavra. Mas a palavra era originalmente magia, um ato mágico, e ainda conserva muito de sua velha força (FREUD, 2014a, p. 131).

<sup>1</sup> Doutora em Psicologia pelo Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo (IPUSP). Psicanalista membro de fórum da Escola de Psicanálise dos Fóruns do Campo Lacaniano, do Laboratório de Pesquisa e Extensão - Psicanálise, Sociedade e Política (IPUSP) e do laboratório de Teoria Social, Filosofia e Psicanálise (Latesfip-USP). E-mail: adrianamarino@usp.br

Neste trabalho, buscamos apresentar e desenvolver alguns argumentos que permitam questionar a pretensa universalidade de certos fundamentos psicanalíticos, notadamente o complexo edípico como matriz da constituição subjetiva. A localização do problema antecede a crítica lacaniana do Édipo como “um sonho de Freud” – donde se extrai o mito que se apresenta individualmente para cada neurótico – à própria noção de uma estrutura universalmente concebida para se pensar a subjetividade humana (LACAN, 1992, p. 123). Nesse sentido, é Frantz Fanon quem nos antecede nesse questionamento, sinalizando que a psicanálise apresenta-se como potencialmente reprodutora de um discurso e, nesse ínterim, também de uma prática clínica que pode se apresentar segundo o protótipo do colonizador.

Apesar de a psicanálise lacaniana refutar a dimensão onírico-edípica freudiana, não deixou de sustentar sua lógica estrutural, tendo o falo como referência. Daí que a referida afirmação, conforme anunciado no prenúncio deste texto, acerca de uma “universalidade de certos fundamentos psicanalíticos” – como a referência fálica para a constituição do psiquismo –, revelar-se, em si mesma, já como um efeito de uma colonização. Isso porque, neste caso, estaríamos a sustentar a necessidade de um universal entendido como referência normalizadora, a saber, dada pelo primado do falo.

O falocentrismo diz respeito a um referencial simbólico, o que quer dizer: sociocultural, discursivo e presente na materialidade da linguagem constitutiva da subjetividade humana. É cerne da concepção psicanalítica sobre o funcionamento psíquico, especialmente atrelado à concepção de uma única e masculina libido e de um único significante para ambos os sexos. Como nos diz Miranda, desde os “primórdios do patriarcado”, o *phallus* “já era representado em pinturas e esculturas como um objeto sagrado, venerado nas cerimônias de iniciação aos antigos mistérios” (2017, p. 61-62). No entanto, mais além de sua dimensão anatômica e imaginária, o falo encontra-se como função atrelada ao complexo de castração, qual seja, um significante que simboliza a falta no/do Outro e que institui esta falta simbólica no âmbito da constituição do sujeito do inconsciente.

Fora do falo e mais além do que aponta o fim de uma experiência de análise – aspecto que não discutiremos neste trabalho –, encontramos as esparsas referências lacanianas acerca do amor cortês, do desarrazoamento, da devastação e da mística, enquanto experiências que referem o chamado “não todo” fálico da posição feminina. Desse modo e para o que nos interessa neste trabalho, consideramos que talvez não seja fortuito que, justamente, aos povos e comunidades tradicionais e populações negras lhes seja frequentemente atribuído – tanto em termos do reconhecimento de certas tradições quanto, mais expressivamente, no imaginário social ocidental desde a escravização – certa propensão ou afinidade para o transe e à loucura, ou seja, a um “primitivismo”. É possível também que não seja sem motivos que a mulher tenha sido predicada como um *dark continent* para a própria psicanálise – expressão traduzida, inicialmente, como “continente negro” e, posteriormente, por “continente escuro” – conforme alusão freudiana sobre o indecifrável enigma acerca do desejo feminino (FREUD, 2014a, p. 164).

Então, será que para abordar o que referimos como sendo uma possível “particularidade” de povos tradicionais e populações negras, precisamos lançar mão dos desenvolvimentos teórico-clínicos psicanalíticos acerca da posição feminina? Afinal, a particularidade sob a qual recai o reconhecimento do que aprendemos como “diferenças” indica um “familiarmente estranho”, confor-

## ARTIGO

me ressaltado por Freud (2014b) em relação à experiência do “inquietante” (*Unheimlich*); uma topologia condizente com um interior excluído, ou seja, uma colocação no exterior de algo interior que sofreu um rechaço inconsciente. Eis o que pretendemos investigar neste trabalho, a saber, uma estrangeira familiaridade entre povos tradicionais, populações negras e a posição feminina – o que pode trazer contribuições às reflexões sobre decolonialidade<sup>2</sup> em psicanálise.

De encontro ao referido estrangeiro-familiar, como sustenta Miranda, a posição feminina localiza-se justamente atrelada à alteridade, ao enigma e ao que é fundamentalmente heterogêneo: “Não há mulher que não seja referida ao falo, mas nem tudo do sujeito feminino tem relação com ele; as mulheres estão inteiramente inseridas na norma fálica, porém *não de todo*” (2017, p. 107-108). Portanto, o que queremos apontar como hipótese e desenvolver neste trabalho refere uma aproximação entre povos tradicionais e populações negras a partir dos fenômenos de desarraçoamento que podem se aproximar dos impasses analíticos acerca do *dark continent*.

### UM CONTINENTE NEGRO

As referidas particularidades podem indicar aquilo que escapa ao todo da norma fálica, apesar de a psicanálise, como tal inscrita na cultura ocidental, reconhecê-las em relação ao falo, mesmo que não de todo. É como se não houvesse, de fato, um vocabulário que pudesse dizê-las, a não ser a partir de uma negatividade – inclusive como indicam os fenômenos de desarraçoamento, loucura, propensão ao misticismo ou transe primitivos – e mesmo que positivado pelas vias de uma escuta clínica não normatizante, conforme a ética da singularidade e a política na direção do tratamento em uma experiência psicanalítica (LACAN, 1997).

Conforme as “fórmulas da sexuação” desenvolvidas por Lacan (2012; 1985), do lado homem, à esquerda e no primeiro patamar, encontramos a existência de uma exceção (a barra indica uma negação sobre a castração): “existe x que não é castrado”, como o mítico pai da horda freudiano. Abaixo, temos a universalidade da castração e inscrição na norma fálica: “todo x é castrado”, constitutiva do sujeito do inconsciente. Do lado mulher, à direita e no primeiro patamar, encontra-se uma dupla negação, mas que mantém a contradição no âmbito da existência: “não existe x que não seja castrado” e, abaixo e à direita, localiza-se a lógica do não todo que remete a um Outro gozo que não o fálico.

FIGURA 1: FÓRMULAS DA SEXUAÇÃO

Homem	Mulher
$\exists x \overline{\Phi x}$	$\overline{\exists x \overline{\Phi x}}$
$\forall x \Phi x$	$\overline{\forall x \Phi x}$

Ao retomar as poucas observações lacanianas sobre desarrazoamento e devastação, Miranda sinaliza que, no lado do não todo fálico da posição feminina, uma mulher encontra-se num espaço de “ruptura simbólica” (2017, p. 143). Em seu *Outro gozo além do falo*, situa-se como “outra para si mesma, em que a alteridade se presentifica”, e observa ainda que “nesse lugar recalçado pela psicanálise, o poeta e o místico se abismam” (MIRANDA, 2017, p. 142). O que a psicanálise nos ensina é que não há palavras para dizê-la – as mulheres não formam um conjunto e, por isso, A mulher não existe –, o que coaduna com a dificuldade de apreendermos processos de subjetivação para além da referência normatizante que nos constitui, isto é, aquela que a psicanálise conceituou por meio da significação fálica. Nos termos de Haute e Geyskens: “a realidade simbolicamente estruturada é, por definição, o mundo da falta indicada pelo significante fálico” (2017, p. 151). Ainda com os autores: “A impossibilidade de expressar esse ‘Outro gozo’ (feminino) na linguagem confirma a ideia de que a ordem simbólica é essencialmente falocêntrica e que não existe um significante para a mulher” (HAUTE; GEYSKENS, 2017, p. 170).

A psicanálise foi desenvolvida no âmago de uma cultura ocidental, europeia, e a partir da prevalência de analistas homens e brancos. Se tal recorte não foi necessariamente determinante para a teoria e a clínica psicanalíticas, chamemos atenção para possíveis efeitos de aculturação. Isso porque talvez seja possível pensar que o que emirja fora de suas coordenadas se encontre como resíduo, ou melhor, enquanto radical heterogeneidade para a qual faltam palavras, como refere o não todo da posição feminina. Em outros termos, se a referência simbólica é orientada pelo falo, até mesmo a mulher estaria já aculturada por estar submetida, em termos do seu desejo enquanto sujeito, a um significante masculino.

Como observou Souza (1998), ao investigar a condição do “estranho familiar” (*Unheimlich*) freudiano, há uma aproximação entre o negro, o feminino, o estrangeiro e a loucura psicótica, cujo eixo de ligação seria, justamente, a de um gozo Outro. Uma forma de gozo atribuída às figuras da alteridade desde a perspectiva prevalente da neurose em relação ao não todo fálico – apesar de o sintoma não escapar, de todo, à extimidade, isto é, à emergência de limites do/no Simbólico frente ao Real como impossível de significar. Daí ser preciso, a esse Outro gozo, gestos de silenciamento e tentativas de controle. Afinal, em seus termos, o estrangeiro é este:

Outro que se afirma em muitos sentidos: outro país, outro lugar, outra língua, outro modo de estar na vida, de fruir, de gozar. O estrangeiro é o outro do familiar, o estranho; o outro do conhecido, o desconhecido; o outro do próximo, o distante, o que não faz parte, o que é de outra parte (SOUZA, 1998, p. 155).

Trata-se do rechaço de uma alteridade que, no entanto, nos é constitutiva, pois a constituição psíquica é tributária do laço social – das mais tenras relações parentais àquelas mais amplas no cerne de uma sociedade ou cultura. A autora, então, precisa algumas figuras deste estranho-familiar. Desde a figura do autômato (um objeto que se movimenta apesar de ser originalmente inanimado), como também encontramos no automatismo mental das psicoses (uma invasão do discurso do Outro) e no fenômeno do duplo (em que se localiza a presença de um outro Eu a especularizar o sujeito). Além do autômato, da psicose e seus fenômenos elementares, a autora situa também o sintoma neurótico, as experiências de transitoriedade/finitude, o racismo e o feminino, na medida em que

este traz outra forma de gozo, faz objeção à norma ou ordem dominante na cultura ocidental.

A norma é sempre o masculino, o fálico, o adulto, o europeu. O feminino é o excedente, a desmesura, o que não se deixa reduzir, o que, com a norma, não tem medida comum. Nesse campo aberto habita o estrangeiro, o diferente, o que caminha em outra direção. Mora aí nessa região sem fronteiras aquele que convive com outro sentido, com outra significação, e que passeia por outros mundos possíveis. Mundos onde reina outra lógica, onde se fala outra língua (SOUZA, 1998, p. 160).

### UMA ESTRUTURA LINGUAGEIRA

Antes de restarmos com os termos das fórmulas da sexuação desenvolvidas por Lacan, a saber, sobre as diferentes formas de o sujeito se posicionar subjetivamente em relação à diferença sexual, sem reduzir-se à anatomia, comecemos por um questionamento que permita, mais vagarosamente, enfrentar o problema. Para investigar se os termos apresentados seriam um reflexo da nossa própria conformação subjetiva, linguisticamente constituída em torno da referência fálica, passemos a uma abordagem mais detida sobre o conceito psicanalítico de inconsciente.

Assim, tenhamos em mente que esse conceito é tributário do simbólico da linguagem. Em outros termos, nossa subjetividade constitui-se sob os aportes de uma cultura que nos antecede. O sujeito humano se constitui na relação com a alteridade, quer dizer, com os outros semelhantes e também com o Outro simbólico, e se encontra submetido às leis de estrutura da linguagem que constituem o inconsciente, de tal modo que “a linguagem é condição do inconsciente” (LACAN, 1992, p. 42).

Conforme observa Fanon (2008), é justamente por meio do simbólico da linguagem que os pressupostos formativos da civilização ocidental e, inclusive, sua concepção de ciência, foram e são transmitidos, além de produzir e reproduzir discursos colonizadores. Para esse psiquiatra martinicano às voltas com a teoria psicanalítica de seu tempo, o racismo e o colonialismo se constituem como formas de pensar e viver transmitidas pela linguagem: “Sim, a civilização europeia e seus representantes mais qualificados são responsáveis pelo racismo colonial” (FANON, 2008, p. 88). Daí que aprender uma língua fomenta a aquisição de uma cultura, de tal modo que um antilhano que aprende a falar francês e assimila os valores da metrópole pode escapar “da sua selva. Quanto mais ele rejeitar sua negridão, seu mato, mais branco será” (FANON, 2008, p. 34). Apesar de a concepção de linguagem e discurso em Fanon não equivaler ao de Lacan (1992), podemos considerar que ambos não são necessariamente excludentes, prevalecendo o inconsciente e seus fenômenos estruturados como uma linguagem.

Diferentemente da concepção fanoniana do Édipo, e como sinalizamos no início deste trabalho, Lacan (1992) criticou sua dimensão mítica, a redução ao mito individual neurótico, mas não perdeu de vista sua estrutura. Enfatizou que retinha o que deste complexo diz respeito à operância da metáfora paterna na produção de interdições, da articulação do desejo com a Lei, constituindo o sujeito do inconsciente. Na medida em que este é definido como sendo estruturado como uma linguagem, podemos então depreender que é esta linguagem que funciona como condição para o inconsciente constitutivo da subjetividade.

A noção de sujeito do inconsciente orienta-se por uma divisão subjetiva, teorizada especialmente pelo complexo edípico, mesmo que o acento esteja no complexo de castração – depois do Édipo para os meninos e, no seu início, para as meninas. No entanto, como afirma Fanon (2008), há negros que desconheceriam o Édipo. Em suas palavras:

Além de perguntar se os etnólogos, imbuídos dos complexos de sua civilização, não se esforçaram em encontrar a reprodução desses complexos nos povos por eles estudados, seria fácil demonstrar que, nas Antilhas Francesas, 97% das famílias são incapazes de produzir uma neurose edípica (FANON, 2008, p. 135).

Apesar de o autor não ter aprofundado o assunto e orientar-se numa perspectiva mítica do Édipo, o que questionamos é a possibilidade de estarmos diante de uma não universalidade daquilo que seria um universal para a psicanálise e, nesse sentido, se encontramos possíveis impasses à escuta de um psicanalista. Ao invés da anatomia dos sexos, conforme esparsa alusão freudiana, seria a cor da pele (branco/não branco) também um possível destino?

A partir da teoria psicanalítica, o nosso aparelho psíquico é construído segundo o protótipo do colonizado – na medida em que o simbólico, o Outro da linguagem, antecede a nossa chegada neste mundo –, assim como a práxis psicanalítica encontra-se determinada em seus pressupostos epistemológicos. Seus fundamentos foram e são desenvolvidos em conformidade com um contexto que antecede a sua própria fundamentação enquanto “ciência dos processos mentais inconscientes” (FREUD, 1996, p. 72). Em suma, tal concepção de subjetividade encontra-se imersa em uma cultura, assenta-se em relações familiares e sociais determinadas e que são determinantes à produção de uma subjetividade, por fim, teorizada.

A partir do que desenvolvemos até este momento, nosso questionamento encontra-se às voltas com a possibilidade de uma escuta que se ofereça a outros modos de subjetivação. Contudo, e tendo em vista o referido questionamento, será preciso afirmar que a subjetividade daquele que escuta (do psicanalista) pode ser diferente da daquele que fala. Porém, estamos já advertidos de que é a partir desse mesmo tipo de racionalidade, ou seja, deste modo científico moderno e ocidental de pensar e viver a vida, que aprendemos a discernir raças e culturas por meio de referências que, em si mesmas, são discriminadoras.

Lacan (1998) indicou que o sujeito da psicanálise, isto é, aquele com quem a análise lida e trata, é o sujeito da ciência. Em outros termos, opera sobre a linguagem que constitui o pensamento presente no *cogito* cartesiano, mesmo que seja para subvertê-lo. Ressaltou também que a própria psicanálise não “teria tido lugar antes do nascimento da ciência”, sendo “os ideais do cientificismo” a via que tornou possível o seu advento (LACAN, 1998, p. 871). Em função dessa constatação, o autor enfatizou que formas de subjetividade calcadas em pressupostos simbólicos e imaginários dispostos numa cultura particular requerem o cuidado de uma não transposição ou sobreposição por outros pressupostos, inclusive os psicanalíticos. Em seus termos, analogias não são suficientes para autorizar um analista a essa tarefa, nem a “projeção de suas características no sujeito com quem lidam – para psicologizá-lo, ou seja, desconhecê-lo” (LACAN, 1998, p. 891).

Ainda com Lacan (1992), aprendemos que toda realidade é discursiva, o que, por sua vez, adquire forma por meio de atos que, mesmo sem palavras, ins-

## ARTIGO

tituem lugares que fazem funcionar certas estruturas presentes na cultura e que são constitutivas da subjetividade humana. Desse modo, mesmo sem pretender qualquer fechamento ao que possa ser da singularidade subjetiva ou particular a certas populações, nossa escuta apresenta anteparos dados por sobredeterminações conscientes e inconscientes, transmitidas pelo simbólico da linguagem que nos é constitutiva.

É possível pensar que o complexo de Édipo pode funcionar para a escuta psicanalítica como revistas, propagandas e novelas estreladas por brancos que induzem processos de identificação: uma “imposição cultural” (FANON, 2008, p. 164). Isso porque, conforme a aproximação que tecemos com Fanon, esse complexo pode funcionar como recorte epistemológico e mesmo lógico no qual, mais além de suas coordenadas simbólicas, encontrar-se-ia uma psicopatologia ou simples ausência em termos de “ser”, como sinalizam os fenômenos de desarraçamento. Nesse sentido, cabe lembrarmos que, antes da investida estruturalista e lógica de Lacan por sobre o complexo freudiano, Édipo foi, antes de tudo, um mito grego.

### UMA EFICÁCIA ESTRUTURAL

Por meio de suas incursões antropológicas, Lévi-Strauss (1949) nos ensinou que é possível localizar a estrutura edípica em diferentes comunidades e povos tradicionais. Além disso, pôde fundamentar a eficácia do simbólico em razão de um número limitado de leis de estrutura – não obstante a diversidade de conteúdos míticos – que funcionam como sistemas que organizam a subjetividade tanto individual quanto coletivamente. O inconsciente seria, aqui, o campo por excelência do simbólico, transmitido pela linguagem e, graças a essa fundamentação, equiparou à eficácia dos tratamentos de feiticeiros, xamãs, médicos e psicanalistas.

Elaborações semelhantes foram trazidas por Ortigues (1989), em uma pesquisa de interface etnográfica-psicanalítica, de meados dos anos 1960, com populações tradicionais do Senegal. A autora extraiu de sua escuta semelhanças terapêuticas entre ritos animistas e psicoterapias<sup>3</sup>, mas reconheceu que a sobreposição de conceitos psicanalíticos levaria a processos de aculturação. Apesar da abstração sugerida no título, *O Édipo africano*, ponderou que suas considerações restringiam-se à escuta de certas comunidades tribais presentes em Dakar.

A pergunta sobre a presença do complexo de Édipo nessas comunidades, concluiu-a afirmativamente. Apesar disso, notou: 1) o frequente deslocamento das figuras edípicas em relação ao comum na escuta de europeus (tios, irmãos ou primos ao invés dos pais biológicos); 2) a incipiência de uma implicação subjetiva, especialmente em termos da instância do supereu (a causa dos sofrimentos geralmente atribuída ao destino ou a ações de feiticeiros, espíritos ou ancestrais); e 3) a magia como dotada de uma “instrumentalidade fálica” (ORTIGUES, 1989, p. 198). A autora, então, afirmou que:

O complexo de Édipo é o problema da sexualidade infantil e, em todas as sociedades, não é outra coisa do que isto. Em todo lugar o problema é o mesmo, qualquer que seja a maneira de resolvê-lo: consiste no fato de que a diferenciação sexual entre menino e menina inscreve na vida emocional uma construção simbólica das relações pessoais, e que a análise desta construção faz aparecer uma base afetiva da ética fundada na relação do ser humano com sua origem. [...] Todo o resto, tudo o que se conta nas

fantasias é apenas resposta a esta situação problemática, sendo a resposta variável segundo cada indivíduo (mesmo no interior de uma mesma cultura) (ORTIGUES, 1989, p. 282-283).

A autora pôde apreender que as informações necessárias sobre uma cultura não deviam se sobrepor à postura do analista no sentido de “compreender o lugar do sujeito no que ele diz” (ORTIGUES, 1989, p. 63). Apesar do reconhecimento de que particularidades culturais compõem a subjetividade em sua sobredeterminação, a posição do analista deveria manter uma abertura ao que é da singularidade subjetiva. Por fim, ressaltou o risco de a escuta psicanalítica incorrer em um dispositivo de aculturação. Ao relatar um caso, considerou a possibilidade de o tratamento conduzir o paciente a uma diferença radical em relação à família e sua comunidade.

Daí o questionamento sobre o tratamento psicanalítico ser ou não conveniente, na medida em que isso levaria o sujeito a abdicar das crenças coletivas em um processo que implicaria uma singularização. Pela característica da forte solidariedade em um modo de vida fundamentalmente comunitário, um não pertencimento ao grupo pode constituir um castigo, como atribuído aos loucos e mendigos da referida comunidade. Portanto, uma contradição em termos do que podemos aventar como sendo terapêutico em uma análise no interior de certas tradições.

Semelhante perspectiva pode ser encontrada em Barros (2004), em sua experiência com a loucura em territórios dogon, República do Mali. Seu levantamento histórico assinala que a psiquiatria europeia foi fundada em conformidade com os aportes da medicina, isto é, pela separação entre corpo e mente, o que a “medicina negro-africana” desconheceria – uma consideração que vai ao encontro da crítica fanoniana que já abordamos neste trabalho (BARROS, 2004, p. 64). Para a autora, em terras dogon, “a loucura emerge como rompimento do todo, conflito dos múltiplos elementos naturais-sociais que devem encontrar equilíbrio dinâmico permanentemente” (BARROS, 2004, p. 97).

Nessa comunidade, o tratamento é realizado por terapeutas tradicionais (parentes, adivinhos, marabus e outros especialistas locais), já que, apesar dos anos de colonização e da presença de médicos formados na Europa, a comunidade reconhece que a terapêutica medicamentosa é “absolutamente inoperante” (BARROS, 2004, p. 167). Há um entendimento de que doenças são causadas por transgressões de tabus e o tratamento é orientado pela recomposição ou mesmo instauração da pessoa na sociedade:

A terapia dogon parece buscar sua eficácia na reconstrução ou na instalação de novas modalidades do sentimento de ser-no-mundo, distanciando-se de interpretações atomistas da pessoa, que não é concebida isoladamente. A terapia coincide, nesse contexto, com um movimento contrário ao isolamento e à solidão. Tal movimento ocorre pela ativação de mecanismos que implicam a presença de familiares e amigos na terapia. Dessa forma, os procedimentos recaem também sobre o grupo social, e não sobre a pessoa isoladamente. (BARROS, 2004, p. 174).

Esta terapêutica encontra-se atrelada ao modo de vida e da concepção de pessoa dogon, que não dissocia fenômenos psíquicos, vida em sociedade, ancestralidade, realidade, imaginação e religiosidade. Ao contrário, portanto, daquilo que a tradição ocidental segmentou. Os tratamentos envolvem proces-

## ARTIGO

sos divinatórios, ritos, medicamentos e encantações. Trata-se de uma perspectiva diferente e que nos permite pensar o fenômeno da aculturação quando da aplicação da psicanálise em contextos calcados na hipótese de outros processos de subjetivação.

Para uma discussão sobre esses processos em solo brasileiro, cabe trazeremos alguns desenvolvimentos de Segato sobre o papel da mãe-preta – a indicar desde as antigas amas-de-leite às atuais babás – como importantes “nas análises da psique e da sociedade brasileiras” atravessadas pela colonização (2006, p. 8). Mulheres pretas submetidas à violência, mas cujas narrativas históricas produziram uma visão dócil da escravidão e seus desdobramentos tanto na subjetividade quanto na formação societária. Aqui, cabe lembrarmos a observação freudiana de que “a psicologia individual é também, desde o início, psicologia social, num sentido ampliado” (FREUD, 1914c, p. 14).

Conforme enfatiza a autora, impõe-se uma não inscrição da mulher preta que exerce a função de mãe. Mais precisamente, duas negações: “negação da mãe com a negação da raça e as dificuldades de sua inscrição simbólica” (SEGATO, 2006, p. 16). Isso ao paroxismo de os afetos oriundos dos laços familiares estabelecidos não inscreverem o “impacto definitivo na psique do infante no que respeita à percepção do corpo feminino e do corpo não branco” (SEGATO, 2006, p. 15). Trata-se, na precisão de seus termos, “de uma *estrutura* alojada no interior do sujeito” (SEGATO, 2006, p. 18, grifo nosso).

Na esteira de Segato, chamemos atenção para as considerações de Gonzales acerca do racismo e da misoginia como elementos de uma “neurose cultural brasileira”<sup>4</sup> (1984, p. 224). Esta neurose justifica-se na medida em que, conceitualmente, todo sintoma é uma solução de compromisso frente a representações recalcadas e afetos deslocados. De tal modo que pode parecer “natural” a emergência de negras e negros ocuparem determinados lugares na sociedade, como nas entradas de serviços, cozinhas, alegorias de carnaval, cemitérios e prisões. Para a autora, esta “rejeição” no discurso dominante reproduz a domesticação da população negra pelas vias de uma ideologia predominantemente branca, a saber, “a ideologia do branqueamento, a lógica da dominação que visa à dominação da negrada mediante a internalização e a reprodução dos valores brancos ocidentais” (GONZALES, 1984, p. 237). Desse modo, podemos dizer que racismo e misoginia compõem eficazmente a estrutura de uma subjetividade, ao menos em solo nacional.

Assim, se o que desenvolvemos até aqui não tem a força de alterar os fundamentos simbólicos universais do complexo edípico, em termos da realização das funções simbólicas parentais, pode sinalizar certos atravessamentos no âmbito da conformação de sua própria estruturação.

#### UMA ESTRANGEIRA-FAMILIARIDADE

Abordemos a trilha aberta por Haute e Geyskens (2017) acerca de uma antropologia clínica psicanalítica. A leitura atenta desses autores, com a extração de importantes passagens freudianas e desenvolvimentos ulteriores de Lacan, indicam uma psicanálise mais sensível às interfaces entre subjetividade e cultura e, sobretudo, acentuando-a como uma práxis não normativa.

Ao atentarmos para um dos argumentos fundamentais trabalhados pelos autores, especialmente considerando as fórmulas da sexuação, encontramos a premência da referência ao falo enquanto significante normativo e normalizador. Afinal, mesmo quando se trata do não todo da posição feminina, o que

Lacan nos indica é que essa posição não é sem o falo. Trata-se de uma modalidade de gozo que não é complementar, mas suplementar. Como trouxemos com Souza, este gozo Outro é suposto àqueles que “não deixando de falar, apenas lhe fazem alusão através dos furos de seus discursos” – místicos, mulheres, negros, estrangeiros e psicóticos (1991, p. 55). A aproximação que Souza realiza não é feita sem considerar as distâncias que os separam, não obstante a carência comum em relação a um “significante suporte de suas identidades” (SOUZA, 1991, p. 64).

Haute e Geyskens (2017) sustentam uma antropologia clínica psicanalítica, especialmente nos primeiros trabalhos de Freud e, mais tardiamente, nos trabalhos de Lacan. Consideram que as psicopatologias são uma “expressão exagerada de problemáticas antropológicas comuns”, ou seja, de conflitos presentes nas dinâmicas das culturas (HAUTE; GEYSKENS, 2017, p. 34). Assim, arte, religião e filosofia são “formas culturais” que antropologicamente “refletem aspectos essenciais da existência humana” (HAUTE; GEYSKENS, 2017, p. 191). Isso quer dizer que os fenômenos culturais expressariam disposições da vida pulsional humana. Apesar de questionarem a universalidade do Édipo, em função tanto da concepção desenvolvimentista e mítica freudiana quanto do estruturalismo lacaniano, não fogem a outro universal, a saber, o do complexo de castração – o que, em nossa leitura, acaba sendo redundante, já que não se considera o complexo edípico sem o da castração.

A partir dos exemplos que trouxemos neste trabalho, talvez seja difícil convencer-nos de que a psicanálise poderá se livrar do Édipo. Isso não quer dizer, contudo, que a psicanálise possa ser reduzida a esse complexo, mesmo em termos de sua diagnóstica. Apesar de pretender-se condizente com um discurso não normativo, uma experiência que aponta para uma subversão subjetiva, alguns de seus pilares – notadamente o Édipo – têm o falo por referência. Talvez ainda seja preciso seguir inventando, mesmo que uma a uma, formas de dizer sobre aquilo que não se reduz ao falo ou aos fenômenos de desarraçamento afeitos ao *dark continent*. Curiosamente, sabemos que uma análise direciona-se a uma transformação subjetiva que se situa pelo não todo da posição feminina.

Se o que desenvolvemos não foi suficiente para responder plenamente às questões apresentadas<sup>5</sup>, trouxe, contudo, elementos que atravessam certos fundamentos teórico-clínicos psicanalíticos – notadamente o complexo edípico e a universalidade da referência fálica no âmbito da constituição subjetiva. Questões que consideramos importantes ao avanço da própria psicanálise. Quem sabe, um dia, povos tradicionais, populações negras e o feminino – dotados de uma suposta carência comum em relação a um significante que suporte suas identidades – possam fazer abismar e desarraçoar a perspectiva ocidental, branca e masculina.

Por fim, para que se possa notar uma diferença: uma mulher, antes de morrer de um todo, grita.

## NOTAS

2. Maldonado-Torres (2019) salienta que o conceito de “decolonização” indica uma lógica colonial e uma série de representações que persistem material e subjetivamente, mesmo quando já se deu um processo de “descolonização”, isto é, uma independência formal em relação à colônia.

## ARTIGO

3. A autora observou que, à diferença das religiões islâmica e católica, cuja fé condiz com uma experiência individualizante, o animismo encontrado em comunidades tribais do Senegal é “inerente à vida social, inseparável do que se vive e do que se vê” (ORTIGUES, 1989, p. 135). Com isso, ressaltou que a psicologia, desde o século XVIII, é marcadamente individualista, em que cada um “vive seu pequeno romance pessoal. Mas a psicologia do romance não é universal, pelo menos ainda não” (ORTIGUES, 1989, p. 135).
4. Cabe observar que, enquanto Segato (2006) aborda esses elementos a partir do conceito psicanalítico de forclusão, como uma não inscrição simbólica, Gonzales (1984) trabalha-os pelo conceito de recalque. Não pretendemos destrinchar ambos os conceitos neste trabalho, nem buscamos tomar uma posição definitiva em relação a eles. Para o que estamos trabalhando, consideramos suficiente reconhecer que há dinâmicas inconscientes que compõem uma apreensão acerca de um atravessamento, dado eficazmente, por sobre a estrutura da constituição subjetiva.
5. Cabe ressaltar que, para este trabalho, não trouxemos referências sobre etnopsiquiatria, etnopsicanálise, estudos transculturais ou mesmo pesquisas centradas em estudos decoloniais.

## REFERÊNCIAS

- BARROS, D.D. **Itinerários da loucura em territórios dogon**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2004.
- FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: Edufba, 2008.
- FREUD, S. A questão da análise leiga: diálogo com um interlocutor imparcial. In: \_\_\_\_\_. **Inibição, sintoma e angústia, o futuro de uma ilusão e outros textos (1926-1929)**. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2014a. p. 124-230. Sigmund Freud – obras completas, vol. 17.
- \_\_\_\_\_. O inquietante. In: \_\_\_\_\_. **História de uma neurose infantil (“o homem dos lobos”), além do princípio do prazer e outros textos (1917-1920)**. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2014b. p. 328-376. Sigmund Freud – obras completas, vol. 14.
- \_\_\_\_\_. Psicologia das massas e análise do eu. In: \_\_\_\_\_. **Psicologia das massas e análise do eu e outros textos (1920-1923)**. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2014c. p. 13-113. Sigmund Freud – obras completas, vol. 15.
- \_\_\_\_\_. Um estudo autobiográfico. In: \_\_\_\_\_. **Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: vol. 20. Trad. de J. Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 11-78.
- GONZALES, L. Racismo e sexismo na cultura brasileira. **Revista Ciências Sociais Hoje**, Anpocs, p. 223-244, 1984.
- HAUTE, P.V.; GEYSKENS, T. **Psicanálise sem Édipo?** Uma antropologia clínica da histeria em Freud e Lacan. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.
- LACAN, J. A ciência e a verdade. In: \_\_\_\_\_. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. p. 869-892.
- \_\_\_\_\_. **O seminário**: livro 7: a ética da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- \_\_\_\_\_. **O seminário**: livro 17: o avesso da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.
- \_\_\_\_\_. **O seminário**: livro 19: ...ou pior. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2012.

\_\_\_\_\_. **O seminário**: livro 20: mais, ainda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

LÉVI-STRAUSS, C. **Antropologia estrutural**. Rio de Janeiro: Biblioteca Tempo Universitário, 1949.

MALDONADO-TORRES, N. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: BERNARDINO-COSTA, J.; MALDONADO-TORRES, N.; GROSGOUEL, R. (Orgs.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. Belo Horizonte: Autêntica, 2019. p. 27-54.

MIRANDA, E.R. **Desarrazoadas**: devastação e êxtase. Rio de Janeiro: Contracapa, 2017.

ORTIGUES, M.C.E. **Édipo africano**. São Paulo: Escuta, 1989.

SEGATO, R. **O Édipo brasileiro**: a dupla negação de gênero e raça. Brasília: Série Antropologia, 2006.

SOUZA, N.S. **A psicose**: um estudo lacaniano. Rio de Janeiro: Campus, 1991.

\_\_\_\_\_. O estrangeiro: nossa condição. In: KOLTAI, C. **O estrangeiro**. São Paulo: Escuta; Fapesp, 1998. p. 155-163.

## SONHAR EM TEMPOS DISTÓPICOS

TO DREAM IN DISTOPYAN TIMES

Sander Machado da Silva<sup>1</sup>

Resumo: Este ensaio parte da hipótese de trabalho de que, no Brasil contemporâneo, instala-se uma atmosfera distópica. Isto na medida em que o acontecimento da pandemia se dá no terreno de uma séria crise de nosso laço social, mais especificamente no cenário de avanços do neofascismo e da necropolítica. Nota-se, nesse contexto, um apelo aos sonhos e à escrita, dentre outras vias, enquanto recursos narrativos para atravessar este período e, talvez, instaurar formas de reinvenção. Nas páginas que seguem, realiza-se, portanto, um esforço de situar questões pertinentes às diferentes direções do sonhar e sua função na atualidade.

Palavras-chave: Sonho. Distopia. Confinamento. Reinvenção.

*Abstract: The working hypothesis of this essay is that, in contemporary Brazil, a dystopian atmosphere is installed. So that the occurrence of the pandemic takes place on the ground of a serious crisis in the social bond, more specifically in an increasing scenario of neo-fascism and necropolitics. There is, in this context, an appeal to dreams and writing, among other ways, as narrative resources to cross this period and, eventually, establish ways of reinvention. In the pages that follow, an effort is made to place pertinent issues in the different directions of dreaming and its role today.*

Keywords: Dream. Dystopia. Confinement. Reinvention.

## UM SONHO DE ADVERTÊNCIA

*O sonhador encontra-se com alguns amigos no campus da universidade onde estudou. Estavam ali reunidos para o lançamento de um livro e uma exposição de arte conjunta. Contudo, alguém traz a notícia de que o evento foi cancelado em função da pandemia. Então o sonhador e uma mulher resolvem ir até o prédio do evento para resgatar os livros e obras de arte, pois sabem que, de alguma forma, correm risco de perder tudo. Ao caminhar pelo campus escuro e deserto, o qual lembra uma cidade fantasma, sentem o peso daquela atmosfera de fim do mundo.*

*Já no interior do prédio, perdem-se num labirinto de confusas escadas e corredores. De repente, uma inesperada tensão sexual produz uma quebra no clima desolador e, após uma troca de olhares, o casal passa a se beijar e se tocar intensamente. Aquele que sonha se dá conta de que não tem preservativo e percebe, aterrorizado, que sua parceira está beijando seus dedos, talvez contaminados. Ao pensar que sua amante pode morrer, desperta angustiado no meio da madrugada. Lembra, em seguida, que esta é apenas sua primeira noite de quarentena.*

<sup>1</sup>Psicanalista, pesquisador independente. Membro Associado do Centro de Estudos Psicanalíticos de Porto Alegre (CEPdePA). Aderente da Abertura para Outro Lacan (APOLa Internacional). Coorganizador do projeto Arquivos da Servidão. E-mail: sander.machado@gmail.com

## ENIGMA E INVENÇÃO

A *censura* é um artifício político, tomado e relançado por Freud no ato de sonhar. Precisamente nos sonhos, o sujeito se depara e se posiciona em relação ao desejo. Notam-se aí, de imediato, relações diretas entre política e desejo no registro da divisão do sujeito em psicanálise.

No atual cenário brasileiro, de pandemia e de avanços do neofascismo, alguns psicanalistas e outros pesquisadores têm apostado na investigação de sonhos. O livro *Sonhos no Terceiro Reich*, da jornalista Charlotte Beradt (2017), que colheu narrativas de sonhos no período de escalada do nazismo, entre 1933 e 1939, inaugura a possibilidade de leitura dos sonhos como testemunho daquilo que é experimentado enquanto tensão no laço social (ao menos no registro da modernidade ocidental).

Já na abertura de seu livro, Beradt condensa e evidencia com a força da simplicidade aquilo que acreditamos estar em questão:

No terceiro dia após a ascensão de Hitler ao poder, o senhor S., de sessenta anos, dono de uma fábrica de porte médio, sonhou que era moralmente despedaçado, porém mantinha-se fisicamente intacto. O que mais tarde cientistas políticos, sociólogos e médicos definiriam em suas análises como a essência do resultado da dominação totalitária sobre as pessoas foi, em breve sonho, apresentado ao senhor S., de maneira precisa e sutil como ele não conseguia vislumbrar acordado (BERADT, 2017, p. 29).

Dentre nossas pesquisas contemporâneas, cito, mesmo que apenas de passagem, os projetos *Inventário de sonhos II<sup>2</sup>* e *Oniropolítica em tempos de pandemia*<sup>3</sup>. Tomando-se essas pesquisas, elas próprias como reação aos problemas de nosso laço social atual e ao acontecimento pandêmico, é possível introduzir algumas questões iniciais: por que esse apelo ao sonho como recurso narrativo? De que formas o ato de sonhar pode dar contornos aos tempos sombrios em que vivemos?

Por vias sinuosas, por vezes indiretas, tentarei tocar nessas interrogações.

A esse respeito, evoco o livro de Arthur Clarke (2013), *2001: uma odisséia no espaço*, mais conhecido em sua versão cinematográfica homônima, dirigida por Stanley Kubrick. Já no primeiro capítulo do livro, nomeado *A caminho da extinção*, se anuncia o fim da humanidade. Ou melhor, sua não existência, pois os personagens apresentados até então são os nossos ancestrais primatas. Está em jogo, efetivamente, o fim de nosso mundo, antes mesmo de sua invenção.

Contudo, uma enigmática inteligência alienígena intervém. No território da tribo, surge um Monolito, o qual lembra, em sua forma, um exótico totem de superfície lisa e completamente escura. Esse enigmático Monolito faz, literalmente, os nossos ancestrais sonharem. A partir das mensagens transmitidas na linguagem das imagens oníricas, se esboça um trabalho de memória e a criação de ferramentas. Na transposição para linguagem do cinema feita por Kubrick, isto se condensa na clássica cena em que um pedaço de osso dá um salto na direção de um ônibus espacial, em uma espetacular rima visual. Nessa narrativa, o sonho possui um efeito humanizador e inaugural do processo civilizatório.

Acredito que essa ficção seja um caso paradigmático em diversos níveis. Para além das intrigantes questões em torno da linguagem e das origens da civilização, toca na função atribuída ao sonho nas diferentes épocas e culturas

## ARTIGO

humanas e, ainda, no fato de que aquilo que é sonhado, primeiro no campo das artes, pode vir a se tornar uma realização por meio da ciência no futuro. Nesse sentido, a literatura e o cinema dos gêneros *sci-fi* são exemplares, pois fazem convergir a inventividade artística e científica. Mais do que prever o futuro, trata-se, portanto, de esboçar perspectivas pela via da imaginação.

Os exemplos disso são inúmeros e, inclusive, Freud dedica alguns comentários laterais acerca desse tema em seu *Mal-estar da civilização* (2010b). Aquilo que um dia era considerado bruxaria, devaneio ou até mesmo loucura passa a ser um acontecimento de ordem cotidiana. Apesar disso, não nos tornamos necessariamente mais felizes. A série contemporânea *Black Mirror*, que vem sonhando com o nosso futuro próximo, desnuda essa problemática de forma contundente, pois realmente funciona como um espelho que reflete o que há de sombrio na humanidade e nos destinos que esta vem desenhando.

No que se refere à função atribuída aos sonhos em diferentes tempos e lugares, é justamente esse o ponto de partida de Freud (2006a) em *A interpretação dos sonhos*. Com efeito, propõe seu método e tese (do sonho como sendo, invariavelmente, uma realização de desejo) em alteridade dos outros métodos e empregos historicamente conhecidos.

Daí o que se evidencia é que tanto certos ritos tribais ou místicos quanto diversas modalidades artísticas, através dos meios e significantes que lhe são próprios, inventam seus métodos de abordagem das produções oníricas. No terreno da arte, não por acaso, o dadaísmo surge em 1916 (na paisagem da Primeira Guerra Mundial) e, em seguida, como um de seus desdobramentos, o movimento surrealista e suas investigações do sonhar (aliás, os efeitos desse acontecimento geopolítico – a guerra – influenciaram diretamente na própria leitura psicanalítica dos sonhos, impondo a Freud uma revisão de sua tese de 1900).

Destaco, nesse sentido, o filme *Un chien andalou* (1928), escrito e dirigido por Luis Buñuel e Salvador Dalí. Este curta-metragem se inicia com uma lâmina que, literalmente, abre um olho, e tal corte produz a abertura de outra cena: o sonho. O que se coloca em questão, a respeito do olhar, é justamente uma mudança estratégica de posição. Ou, melhor dizendo, trata-se de outra forma de ver.

Precisamente, acerca das formas de ver o ato de sonhar, Ailton Krenak, em *Ideias para adiar o fim do mundo*, nos oferece o seguinte comentário:

Quando eu sugeri que falaria do sonho e da terra, eu queria comunicar a vocês um lugar, uma prática que é percebida em diferentes culturas, em diferentes povos, de reconhecer essa instituição do sonho não como uma experiência cotidiana de dormir e sonhar, mas como exercício disciplinado de buscar no sonho as orientações para as nossas escolhas do dia a dia (KRENAK, 2019, p. 34).

A esse respeito, insiro nessa discussão o artigo *Elaborar o fim de uma civilização* (LEAR, 2007). Esse artigo trata da função dos sonhos em uma tribo ameríndia que se vê à beira de um abismo do qual não há retorno. Em razão da economia deste texto, deixarei de lado, neste comentário, uma série de possíveis críticas acerca da abordagem feita por seu autor. Portanto, vamos na direção daquilo em que o texto é de fato exemplar: por volta do ano de 1855, é solicitado a um menino de nove anos, membro da tribo, que vá até a floresta

sonhar para a tribo. Esta é conhecida pelos nomes *Apsáalooke* ou *Absaroka*, que significam algo como “povo do pássaro de bico largo”, mas são frequentemente traduzidos apenas por tribo *Crow* no atual território estadunidense.

Após o retorno do jovem e futuro líder tribal, é realizado um ritual de interpretação desse sonho-visão, conforme o método conservado pelos anciões do grupo (que dividiam os sonhos em quatro grupos distintos, conforme sua estrutura e emprego). Em resumo, aparecem ao sonhador búfalos que entram em um buraco na terra e, depois, retornam como búfalos malhados. Dentre outras imagens, há uma cena em que é dito ao sonhador que, em razão da ação dos Quatro Ventos, apenas uma árvore restará de pé naquela região. Esta será a “Árvore da Pessoa-Chiapim”. Próximo dessa árvore, o sonhador encontra-se com um homem velho, sabendo que é sua própria imagem do futuro. Chiapim é uma ave local, conhecida por sua astúcia, particularmente no que se refere às estratégias de sobrevivência.

No momento em que esse sonho é demandado ao sujeito em questão, a tribo está sob a tensão dos rápidos avanços da ocidentalização de seu mundo. Esta tribo, nômade e guerreira-caçadora, organiza suas tradições em torno desses conceitos. Devido às ações da civilização branca, passa a viver em uma reserva delimitada, conseqüentemente perdendo seus referenciais narrativos. Isto na medida em que não existiriam mais caçadas a serem preparadas, desafios e batalhas com outras tribos, tampouco novos territórios para serem desbravados. No entanto, como veremos, estes ameríndios se reinventaram a partir de uma narrativa que se articula em torno do sonho em questão.

No ritual de leitura desse sonho, um líder tribal o interpreta afirmando que para o povo sobreviver e prosperar deveria se conduzir, no futuro, aos modos do pássaro chiapim. Ou seja, astuciosamente. Anuncia, ainda, que os búfalos deixariam de existir e tomariam seu lugar, naquelas terras, as vacas malhadas do homem branco.

Nos dias de hoje, os remanescentes dessa tradição possuem uma universidade na atual reserva Apsáalooke, à qual deram o seguinte lema: “a educação é nossa maior arma”. Além desse local de transmissão, vale ressaltar, cuidam da tradição e de suas narrativas também em seus museus.

Lear, autor desse estudo, não se detém à passagem de um pássaro ao outro, isto é, de um significante ao outro – o de bico largo ao chiapim. Por essa via, é reformulada a narrativa da tribo em sua própria tradição. Além disso, esse sonho, encomendado e interpretado como dando voz ao espírito da tribo, nos é inconcebível, na medida em que na nossa tradição, vivemos um excesso de individualização e um esvaziamento das narrativas coletivas (visto que cada um seria “um empresário de si mesmo”).

É de se pensar – e quem sabe até esperar – que a psicanálise possa ter aí algum papel, já que sustenta que o sujeito é dividido. Ou seja, o exato oposto de indivíduo. Não obstante, Freud (2010a) também nos afirmou que não há cisão entre psicanálise do sujeito e social.

Por fim, pontuo outro aspecto que não é elaborado no artigo: essa nação não deixou de ser guerreira, porém, de fato, mudou sua forma de lutar: assumiram as estratégias do chiapim, cuja *arma* é a astúcia. Eles é que nos dizem isso com todas as letras no lema de sua universidade: “a educação é a nossa maior *arma*”. Essa foi sua forma possível de viver após o trágico final de seu mundo. Contudo, essa sobrevivência foi possível na medida em que tal sonho não só

## ARTIGO

foi solicitado com esses fins, mas também foi narrado através de um endereçamento, assim como escutado e interpretado em relação à ameaça distópica que tensionava aquele laço social.

Em um evento recente<sup>4</sup>, intitulado *Sonhos traumáticos*, Paulo Endo (2020) propôs a ideia dos sonhos como *sismógrafos* dos tempos em que são sonhados. Deste modo, não haveria nenhuma tendência premonitória nos sonhos, mas uma radicalização do presente e do que este dá a ver como possível destino no futuro próximo.

Relanço aqui uma interrogação que formulei no debate acima mencionado: em termos metodológicos, como escutar os sonhos de sonhadores desconhecidos? Isto tendo em vista o fato de que a interpretação dos significantes tem como uma de suas condições de possibilidade justamente que estes sejam lançados e relançados em transferência. Do contrário, se incorre no risco ou na tentação de uma psicanálise *aplicada*. Com efeito, algo distinto, uma psicanálise *implicada*, pode ser ambicionado nos dias de hoje.

De qualquer forma, situo o sonhar como persistentemente enigmático e a forma de abordá-lo (o método) como algo que é construído em cada contexto. *A interpretação dos sonhos* é a invenção freudiana, a qual toma o texto dos sonhos como via régia para acessar o inconsciente. Essa pesquisa, ao ser elaborada, vale lembrar, tinha no horizonte uma prática clínica, isto é, um emprego bastante particular e inédito dos sonhos.<sup>5</sup>

Na cena contemporânea, resta aos psicanalistas formular, com o devido rigor, vias pelas quais possam se implicar nos problemas que acozzam o laço social. Em um importante livro que toca nessa questão, *Mal-estar, sofrimento e sintoma*, Dunker faz a provocação de que “boa clínica é a crítica social por outros meios” (2015, p. 46). A reabertura de nossos arquivos noturnos parece buscar aí uma potência no atual cenário de servidão voluntária e melancolização de nossa imaginação política.

### MAIS ALÉM NO SONHAR

No umbigo de *A interpretação dos sonhos*, no princípio do seu célebre capítulo VII, Freud (2006a) inscreve o sonho de um pai que vê seu filho morto, na beira de sua cama, surgir e o interpelar com as seguintes palavras: “pai, não vês que estou queimando?”. O sonhador desperta para uma cena terrificante, na qual o cadáver de seu filho de fato está em chamas. Aquele que o velava, um ancião, adormeceu e uma vela caiu sobre o corpo.

Esse sonho comovente foi narrado a Freud por uma analisante. No entanto, ela o escutou numa conferência sobre sonhos, isto é, trata-se do sonho de um desconhecido. Freud utiliza um sonho doloroso sobre a morte de uma criança, e que provoca o despertar do sonhador ao invés de ser o guardião de seu sono, para sustentar a tese do sonho como realização de desejo. Além disso, a interrogação do filho morto, endereçada ao pai, poderia assumir um caráter de aviso, ou seja, de premonição. Este é ainda, sem dúvidas, um sonho angustiante, doloroso.

Diante desse conjunto de fatores, que prazer poderia haver nisso tudo?

Precisamente em razão de, potencialmente, contrariar a tese freudiana, é que este sonho está nesse ponto crítico do livro. Freud faz essa escolha inesperada, corajosamente, para colocar as suas hipóteses diante de uma verdadeira prova de fogo.

Se, em geral, os psicanalistas reconhecem esse livro e, em especial, tal capítulo, a partir do sonho em pauta, como confirmação da tese do sonho como realização desejante (mesmo diante dos pontos destacados e que se podem ler textualmente em Freud), qual seria o impedimento de escutar sonhos de outros desconhecidos? Esse sonho inaugural, estranhamente, já constituiria uma exceção e uma abertura possível.

No entanto, faz-se necessário situar melhor tais questões. Seguimos, portanto, nessa interrogação persistente: qual seria, efetivamente, o desejo possível diante da morte de um filho? Freud é enfático: o desejo de que o filho esteja vivo. Páginas adiante vai nos falar também do desejo de seguir dormindo deste pai. Contudo, em outros pontos de seu livro, Freud insiste que um desejo atual é insuficiente, pois o que de fato se realiza no sonho é o desejo recalcado, em particular aquele da ordem do infantil. Não encontramos, porém, nada sobre isso em torno desse sonho.

Vejamos o inquietante que se apresenta nessa situação: não se sabe quase nada do desconhecido sonhador, a interpretação do sonho logo estanca e não temos notícias do desejo recalcado. Com Lacan, podemos nos perguntar, novamente, por que é que Freud insere tal sonho nessa discussão ou o que podemos extrair disso. Na lição de 29 de janeiro de 1964 do *Seminário 11*, Lacan interroga (acerca da frase “Pai, não vês que estou queimando?”): “do que é que ele queima? Senão do que vemos desenhar-se em outros pontos designados da topologia freudiana – do peso dos pecados do pai [...] o Nome-do-Pai, sustenta a estrutura do desejo com a lei” (2008, p. 47).

Chama atenção o fato de que, ao final dessa mesma lição, Lacan (2008) retoma o caso do Homem dos Lobos. Nomeação, aliás, derivada de um angustiante sonho infantil que o analisando, quase vinte anos depois, rememora na análise com Freud. Além disso, entrega um desenho deste sonho ao analista. Vejamos a resposta de Lacan a uma pergunta de seu público, precisamente acerca da angústia como aquilo que não engana:

O que é que pode mesmo, para o analista, ratificar no sujeito o que se passa no inconsciente? Freud, para localizar a verdade – eu mostrei a vocês quando estudei as formações do inconsciente –, se remete a uma certa escansão significativa. O que justifica essa confiança é uma referência ao real. Mas o mínimo que se pode dizer é que o real não se entrega a ele facilmente. Tomemos o exemplo do Homem dos Lobos. A importância excepcional dessa observação, na obra de Freud, é de mostrar que é em relação ao real que funciona o plano do fantasma. O real suporta o fantasma, e o fantasma protege o real (LACAN, 2008, p.47).

A referência ao *Homem dos Lobos* em relação ao real é o que justifica a evocação dessa passagem. A investigação freudiana decorre, principalmente, através do trabalho de interpretação do sonho com os lobos, por meio do qual Freud opera a *construção* da cena originária. Desdobra-se, daí, uma extensa discussão acerca da realidade ou não desta cena de coito parental diante dos olhos do *infans*. Introduzindo-se, nesse cenário, o conceito de real, é possível pensar que não está em questão tal cena ter ou não acontecido na realidade, mas coloca-se em causa a incidência real de um gozo impossível.

Em uma pesquisa em torno do Homem dos Lobos (SILVA, 2018), sustentei a relação estratégica deste com outros escritos freudianos, particularmente *Uma criança é espancada* (2006c) e *O estranho* (2006d), apontando sua participação

na teorização da pulsão de morte e na reformulação do conceito de masoquismo, na conhecida virada de 1920. Momento decisivo, no qual Freud reconhece exceções à tese do sonho como realização de desejo.

Retomo essas proposições na medida em que Freud (2006b) já havia anunciado, com todas as letras, que *o sonho foi traumático para o sonhador*. Uma formação que, portanto, excedia suas possibilidades de simbolização. Esse resto retorna também na alucinação infantil, em que o seu dedo fica preso apenas por um fio de pele. E, ainda, é reafirmada por Freud na descrição das três posições subjetivas deste sujeito diante da castração. Na mais antiga destas, a castração sequer seria levada em conta. É precisamente daí, desta operação de uma *Verwerfung*, que Lacan (2009) elabora o seu conceito de foraclusão do Nome-do-pai.

Ao levarmos em conta, também, os destinos do caso, revisados por Freud (2006e) no final de seu percurso, referindo-se aos “pedaços necrosados” e à “sutura descosturada”, é possível entrever, nesses termos, o que está em jogo: restos não elaborados, repetições, masoquismo e os episódios psicóticos. Além disso, a evocação desse caso é importante na medida em que Lacan o situa, como dito, enquanto observação maior da incidência do real na clínica de Freud.

O ponto de onde não se pode ir além na interpretação de um sonho, vale lembrar, Freud chamou de umbigo do sonho. Esse impossível de simbolizar, aquilo que não cessa de não se inscrever, é o que Lacan, em diferença do simbólico e do imaginário, chamou de real. A realidade é ordenada pela articulação entre imaginário e simbólico, o real é algo que escapa desse ordenamento de sentido. Contudo, o real está enodado com esses outros dois registros na cadeia borromeana.

Em torno do sonho da criança em chamas, ainda no *Seminário 11*, Lacan comenta algumas páginas adiante:

O lugar do real, que vai do trauma à fantasia – na medida em que a fantasia nunca é mais do que a tela que dissimula algo totalmente primeiro, de determinante na função da repetição [...] O real pode ser representado pelo acidente, pelo barulhinho, a pouca-realidade, que testemunha que não estamos sonhando. Mas, por outro lado, essa realidade não é pouca, pois o que nos desperta é a outra realidade escondida por trás da falta do que tem lugar de representação – é o *Trieb*, nos diz Freud. [...] O real, é para além do sonho que temos que procurá-lo – *no que o sonho revestiu, envelopou, nos escondeu, por trás da falta de representação* (LACAN, 2008, p. 64. Grifo meu).

Com efeito, é possível extrair a ideia de que o sonho é o envelope que contém uma escritura, ou melhor, uma letra, em sua diferença da ordem significativa. Deste modo, a letra está para o real assim como o significante está para o simbólico. Esta noção de letra é trabalhada por Lacan em *A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud* (1998) e possui relações diretas com sua abordagem da literatura produzida por James Joyce. É através da topologia que propõe acerca de Joyce que Lacan pretende nos demonstrar um “pedaço do real” (LACAN, 2007).

No registro da clínica, Chemama (2018) aponta que, no caso do Homem dos Lobos, o “V” é quem nos dá notícias dessa dimensão. Esse traço surge, no caso, a partir do desenho dos cinco lobos em cima da árvore que o menino vê

em seu sonho. Contudo, persiste nos episódios de depressão às “V” horas; na alucinação em que um dos cinco dedos da mão fica pendurado por um fio de pele; no “V” das asas da borboleta ou das pernas abertas de uma mulher; no ato falho da “Espe” em que cai o “W” de *Wespe*<sup>6</sup> (“w” que é literalmente um duplo “v”). Retorna, ainda, no nome do personagem que Serguei Pankejeff assume: Wolfsmann. Nas pinturas que Serguei faz de seu sonho, enquanto número romano ou algarismo, letra do alfabeto, traço do corpo animal ou humano, insiste em reaparecer, porém resiste à assimilação por determinações de sentido.

No trabalho de construção que Freud opera em torno do sonho com os lobos, afirma que “o que entrou em atividade naquela noite, vindo *do caos dos traços de memória* inconscientes do sonhador, foi a imagem da cópula entre os pais” (2006b, p. 48), isto é, a cena originária. Sublinho desta passagem a presença insidiosa desse “caos de traços”. No texto que celebra seu centenário este ano, *Além do princípio do prazer*, Freud comenta que “é graças à *ausência de enlaçamento que os traços de lembranças arcaicas* têm a capacidade de aderir aos restos diurnos e formar uma fantasia de desejo a ser representada no sonho” (2006e, p. 159. Grifos meus). Vemos nesse fragmento do texto freudiano que aquilo que está desenlaçado insiste em retornar, mesmo em sua condição de letra, inclusive nos sonhos.

Deste conjunto de comentários e citações, notam-se diferentes direções do sonhar: da realização do desejo ao gozo do real, da elaboração do traumático à incidência própria do trauma. É possível pensar ainda que essas vias podem coexistir. Reconhecer essas múltiplas direções é uma das condições de possibilidade para o trabalho psicanalítico com os sonhos, não só nos tempos sombrios que vivemos.

## DO SONHO À DISTOPIA

Não obstante, retomando a ideia dos sonhos como *sismógrafos*, com o cientista político Estrada (FERNANDES, 2020), é possível dizer que “o Brasil passou do sonho à distopia”. O que é que retorna aí no laço social brasileiro? Trata-se de algo recalcado na brasilidade, como se diz com frequência, ou, ainda, algo precariamente recoberto pela ordem simbólica?

Na caótica gestão da pandemia no Brasil, se escancara uma política da morte em que esta é distribuída de determinadas formas, atingindo distintamente os brasileiros. Em referência ao conceito de necropolítica de Mbembe (2018), Safatle (2019) nos descreve o Brasil como um verdadeiro *necroestado*. Bem entendido, essa lógica de espoliação e distribuição da morte se instalou bem antes da situação atual.

É notável que a própria Constituição de 1988, chamada constituição cidadã, comporta, por exemplo, a existência de uma polícia militar. Um caso raro no mundo, particularmente sintomático ao considerarmos que se trata de um país que pretendia reinstaurar a democracia nesse ato, tendo como horizonte a formalização do fim de um regime militar. Nos anos mais recentes, em razão da desilusão que se abateu sobre parte da população devido aos escândalos de corrupção (envolvendo o governo que condensava a promessa de não recair nos mesmos problemas), os fantasmas da ditadura despertaram famintos de seu frágil adormecimento.

No ano 2017, quando já se ouvia uma explosão de vozes clamando por intervenção militar, retomada dos valores tradicionais da família, dentre outras pautas conservadoras, um acontecimento peculiar teve repercussão internacio-

## ARTIGO

nal: o fechamento da exposição *Queermuseu* na cidade de Porto Alegre. Vale lembrar, como nos mostra o documentário *Arquitetura da destruição* (COHEN, 1989), o passo inicial e estratégico de uma ofensiva contra as artes de seu tempo, nomeada de *arte degenerada*, na escalada do nazismo. Essa mesma expressão, *arte degenerada*, retornou em nossa contemporaneidade, indicando um nítido e crescente movimento reacionário.

É possível reverter essa passagem do sonho à distopia? Ou seja, em tempos de distopia, ainda conseguimos sonhar com outras formas de viver? Quais frestas podemos encontrar na *outra cena*?

**NARRATIVAS, PASSAGENS**

No esforço de resposta a essas interrogações, talvez possamos encontrar algumas trilhas no filme *Yume* (sonhos), do diretor japonês Akira Kurosawa (1990). Este longa-metragem é dividido em oito histórias, ou melhor, em oito sonhos que Kurosawa de fato sonhou. Um tema que atravessa tais sonhos, de modo mais ou menos sutil, é a morte. Esta temática nos é apresentada desde perspectivas distintas: mística, filosófica, ecológica, em razão da guerra ou de desastres nucleares. Diferentes formas, portanto, de dar contornos ao problema da morte e outros enigmas da condição humana. Com efeito, ao abordar a morte, Kurosawa coloca em questão como estamos conduzindo nossas vidas.

Diante do conjunto dessas narrativas oníricas, é possível pensar que nos é dado a ver a história de um sujeito, o sonhador. Ao mesmo tempo, podemos tomá-las como sendo fragmentos da história de um povo, o japonês. Desta forma, reencontramos, radicalizada, a ideia freudiana de que os sonhos são uma forma de rememoração. Evidentemente, não se trata apenas de lembrar, mas das *formas pelas quais a memória é reconstruída e transmitida*.

Em razão deste trabalho de memória, é possível entrever uma potência nos sonhos enquanto recurso narrativo e testemunho daquilo que se passa no laço social. Isto depende de uma operação bastante precisa: uma passagem da dimensão íntima do ato de sonhar ao compartilhamento daquilo que é sonhado. Por essa via, os *endereçamentos* dos sonhos entram em jogo, isto é, para quem e com quais intenções o sonho é contado. No caso dos sonhos de Kurosawa, ocorre uma passagem radical do privado ao público.

Mais do que isso, vemos aí uma passagem do sonho ao status de obra de arte. O filme, por meio da linguagem cinematográfica que lhe é própria, adquire ainda uma série de particularidades. Dentre estas, permite àquele que assiste, por assim dizer, sonhar através da obra. A suposta dimensão de interioridade psíquica do sonho é, por essa via, completamente subvertida. Outra subversão interessante é a transformação desses sonhos, eles próprios, em *analísadores* da cultura por meio da operação artística em questão.

Uma observação lateral sobre isso, no âmbito da clínica, é a recorrência de filmes, livros e séries como disparadores de sonhos no atual período de distanciamento social. Não apenas como restos diurnos ou pela via da identificação, mas também como significantes os quais intervêm no sujeito, seja convocando ao trabalho de memória, seja interrogando sua posição e o seu desejo. Nesse sentido, podem se abrir questões sobre o futuro dos analisantes. Em outras palavras, colocar em cena interrogações acerca do que é possível desejar para além do tempo de confinamento.

Em última instância, evoco *Yume* para indicar a relação do sonho com a escrita. Se o Homem dos Lobos, que é um pintor, desenha seu sonho, Kurosawa

os filmes. Além das artes visuais, no campo da literatura e da poesia, a passagem das imagens oníricas ao texto é um recurso muito conhecido, bem entendida a diferença entre escrita do sonho e a escrita (letra) que pode incidir no sonho.

No momento atual, chamam atenção alguns acontecimentos no cenário da clínica acerca das formas de inscrição dos sonhos. Num episódio, em particular, certo analisante fotografou e me enviou a imagem de um prédio inacabado e abandonado, o qual tinha lhe servido de resto diurno para um sonho. Ou ainda, em outros casos, os cadernos de desenho e poesia foram resgatados e neles incluídos sonhos. Dentre estes, um analisante até mesmo iniciou a escrita, os esboços, de um romance “trágico e distópico”, em suas palavras.

Essas formas de registro, inéditas, tornaram-se fontes de importante material para essas análises na medida em que dispararam séries de associações. No entanto, o que de fato desejo indicar é uma intensificação notável do recurso ao sonho e à escrita em nossa atualidade enquanto esforço de simbolização.

Como dito, os efeitos deletérios da pandemia acontecem no cenário de uma crise ética e política, ao ponto de constituírem, efetivamente, uma patologia do social. Nossa hipótese de trabalho é que esses elementos se condensam em uma espécie de atmosfera distópica. Diante desse cenário, esse maior apelo ao sonhar e à escrita surge como uma forma de reação. Na melhor das hipóteses, abrem-se janelas que podem nos conduzir na direção de um desconfinamento nos registros subjetivo e político.

#### DA DISTOPIA AO SONHO

O confinamento, enquanto estado de espírito, pode independe da experiência da quarentena. É possível passar uma vida inteira confinado em certas imagens e dizeres. Ao avesso, há quem, impulsionado pela situação de isolamento social, passou a desconfinar sonhos, reformular laços e se reposicionar na vida.

Essas formas de reinvenção podem irromper na vida de qualquer um, porém, é preciso dizer, não estamos todos no “mesmo barco”, como ainda se ouve de algumas vozes (ingênuas ou maliciosas?), inclusive no campo psicanalítico. Para aqueles que se encontram acossados pelo mais básico de sua sobrevivência, a experiência não é a mesma, tampouco é romântica. Aliás, bem antes da necessidade de quarentena, já existiam outros confinamentos enraizados ao redor do mundo: miséria, racismo, discriminação de gênero, instituições totais, fundamentalismos religiosos, regimes totalitários, exílios e outras formas de sequestro da vida e do viver.

Em *A elite do atraso*, Jessé Souza (2019) demarca de forma consistente e, pode-se dizer, até mesmo chocante, a escravidão como sendo o berço das economias do laço social brasileiro. Bem entendido, não apenas no sentido propriamente financeiro, mas também, e necessariamente, naquilo que se refere à distribuição das posições no tecido social e aos códigos que atravessam toda sua extensão, sustentando tal economia das relações.

A hipótese central de Souza (2019) é que o imaginário da corrupção inerente e incurável do Estado não é, de fato, uma justificativa utilizada para o efetivo combate da corrupção. Ao avesso, o discurso da suposta corrupção intratável alimenta a ideia de que o Estado democrático de direito deve ser de fato “revisado” e as instituições públicas, privatizadas. O resultado disso, evidente-

mente, é a continuidade da espoliação realizada por certas elites que, digamos assim, seguem dando as cartas do jogo.

Em relação à escravidão no território brasileiro, algumas de suas marcas trágicas são a crueldade da cultura do estupro e a forclusão da dívida histórica. Ao contrário de um necessário trabalho de memória e de políticas de reparação, essas feridas em carne viva passaram a ser reutilizadas até mesmo como capital eleitoral no Brasil. O foracluído retorna no real. Esses fenômenos relacionam-se com a escalada vertiginosa da servidão voluntária, escancarada de diversas formas, principalmente nas súplicas por um retorno da ditadura militar.

Como dito, na própria Constituição de 1988, uma polícia militar fica responsável pelo monitoramento cotidiano da população civil. Pode-se notar aí, nitidamente, a lógica de guerra contra os próprios cidadãos e a distribuição da morte como política. Com efeito, a população negra e a de menor renda são notavelmente mais atingidas.

Seguimos o escritor Ray Bradbury na afirmação de que “a ficção científica é uma ótima maneira de fingir que está falando do futuro quando, na realidade, está atacando o passado recente e o presente” (2018, p. 201). Esse recurso se vê nitidamente nos potentes filmes brasileiros *Divino amor* (MASCARO, 2019) e *Bacurau* (MENDONÇA FILHO, 2019). O primeiro destes indica, na sua abertura, que a trama se passa no Brasil distópico de 2027, um Estado que já não é mais laico. Ao contrário, trata-se de um universo evangélico onde existe, até mesmo, um serviço de *drive thru* para consultas com pastores. Por sua vez, *Bacurau* anuncia, de início, que se trata de um Brasil “daqui alguns anos” e, logo, nos apresenta uma estrada com caixões espalhados. *Bacurau*, por outro lado, nos aponta a força de um laço social a partir do qual tanto o trabalho de luto quanto o de luta são efetivamente realizados. Isto se condensa na ideia de que “a Igreja está fechada, mas o museu está aberto”.

Arriscando avançar alguns passos, é possível pensar que a literatura e o cinema das distopias ocupam uma posição estratégica acerca do sonhar, não só como ato de crítica e de elaboração do passado e presente, mas de abertura para o futuro. Isto na medida em que, diante das situações mais atroz, o sonho de uma vida diferente mostra-se resistente. Ou seja, ocorre uma *passagem da resistência ao desejo para o desejo de resistência*. Vemos isso no já citado *Bacurau*, mas também nas recentes adaptações televisivas de livros como *The handmaid's tale* (ATWOOD, 2017) e *The man in the high castle* (DICK, 2019), ou ainda, nos clássicos como *Fahrenheit 451* de Bradbury (2018).

Este último, uma ficção futurista, descreve uma sociedade distópica na qual os livros são proibidos. A temperatura de 451 graus Fahrenheit é o ponto no qual o papel incendeia. O corpo de bombeiros, ironicamente, é o equipamento estatal responsável por arrancar os livros de seus esconderijos e queimá-los. Este mundo sem livros nos é apresentado como profundamente alienante e repetitivo, repleto de telas de televisão, sedativos, estimulantes e carros de alta performance. A alienação se evidencia em cada linha do texto.

Em determinado momento da história, Montag, o bombeiro protagonista do livro, se vê confrontado por uma jovem desconhecida: você nunca lê os livros que queima? Essa pergunta faz arder a curiosidade de Montag, que, em seguida, torna-se um fora da lei ao esconder livros pegos em seu insólito trabalho. Não demora para virar um suspeito e se ligar a uma espécie de movimento de resistência.

A trama se desenrola para uma direção da qual não é possível retornar e, de fato, Montag busca por uma ruptura com tudo aquilo que vivia. Suas ações culminam, enfim, na necessidade de fuga e exílio. A passagem que o protagonista realiza em sua existência se materializa na sua travessia por um rio, de forma tocante, na seguinte cena:

Sentiu como se tivesse deixado para trás um palco de muitos atores. Sentiu como se tivesse abandonado a grande sessão espírita e todos os fantasmas murmurantes. Estava passando de uma realidade assustadora para uma realidade irreal, porque nova.

A terra negra passava deslizando e ele seguia para o campo entre as colinas. Pela primeira vez em uma dezena de anos, as estrelas estavam surgindo acima dele em grandes procissões de fogo em revolução. Viu uma grande carruagem de estrelas se formar no céu e ameaçava despencar se esmagá-lo.

Flutuou de costas quando a mala se encheu de água e afundou; o rio era suave e pachorrento; estava afastando-se das pessoas que comiam sombras no café da manhã, vapores no almoço e gases no jantar. O rio era muito real; ele o sustinha confortavelmente e finalmente lhe concedia o tempo, o lazer, para pensar neste mês, neste ano e em toda uma sucessão de anos (BRADBURY, 2018, p. 172).

Após essa travessia, membros da resistência lhe aguardavam na floresta ao redor de uma fogueira, acompanhando as notícias do rádio sobre sua perseguição. O principal ato de resistência desses sujeitos é ler e decorar livros de sua preferência, tornando-se eles próprios esses livros. Deste modo, os livros até poderiam ser queimados, mas as histórias se manteriam vivas no espírito de seus guardiões e poderiam seguir sendo transmitidas.

Evoco esta obra em particular justamente em razão de uma crise da educação que vivemos, ou mais do que isso, um projeto que se materializa na recusa da ciência e na anti-intelectualidade. Fogueiras feitas com livros são a imagem radical do obscurantismo, de certo orgulho da ignorância, sempre presente em regimes totalitários. Em segundo lugar, aponto uma relação mordaz com a expressão, bastante comum na brasilidade, da *queima de arquivo*. Devemos incluir nessa lógica de apagamento os desaparecidos na ditadura militar e muitos dos assassinatos presentes no cotidiano, mas também episódios como o trágico incêndio do Museu Nacional do Rio de Janeiro em 2018.

A angústia de que os livros e as obras de arte sejam perdidos fala por si mesma no sonho de abertura deste ensaio. Na sequência, é o erotismo que se esforça em reafirmar a vida, que, mesmo assim, encontra-se ameaçada. Apesar do despertar abrupto, angustiado, a lembrança de que se trata *apenas da primeira noite de quarentena* é essencial, pois indica que ainda resta muito a ser elaborado no trabalho do sonho. Está anunciado aí, no limite, que ocorrerão outros sonhos. Se nestes irão reaparecer o sequestro dos livros e das obras, o fim do mundo, ou ao contrário, o desejo de se reunir, de escrever, o erotismo, etc., será preciso sonhar para ver.

Conforme nos aponta Dunker, no seu prefácio do livro de Beradt, *Sonhos no Terceiro Reich*, “tais relatos criam formas de resistência e atos de liberdade, ora bem sucedidos, ora fracassados, mas de toda forma capazes de negar a lógica na qual a opressão está sendo praticada” (2017, p. 24). Com efeito, essas ficções, sejam bem sucedidas, sejam fracassadas, ao encenar a incredulidade e a paralisia diante daquilo que é vivido – formas de submissão temerária, co-

## ARTIGO

rajosos enfrentamentos, subversões através da ridicularização ou do absurdo, etc. –, realizam o incessante trabalho de elaboração da posição do sujeito e das coletividades em relação às suas experiências-limite.

A elaboração daquilo que invade o cotidiano no presente e as aberturas na direção de um futuro mais interessante precisam ser incluídas no trabalho psicanalítico em torno dos sonhos. Pontuo isso na medida em que, no discurso psicanalítico, a referência mais comum e insistente do sonhar é ao passado, mais especificamente em relação ao desejo infantil recalcado. Certamente, não se trata de rechaçar essa dimensão fundamental. No entanto, a psicanálise não deveria incorrer no risco de reduzir a potência dos sonhos aos desejos de que se precisa abrir mão.

Entra em questão, na melhor das hipóteses, aquilo que o sujeito pode vir a desejar. Precisamente na condição de falta, abre-se a possibilidade de desejar algo, implicando aí, necessariamente, o tempo futuro. Nesse sentido, os nossos sonhos de hoje são o museu do amanhã.

## NOTAS

2. Coordenado por Mamede, Endo e Sousa (2020), é inspirado nos programas do Apartheid Project (coordenado por Garth Steven, da Universidade de Witwatersrand, Joanesburgo) e “Sonhos de ex-prisioneiros de Auschwitz” (coordenado por Wojciech Owczarski, da Universidade de Gdansk, Polônia).
3. Projeto desenvolvido pelo Núcleo de Pesquisa em Psicanálise, Educação e Cultura (Nuppec) da UFRGS (R. Gurski e C. Perrone) em conjunto com a USP (C. Dunker e M. Debieux) e UFMG (G. Iannini).
4. Realizado pela Sociedade Brasileira de Psicanálise de Porto Alegre (SPBdePA).
5. Acerca da metodologia das pesquisas em torno dos sonhos na atualidade, alguns pontos importantes são: como é formulado o convite ao sonhador, qual o recorte apresentado nessa chamada, se são solicitadas ou não associações sobre o sonho relatado, se tal sonho é relatado por escrito ou se podem ser acrescentados outros recursos, como imagens, desenhos, etc.
6. Vespa em português.

## REFERÊNCIAS

- ATWOOD, M. **O conto da aia**. Rio de Janeiro: Rocco, 2017.
- BERADT, C. **Sonhos no Terceiro Reich**. São Paulo: Três Estrelas, 2017.
- BRADBURY, R. **Fahrenheit 451**. Rio de Janeiro: Biblioteca Azul, 2018.
- BUÑUEL, L.; DALI, S. **Un chien Andalou**. Avant-garde: França, 1928.
- CHEMAMA, R. Os desafios de uma apresentação de casos (a propósito do homem dos lobos). In: LORA, D.Z.; SILVA, S.M. (Orgs.). **Retornos do homem dos lobos**. Porto Alegre: Sulina, 2018.
- CLARKE, A. **2001: uma odisseia no espaço**. São Paulo: Aleph, 2013.
- COHEN, P. **Arquitetura da destruição**. Poj Filmproduktion AB: Suécia, 1989.
- DICK, P.K. **O homem do castelo alto**. São Paulo: Aleph, 2019.
- DUNKER, C.I.L. **Mal-estar, sofrimento e sintoma**. São Paulo: Boitempo, 2015.
- \_\_\_\_\_. Prefácio. In: BERADT, C. **Sonhos no Terceiro Reich**. São Paulo: Três Estrelas, 2017.

ENDO, P.C. **Sonhos traumáticos**. Comunicação oral realizada em 5 de junho de 2020 na Sociedade Brasileira de Psicanálise de Porto Alegre, Porto Alegre, Brasil.

FERNANDES, D. Brasil passou do sonho à distopia, diz estudioso francês. **BBC News Brasil**, 20 jun. 2020. Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/brasil-53073306>>. Acesso em: 14 jul. 2020.

FREUD, S. A interpretação dos sonhos. In: \_\_\_\_\_. **Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: vol. V. Trad. e ed. de J. Strachey. Rio de Janeiro: Imago, 2006a

\_\_\_\_\_. Além do princípio do prazer. In: \_\_\_\_\_. **Obras psicológicas de Sigmund Freud**: vol. II. Escritos sobre a psicologia do inconsciente. Rio de Janeiro: Imago, 2006e.

\_\_\_\_\_. Análise terminável e interminável. In: \_\_\_\_\_. **Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: vol. XXIII. Trad. e ed. de J. Strachey. Rio de Janeiro: Imago, 2006f.

\_\_\_\_\_. História de uma neurose infantil. In: \_\_\_\_\_. **Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: vol. XVII. Trad. e ed. de J. Strachey. Rio de Janeiro: Imago, 2006b.

\_\_\_\_\_. O estranho. In: \_\_\_\_\_. **Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: vol. XVII. Trad. e ed. de J. Strachey. Rio de Janeiro: Imago, 2006d.

\_\_\_\_\_. O mal-estar da civilização. \_\_\_\_\_. **Obras completas de Sigmund Freud**: vol. XVIII. São Paulo: Companhia das Letras, 2010b.

\_\_\_\_\_. Psicologia das massas e análise do Eu. In: \_\_\_\_\_. **Obras completas de Sigmund Freud**: vol. XV. São Paulo: Companhia das Letras, 2010a.

\_\_\_\_\_. Uma criança é espancada. In: \_\_\_\_\_. **Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: vol. XVII. Trad. e ed. de J. Strachey. Rio de Janeiro: Imago, 2006c.

KRENAK, A. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

KUROSAWA, A. **Dreams**. Warner, 1990.

LACAN, J. A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud. In: \_\_\_\_\_. **Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

\_\_\_\_\_. **Seminário 1**: os escritos técnicos de Freud. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

\_\_\_\_\_. **Seminário 11**: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

\_\_\_\_\_. **Seminário 23**: o sinthoma. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

LEAR, J. Elaborar o fim de uma civilização. **Revista Brasileira de Psicanálise**, vol. 41, n. 1, p. 137-153, 2007.

MAMEDE, D.; ENDO, P.; SOUSA, E.L.A. Inventário de sonhos 2: conte seu sonho. **Psicanalistas pela Democracia**, 27 abr. 2020. Disponível em: <<https://psicanalisedemocracia.com.br/2020/04/inventario-de-sonhos-2-conte-seu-sonho/>>. Acesso em: 13 jul. 2020.

MASCARO, G. **Divino amor**. Brasil/Vários, Vitrine Filmes, 2019.

MBEMBE, A. **Necropolítica**. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MENDONÇA FILHO, K.; DORNELLES, J. **Bacurau**. Brasil/França, Vitrine Filmes, 2019.

SAFATLE, V. **O necroestado brasileiro**. TV Boitempo. YouTube, 29 nov. 2019. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=CCgL60UJTck>>. Acesso em: 19 jul. 2020.

SILVA, S.M. Cenas do masoquismo no homem dos lobos. In: LORA, D.Z.; SILVA, S.M. (Orgs.). **Retornos do homem dos lobos**. Porto Alegre: Sulina, 2018.

SOUZA, J. **A elite do atraso**: da escravidão a Bolsonaro. Rio de Janeiro: Estação Brasil, 2019.

## A PARANOIA DO NEGRO NO BRASIL A PARTIR DA ANÁLISE DE ARTHUR RAMOS: UMA INTERLOCUÇÃO COM A PSICANÁLISE

### BLACK PARANOIA IN BRAZIL FROM THE ANALYSIS OF ARTHUR RAMOS: AN INTERLOCUTION WITH PSYCHOANALYSIS

João Ezequiel Grecco<sup>1</sup>

**Resumo:** Neste artigo, visamos a expor e discutir as relações entre degenerescência e miscigenação na paranoia do Negro no Brasil a partir de Arthur Ramos em uma interlocução com a Psicanálise, visando a responder à pergunta: na contemporaneidade, ainda seria possível levar em consideração as condições do Negro no Brasil a partir da dimensão da paranoia como catástrofe social, entre a categoria clínica e a experiência estética social de crise, isto é, da transformação? Para isso, trabalharemos as noções de degenerescência, miscigenação, hereditariedade e moral, a dinâmica da escravidão no Brasil e o pensamento de Arthur Ramos.

**Palavras-chave:** Degenerescência. Miscigenação. Paranoia. Negro. Psicanálise.

*Abstract: In this article, we aim to expose and discuss the relationship between degeneration and miscegenation in paranoia of the Black in Brazil from Arthur Ramos in an interlocution with psychoanalysis in order to answer the question: in the contemporary world, it would still be possible to take into account the conditions of the Black in Brazil from the dimension of paranoia as a social catastrophe, between the clinical category and the social aesthetic experience of crisis, that is, of transformation? For that, we will work on the notions of degeneration, miscegenation, heredity, and moral the dynamics of slavery in Brazil, and the thinking of Arthur Ramos.*

**Keywords:** Degeneration. Miscegenation. Paranoia. Black. Psychoanalysis.

<sup>1</sup>Pós Doutorando – USP  
– Instituto de Psicologia.  
Professor universitário e supervisor clínico. Membro da Associação Universitária de Pesquisa em Psicopatologia Fundamental (AUPPF).  
E-mail: jgrecco@usp.br

Portanto, o que conheciam disso no plano do etnógrafo era mais ou menos como no do jornalismo, mas seus inconscientes funcionavam segundo as boas regras do Édipo. Era o inconsciente que tinham vendido a eles ao mesmo tempo em que as leis da colonização, forma exótica, regressiva, do discurso do mestre, frente ao capitalismo que se chama imperialismos (LACAN, 1992).

## A DINÂMICA DA ESCRAVATURA NO BRASIL E SUAS CONSEQUÊNCIAS CONTEMPORÂNEAS

Para entender as relações dinâmicas da escravatura no Brasil e suas consequências antes e após o ato da lei da libertação, torna-se de fato necessário entendermos a ideia da corrente do pensamento antropológico, entre o evolucionismo cultural e o particularismo histórico, desde meados do século XIX até a década de 1930. Ela coincide com a análise de Arthur Ramos a respeito da paranoia do Negro no viés da miscigenação e da degenerescência, desenvolvida na escola de Nina Rodrigues (2004a), que fundamenta a relação da etnia em características como uma estruturação mental patológica, degenerativa, caracterizada, sobretudo, pelo orgulho e pela desconfiança.

Se a teoria do evolucionismo cultural esteve impregnada do conceito da hereditariedade e da moral, entre meados do século XIX até o início do século XX essa teoria se constatava na dimensão das relações entre colonizadores e colonizados. Por outro lado, o conhecimento dos aspectos das sociabilidades de determinados grupos colonizados, nos quais crenças e estilos de vida tornaram-se de fundamental importância para o êxito de exploração praticada por colonizadores em territórios estranhos, estabelece as relações de poder sobre o outro.

Os evolucionistas (Spencer, Taylor e Morgan) baseavam-se na noção de que as sociedades não europeias poderiam ser configuradas como grupos inferiores na escala social. Esses grupos poderiam evoluir, mas ao longo de muito tempo, e com isso haveria um desdobramento na teoria evolucionista clássica (tomada pela análise de Morgan) na compreensão do pensamento cultural da época, ou seja, considerar a unidade psíquica do homem e a ideia de sobrevivência.

No Brasil isso ocorreu na exploração da mão de obra escrava do Índio e do Negro. Desta maneira, não se acreditava na desigualdade psíquica entre indivíduos e entre grupos, mas sim em uma unidade. Por outro lado, o sentido de sobrevivência tenta objetivar e explicar certas tradições culturais e de difícil compreensão para sociedades consideradas mais desenvolvidas, visto que permaneciam em grupos sociais mais evoluídos e assegurava de certo modo a evolução cultural do elo com o passado.

Inaugurou-se, então, uma metodologia de análise segundo a qual o conteúdo comparativo busca características semelhantes de diversas sociedades, comparando-as com a sociedade europeia, ou seja, em que medida e nível, na escala evolutiva civilizatória, o outro se situaria na relação enquanto grupo social. Assim, ao adotar esse viés, o método comparativo se baseava numa história unilinear, na qual fenômenos semelhantes ocorreriam no mundo em razão de causas semelhantes, desconsiderando os processos históricos internos de cada sociedade e até mesmo ignorando as causas dessa sociedade. Esse é o motivo pelo qual, no Brasil, o Índio, tratado como “coisa”, não comungava a eucaristia cristã implantada pela ação da exploração portuguesa e sua cultura não possuía peso, sendo por isso tomado como escravo; o Negro, por sua vez, mostrava-se como estrangeiro, já vinha escravo das colônias da África ou feito escravo nas lutas tribais que viam na escravidão um meio de comércio.

Para que o método de investigação se mostrasse consistente, consideravam-se as descrições de viajantes, missionários e jesuítas – no Brasil houve, nesse caso, uma enorme expansão com a Companhia de Jesus – a respeito das regiões e sociedades nas quais estavam interessados. De fato, há um problema nessa forma de análise: a credibilidade, que se baseava na similitude dos fatos

## ARTIGO

relatados, dada pela impossibilidade de os narradores saberem o que era descrito entre eles, em virtude das razões geográficas.

Assim, as sociedades não europeias, consideradas *selvagens*, poderiam ser parâmetro para o entendimento do funcionamento da sociedade em seu princípio. Ainda que os evolucionistas imaginassem que os *selvagens* contemporâneos seriam semelhantes aos primeiros homens, aqueles eram representados como o mais próximo que se poderia chegar de uma compreensão (SOILO, 2014).

Nessa análise, em que os evolucionistas abordam tal conceito de *selvagem*, haveria o contraponto com a sociedade europeia. A isso convém destacar a proposta de Lewis Morgan em seu livro *Systems of consanguinity and affinity of the family*, publicado em 1871, no qual há referências de parentesco a influenciar as relações nos grupos sociais, as relações de ocupação do solo e as relações de propriedade. Dessa maneira, fazia o entendimento das relações sociais humanas como unilinear, no qual toda a sociedade estaria fadada a passar pelas mesmas etapas do desenvolvimento e, com isso, poder-se-ia enfatizar a noção de que a sociedade dita humana passaria pelas seguintes etapas: selvageria, barbárie e civilização. A selvageria antecederia a barbárie e, por fim, a civilização de modo natural e inevitável. Os estágios se relacionariam entre si a partir da ideia do progresso inevitável cujo parâmetro consistiria no modo de vida europeu da época (SOILO, 2014).

No Brasil, a dinâmica da escravidão se serviu da visão evolucionista como um elemento a substantivar e justificar a escravatura. Para esse fim, houve uma intensa relação com o tráfico negreiro transatlântico no período, o que suscitou padrões de alforria e oportunidades de resistências escravas coletivas, as quais almejavam alçar a liberdade, fruto de uma sistemática de força e poder em desordem na ocasião.

Se a tônica do sistema escravista brasileiro se deu na estreita relação entre o tráfico transatlântico de escravos (bastante volumoso) e o número constante de alforrias, essa lógica possibilitou aumentar a intensidade do tráfico sem comprometer a ordem social escravista. Assim, as revoltas dos escravos foram sufocadas sem nenhum termo de negociação por parte das autoridades coloniais portuguesas, com a garantia de continuidade da escravatura. De fato, as revoltas foram coletivas, o que representou a forma mais radical de contestação da escravidão, sem, todavia, que toda revolta almejasse a destruição do regime escravocrata. Muitas buscavam apenas corrigir o excesso de tirania senhorial, diminuindo até um limite tolerável a reconquista de ganhos perdidos ou punindo feitores e senhores particularmente tirânicos (REIS apud SCHWARCZ; GOMES, 2018).

Portanto, as condições expostas até aqui sustentam a dinâmica da escravatura: a mão de obra necessária no Brasil colonial. Diante disso, ousaríamos afirmar a coexistência de um regime escravocrata e de um sistema capitalista. Nesse sentido, abrimos breve discussão, visto que nosso tema considera a condição do Negro e as anomalias psíquicas postas como signatárias da miscigenação e da degenerescência apontadas no Negro, para o qual o crime e a punição estariam na ordem determinista de um sistema capitalista, que, por sua vez, não promoveu laços sociais, pois no período do Brasil Colônia o Negro não possuía nada (salário ou poder de consumo) a não ser sua força de trabalho.

Além disso, no Brasil não houve uma revolução burguesa. O país sempre se consolidou capitalista desde os tempos coloniais, mas o sistema capitalista

necessita de uma economia na qual se estabeleça uma demanda interna de consumidores, sendo tais consumidores elementos de um meio de produção no qual haja condição de trabalho livre e assalariado. Para as condições brasileiras, isso ocorreu com a entrada de mão de obra imigrante, que substituiu o escravo Negro nas fazendas de café, passando o imigrante a corresponder à máxima do capital: assalariado e consumidor, fatores fundamentais para o desenvolvimento do capitalismo.

Há dois momentos que de certa maneira contribuíram para a formação do capitalismo no Brasil: a independência do Brasil, como um marco histórico em que o país deixa de lado a condição da era colonial, e a formação de uma sociedade nacional; e a substituição da mão de obra escrava pela do imigrante assalariado, o que propiciou a dimensão de um sistema capitalista que perdura até a contemporaneidade.

Se o trabalho do escravo se tornou necessário para a colônia, pelo fato de não haver mão de obra suficiente nem na colônia nem na metrópole, esse fato representou lugar-comum nas colônias portuguesas e espanholas, pois a utilização de mão de obra branca não se mostrou, a princípio, ponto a ser levado a sério. Tanto o Índio na construção dos engenhos de açúcar quanto o Negro na lavoura de café forneceram à colônia a dimensão que a corte de Portugal almejava: a exploração natural de uma monocultura e uma mão de obra que servia a seus interesses.

Portanto, com desenvolvimento de uma monocultura (a cana-de-açúcar), sua crescente demanda na produção e a ausência de mão de obra livre, a utilização do trabalho escravo atendeu as necessidades do momento. Fato que atrelava a produção brasileira aos centros europeus consumidores que aumentavam a demanda como também intensificavam o tráfico escravo. Ora, se a condição do capitalismo reside na “exploração” do trabalho assalariado pelo capital, como essa condição não existia no Brasil Colônia, logo, não haveria o capitalismo no Brasil Colônia. Não necessariamente.

O fato é que a mão de obra escrava, explorada pelo capital, gerava e aumentava os lucros, características que determinaram o tipo de exploração agrária, ou seja, uma monocultura lucrativa a atender um mercado externo (PRADO JUNIOR, 1980). O que se constata é, sim, um trabalho livre e assalariado, raro que fosse, mas vinculado aos mestres do açúcar e à parte de uma elite na administração do tráfico escravo.

Por fim, essa dinâmica escravocrata se decompôs por tantas alforrias, nas quais o Negro conseguia a condição de “estar livre”, porém sem sair do Brasil e tampouco tornar-se alguém diferente, a não ser adquirir um pedaço de terra e alguns escravos<sup>2</sup>.

Assim, em 1850, com a lei que proibia o tráfico de escravos, não tardaria a Abolição. Em 1888, finalmente abolia-se a mão de obra escrava e instaurava-se o regime de trabalho livre. Houve, para o Negro, sua devida libertação; no entanto, haveria outra escravatura, agora pelo poder de vigilância e castigo, visto que ele não possuía aptidões a não ser desempenhar a função de escravo. Nessa condição, o Negro encontrava-se despreparado para competir com os imigrantes que detinham a técnica agrícola, se organizavam em grupos e, além disso, eram letrados, poucos, mas letrados.

Nessa nova sociedade burguesa a despontar (não só por meio da cana-de-açúcar, mas também do café), os primórdios de um desenvolvimento in-

dustrial e a estratificação das classes (por profissão, saber, cor, miscigenação e o conceito da degenerescência, ainda fortemente influenciado pelos países “desenvolvidos” europeus) constituirão um dos tópicos a nortear de certa forma a higienização a ser levada a cabo na sociedade brasileira após a escravatura – além da influência determinante da ciência médica europeia – que estabelecia na degenerescência e na miscigenação fundamentos antecipatórios ou justificáveis para o crime e a punição –, segundo a qual a hereditariedade e as relações familiares legitimavam esse dispositivo.

#### **A NOÇÃO DE DEGENERESCÊNCIA E A MISCIGENAÇÃO: HEREDITARIEDADE E MORAL**

No Brasil, a miscigenação mostra-se implícita desde a chegada dos europeus e suas relações com o Índio, e posteriormente com o Negro. Outro fator dessa lógica binária apresenta-se na história da degenerescência e suas relações com a hereditariedade e a moral, o que, de certa maneira, apontaria de forma estigmatizada a relação do Negro com o crime e a punição.

A publicação, em 1857, do *Traité des dégénérescences*, de Benedict-Augustin Morel, revela que a teoria da hereditariedade dos transtornos mentais estabelece uma relação com a proposição religiosa católica, segundo a qual o homem teria sido criado, na perfeição, por Deus. Desse modo, a degeneração seria correlata ao pecado original, assim constituindo a transmissão para a descendência de taras, vícios (álcool, jogo, prostituição, etc.) e traços da morbidez adquiridos pelos antecessores, que, conforme passassem de geração a geração, tenderiam à completa desnaturação dessa linhagem (PEREIRA, 2008).

Os elementos hereditários compõem a ideia de que haveria predisposição a esses fatores perturbadores, sendo que o Negro estaria na condição desse estigma determinante e, além disso, fora dos preceitos da moral. Pinel destaca de forma significativa esses fatores em seu *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale*, de 1801, influenciando outros autores nessa mesma linha de pensamento, como Jean-Étienne Esquirol e Jean-Pierre Falret. Com isso, as predisposições às perturbações morais e à loucura assumiam uma perspectiva de traços transmitidos por gerações familiares. Nesse caso, o Negro estaria a responder a todo tipo de implicância dimensionada pela hereditariedade ou pela moral.

Morel esforçou-se significativamente na tentativa de uma nosografia psiquiátrica fundada na concepção da etiologia natural dos transtornos mentais, buscando uma unidade entre o quadro clínico e os aspectos da evolução e a causa biológica de cada entidade diagnosticada. Mas existiam algumas questões que esbarravam em formulações deterministas e pragmáticas, visto que as ideias morelianas apontavam na direção das degenerescências, as quais se vinculavam à pluralidade, isto é, repousam na concepção de que a herança transmitida através das gerações não se restringia somente ao plano biológico, mas também às dimensões morais e do comportamento, sejam virtuosos, sejam viciados. Entre as características atribuídas ao Negro por causa de sua condição miscigenada, temos, por exemplo, a afirmação de que não serve para nada, apenas para ser serviçal, pois sua constituição moral apresenta-se degenerada e por isso ele não reconhece as etiquetas da sociedade.

A degenerescência, sob a ótica de Morel, suporta várias condições causais (e que se associam à noção de uma posição paranoica em relação ao Negro), entre as quais podemos destacar: o alcoolismo, a alimentação deficiente e dife-

rente, o meio social miserável, e não poderíamos excluir as relações de parentesco, em particular, o infante.

A pluralidade a que nos referimos, isto é, a ênfase segundo a qual as condições hereditárias assumiriam papel relevante, não só nos complexos familiares, mas sem dúvida nas condições da criança, que, por sua vez, encarnaria a anormalidade (FREUD, 2006), possui a mais árdua intenção em estabelecer as condições da influência dos aspectos hereditários.

A condição na qual a patologia nervosa deve ser vista sob a ótica da hereditariedade assenta-se na condição da hereditariedade similar, em que os aspectos hereditários possuem em si fator primordial, a exemplo da miopia, da Síndrome de Down, etc. Por outro lado, a hereditariedade dissimilar, que seria mais relevante que a outra, deixa lacunas que deveriam ser satisfeitas antes que se pudesse chegar a uma solução satisfatória dos problemas etiológicos.

Nessa perspectiva, a hereditariedade dissimilar aponta que os membros de uma mesma constelação familiar podem ser afetados pelos mais diversos distúrbios nervosos, funcionais e orgânicos – aliás, sem que se possa constatar qualquer lei que determine a substituição de uma doença por outra ou de sua sucessão entre gerações. O que se constata é que nesses complexos familiares haveria membros saudáveis. Ora, a teoria da hereditariedade dissimilar não nos diz por que uma pessoa tolera a mesma carga hereditária sem sucumbir a ela, ou por que outra pessoa, doente, é acometida por uma afecção nervosa específica, dentre todas as doenças que compõem a grande família das doenças nervosas, em vez de outra: a histeria no lugar da epilepsia ou a psicose no lugar de algo qualquer (FREUD, 2006).

A posição freudiana nesse sentido mostra que as condições dos fatores hereditários na análise e no diagnóstico das doenças nervosas exerceram enorme influência na tentativa de Arthur Ramos (psiquiatra brasileiro e antropólogo que foi produtor de diversas pesquisas de valor científico na intersecção entre Psicologia social, Psicanálise e Folclore) em desvincular a hereditariedade e a degenerescência do Negro no Brasil. Por outro lado, constatamos em Freud o esforço de separação, nesse sentido, ao lançar mão de uma inovação nosográfica, pondo lado a lado a histeria e a neurose obsessiva, como distúrbio autossuficiente e independente, constatando que a maioria das autoridades situava as obsessões entre as síndromes constitucionais da degenerescência mental ou as condutas como a neurastenia (FREUD, 2006).

Se os complexos familiares se condicionavam sob o jugo de anormalidades, independentemente de sob quais tipos se apresentassem, as crianças (frutos dessas anomalias) talvez pudessem ser confinadas em asilos ou reformatórios. No Brasil, e em particular com o Negro após a escravatura, esse recurso não só antecipava atos transgressivos como também justificava o que a degenerescência sedimentava, ou seja, que as crianças mais ou menos débeis do ponto de vista intelectual sofriam de perversões dos instintos: ladrões, mentirosos, homossexuais, homicidas, etc. (FOUCAULT, 2006).

O poder da psiquiatria não se restringiu apenas ao saber. Foi muito além disso e, na contemporaneidade, não se faz de outra maneira, visto tudo o que se avalia como anormal em relação à disciplina escolar, militar, familiar, etc., será reivindicado pela psiquiatria como a condição de fazer ortopedia no mal-estar do sujeito; ou dito de outra maneira: a reorientação convencionalista da divisão entre o normal e o patológico completa as condições de base que permitirão à psiquiatria um salto além de suas fronteiras da medicina, a saber, para uma in-

dústria do bem-estar, numa bem-sucedida *joint venture* acadêmico-empresarial (SAFATLE; SILVA JUNIOR; DUNKER, 2018).

Portanto, a noção de degenerescência e todas as consequências que se possam atribuir como anormalidade encontravam na criança a anomalia produzida pelos pais. E, por outro lado, a criança degenerada consiste numa criança anormal, cuja anomalia é tal que pode produzir, em certo número de circunstâncias determinadas e após certo número de acidentes, a loucura.

Dessa maneira, a degenerescência configuraria a predisposição para lançar mão do conceito de anomalia. Na criança tornar-se-á possível a loucura do adulto e, além disso, demarcará os complexos familiares. Tomados em bloco e sem definição bem estrita, a criança fará desse duplo fenômeno – a anomalia e a loucura – o suporte coletivo que é a família (FOUCAULT, 2006).

Na análise do Negro e de suas condições sociais após a escravatura, os fatores da degenerescência, associados à noção da miscigenação, estabeleceram como sentido que as anormalidades apontavam para uma coletividade, que agora deveria se inserir no complexo social. Todavia, esta não tinha construído um percurso histórico e tampouco contribuíra para as relações sociais. Ou seja, o Negro, ao deixar de ser “coisa” escravo, passa a ser anônimo, não possui função social a não ser fazer o que sempre fez, “servir” para qualquer coisa.

Haveria um peso nisso tudo, ou pelo fator da hereditariedade implicada nos complexos familiares, como já salientamos, ou nos imperativos morais, visto que sobre o Negro pairava em sua dimensão uma ideia paranoica de que a sociedade deveria estar prevenida, porque ele mostrava-se inconsistente, anormal, sem cultura e alheio aos costumes sociais que valorizava ou que se esperava que o fizesse. A todos esses fatores, que a psiquiatria tomará em seu poder, Arthur Ramos dará outro fundamento e configuração ao convocar a psicanálise e a psicologia social na análise das condições do Negro e de sua estigmatização – a condição paranoica da degenerescência e da miscigenação – que pudesse desvincular o crime e a punição. Na contemporaneidade podemos indicar nossa reflexão de que o que vincula o mal-estar e alienação como patologias sociais – a paranoia pela figura do Negro e seus estigmas – seria o caráter restritivo dos processos de determinação identitária e egológicas. O mal-estar na cultura é o mal-estar em relação às identidades produzidas pela cultura e seus modelos pressupostos de interação (SAFATLE; SILVA JUNIOR; DUNKER, 2018).

### **O PENSAMENTO DE ARTHUR RAMOS NA ANÁLISE DA DEGENERESCÊNCIA E DA MISCIGENAÇÃO COMO CRIME E PUNIÇÃO**

Arthur Ramos (1903-1949) foi um médico alagoano que se destacou em várias esferas do saber, entre elas a psicanálise, a criminologia, o folclore, a antropologia e a psicologia social. Dentre esses percursos aos quais se filiou, analisemos a psicanálise a partir da qual Arthur Ramos fez suas primeiras e intensas articulações.

As ideias da psicanálise aportaram no Brasil em meados do século XX e, com isso, o estudo e a difusão de seus conceitos abrangeram um número significativo de psiquiatras e artistas, em particular aqueles engajados ao Movimento Modernista, do qual derivou a Semana Modernista, em 1922. No entanto, há uma ressalva quanto ao fato de que o discurso psicanalítico em sua essência, com relação a esses psiquiatras, ditos como precursores, não é considerado um discurso psicanalítico. Naquele momento havia um direcionamento se-

gundo o qual a psicanálise oferecia como alternativa uma teoria moderna e científica para preceitos da moral tradicional, até então vistos como arcaicos e ultrapassados.

Assim, o discurso psiquiátrico e psicanalítico no Brasil no início do século XX era marcado pela tentativa de conciliação de vários pontos de vista: a noção de doença mental e o comportamento do homem em geral. A colaboração dos médicos Juliano Moreira e Afrânio Peixoto na divulgação (e colaboração) da teoria de Emil Kraepelin, que defendia uma psiquiatria organicista, também contribuiu com a divulgação e a difusão da psicanálise (MENESES apud BARROS, 2010).

Arthur Ramos, no período em que viveu na Bahia, vinculou-se à psicanálise defendendo e divulgando tais teorias, publicando artigos sobre vários temas psicanalíticos e reunindo em torno de si um grupo que estudava a psicanálise. Ao acompanhar a trajetória de Arthur Ramos, observamos que a psicanálise servirá de instrumento a ser utilizada em vários campos de trabalho: na compreensão da loucura, da educação infantil e da cultura negra e, além disso, na descrição dos meios institucionais e na divulgação de seus trabalhos para a comunidade médica, em particular a dos psiquiatras baianos.

De outra feita, a psiquiatria no Brasil remonta aos primórdios do século XX e apresentava como principal referência a teoria organicista de um representante da escola alemã, Emil Kraepelin, que se opunha à escola francesa, calcada numa concepção moral da doença mental e enormemente difundida no Brasil. Nesse sentido, ao buscar identificar uma lesão cerebral ou uma etiologia baseada no paradigma bacteriológico que vinha dominando a psiquiatria nesse período, a miscigenação e a degenerescência também compunham as ideias dos psiquiatras brasileiros, que se aliaram à escola alemã.

Nesse aspecto, o médico brasileiro Raimundo Nina Rodrigues (1862-1906), em seu artigo *La paranoia chez les négres* (publicado em 1903 na revista francesa *Archives d'Anthropologie Criminele, de Criminologieet de Psychologie Normale et Pathologique*, de Lyon), marca uma longa influência na classe médica da época. Seu artigo versa sobre o conceito de paranoia e suas possíveis formas clínicas associadas aos atos violentos e criminosos, dentre os quais se destacam, de maneira ilustrativa, inúmeros casos clínicos usados na discussão da semiologia sobre a paranoia nos Negros e mestiços brasileiros (ODA; DALGALARRONDO, 2004).

Raimundo Nina Rodrigues criou uma escola com larga influência na psiquiatria brasileira e na difusão de suas ideias e teve em Arthur Ramos seu representante mais fiel, que, por sua vez, divergiu de Nina Rodrigues e desenvolveu outra abordagem na compreensão da paranoia do Negro no Brasil. O médico Nina Rodrigues intentava demonstrar que a paranoia que incidia sobre os Negros, em sua essência, suas manifestações, não diferia daquela vista nos brancos.

Nina Rodrigues divergia enfaticamente das ideias dominantes dos psiquiatras brasileiros que negavam ao conjunto de indivíduos de ascendência africana a capacidade cerebral ou o grau de desenvolvimento mental necessário para que apresentassem sintomas mais complexos, como a sistematização dos delírios e as manifestações clássicas da histeria. A influência de várias escolas psiquiátricas implicava observações de perturbações mentais em *não europeus*, em *raças primitivas e selvagens*, ou em povos *não civilizados*, nos assim chamados estudos de psicopatologia, ou melhor, a psiquiatria comparada.

## ARTIGO

Destaca-se o relevante papel de Nina Rodrigues no cenário brasileiro e a consequência de sua posição multirracial, em particular do Negro, o que implicou o fato de Arthur Ramos também ser um estudioso dessa escola e seguir o que considerou relevante de toda a obra de Nina Rodrigues. No período de 1870 a 1930 estabeleceu-se no Brasil uma larga produção intelectual e científica, em que as questões raciais e sociais foram largamente debatidas, visto que faziam coro à uma ideia da identidade nacional.

Não podemos deixar de apontar que, após a Abolição da escravatura em 1888, os entraves, os problemas, as queixas ou tudo o que fosse possível era direcionado aos Negros e mestiços brasileiros. E, para dar suporte a essa ideia, evocava-se a ciência. Assim, a teoria da degenerescência e dos determinismos climático, racial e moral podiam responder a vários entraves, aos quais se agregava a miscigenação, ditando a ordem de fatores previamente determinados no crime e na punição.

Os pensadores e cientistas brasileiros viram-se obrigados a refletir sobre o futuro de um país mestiço num clima tropical. Ou seja, em tese, duplamente fadado ao insucesso, o Brasil ainda não encontrou de fato as suas condições da tristeza: ali numa terra radiosa vive um povo triste.

Legaram-lhe essa melancolia os descobridores que a revelaram ao mundo e a povoaram. O esplêndido dinamismo dessa gente rude que obedecia a dois grandes impulsos que dominavam toda a psicologia da descoberta e nunca foram geradores de alegria: a ambição do ouro e a sensualidade livre e infrene que, como culto, a Renascença ressuscitara (PRADO, 2001, p. 53).

No contraponto desse cenário, Arthur Ramos se afastou da escola de Nina Rodrigues e, influenciado pelo estudo e pela pesquisa da psicanálise, construiu suas análises a respeito da paranoia do Negro no Brasil. Suas pesquisas consideravam, de forma comparativa, o comportamento paranoico com o do homem primitivo, a partir do conceito de regressão. Suas convicções baseavam-se no fato de que haveria a construção paranoica independentemente de o homem ser primitivo ou não. Seguindo o conceito da época, Ramos (1926, s/p), em sua tese, apontava a seguinte expressão: “O selvagem dormita na alma de todo homem, vive à espreita de uma oportunidade para se entremostar em seus caracteres bárbaros e antissociais, e com isso seria possível pensar na elaboração do conceito de *inconsciente folclórico*”.

Esse apontamento faz jus a uma síntese das teorias de Freud, em particular seu artigo *Totem e tabu* (2012), além dos conceitos de inconsciente de Carl Jung, de inconsciente intrapsíquico de Janet e Tarde. Ramos pretendia formular o *inconsciente folclórico* e estabelecer uma interlocução freudiana, contida no texto *Totem e tabu*, no qual haveria referências ao modo de transmissão das experiências ancestrais na transmissão de uma geração para outra.

A psicanálise possuía em seus conceitos razões para Arthur Ramos construir uma nova nomenclatura a respeito do Negro e das relações sociais, nas quais se apregoava uma forma imperativa da análise do crime e da punição. Ao se utilizar da psicanálise para sua formulação de análise das condições do Negro e das inter-relações pertinentes ao crime e à punição, por sua vez, servira ao propósito da década de 1920, em que o programa de higiene mental defendido pela elite da psiquiatria acentuava sua intervenção na prevenção da

doença mental das pessoas ditas normais e assim se valia do meio educacional, profissional e social como lugares privilegiados para esse fim.

Portanto, o papel do super-Eu, enquanto agente repressor dos impulsos antissociais, consistia em domesticar os instintos permitindo o convívio social. Arthur Ramos entendia que a psicanálise poderia ser aplicada na educação como instrumento de investigação dos processos inconscientes que poderiam interferir na formação da criança (BARROS, 2010). Assim, ao desdobrar a psicanálise em antropologia, entre os anos 1920 e 1940, Arthur Ramos teve na ciência a busca para compreender um contingente de sujeitos, que a partir daí estará à mercê de uma ciência ou de uma moralidade em que cor, raça, moral e atributos físicos ditariam uma análise prévia de persecutoriedade no crime e na punição.

Seu nome e o de Roger Bastide figuraram no ápice da produção de uma antropologia, igualmente influenciados pela literatura psicanalítica, porém com grandes contrastes em outros aspectos. Os autores antropólogos-psicanalíticos buscavam compreender como se organizava culturalmente o pensamento das camadas subalternas da sociedade brasileira, tendo como base uma característica genuinamente arcaica e primitiva, mesmo que os aspectos relativizassem, até certo ponto, as implicações evolucionistas lineares dessa caracterização. Dessa maneira, nos debates da época, se atribuía de forma incontestável o atraso do Brasil ao peso da raça Negra ou à sua herança (BARROS, 2010).

A década de 1930 representou, para o nosso autor, uma virada nos anais da antropologia, visto que fez desse saber o viés de análise do Negro no Brasil e as consequências desdobradas no que tange ao estigma: pobre, psicótico e preto. Sua publicação em 1934 do livro *O Negro brasileiro* apresenta uma vasta pesquisa do Negro e sua cultura singular, que enfatiza o folclore (a razão de pensar o inconsciente folclórico), resultando em *O folclore Negro do Brasil* (1935) e em *As culturas negras do Novo Mundo* (1936).

Sua aliança com a psicanálise e com as ideias de Lévy-Brühl favoreceram a interpretação dos mitos africanos, da música e da dança e do fenômeno da possessão, fato relevante em sua análise do Negro no Brasil ao elevar ao patamar de consignar ao sujeito, seja ele branco, seja Negro, sua dignidade de um sujeito do desejo e consequentemente de sua cultura e singularidade. Posto que no momento de sua prática, o Negro estava sob o olhar da ciência médica psiquiátrica, com suas determinações e obscurantismo, para a qual a raça, a degenerescência, a moral e a hereditariedade civilizatória impunham às “sociedades primitivas” o jugo de conceitos predeterminados de loucura, crime e degeneração.

A teoria evolucionista social era otimista em relação à possibilidade de um povo *tornar-se civilizado* (BARROS, 2010), porém, na análise de Arthur Ramos, essa miragem apresentava-se em outra ordem: procurar na religiosidade dos Negros determinantes explicativos das manifestações psicológicas – ao comentar uma afirmação de Raimundo Nina Rodrigues de que a catequese junto aos Negros não passou de uma mera ilusão – visto que eles aceitaram o catolicismo e suas práticas por causa de uma incapacidade psicológica de abstração, incorporando ao seu sistema a relação mítico-religiosa.

Se a incapacidade psicológica de abstração está vinculada a um conceito psicológico e sociológico, é, sim, a função da mentalidade primitiva, caracterizada pelo pensamento simbólico, percepção mística e representações coletivas. O que Ramos destaca consiste em que os mesmos tipos antropológicos brancos

## ARTIGO

possuem uma mentalidade primitiva, como a criança e o selvagem, e o adulto civilizado apresenta um tipo de mentalidade pré-lógica em certas ocasiões, como os sonhos, a arte, etc.

Seja pela via da psicanálise (sua referência), seja pela da teoria de Lucien Lévy-Brühl, que o respaldará no entendimento da mentalidade primitiva, a mentalidade primitiva estaria submetida a um princípio oposto à contradição, sendo denominada como pré-lógica. Nesse sentido, Ramos advertiu de que a mentalidade pré-lógica não deve ser entendida como anterioridade no tempo, mas uma lógica diferente que se abstém da contradição (BARROS, 2010).

Em 1937, ao abandonar a teoria psicanalítica na tentativa da interpretação da cultura negra, a mirada de Ramos recaiu sobre o caráter social na inclusão do laço social do Negro e suas inter-relações entre o crime e a punição. Com seu livro *Introdução à psicologia social*, de 1935, o marco de sua passagem da psiquiatria à antropologia demonstra o seu interesse em formatar na psicologia social as relações implicadoras culturais do Negro e sua relação com a noção do primitivo e da loucura.

Assim, fazia coro ao que defendeu em sua tese, na qual buscou ao longo de sua carreira como médico e pesquisador o reconhecimento, na psicanálise, de uma teoria que concebesse um substrato comum – o inconsciente e suas formas de manifestação – ao comportamento da criança, como do louco e homem primitivo. Ao lançar o inconsciente folclórico como medida de um entendimento das condições nacionais brasileiras da miscigenação da qual somos, desde sempre, constituídos, deve-se considerar a condição de uma paranoização na qual o Negro e todas as condições sociais marginalizadas – loucos, homossexuais, mulheres, etc. – fizeram (e fazem), na contemporaneidade, parte de instâncias de pré-julgamento: degenerados, miscigenados, imorais e presos à hereditariedade. O mal começa e não acaba para um grupo social, colocado do lado de fora das condições nas quais a burguesia se vê à mercê e ameaçada, isto é, tem de *ficar fora essa gente diferenciada*.

## CONCLUSÃO

Nossa intenção, ao considerar o percurso do médico alagoano Arthur Ramos nas interfaces da psiquiatria, psicanálise, antropologia e finalmente da psicologia social, consistiu em traçar, pelo enunciado proposto, a paranoia do Negro no Brasil, após a escravatura, na relação do crime e da punição.

A contextualização sócio-histórica que elaboramos serviu de substrato a fornecer ao leitor uma noção das condições do período escravocrata no Brasil e suas implicações nas relações de poder e vigilância, respondendo por um modelo capitalista vigente à época, no qual o mundo civilizado europeu tinha para si a noção narcísica de que só e apenas esse universo possuía saber e dignidade, na expressão de Fanon (1968, p. 42):

[...] o colonizado é sempre perseguido que sonha permanentemente em se tornar perseguidor..., e o psiquismo retrai-se, oblitera-se, despeja-se em demonstrações musculares que levam os eruditos a dizer que o colonizado é um histérico. Essa afetividade em ereção, espreitada por guardiões invisíveis, mas que comunicam sem transição com o núcleo da personalidade, vai comprazer-se com erotismo nas dissoluções motoras da crise.

Estaria estigmatizado de certa maneira um traço paranoico do Eu Negro

representativo muito aquém dos recursos e sem condição do desenvolvimento europeu, isto é, africano, escravo, sem cultura. Biologicamente os fatores da degenerescência aliavam-se a esse binômio no qual Arthur Ramos realizou uma mudança de direção, aliando as condições psicológicas, individuais, culturais e antropológicas, desmistificando essa condição adotada pela ciência médica no Brasil em boa parte do século XX.

O Brasil se constituiu como um país miscigenado e sua hegemonia racial se compõe da mescla inicial de Índio, Negro e branco. Mas para que a vigilância e o poder sustentassem a condição da escravatura, haveria de classificar o Negro como primitivo, bárbaro e delinquente, despersonalizando-o para o sucesso e o domínio da mão de obra escrava. A ciência, fosse ela médica ou jurídica, valeu-se dessa condição para se basear nas conjecturas primitivistas de acordo com as quais o conceito de degenerescência apontaria as mazelas de uma cultura ainda sem conteúdo e despreparada frente à europeia.

Nesse ponto, por sinal, seguindo a escola psiquiátrica europeia, impuseram ao Negro toda uma ordem de classificações – o louco, o pobre, o marginal – desdobrada na condição de que o sujeito sob esse perfil atendia ao estigma do degenerado num tripé que se pode ampliar: pobre, psicótico e preto. Arthur Ramos buscou subverter essa análise e romper com a escola de Raimundo Nina Rodrigues no que se refere à condição da loucura, até então chamada paranoia.

Haveria, sim, uma paranoização do Negro, visto que ele não podia ser tratado em detrimento de sua condição da degenerescência e de ser escravo e primitivo; logo, as condições atávicas morfológicas ditavam uma regra para o crime e a punição – na maioria das vezes a força era a solução. Arthur Ramos, no entanto, deu ênfase aos conceitos da psicanálise para elevar o sujeito na categoria de sua singularidade e estabelecer razões de um cientificismo nas relações de parentalidade, não se fixando na hereditariedade e na moral (como era o viés interpretativo na higienização psiquiátrica no momento).

As formulações propostas por Arthur Ramos, ao unir as correntes conceituais da psicanálise e da antropologia, forjando o inconsciente folclórico, proporcionaram uma dimensão necessária do entendimento do Negro no Brasil, elevando essa categoria do sujeito à condição de sua estrutura psíquica, sua singularidade e sua relação com o laço social. É evidente que esse percurso teve percalços de oposição e afastamento de engajamento, visto que rompeu com a escola da qual foi fiel escudeiro, ao se opor a Raimundo Nina Rodrigues, permitindo-se construir um novo dispositivo de análise no qual a raça, as relações sociais e a estrutura psíquica pudessem elevar o Negro à categoria de sujeito.

Ao empregar a palavra *sujeito*, fazemos voz àquilo de que, na contemporaneidade, ainda somos herdeiros e reféns: uma modalidade discursiva na qual estão implícitas as noções de um substrato da miscigenação e da degenerescência. Este artigo deteve-se na discussão de um aspecto: o percurso de pesquisa de Arthur Ramos e suas relações com a loucura, em estudos que evidenciaram a situação abastardada e sórdida do brasileiro que teve a infelicidade de ser portador dos três pês: pobre, psicótico e preto (COSTA, 1989).

A noção de paranoia constitui o mote para programar nas anormalidades coletivas o fator determinante de que o Negro se torna autor e coautor desse tipo de transgressão. O histórico da paranoia, dada pela concepção da psicopatologia psiquiátrica no início do século XX, em particular na psiquiatria alemã, enfatizava que ela abrangia mais ou menos inteiramente as loucuras – setenta por cento dos doentes dos manicômios portavam a etiqueta de paranoia.

## ARTIGO

Tudo o que chamamos psicose ou loucura era paranoia (LACAN, 1988), portanto, o discurso da psiquiatria no Brasil teve um papel relevante no processo do saber, do poder e da polícia. Pelo fato de não haver limite entre a constituição do sujeito e de seus atos, o Negro, em particular, foi colocado na forma de discurso mais reacionário: encaravam suas anormalidades sob o viés organicista, surgido como o mais conservador, o mais reacionário, o mais massacrante.

O discurso organicista, de maneira insofismável, possui como meio de sua produção o asilo, prendendo-se à regra da tradição do pensamento médico, cujo objeto apresenta-se no corpo sem vida, o cadáver. A psiquiatria tencionava se legitimar frente à comunidade médica, conforme encontramos nos artigos e/ou textos publicados desde as décadas de 1910, 1920 e 1930. Assim, essa aspiração persistiu e atualmente se acha em pleno uso, continuando através do abuso dos psicotrópicos. O excesso de prescrição medicamentosa representa não apenas a subserviência da psiquiatria aos grandes grupos da farmacologia, mas, sem dúvida, a subserviência do olhar do médico tanto antes dos primórdios da psiquiatria no Brasil como na atualidade (COSTA, 1989).

Nessa ordem dos discursos, o preventivo será aquele a reduzir o sujeito ao corpo, o sujeito à massa. São os loucos a perambular pela cidade; os improdutivos, que não podem trabalhar – o Negro após a escravatura se viu nessa condição, não era letrado e tampouco possuía habilidade, a não ser a única coisa que lhe deram: ser escravo. A higienização, um fator que abordamos neste trabalho, agora aconteceria pela incidência da prevenção em afastar qualquer influência que *essa gente diferenciada* pudesse agregar à burguesia em ascensão no Brasil. Na atualidade, o cenário não mudou. Apenas outros agentes se fazem atuantes.

Finalmente, podemos agora traçar o que constituiu e constitui o manejo de uma prática discursiva chamada de psicoterapêutica; implantada no Brasil a partir do surgimento da prática da medicina mental privada, quando surgiram os primeiros consultórios, espaços nos quais a teoria será de outra ordem, e não mais a teoria da castração e prevenção da proliferação de mestiços. No consultório, o discurso focará na família e na normalização, em razão da classe média que se formava no país na fase de industrialização; a periferia produziu efeitos de subjetivação, um dos quais a fabricação do intimismo psicológico.

O mesmo psiquiatra que dava conselhos psicoterápicos carinhosos às famílias de classe média, em outra revista era capaz de fazer coro aos que pediam a proibição da imigração ou imigrante por considerá-los raças de degenerados, indo além: apoiando o controle de natalidade para barrar o perigo de a plebe brasileira gerar filhos e transformar o Brasil num imenso *Nordeste* (COSTA, 1989).

Essas relações ainda subsistem na contemporaneidade, no Negro e tudo o que se possa desdobrar desse estigma, ou seja, as condições de uma paranoização do excluído por causa de cor, raça, físico, classe social ou simplesmente todos aqueles a quem as relações de poder acham necessário pôr de lado a fim de garantir sua forma de gozo na Europa. Nesse sentido, a imigração reflete-se como um espelhamento disso: são pessoas de outras civilizações que, ao se confrontar com os padrões europeus, são vistas como pertencentes a um primitivismo, degeneradas pelo atraso, que apenas querem gozar daquilo que o cidadão europeu acredita que somente ele tornou-se capaz de produzir.

Reproduzimos cenários nos quais as condições expostas neste artigo são

as mesmas que consideraram a degenerescência e a miscigenação como pretexto para usar como força de poder frente aos que são prejudgados como selvagens retrógrados e inaptos a não progredir nesse universo. Mas a colonização e a alienação agora ocorrem pela via do poder econômico e pelo esvaziamento do sujeito como agente de escolha: o sujeito mostra-se esvaziado do discurso que o eleve à categoria do mais gozar.

Nesses aspectos nos quais expusemos a noção de uma trajetória da escravatura no Brasil, as consequências de se atribuir ao Negro o caráter de um sujeito fadado à degenerescência e o que dele se decantou pela via da miscigenação, o crime e a punição marcados antes e depois da Abolição nos trazem na contemporaneidade um retrato ao qual ainda implacavelmente vincula-se a ascensão social de uma classe e também do Negro, em que a violência representa um artifício no sentido de barrar, excluir ou eliminar essa *gente diferenciada*. Sob essa perspectiva, ser Negro é ser violento de forma constante, contínua e cruel, sem pausa ou repouso, por uma dupla injunção: a de encarar o corpo e os ideais do EU do sujeito branco e a de recusar, negar e anular a presença do corpo Negro (COSTA apud SOUZA, 1983).

Não devemos confundir o Ideal do EU com o EU Ideal: o Ideal do EU é do domínio Simbólico. Simbólico quer dizer articulação e vínculo, o registro ao qual pertencem a Ordem simbólica e a Lei que fundamenta essa ordem. Portanto, o Ideal do EU é a instância que estrutura o sujeito psíquico, vinculando-o à Lei e à ordem. É o lugar do discurso, a estrutura mediante a qual se produzirá a conexão da normatividade libidinal com a cultura (SOUZA, 1983).

O contexto no qual o Negro se insere mostra que o Ideal do EU do Negro se apresenta em contraposição com o do branco, pois é forjado desrespeitando aquilo que, em linguagem psicanalítica, denominamos as regras de identificação normativas ou estruturantes. Essas regras são aquelas segundo as quais se permite ao sujeito ultrapassar a sua fase inicial do desenvolvimento psíquico, no qual se forja o perfil de sua identidade, desenhado a partir de uma dupla perspectiva. A primeira, o olhar e o desejo do lugar da função materna; a segunda, da imagem corporal, produto imaturo do aparelho perceptivo da criança. Se essa etapa representa o narcisismo na construção da identidade, por sua vez, requer que as regras das identificações normativas ou da estrutura possam ser uma barreira contra a perpetuação dessa posição originária da infância do homem (SOUZA, 1983).

A paranoização ou a paranoia do Negro no Brasil na ótica de Arthur Ramos representa seu esforço de construir um conceito de inconsciente folclórico que pudesse melhor entender a lógica do pensamento estruturante do Negro e suas relações de identificação, visto que o sujeito inserido na ordem da linguagem desde sempre e as condições estruturantes apontam, em seu desenvolvimento psíquico infantil, o acesso a outra ordem do existente: a ordem da cultura, na qual o discurso e o desejo materno não mais serão as únicas fontes de definição da “verdade” ou “realidade” de sua identidade.

Contudo, na contemporaneidade esse legado de Arthur Ramos nos possibilita pensar uma condição de estratégia clínica implicada, em que o Negro possa ter voz e lugar para seu mal-estar estrutural, psíquico e social. Nesse sentido, podemos ofertar uma proposta: como seria possível construir um dispositivo clínico psicanalítico que pudesse levar em consideração as nuances da identificação do Negro no Brasil em um processo de transformação frente à

## ARTIGO

problemática da paranoia social, na construção de uma tática, uma estratégia e uma política imbricadas nas manifestações da patologia social?

Julgo necessário esclarecer a noção de patologia social, para que possa também ter o cunho de uma paranoia, nesse caso implicada na estimação do Negro e suas relações com o branco. Levarei em consideração a proposta de Safatle, Silva Junior e Dunker (2018, p. 11) com a seguinte expressão:

[...] falar em patologia social envolve uma reflexão sobre as patologias enquanto categorias que descrevem modos de participação social, e não uma reflexão sobre a sociedade como organismo saudável ou doente. Isso permite uma reflexão e desenvolvimento entre a clínica e a crítica no interior da qual a crítica social aparece indissociável do diagnóstico de limitação do campo de experiência implicado na circulação massiva de quadros de patologias, na transformação reiterada de sofrimento em patologias específicas.

Assim, as epistemologias vinculadas do saber psiquiátrico – Michel Foucault –, a psicanálise – Freud, Lacan – e a antropologia – Lévi-Strauss – seriam um processo de transformação a dar ao sujeito o suporte de inserção no laço social.

## NOTA

<sup>2</sup> A Lei do Ventre Livre, de 1871, contempla os jovens nascidos após essa data e maiores de 21 anos para sua total liberdade.

## REFERÊNCIAS

- BARROS, C.O.L. (Coord). **Memória do saber**: Arthur Ramos. Rio de Janeiro: Fundação Miguel de Cervantes, 2010.
- COSTA, F.J. **História da psiquiatria no Brasil**: um corte ideológico. Rio de Janeiro: Xenon, 1989.
- FANON, F. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.
- FOUCAULT, M. **O poder psiquiátrico**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- FREUD, S. A hereditariedade e a etiologia das neuroses. In: \_\_\_\_\_. **Obras psicológicas completas**: vol. III. Rio de Janeiro: Imago, 2006.
- \_\_\_\_\_. Totem e tabu. In: \_\_\_\_\_. **Obras completas**: vol. 11. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- LACAN, J. As psicoses (1955-1956). In: \_\_\_\_\_. **O seminário**: livro 3. Trad. de Aluísio Menezes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.
- \_\_\_\_\_. O avesso da psicanálise (1969-1970). In: \_\_\_\_\_. **O seminário**: livro 17. Trad. de Ari Roitman. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.
- ODA, A.M.G.R.; DALGALARRONDO, P. Uma preciosidade da psicopatologia brasileira: a paranoia nos Negros, de Raimundo Nina-Rodrigues. **Revista Latino-Americana de Psicopatologia Fundamental**, São Paulo, ano VII, n. 2, jun. 2004. Disponível em: <<http://www.redalyc.org/comocitar.ou?id=233017780009>>. Acesso em: out. 2019.
- PEREIRA, C.E.M. Morel e a questão da degenerescência. **Revista Latino-Americana de Psicopatologia Fundamental**, São Paulo, v. 11, n. 3, p. 490-496, 2008.
- PRADO, P. **Retrato do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

PRADO JUNIOR, C. **História econômica do Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1980.

RAMOS, A. **Introdução à psicologia social**. Rio de Janeiro: Livraria Editora da Casa do Estudante no Brasil, 1957.

\_\_\_\_\_. **Primitivo e loucura**. Tese (Doutorado). Bahia: Imprensa Oficial do Estado, 1926.

RODRIGUES, N.R. A paranoia nos Negros: estudo clínico e médico-legal (parte I). **Revista Latino-Americana de Psicopatologia Fundamental**, São Paulo, ano VII, v. 11, n. 2, p. 161-178, jun. 2004a.

\_\_\_\_\_. A paranoia nos Negros: estudo clínico e médico-legal (parte II). **Revista Latino-Americana de Psicopatologia Fundamental**, São Paulo, ano VII, n. 3, set. 2004b.

SAFATLE, V.; SILVA JUNIOR, N.; DUNKER, C. **Patologia do social: arqueologia do sofrimento psíquico**. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

SCHWARCZ, M.L.; GOMES, F. **Dicionário da escravidão e liberdade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

SOILO, A.N. Do evolucionismo clássico ao particularismo histórico na antropologia: principais ideias. **Revista Tessituras**, Pelotas, v. 2, n. 1, p. 251-261, jan./jun. 2014.

SOUZA, S.N. **Tornar-se Negro**. Rio de Janeiro: Graal, 1983.

## AINDA SOMOS SUJEITOS DESEJANTES?

ARE WE STILL DESIRING SUBJECTS?

Amadeu de Oliveira Weinmann<sup>1</sup>

**Resumo:** Este artigo inscreve-se na tradição de abertura do pensamento psicanalítico para a filosofia de Foucault. A partir de algumas proposições de Melman acerca da contemporaneidade, que sugerem que nossa experiência como sujeitos desejantes estaria se desintegrando, debruça-se sobre a genealogia foucaultiana do sujeito de desejo, que propõe que a erótica da Antiguidade cultivava uma experiência ética radicalmente distinta da moderna e não se organiza em torno do desejo recalcado. A hipótese deste artigo é a de que, se nossa experiência como sujeitos de desejo está se decompondo, isso implica inventar uma ética da psicanálise concernente às novas formas de subjetivação.

**Palavras-chave:** Psicanálise. Foucault. Sujeito. Desejo. Ética.

*Abstract: This article follows the tradition of openness of psychoanalytical thought to Foucault's philosophy. Based on some of Melman's propositions about contemporaneity, which suggest that our experience as desiring subjects is disintegrating, it focuses on Foucault's genealogy of the subject of desire, which proposes that the erotic of Antiquity cultivates an ethical experience radically different from the modern and isn't organized around repressed desire. The hypothesis of this paper is that, if our experience as subjects of desire is falling apart, this means creating an ethics of psychoanalysis concerning the new forms of subjectivity.*

*Keywords: Psychoanalysis. Foucault. Subject. Desire. Ethics.*

### INTRODUÇÃO

É frequente encontrarmos o pensamento de Michel Foucault e o campo psicanalítico situados em uma relação de oposição ou de exclusão recíproca. Em contrapartida, considero altamente relevante, para quem trabalha com psicanálise, escutar a crítica histórica que o filósofo francês realiza de seu ofício. Ademais, entendo que, se Foucault toma a psicanálise como uma interlocutora privilegiada, por meio da problematização da loucura, da morte, da clínica, da literatura, da linguística estruturalista, do discurso, da verdade, da lei, da sexualidade, do desejo, da ética, dentre outros temas caros aos analistas, isso se deve ao valor que esse pensador atribui à invenção freudiana.

Em *Entre cuidado e saber de si*, o psicanalista Joel Birman (2000) realiza uma leitura minuciosa da obra de Foucault, a fim de realçar os distintos modos como a psicanálise enlaça-se às problematizações formuladas pelo filósofo. Em *História da loucura*, Foucault contrapõe-se ao enunciado cartesiano, fundador da ciência moderna, de incompatibilidade entre loucura e verdade, ao atribuir

<sup>1</sup> Psicanalista e professor do PPG em Psicanálise: Clínica e Cultura da UFRGS.  
E-mail: weinmann.amadeu@gmail.com

estatuto de verdade à palavra do louco. Em *Nascimento da clínica*, é o caráter individualizante da clínica moderna – e a dita ruptura do dispositivo analítico com ela – o que é posto em questão. Em *As palavras e as coisas*, é em torno do conceito freudiano de inconsciente – e das vinculações deste com a linguagem – que as ciências humanas dobram-se sobre si próprias, reinventando-se. Em *Vigiar e punir*, o olhar panóptico das sociedades disciplinares é pensado como a matriz do Outro primordial, referido por Lacan em seu trabalho sobre o estádio do espelho. E em *História da sexualidade*, é a articulação entre lei, desejo, culpa e confissão o que é problematizado.

É nessa vertente, que confronta determinados problemas da teoria e da clínica psicanalítica com o pensamento foucaultiano, que se inscreve este artigo. Mais precisamente, o que é incorporado do projeto de Foucault é sua crítica à filosofia do sujeito da Modernidade. E com que objetivo? Em *Mal-estar na atualidade*, Birman (2005) pontua que, para compreendermos as novas formas de subjetivação, é preciso ferramentas conceituais sintonizadas com as transformações da cultura contemporânea. E tal tarefa implica pôr em questão o conceito de sujeito com que operamos em psicanálise. É nesse sentido que este artigo retoma a genealogia foucaultiana do sujeito do desejo. Nessa pesquisa, o filósofo problematiza nossa experiência subjetiva como sujeitos desejantes, a fim de realçar sua contingência.

Em que medida tal problematização pode potencializar a teoria e a clínica psicanalítica? A psicanálise nasce com a diferenciação entre necessidade e desejo, no *Projeto*, de Freud. Ademais, não apenas os sonhos, mas também os lapsos, atos falhos e sintomas psiconeuróticos – enfim, as formações do inconsciente – são abordados pelo instaurador do discurso analítico como realizações de desejo. Em seus seminários *O desejo e sua interpretação* e *A ética da psicanálise*, Lacan reescreve a teoria do desejo e a coloca no âmago de uma experiência ética singular (SAFOUAN, 2006). Porém, alguns problemas da clínica psicanalítica contemporânea parecem indicar o desmoronamento das condições culturais que nos sustentam na posição de sujeitos desejantes.

Em *Novas formas clínicas no início do terceiro milênio*, o psicanalista Charles Melman (2003a) sugere que está em curso uma mutação cultural, a qual implica uma forclusão do Outro. Tal processo estaria vinculado ao declínio das grandes narrativas – da poesia de Homero à Bíblia, de Marx a Freud – e dele decorreriam dois desdobramentos. Por um lado, nossa relação com o semelhante – o outro – perde a dimensão de alteridade, assegurada pelo Outro. Por outro lado, o gozo fálico, limitado pela castração, cede espaço ao gozo objetual. Nessa perspectiva, as novas formas clínicas caracterizar-se-iam por “eus” gozados por seus objetos, dejetos que invadem o cotidiano, configurando uma cultura com tonalidades *trash*. Dito de outro modo, a incitação ao gozo, típica das sociedades neoliberais, acarreta o declínio da função paterna – e, com ele, o desaparecimento do sujeito do inconsciente.

Não precisamos estar de acordo com as proposições do autor para perceber que elas pressupõem outra experiência, que não a de sujeitos desejantes. E isso é assumido por Melman (2003a, p. 150):

Nesse novo dispositivo subjetivo [...], o sujeito do desejo se encontra deslocado: não é mais [...] o sujeito inconsciente, de um desejo cujo objeto é ele mesmo inconsciente. É o sujeito totalmente explícito, perfeitamente presente no campo das representações, o sujeito do enunciado, que desig-

na de maneira totalmente clara qual é o objeto concernido por seu desejo, o conhecimento deste objeto provindo da opinião.

É o caráter vacilante dessa modalidade de constituição subjetiva, na contemporaneidade, que se coloca como problema para um psicanalista. A fim de pensá-lo, este artigo debruça-se sobre a genealogia foucaultiana do sujeito do desejo.

### SUBJETIVIDADE E VERDADE

Penso ser pertinente afirmar que a problematização do sujeito atravessa o projeto filosófico de Michel Foucault. Sua análise da episteme moderna consiste em uma investigação das condições de emergência do homem – sujeito da razão transcendental, condição de possibilidade do conhecimento, e sujeito que vive, fala e trabalha, objeto das ciências empíricas – como o articulador central dessa episteme. Porém, também demonstra seu caráter contingente na história do pensamento:

[...] o homem não é o mais velho problema nem o mais constante que se tenha colocado ao saber humano. [...] O homem é uma invenção cuja recente data a arqueologia de nosso pensamento mostra facilmente. E talvez o fim próximo (FOUCAULT, 2002, p. 536).

Seus estudos sobre a psiquiatria, a medicina moderna e a prisão dissecam um conjunto de operações, por meio das quais somos individualizados e distribuídos em torno de um eixo de normalização, em um processo de objetivação que é, simultaneamente, uma forma de sujeição. Nessa perspectiva, ser sujeito é estar assujeitado a redes de saber/poder, que enunciam a verdade acerca de uma subjetividade, isto é, que a ligam, coercitivamente, a determinada identidade.

A problematização dos laços entre subjetividade e verdade também orienta a investigação foucaultiana dos processos mediante os quais nos constituímos como sujeitos desejantes:

Como se explica que, em uma sociedade como a nossa, a sexualidade não seja simplesmente aquilo que permita a reprodução da espécie, da família, dos indivíduos? Não seja simplesmente alguma coisa que dê prazer e gozo? Como é possível que ela tenha sido considerada como o lugar privilegiado em que nossa “verdade” profunda é lida, é dita? (FOUCAULT, 1995, p. 229).

A injunção a que um sujeito produza uma verdade a respeito de si próprio, fixando-se uma identidade a partir das formas que reconhece em seu desejo, remonta às origens da doutrina e da pastoral cristã da carne e tem na técnica da confissão seu instrumento privilegiado. Com a instauração do moderno dispositivo de sexualidade, essa injunção desloca-se de uma tradição religiosa, que apregoa a renúncia às tentações da carne, para a constituição de saberes laicos (medicina, psicologia, pedagogia, criminologia, dentre outros), os quais operam um rigoroso esquadramento das práticas sexuais, ampliando o espectro das sexualidades reconhecidas e relançando, de uma forma muito mais sofisticada, a identificação do sujeito à verdade de seu sexo (FOUCAULT, 2001a).

Ao longo dessa genealogia do sujeito do desejo, a problematização foucaultiana do sujeito sofre uma inflexão. Ainda que o projeto filosófico de

Foucault permaneça o mesmo – abalar os fundamentos do sujeito transcendente, prévio à experiência histórica –, a partir desse momento sua investigação passa a incluir a dimensão ética, isto é, o estudo das práticas de si, por meio das quais um sujeito se constitui alienado a determinados jogos de verdade. Essa reorientação do enfoque de pesquisa implica a criação de novas ferramentas conceituais e metodológicas.

### A GENEALOGIA DA ÉTICA

Pesquisar a sexualidade como uma experiência historicamente singular implica

[...] analisar, em seu próprio caráter e em suas correlações, os três eixos que a constituem: a formação dos saberes que a ela se referem, os sistemas de poder que regulam sua prática e as formas pelas quais os indivíduos podem e devem se reconhecer como sujeitos dessa sexualidade (FOUCAULT, 2001b, p. 10).

Quanto aos dois primeiros eixos, as investigações arqueológicas e genealógicas anteriores fornecem os instrumentos teórico-metodológicos de que Foucault necessitava. Porém, o estudo das técnicas de si, mediante as quais constituímos-nos como sujeitos desejantes, exigiu de Foucault a invenção de uma nova perspectiva. Uma vez que se trata de analisar formas de governo de si, estabelecidas em uma relação com a verdade, foi por meio da ética que Foucault investigou os modos de subjetivação.

Por ética, Foucault (2001b, p. 27) compreende “[...] a maneira pela qual é necessário ‘conduzir-se’ – isto é, a maneira pela qual se deve constituir a si mesmo como sujeito moral, agindo em referência aos elementos prescritivos que constituem o código”. A ética, entendida como elaboração de si como sujeito moral, baliza-se por quatro referências fundamentais:

- Ontologia: consiste na determinação da substância ética, na eleição da parte de si sobre a qual incide a prática moral;
- Deontologia: refere-se “[...] ao modo de sujeição, isto é, à maneira pela qual o indivíduo estabelece sua relação com essa regra e se reconhece como ligado à obrigação de pô-la em prática” (FOUCAULT, 2001b, p. 27);
- Ascética: concerne às formas de realizar o trabalho ético, operado sobre si próprio visando à transformação de si em sujeito moral;
- Teleologia: é o alvo, a finalidade da ação ética, o sujeito moral em sua forma ideal.

A partir dessas formulações, depreende-se que a conduta moral oscila entre dois polos indissociáveis, porém relativamente autônomos: o do código e o da ética. Em certas moralidades, a ênfase recai sobre a codificação da conduta, implicando formas de subjetivação quase jurídicas, dotadas de estreita margem de liberdade. No entanto, há moralidades que se orientam para a ética, isto é, nas quais predominam as técnicas de si, compreendidas como os procedimentos

[...] que permitem aos indivíduos efetuar, sozinhos ou com a ajuda de outros, algumas operações sobre seu corpo e sua alma, seus pensamentos, suas condutas e seu modo de ser, assim como se transformar, a fim de alcançar certo estado de felicidade, de força, de sabedoria, de perfeição, ou de imortalidade (FOUCAULT, 1999a, p. 445).

Nessa perspectiva, uma genealogia da ética debruça-se sobre as formas singulares, por meio das quais um sujeito problematiza o que é, e sobre as práticas de si, mediante as quais esse sujeito elabora-se de um modo que lhe pareça apropriado.

### A GENEALOGIA DO SUJEITO DO DESEJO

Um problema parece ter perturbado Foucault, a partir da publicação de *A vontade de saber*: a ideia de que “a experiência da sexualidade pode muito bem se distinguir, como figura histórica singular, da experiência cristã da ‘carne’: mas elas parecem ambas dominadas pelo princípio do ‘homem do desejo’” (FOUCAULT, 2001b, p. 10). Ao articular experiências tão distintas, Foucault descreve uma técnica extraordinariamente importante: a confissão. Em íntima conexão com essa técnica, uma forma de subjetivação “[...] difundiu-se em toda a cultura ocidental, infiltrando-se mediante numerosos canais e integrando-se em diversos tipos de atitudes e de experiências, de modo que é difícil isolá-la e distingui-la de nossas experiências espontâneas” (FOUCAULT, 1999a, p. 444): a hermenêutica do desejo.

Esse problema faz Foucault relançar seu projeto de investigação, no sentido de empreender uma genealogia do sujeito do desejo. Seria esse sujeito uma constante antropológica? Consistiria essa em uma experiência subjetiva intransponível? Existiriam outros modos de subjetivação, que não esse que escava uma profundidade interior, a ser permanentemente esquadrinhada, decifrada e revelada, e em cujo centro ocultam-se os obscuros movimentos do desejo e cintila a verdade do sujeito?

Em *O retorno da moral*, Foucault relata que, em um primeiro momento, voltou-se para a formação da experiência cristã da carne, em torno do século V da nossa era. Posteriormente, recuou um pouco mais no tempo, a fim de perceber como a atividade sexual foi problematizada nos textos gregos e latinos dos dois primeiros séculos depois de Cristo. Por fim, dedicou-se a investigar a forma como essa questão foi tratada por médicos e filósofos da cultura grega clássica (séculos V e IV a.C.). Por meio dessas pesquisas, Foucault reconstituiu os modos de subjetivação peculiares a essas experiências, enfatizando as técnicas de si predominantes em cada uma delas.

Em *O uso dos prazeres*, Foucault afirma que a instauração de uma moral austera, no que concerne aos prazeres do corpo, é anterior ao advento do Cristianismo: a Antiguidade também se faz exigências de moderação bastante importantes, no que tange a essas questões. Da mesma forma, também não é o Cristianismo que estabelece a problematização desses prazeres em relação a quatro eixos principais: a saúde do corpo, as instituições do casamento e da família, o relacionamento de indivíduos do mesmo sexo e o vínculo entre abstinência e verdade. Embora o Cristianismo tenha apresentado soluções muito mais restritivas e codificadas a essas problematizações – identificação do sexo com o mal, circunscrição de sua prática ao casamento monogâmico e perpétuo, com fins exclusivos de procriação, proibição de parceiros do mesmo sexo e ideal de castidade rigorosa –, o ponto que demarca a ruptura entre a moral cristã e as moralidades ditas pagãs da Antiguidade situa-se em outro lugar.

Dois aspectos da moral da Antiguidade são relevantes para o projeto foucaultiano. Antes de tudo, ela consiste em uma moralidade voltada para a ética. Embora possua elementos de código, esses são muito menos importantes, no que diz respeito à sua problematização, do que as práticas de si, assumidas

pelos cidadãos, com o intuito de elaborarem-se como sujeitos morais. E essas práticas “[...] não eram organizadas numa moral unificada, coerente, autoritária e imposta a todos da mesma maneira” (FOUCAULT, 2001b, p. 23), mas consistiam em um suplemento ao código moral, produzido por diferentes movimentos de cunho filosófico, médico, ou religioso, com a finalidade de conferir certo estilo à existência. Com o Cristianismo, gradualmente as práticas de si adquirem a forma da obediência a um sistema de normas, que se impõe de um modo universal e tem na Igreja a instituição responsável por sua efetivação.

Outro ponto significativo concerne ao princípio que norteia a ética da Antiguidade. Foucault (2004b) observa que o imperativo délfico “conhece-te a ti mesmo”, que se encontra no âmago da hermenêutica do desejo, acaba por obscurecer outro preceito mais importante e ao qual o conhecimento de si subordina-se – o cuidado de si: “para os gregos, esse preceito de ‘cuidar de si próprio’ figurava como um dos grandes princípios das cidades, uma das grandes regras de conduta da vida social e pessoal, um dos fundamentos da arte de viver” (FOUCAULT, 1999a, p. 446). Para os homens livres dessas sociedades, cuidar de si é uma forma de elaborar-se de acordo com critérios altamente valorizados por seu grupo social. Cuidar de si é não apenas um privilégio, mas também uma forma de assinalar essa condição privilegiada. O Cristianismo, inicialmente, também se coloca sob o signo do cuidado de si – tal é o sentido original da busca da salvação da alma – e para isso desenvolve técnicas refinadas de autoconhecimento. No entanto, na medida em que essa salvação pressupõe a renúncia a si próprio, o cuidado de si entra em ocaso.

## O DOMÍNIO DE SI

Foucault (2001b) observa ser muito difícil encontrar, entre gregos e latinos da Antiguidade, um conceito como o de carne ou de sexualidade, que unifica um campo de experiências, tal como essas noções o fazem no Cristianismo e na Modernidade. O mais próximo disso é a problematização moral dos prazeres (*aphrodisia*), no tocante à saúde do corpo (dietética), à instituição do casamento (econômica), à relação com os rapazes (erótica) e à afinidade com a verdade (filosofia). No entanto, essas problematizações não incidem sobre os aspectos da existência marcados por proibições civis, morais, ou religiosas, mas recobrem um domínio de atividades em relação às quais os homens podem exercer seu poder e sua liberdade. E essa é outra característica dessas problematizações: “trata-se de uma moral de homens: uma moral pensada, escrita, ensinada por homens e endereçada a homens, evidentemente livres” (FOUCAULT, 2001b, p. 24).

Em suas problematizações dos prazeres, os gregos clássicos fazem-se exigências de austeridade e moderação que assumem modulações singulares, de acordo com o campo da experiência a que se referem. No que concerne à dietética – cuja problematização é muito mais intensa no que diz respeito aos prazeres da mesa do que aos da cama –, o mais importante é a escolha do momento oportuno, considerando-se a variação dos estados do corpo e a época (dia/noite, estações frias/quentes, ou úmidas/secas, etc.). Em relação à econômica, importa preservar a estrutura familiar – a esposa, pela qual o homem torna-se responsável ao casar, e o filho, futuro cidadão da *polis* – e o patrimônio, que lhe corresponde. No tocante à erótica – ponto mais sensível dessa problematização dos prazeres –, há que se respeitar a incipiente virilidade dos rapazes. Entre os gregos clássicos, ser passivo em relação ao prazer – seu ou do outro – não é uma atitude recomendada a quem tem o destino de governar a cidade.

## ARTIGO

Foucault (2001b) argumenta que é em torno da erótica – a arte refletida do amor entre homens – que os gregos clássicos problematizam a relação com a verdade. De acordo com a opinião dominante, o destino do laço que une um homem maduro a um jovem, a partir do momento em que este perde seus encantos juvenis e se torna um cidadão, deve ser a amizade; *Eros* converte-se em *philia*. Platão opera transformações importantes nessa concepção. No lugar da pergunta sobre como devem conduzir-se o amante e o amado, questiona a própria natureza do amor, assinalando sua incompletude intrínseca. Em vez de situar na preocupação com a honra do rapaz o eixo ético principal da erótica, desloca-o no sentido da busca da verdade: é à imortalidade da alma que *Eros* visa. E, uma vez que o objeto de *Eros* tenha deixado de ser o belo corpo do jovem, não há mais motivos para que este se abstenha de envolver-se, ativamente, no encontro amoroso. Por fim, sendo o acesso à verdade o alvo de *Eros*, é aquele que melhor exerce o domínio de suas paixões que deve assumir a condição de mestre no caminho da verdade e ser amado pelos jovens que almejam atingir a sabedoria.

Foucault (2001b) postula que esse domínio dos *aphrodisia*, do qual é capaz aquele que ama a verdade – o filósofo, o mestre do cuidado de si –, é o operador principal da ética grega clássica, o que define o modo de subjetivação que lhe é singular. Nesse caso, a substância ética são os *aphrodisia* – os apetites do corpo, as paixões desmesuradas –, cuja intensidade e vivacidade fazem com que tendam ao excesso, à sublevação, ao transbordamento. Em consonância com essa concepção, o modo de sujeição implicado nessa ética coloca-se através da pergunta: como convém usufruir os prazeres sem ser dominado por eles? Questão de arte, não de lei: a preocupação que a inspira é a de conferir beleza à existência. Dessa questão decorre uma ascética, uma forma de elaboração de si: há que se ter domínio de si, fazer de si próprio um campo agonístico onde, de um lado, situa-se a virtude e, de outro, a violência dos *aphrodisia*. Entretanto, para ser bem sucedido nessa batalha faz-se necessário que o sujeito exercite-se na virtude, mas esse exercício moral consiste nas mesmas práticas que formam o cidadão. Afinal, para os gregos clássicos o governo de si, o governo da casa e o governo da cidade assentam-se sobre a mesma capacidade: a temperança.

E essa é a teleologia dessa ética, o sujeito moral em sua forma acabada. Para os gregos clássicos, ser temperante não implica a supressão dos prazeres, ou o aniquilamento do desejo, mas seu domínio. E isso, para eles, é liberdade: a soberania sobre si, que autoriza o exercício do poder sobre os outros. Porém, a liberdade do homem temperante não pode ser concebida fora de uma relação de submissão à verdade. Para que haja o domínio de si, a razão precisa prevalecer sobre os *aphrodisia*, determinando como, quando e a quais prazeres se entregar. Em Platão, a relação com o *logos* dá-se sob a forma da reminiscência, por meio da qual um sujeito reencontra-se com a verdade de sua alma. Entretanto,

[...] é preciso ver que essa relação com o verdadeiro jamais assume a forma de uma decifração de si por si e de uma hermenêutica do desejo. Ela é constitutiva do modo de ser do sujeito temperante; não equivale a uma obrigação para o sujeito de dizer a verdade sobre si próprio; nunca abre a alma como um domínio de conhecimento possível onde as marcas dificilmente perceptíveis do desejo deveriam ser lidas e interpretadas. A relação com a verdade é uma condição estrutural, instrumental e ontológica da instauração do indivíduo como sujeito temperante e levando uma vida de

temperança; ela não é uma condição epistemológica para que o indivíduo se reconheça na sua singularidade de sujeito desejante, e para que possa purificar-se do desejo assim elucidado (FOUCAULT, 2001b, p. 82).

## O CUIDADO DE SI

Foucault (1999b) aponta para uma crise na forma de subjetivação grega clássica, a partir do declínio das cidades-Estado e de algumas modificações ocorridas na instituição do casamento. Na cultura helênica, gradativamente a autoridade do homem sobre sua família cede terreno à autoridade pública. Ademais, a constituição das monarquias helenísticas e, em seguida, do Império Romano implica um esvaziamento de seu poder também na cidade. Essas transformações na experiência em que se organizava a ética do domínio de si resultam em um remanejamento nos modos de subjetivação, na direção do estabelecimento de uma cultura de si, caracterizada por um maior nível de reciprocidade na relação do homem com sua esposa e por uma dissociação no vínculo outrora existente entre governo de si e governo dos outros.

Nessa cultura de si, os campos da experiência em relação aos quais o uso dos prazeres é problematizado permanecem os mesmos da Antiguidade clássica, mas mudam os enfoques e deslocam-se as acentuações. Em relação à dietética, a inquietação com os possíveis males decorrentes da atividade sexual intensifica-se. Entretanto, isso decorre não de uma identificação dos *aphrodisia* com o mal, mas de uma tendência a enfatizar a fragilidade do corpo humano e a fraqueza moral do homem, o que provoca uma grande disseminação de práticas médicas e filosóficas de cuidado de si entre helênicos e latinos, no início da era cristã. No que tange à econômica, o casamento deixa de ser apenas a arte da gestão da casa, da família e dos bens. Atribui-se maior importância à interdependência e à reciprocidade afetiva do casal, e o sexo conjugal torna-se não apenas a forma moralmente preferível de uso dos *aphrodisia*, mas também força que confere graça e intensifica o laço entre os esposos.

Quanto à erótica, a problematização das relações com os rapazes é desinvestida em duas vertentes: elas são percebidas como incapazes de integrar os *aphrodisia* em sua estrutura – a partir do pressuposto de que a reciprocidade é impossível nessas relações – e, ao mesmo tempo, são questionadas em sua condição de estabelecer uma aproximação à verdade, por considerar-se que não elidem o prazer físico. Em contrapartida, a erótica greco-romana desenvolve-se em torno do amor intenso, simétrico e recíproco entre a moça e o rapaz. Esse vínculo é percebido como virtuoso, na medida em que se oriente por critérios rigorosos de austeridade – virgindade, castidade pré-nupcial, fidelidade, entrega comedida do casal aos *aphrodisia* –, capazes de assegurar a pureza da união.

Nessa ética parcialmente nova, a substância ética ainda é a força dos *aphrodisia*. No entanto, a ideia de fragilidade intrínseca do ser humano coloca sob suspeição sua capacidade de exercer domínio sobre essa potência. Disso decorrem transformações importantes nas práticas de cuidado de si. Enquanto na Grécia clássica elas concernem, especialmente, aos jovens – ainda imaturos no domínio de si – e consistem em uma preparação para a vida política, no período helenístico e romano ocupar-se de si aparta-se da pedagogia e da política, aproximando-se de um modelo médico: todos precisam cuidar de si – de seu corpo, assim como de sua alma –, ao longo da vida.

No tocante ao modo de sujeição, enquanto para os gregos clássicos a

## ARTIGO

filiação ética possui uma conotação estética – dar brilho a uma existência, torná-la magnífica aos olhos dos contemporâneos, servir de modelo à posteridade –, para os helênicos e latinos dos primeiros séculos do Império Romano cuidar de si é uma exigência racional, que implica colocar-se de acordo com o *logos*. Entretanto, diferentemente da reminiscência platônica, que visa à contemplação das formas puras do ser, em um mundo ideal, o conhecimento greco-romano do *logos* consiste em compreender a ordem do mundo – ao mesmo tempo natural e divina – em sua racionalidade imanente, a fim de que o sujeito possa nele situar-se sem perturbação. Estar de acordo com o *logos* é a única forma de evitar a *stultitia*, definida “[...] pela agitação da mente, pela instabilidade da atenção, pela mudança de opiniões e vontades, e conseqüentemente pela fragilidade diante de todos os acontecimentos [...]” (FOUCAULT, 2004c, p. 150).

A ascética implicada nessa ética é bastante diversificada, consistindo em um conjunto de práticas de si, cujo objetivo geral é a subjetivação do *logos*, ou seja, a assimilação do discurso verdadeiro. Assim, escutar a palavra do mestre, ler obras sábias, tomar notas, memorizá-las e meditar sobre elas constituem maneiras de se apropriar da verdade, de tal forma que, quando as paixões comecem a agitar o espírito, ou acontecimentos perturbam a alma, o *logos* interiorizado reintroduz a serenidade. Em contrapartida, há uma série de técnicas destinadas a fazer a objetivação da alma, isto é, a verificar seu progresso no caminho do cuidado de si. Por meio do exame de consciência, da correspondência do discípulo para o mestre, da abstinência e da meditação sobre os males futuros mede-se o grau de sabedoria adquirida, isto é, avalia-se o quanto o sujeito conduz-se de acordo com o *logos*.

É nesse sentido que o conhecimento de si opera nessa ética. Não se trata de um sujeito descobrir a verdade de si, mediante um procedimento hermenêutico, que o interroga sobre seu desejo. Nessa cultura de si, a verdade deve ser assimilada pelo sujeito por meio de práticas específicas, que o capacitem a não se deixar perturbar por suas paixões ou por acontecimentos inerentes à vida. E esta é a teleologia dessa ética: a “[...] soberania do indivíduo sobre si mesmo; mas essa soberania amplia-se numa experiência onde a relação consigo assume a forma, não somente de uma dominação mas de um gozo sem desejo e sem perturbação” (FOUCAULT, 1999b, p. 72). Conhecer-se, nesse modo de subjetivação, é aferir em que medida essa finalidade foi atingida.

### ÉTICA E DESEJO

Em seu comentário aos dez primeiros seminários de Lacan, Safouan (2006, p. 81) observa:

“As formações do inconsciente” representam o fim de uma etapa no ensino de Lacan. Se ele só tivesse deixado seus primeiros cinco seminários, já teria em seu favor uma obra considerável. A experiência psicanalítica foi redefinida de uma maneira que lhe renova a técnica. As noções que essa redefinição implica (a ordem simbólica, o Outro, o significante) foram explicitadas, assim como foram renovados os conceitos nos quais repousa a técnica (a transferência, a regressão, a resistência) de uma maneira que consuma a sua ruptura com a ordem biológica. O ponto para o qual convergem todos os fios da doutrina é o desejo, cuja interpretação já vemos que não pode ser um desvelamento, *é isso*.

Ainda de acordo com Safouan, se em Freud o desejo é isso de que um sujeito se defende, em *O desejo e sua interpretação* ele é o que defende um sujeito. Em suas análises das formações do inconsciente, o fundador da psicanálise realça a imanência entre desejo e linguagem. A partir dessa premissa, Lacan postula que o desejo vem ao sujeito do Outro. E é do desamparo que o desejo do Outro defende um sujeito.

Tal formulação pressupõe o falo inscrito como metáfora, isto é, a castração simbólica. Na medida em que opera um corte na relação imaginária de um sujeito com o objeto da pulsão, algo cai como um resto: objeto *a*, causa do desejo. Disso decorre o caráter evanescente do desejo. Ele relança a articulação fantasmática entre uma subjetividade e seus objetos inexoravelmente perdidos, de modo a contornar a afânise do sujeito. Por esse motivo, a interpretação psicanalítica não pode ser uma hermenêutica, pois ela não visa ao desvelamento do sentido opaco do desejo do Outro. Ela consiste em um corte na fixação fantasmática ao objeto, por meio do qual um sujeito advém. Assim procedendo, Lacan retira o desejo do domínio da significação – no qual ele possui um sentido prévio, ainda que obscuro –, inserindo-o no registro do significante, onde ele produz efeitos metonímicos de sentido.

Em *A ética da psicanálise*, Lacan (2008) parte dessa formulação conceitual para propor que, para além de uma teoria e uma clínica, o que Freud instaura é uma nova ética. Ao longo desse seminário, o psicanalista sugere a existência de um fio condutor, que entrelaça distintas concepções éticas, da *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles, ao hedonismo individualista contemporâneo, passando pela *Crítica da razão prática*, de Kant, *A filosofia na alcova*, de Sade, e o utilitarismo de Jeremy Bentham. Em todas elas, o prazer é a matéria a ser elaborada e a felicidade é o alvo a ser atingido. Em Freud, o prazer, na medida em que ilimitado – gozo, em Lacan –, é mortífero, razão pela qual se organiza o princípio de realidade. Em função disso, o eu depara-se com um impossível: encontrar o objeto desejado. Há algo que insiste, matéria por excelência da operação ética freudiana: *das Ding* – a coisa, tal como esta é pensada no *Projeto*.

Em *O inconsciente*, Freud distingue representação-coisa (*Sachvorstellung*) e representação-palavra (*Wortvorstellung*), propondo que no sistema inconsciente as inscrições mnêmicas encontram-se como coisa, isto é, como imagens sensoriais não articuladas de acordo com as leis da linguagem. No entanto, *das Ding* é a coisa de um modo muito mais radical. Trata-se da percepção da vivência originária de satisfação, objeto permanentemente procurado e nunca alcançado, o irrepresentável em torno do qual se constituem as representações que delineiam um sujeito. Nesse sentido, a alucinação do encontro com *das Ding* subjaz às formações do inconsciente. E é nesse ponto que se constitui um preceito ético psicanalítico fundamental: “onde isso era, devo advir” (FREUD, 1986c, p. 74).

Em outras palavras, a ética da psicanálise não se organiza em torno da satisfação pulsional, mas da inexorável falta de seu objeto. Por um lado, isso confere um caráter trágico à experiência analítica, pois ela não oferece a felicidade, mas a possibilidade de um sujeito criar estratégias para operar com o mal-estar. Por outro, a ética do desejo, que se delineia nas dobras das elaborações freudiana e lacaniana, não se impõe como uma norma moral universalizante. Ela não consiste em um imperativo categórico kantiano, ou em um ditame do supereu. Se adotamos a conceitualização foucaultiana, podemos dizer que ela pende muito mais para o lado das práticas de si do que da codificação das condutas. É desejável desejar.

Se, em torno do sujeito desejante, os pensamentos de Lacan e Foucault chocam-se – para o psicanalista, ele é o a priori de sua teoria; para o filósofo, é o que estamos deixando de ser –, é em torno da ética que eles potencializam-se, reciprocamente. Em *Eros e verdade*, o filósofo John Rajchman (1993, p. 7) observa que, ao debruçarem-se sobre a ética, Lacan e Foucault retomam um grande problema da filosofia antiga:

[...] qual é o eros do pensamento? Qual é o eros do tipo peculiar de verdade da qual a filosofia é a busca? Qual é a paixão que impele alguém a filosofar e o que o filosofar requer dele? Como advém ela em alguém, e quando, e com que efeitos sobre ele e sobre sua relação com os outros?

A partir de Descartes, a articulação entre sujeito e verdade tem como efeito o conhecimento científico. Nessa trajetória, elide-se a implicação do sujeito e os efeitos de transformação de seu ser que o encontro com a verdade pode propiciar. Ao mergulharem no domínio da ética, Lacan e Foucault erotizam a possibilidade de o sujeito pensar-se. É nesse solo fértil que este artigo busca lançar suas raízes.

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em *O homem sem gravidade*, Melman (2003b, p. 16) anuncia o advento de uma nova economia psíquica: “estamos lidando com uma mutação que nos faz passar de uma economia organizada pelo recalque a uma economia organizada pela exibição do gozo”. A filiação às grandes narrativas – e à autoridade delas decorrente – esboroa-se. Ademais, a linguagem deixa de referir-se à instância fálica. Nela, o objeto não é mais representado, mas apresentado. Trata-se de uma linguagem inequívoca, regida por signos numéricos e icônicos, não por significantes. Em tal cultura, a transgressão perde sentido, pois é o limite ao gozo o que se apaga – o que implica a morte da fantasia e, em última análise, do sujeito dividido. No lugar do desejo do Outro, incitado por um objeto perdido, floresce a inveja do outro, evocada por seus objetos de gozo.

Nessa nova economia psíquica, o excesso não é interditado, mas prescrito. Nela, o sexual perde seu estatuto de gozo privilegiado, notado por Freud, e torna-se um gozo entre outros, em uma espécie de equalização dos gozos. Disso decorre a constituição de comunidades organizadas não em torno de um totem – alusão ao Pai Simbólico –, mas de um gozo comum. E tais comunidades convergem na formação de uma sociedade, na qual reivindicar a plena satisfação consiste em um direito inalienável. Nessa sociedade de adictos do gozo, que visam a preencher todos os orifícios do corpo, tudo se oferece ao olhar, isto é, a transparência consiste em um ideal. E nela a barbárie encontra-se em um horizonte muito próximo.

Para além do que pode haver de nostálgico, apocalíptico e caricatural nessa descrição da subjetividade contemporânea, há algo a ser escutado nesse discurso. Talvez não as respostas de Melman, mas o problema que ele formula. Ainda somos sujeitos desejantes? As elaborações conceituais de Freud e Lacan constituem-se nos marcos dessa subjetividade. Porém, que elas tenham se deslocado rumo ao problema do mal-estar e do gozo – da pulsão de morte, portanto – é significativo. Trata-se de assinalar os limites dessa modalidade de constituição subjetiva, ou seja, sua contingência. Dito de outro modo, trata-se de considerar as forças que operam no sentido de sua dissolução. Por esse motivo, a clínica psicanalítica é indissociável de uma análise da cultura.

Se estivermos assistindo à desintegração histórica das condições culturais que nos sustentam como sujeitos desejantes, a viagem de Foucault à Antiguidade mostra-nos que não há motivo para pânico. Nem sempre fomos sujeitos de desejo. Ademais, essa magnífica pesquisa realça algo crucial. Embora o filósofo tenha sido remetido aos gregos, helênicos e latinos em função de desdobramentos de sua história da sexualidade, o que o fascina nessa genealogia é a experiência ética da Antiguidade, inteiramente distinta da moral normalizadora da Modernidade. É nesse registro, especialmente, que um psicanalista é convocado a pronunciar-se. Se está em curso uma mutação cultural, que implica o ocaso do sujeito de desejo, tal como pensado por Freud e Lacan, não se trata apenas de elaborar conceitos que nos permitam operar, clinicamente, com os novos modos de subjetivação. É preciso relançar a pergunta, formulada por Lacan há mais de meio século, acerca da ética da psicanálise.

#### REFERÊNCIAS

- BIRMAN, J. **Entre cuidado e saber de si**: sobre Foucault e a psicanálise. 2. ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.
- \_\_\_\_\_. **Mal-estar na atualidade**: a psicanálise e as novas formas de subjetivação. 5. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- FOUCAULT, M. Não ao sexo rei. In: \_\_\_\_\_. **Microfísica do poder**. 16. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1995. p. 229-242.
- \_\_\_\_\_. Las técnicas de sí. In: GABILONDO, A. (Org.). **Estética, ética y hermenéutica**. Barcelona: Paidós, 1999a. p. 443-474.
- \_\_\_\_\_. **História da sexualidade III**: o cuidado de si. 6. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1999b.
- \_\_\_\_\_. **História da sexualidade I**: a vontade de saber. 14. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2001a.
- \_\_\_\_\_. **História da sexualidade II**: o uso dos prazeres. 9. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2001b.
- \_\_\_\_\_. **As palavras e as coisas**: uma arqueologia das ciências humanas. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- \_\_\_\_\_. O retorno da moral. In: MOTTA, M. B. (Org.). **Ética, sexualidade, política**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004a. p. 252-263.
- \_\_\_\_\_. **A hermenêutica do sujeito**. São Paulo: Martins Fontes, 2004b.
- \_\_\_\_\_. A escrita de si. In: MOTTA, M. B. (Org.). **Ética, sexualidade, política**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004c. p. 144-162.
- FREUD, S. Proyecto de psicología. In: \_\_\_\_\_. **Sigmund Freud**: obras completas. Buenos Aires: Amorrortu, 1986a. v. I. p. 323-446.
- \_\_\_\_\_. Lo inconciente. In: \_\_\_\_\_. **Sigmund Freud**: obras completas. Buenos Aires: Amorrortu, 1986b. v. XIV. p. 153-213.
- \_\_\_\_\_. Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis. In: \_\_\_\_\_. **Sigmund Freud**: obras completas. Buenos Aires: Amorrortu, 1986c. v. XII. p. 53-74.
- LACAN, J. **O seminário, livro 7**: a ética da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.
- MELMAN, C. **Novas formas clínicas no início do terceiro milênio**. Porto Alegre: CMC, 2003a.
- \_\_\_\_\_. **O homem sem gravidade**: gozar a qualquer preço. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2003b.
- RAJCHMAN, J. **Eros e verdade**: Lacan, Foucault e a questão da ética. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993.
- SAFOUAN, M. **Lacaniana I**: os seminários de Lacan (1953/1963). Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2006.

## HOUVE 100.000 MORTES PELA COVID-19? NECROGOVERNAMENTALIDADE, DESREALIZAÇÃO E LUTO

### WHERE THERE 100.000 DEATHS FROM COVID-19? NECROGOVERNMENTALITY, DERIALIZATION AND MOURNING

Fábio Luís Ferreira Nóbrega Franco<sup>1</sup>

**Resumo:** Este ensaio pretende analisar o tratamento estatístico das mortes decorrentes da epidemia do novo coronavírus no Brasil a partir dos dispositivos necrogoVERNAMENTAIS de governo dos cadáveres e das mortes. Pretende-se sustentar a interpretação de que a desrealização de milhares de mortos pela COVID-19 é parte de um processo mais amplo de desaparecimento de corpos e da distribuição desigual da possibilidade de luto visando à desqualificação das formas de vida de que tais mortos dão testemunho.

**Palavras-chave:** Pandemia. Coronavírus. Necropolítica. NecrogoVERNAMENTALIDADE. Luto.

*Abstract: This essay intends to analyze the statistical treatment of deaths resulting from the epidemic of the new coronavirus in Brazil taking as a standpoint the necrogoVERNMENTAL devices of government of corpses and deaths. It is intended to support the interpretation that the derealization of thousands of deaths by COVID-19 is part of a broader process of disappearance of bodies and of the unequal distribution of the possibility of mourning aiming at the disqualification of the forms of life that these dead were part.*

**Keyword:** *Pandemic. Coronavirus. Necropolitics. NecrogoVERNMENTALITY. Mourning.*

Em agosto de 2020, o Brasil ultrapassou 100.000 mortes causadas pelo novo coronavírus, alcançando a segunda posição no ranking mundial dos países com mais óbitos pela doença. Diante desta tragédia, muitos se perguntaram por que os números não eram capazes de produzir o reposicionamento de políticos, de autoridades e de parte da população que continuavam negando ou minimizando o impacto da pandemia designada como uma “gripezinha” pelo presidente da República. Especialistas de diferentes áreas não tardaram em oferecer diversas explicações para a ausência de reações sociais proporcionais à gravidade da situação: defesas psíquicas, desinformação, descrédito das instituições e organismos científicos, negacionismos, causas pulsionais absconditas, etc. Para cada uma dessas hipóteses explicativas se poderiam dedicar páginas de discussão, avaliação, ponderações. Ao invés de avançar no aprofundamento

<sup>1</sup>Psicanalista. Doutor em Filosofia. Pesquisador de pós-doutorado vinculado ao International Research Group on Authoritarianism and Counter-Strategies of the Rosa Luxemburg Stiftung e ao Instituto de Psicologia da USP. E-mail: fabio.sofia@gmail.com

das respostas, optamos, neste artigo, por formular uma outra pergunta: “houve 100.000 mortes pela COVID-19?”

A resposta parece imediatamente óbvia: “sim!”. Afinal, ainda estão frescas nos jornais as tintas que imprimiram fotos de cemitérios com centenas de sepulturas abertas, de caminhões transportando corpos, de caixões sendo carregados por sepultadores em trajes de proteção, de velórios esvaziados. Também há quem se recorde de alguma história emocionante sobre um falecido recém-formado em publicidade numa faculdade de certa metrópole ou sobre casais que morreram juntos, lado a lado, em um hospital de campanha, após celebrarem 92 anos com os netos e bisnetos. Centenas de milhares tiveram suas vidas rasgadas pela morte de um, dois, três, quatro... parentes ou amigos ou vizinhos ou conhecidos. Ainda assim, a pergunta resiste: “houve 100.000 mortes pelo COVID-19?”

A essa cifra, poderíamos juntar outras, fazendo multiplicar a questão: “houve 57.956 homicídios no Brasil em 2018?”, “houve 4.936 mulheres assassinadas por arma de fogo em 2017?” E as mortes de indígenas? De LGBTQI+s? Houve as mortes no campo? As mortes causadas pela fome, pela precarização das condições de vida nas favelas, teriam existido? Mesmo?

Estas interrogações partem da afirmação de que a morte enquanto tal não existe; ela não corresponde a um *substratum a priori*, nem pode ser plenamente determinada por medições ou exames. Se, como sustentam os teóricos da biopolítica, a linha que demarca a vida é incessantemente redesenhada, também os limiares da morte estão em permanente movimento. Nos dispositivos necro-governamentais, a morte é o efeito de um conjunto de práticas, tecnologias, saberes, discursos, que definem a cada momento o que é um morto e o que não pode ser assim chamado, nem chorado, nem velado.

\*

Na obra do pensador camaronês Achille Mbembe, *necropolítica* se refere às formas pelas quais o poder se empenha em produzir a morte a partir da destruição dos corpos. Trata-se de uma violência excedente, que, além ou aquém da morte, inutiliza os corpos, mutila seus membros, desfigura a potencial força criativa da sua anatomia. Ao invés de domesticar os corpos para torná-los mais produtivos, o necropoder administra os vivos a partir da produção da morte, não apenas sob a forma do assassinato, mas também por meio de uma miríade de processos que atravessam os corpos colocando em risco suas condições de existência, destruindo suas estruturas de subsistência, minando as fontes de nutrição, colapsando as redes de saneamento e saúde, restringindo as vias de circulação e comunicação; em uma palavra: multiplicando paisagens mortíferas, nas quais “já não se trata tanto de fazer explodir uma estrutura, mas de neutralizar a infraestrutura do inimigo, criando em seu meio e à sua volta a pane e o pânico pela interrupção vital de toda atividade coerente e coordenada” (VIRILIO apud ARANTES, 2007, p. 62).

Se o Estado é um agente necropolítico essencial, ele não é o único e nem age isoladamente. Em razão da total ou parcial alienação do direito de matar do Estado, cria-se um conjunto heteróclito de grupos armados locais, milícias, formações paramilitares, empresas privadas de segurança, de forma que “a própria coerção se tornou uma *commodity*” (MBEMBE, 2003, p. 32). É por essa razão que Mbembe nota a existência, na contemporaneidade, de uma verdadeira “economia política da violência” (MBEMBE, 2012, p. 137)<sup>2</sup>, relacionada com a

formação de um mercado e, ao mesmo tempo, de uma rede de “serviços” associados à produção da morte em todas as escalas.

Vinculados à mercadificação da violência e da morte, proliferam-se os microgovernos necropolíticos que mantêm entre si e com o Estado relações múltiplas e polimorfais, com alta capacidade metamórfica, ora associando-se com estruturas estatais de governança, ora autonomizando-se dessas, ora controlando-as. Além disso, esses microgovernos dedicam-se também a atividades diversas, indo da política à gestão empresarial de serviços e mercadorias, inclusive daqueles voltados à exploração de riquezas naturais e minerais em parceria com corporações transnacionais.

A partir das imprescindíveis análises mbembianas dos espaços de exceção, presentes e passados, das periferias globais, propusemos, em outro lugar (FRANCO, 2018), que o conceito de necropolítica precisa ser suplementado com uma teoria da governamentalidade dos corpos mortos, uma *necrogovernamentalidade*, cujos traços recolhemos da investigação dos dispositivos de desaparecimento de cadáveres no Brasil.

Se a governamentalidade, de acordo com a abordagem de Foucault (2004), produz formas de subjetivação a partir da internalização de parâmetros de conduta, de critérios de escolha, de balizas para o exercício da liberdade, tudo isso almejando determinar as condições em que a vida pode ser possível, a necrogovernamentalidade, por sua vez, define as condições nas quais a morte é possível e reconhecível, gerindo indiretamente as condutas dos vivos a partir da administração da circulação dos mortos e das formas de “matar o morto” (MEDEIROS, 2012), jargão utilizado por funcionários de IMLs para se referir aos procedimentos técnicos que realizam a passagem do cadáver para o morto, isto é, que cobrem de significações múltiplas o evento da morte e inserem o morto na rede de relações sociais por meio da atribuição de uma identidade civil:

Os procedimentos realizados nessa instituição são feitos a partir de uma série de registros que, a partir do corpo, inscritos em papéis, definem quem é o *morto* e como fora a sua morte. Tais registros combinam características policiais, de dimensão cartorial e burocrática, com características médicas e seu domínio sobre o corpo humano; com características médico-legais no que concerne aos procedimentos de identificação e ao vínculo do acontecimento morte com algum fato excepcional que explique a *causa mortis*.

Nessa rotina de definição de um corpo sem vida enquanto morto, os policiais do IML *matam o morto*. Assim, observando, abrindo, manipulando e interpretando o corpo, ao construírem os registros públicos, constroem a morte do *morto* e o *matam* institucionalmente.

Como demonstrei, se por um lado está o perito médico-legal se relacionando com os cadáveres e *ouvindo* o que os corpos falam, por outro lado, está o mesmo perito médico-legal se relacionando com os papéis e *traduzindo* o que os corpos falam. Tanto no *ouvir* os corpos quanto no *traduzi-los*, os peritos contam com o auxílio de técnicos de *cortes* e de *digitação de laudos*, respectivamente. Esses, como mediadores, fazem parte da relação que é estabelecida entre *corpos* e *papéis*. E é a assinatura do perito médico-legal que dá fé pública aos *papéis* dos *corpos* (MEDEIROS, 2012, p. 135).

Da mesma forma que a tradição biopolítica insistirá frequentemente que a vida não é um substrato natural imediatamente acessível aos mecanismos de poder, pois o que entendemos por vida é, ao mesmo tempo, causa e efeito do cruzamento entre poderes e saberes, também a morte deve ser compreendida tanto como o que agencia dispositivos necropolíticos quanto aquilo que resulta do trabalho que estes efetivam. As pesquisas de Ferreira (2009), Hattori et al. (2016) e Medeiros (2012), bem como a análise do funcionamento dos dispositivos desaparecedores, revelam que a “construção institucional do morto” (MEDEIROS, 2012) e da morte é derivada da intervenção de agentes, procedimentos e instituições variadas. Ao longo do trânsito cadavérico por esse circuito gestor do morrer, pode ocorrer o seu desaparecimento dos registros oficiais e a “identificação como não identificado” (FERREIRA, 2009), fazendo dos mortos “corpos situados num lugar social de pessoas *quaisquer* porque envoltas numa existência registrada como imprecisa, anônima, solitária e constituída de escassez e ausência: ausência de nome próprio e ausência de laço” (FERREIRA, 2009, p. 166).

Há uma população de mortos que existe longe de nossos olhos, nos necrotérios de hospitais e IMLs, nas salas de necropsia, nos anatômicos das Faculdades de Saúde, nos cemitérios. Essa população é o objeto de um conjunto de micropoderes negrogovernamentais, que estabelecem nela hierarquias e classificações – pois há mortos mais importantes do que outros –, fluxos – alguns são entregues à família para que esta proceda com seu sepultamento, enquanto outros são direcionados aos anatômicos universitários ou aos cemitérios de massa –, distinções de tratamento – para alguns mortos, os exames periciais ocorrem com um zelo jamais visto no caso de outros mortos –, registros burocráticos e formas de administração dos afetos dos vivos a partir da decisão política sobre a possibilidade de fazer o luto dos mortos.

Assim, a administração dos mortos e do morrer deixa de ser uma atividade secundária em relação à gestão da vida para se converter em uma das formas pelas quais os vivos são governados. Pois a morte é, também, um dos elementos que compõem o campo de possibilidades em que os indivíduos podem ser livres, na medida em que gerir as maneiras pelas quais se morre, como se morre, quem morre, do que se morre, o que acontece com o corpo após a morte, quais as formas de se prantejar esta morte, é gerir os riscos que pesam sobre a vida e, portanto, é administrar as possibilidades que cada indivíduo tem de ser livre, de fazer escolhas, de se conduzir.

Para além dos procedimentos burocráticos-institucionais de gestão dos mortos, a negrogovernamentalidade envolve efeitos de subjetivação derivados do cruzamento entre, de um lado, a desrealização de certos corpos e das vidas que foram, e, do outro, a melancolização dos vivos.

A identificação de um corpo como “cadáver desconhecido” é uma operação que se passa no nível ontológico, na medida em que uma vida desconhecida é, no limite, irreal, pois sofreu a violência da desrealização<sup>3</sup>. Segundo Judith Butler, a desrealização de certas mortes é tanto causa quanto efeito da desrealização das vidas que morreram. Como essas mortes não são reconhecidas publicamente, pois, para a sociedade, elas nunca ocorreram, as vidas que foram nunca existiram:

São vidas para as quais não cabe nenhum luto porque já estavam perdidas para sempre ou porque, melhor dizendo, não “foram” [...]. A desrealiza-

ção do “Outro” quer dizer que não está nem vivo nem morto, mas em uma interminável condição de espectro (BUTLER, 2006, p. 60).

Assim, “a condição de ser enlutado precede e torna possível a apreensão do ser vivo como algo que vive, exposto a não vida desde o princípio” (BUTLER, 2015, p. 33).

Luto e política revelam seus inegáveis enlaçamentos na distribuição desigual da possibilidade de ser publicamente pranteado. Contra certa leitura de *Luto e melancolia*, de Freud, que insistia no caráter estritamente psicogênico do luto, Butler sustenta que

o luto permite elaborar de forma complexa o sentido de uma comunidade política [...]. Se meu destino não é nem original, nem finalmente separável do teu, então o “nós” está atravessado por uma correlatividade a que não podemos nos opor com facilidade [...] (BUTLER, 2006, p. 48-49).

Esta correlatividade implica a decomposição de toda e qualquer individualidade pelo reconhecimento da sua precariedade constituinte, cujo sentido se encontra sempre além e fora de si mesma. O luto está, portanto, essencialmente ligado à experiência de indeterminação, de precariedade das estruturas identitárias individualizantes sobre as quais parecem se fundar tanto as políticas conservadoras quanto as de certos setores das esquerdas.

Assim, impedir que vidas sejam enlutáveis, tornando suas perdas irreais, é o mesmo que as suprimir do conjunto daquelas existências às quais nos consideramos ligados e cuja morte é capaz de nos transformar de maneira imprevisível. Se não posso chorar uma perda, se, para mim, ela não existe, também não sou capaz de reconhecer os laços que existem entre mim e aquele que morreu. Em outras palavras, essas vidas não possuem a mesma qualidade de outras, são vidas indignas de serem vividas, cuja extinção pouco ou nada afeta a mim e a minha comunidade. Ao contrário, o que me afeta é a existência dessas vidas, na medida em que elas são o radicalmente Outro, uma vida *indeterminada* que tem a força de destruir a sociedade. Sabemos como o discurso securitário soube se valer dessa figura do estranho, da vida desqualificada, para mobilizar o medo como afeto organizador da vida social.

Ao mesmo tempo, a desaparecimento dessas vidas dos discursos públicos reitera a violência que sobre elas recai. Afinal, o que impede que se mate, torture, prenda em condições subumanas existências que não são choradas, cujas perdas ninguém pode sofrer? Como observa mais uma vez Butler,

temos que analisar o modo como esses atos de luto publicamente autorizados estabelecem e produzem a norma que regula quais mortes valem a pena, o modo como essa norma opera junto com a proibição do luto público de outras vidas e o modo como essa distribuição diferencial do luto serve para desrealizar os efeitos da violência militar (BUTLER, 2006, p. 64).

E, igualmente, para desrealizar os efeitos da ação estatal necropolítica de “deixar contaminar” com o novo coronavírus setores pobres e periféricos da população brasileira, abandonados pelo sistema de saúde e de assistência cada vez mais colonizados pelos interesses privados das corporações que os administram.

\*\*

Retomemos a questão da qual partimos: “houve 100.000 mortes pela COVID-19?”, a qual nos leva a outra: qual a função das aferições estatísticas e das grandes contagens de mortos no interior dos dispositivos necrogovernamentais<sup>4</sup>? Para Foucault, a conversão da morte em número é condição para que a biopolítica possa melhor governar as populações orientada por uma taxa de mortalidade média, abaixo ou acima da qual o poder é chamado a intervir. Ao mesmo tempo que possibilita a gestão biopolítica da vida, as estatísticas são frequentemente chamadas a colaborar com o governo dos mortos. Ao dissolver os mortos na forma equivalente da unidade numérica, as contagens contribuem para a paradoxal desrealização das mortes em proporção inversa à ampliação dos dados de mortalidade. Assim, o que parecia conferir objetividade à morte não raro se converte em um dos instrumentos da dessubjetivação dos corpos. “Entrou em estatística” é uma forma de fazer desaparecer produzindo informações.

Os 100.000 mortos pelo COVID-19 existem desrealizados. Exceto para os que os conheceram em vida, sua morte não é capaz de afetar a maioria absoluta dos brasileiros. Se o trabalho do luto implica o reconhecimento transformador de um outro que me constitui enquanto desfundamento da consistência narcísica do que sou, os números demandam apenas um esforço de reconhecimento abstrata sem efeito de retificação subjetiva ou social.

A desrealização dos mortos pela pandemia não é um produto isolado da máquina necrogovernamental brasileira. Apesar das subnotificações, da maquiagem dos dados, dos conflitos entre os sistemas de notificação epidemiológica, é patente o fato de que mais negros morrem pela COVID-19. Até o início de junho de 2020, 57% dos mortos pela doença eram negros, enquanto 41% deles eram brancos (VIÑAS; DURAN; CARVALHO, 2020).

Não é um acaso que esta mesma desproporção seja constatada nos indicadores de violência contra os negros. Segundo o Atlas da Violência, entre 2008 e 2018, as taxas de homicídio no País aumentaram 11,5% para negros, enquanto entre os não negros se verificou uma redução de 12,9% (IPEA, 2020).

Continuando a percorrer o caminho dos corpos negros mortos pelo COVID-19 ou assassinados pelo Estado, inclusive na sua forma miliciana, e por outras figuras da violência urbana, chegamos aos serviços médicos, às instituições de perícia e aos cemitérios de massa. Entre os meses de janeiro e dezembro de 2018, 160 corpos desconhecidos foram encaminhados pelo IML e pelo Serviço de Verificação de Óbitos da Capital (SVOC) para o Serviço Funerário do Município de São Paulo (SFMSP) proceder com os sepultamentos nos cemitérios da capital paulista<sup>5</sup>. No mesmo período de 2019, foram registrados pelo SFMSP 164 cadáveres nestas mesmas condições. Em 2020, entre janeiro e julho, 71 cadáveres desconhecidos foram sepultados nos cemitérios Dom Bosco e Vila Formosa. Analisando os dados fornecidos pelo SFMSP, constata-se de imediato que a maioria absoluta destes mortos desconhecidos são negros do sexo masculino.

Saindo dos espaços oficiais de sepultamento, alcançamos as valas clandestinas que se espalham por áreas rurais, estradas vicinais, terrenos abandonados, rincões periféricos. Ora são os agentes do Estado que continuam a fazer desaparecer, como ocorreu no caso Amarildo, mas também com Carlos Eduardo dos Santos Nascimento (ADORNO, 2020), Paulo Alexandre Gomes,

Diego Augusto Sant'Anna, Everton dos Santos Pereira, Maycon Carlos Silva<sup>6</sup> e tantos outros; ora a necrogovernamentalidade é exercida por aparatos microgovernamentais, que mantêm com o Estado relações complexas, que vão do parasitismo à competição. À guisa de exemplo, as milícias e o narcotráfico brasileiro<sup>7</sup>, desde muito tempo, têm funcionado como dispositivos necrogovernamentais, ocultando cadáveres em cemitérios clandestinos<sup>8</sup> ou incinerando os corpos (ALBUQUERQUE, 2019) seja para dificultar investigações sobre o homicídio (CANO; DUARTE, 2012, p. 67), seja para alterar as estatísticas sobre a violência nos territórios controlados por esses grupos, desviando a atenção das autoridades, seja, ainda, para disseminar o medo entre a população. Segundo informações do setor de inteligência da Polícia Civil do Rio de Janeiro, é provável que a milícia desapareça com uma pessoa a cada dois dias nos 18 municípios da região metropolitana do Rio, o que equivale de 5% a 10% do total de casos de desaparecimento nessas cidades (REVISTA FORUM, 2019; GALDO; SCHMIDT, 2019). Também aqui, os cadáveres desaparecidos são majoritariamente corpos negros.

No Brasil, a pandemia do novo coronavírus não pode ser compreendida abstraída da macabra maquinaria do poder da morte, que se inicia com a produção biopolítica da vida nua matável do negro, segue com a destruição do seu corpo pelos dispositivos necropolíticos e termina com a gestão necrogovernamental do seu cadáver despedido das formas sociais de reconhecimento do morto para se converter na morte nua do desconhecido. Ao mesmo tempo que captura o corpo negro, a necrogovernamentalidade incide também sobre corporeidades cuja existência manifesta possibilidades de gozo que assombram a pretensa autonomia e consistência dos Ideais de indivíduo e de Nação: os LGBTQI+s, as mulheres, os imigrantes, os chamados loucos, os presos...

Encontrar estratégias de *realização* desses mortos e das vidas que tiveram é um dos caminhos principais rumo à destituição das formas identitárias e unificadas de organização social, sobre as quais se constrói a fantasia bolsonarista da Nação brasileira.

#### NOTAS

2. A relação entre capitalismo e os narcotraficantes mexicanos foi objeto do estudo em: VALENCIA, S. Capitalismo Gore. [S.l.]: Editorial Melusina, 2010.
3. Gabriel Gatti, no seu estudo sobre o preso-desaparecido, também destaca esse efeito ontológico do desaparecimento dizendo ser ele a criação de um "*novo estado do ser*" (2008, p. 49), no qual o sujeito desaparecido assume a forma de um "'morto roubado da morte', 'um sempre presente na sua própria ausência'" (GÓMEZ MANGO apud GATTI, 2008, p. 48). Defini-lo como um morto-vivo não é de todo correto, pois o que caracteriza o paradoxal estatuto do ser desaparecido é a inexistência de uma conjunção entre esses termos, como já deixava explícito Videla: o desaparecido não está *nem morto nem vivo*; sua condição, portanto, é mais do que uma absoluta indeterminação, pois "a condição de 'desaparecido' está dada pelo que dele se ignora (seu cativo, sua morte, o destino dos seus restos e, nos casos dos que passaram pelos campos de concentração e não foram identificados, quem eram). *O que se ignora, a negação, é o que o define*" (ABUELAS DE LA PAZA DE MAYO apud GATTI, 2008, p. 49, grifos nossos). Também o padre jesuíta uruguaio Luís Pérez Aguirre, importante defensor dos direitos humanos no seu país, afirma que "o desaparecido é considerado como um não ser" (1990, p. 129 apud GATTI, 2008, p. 48). O

horror produzido por esse estado de indeterminação é expresso nestas palavras de uma familiar entrevistada por Gatti: “‘Gostaria de saber onde está minha mãe. Me parece que não é justo que não esteja em lugar nenhum’ (E27h), que não encaixe em qualquer *entidade reconhecível*, ao tempo *ausente e presente*” (GATTI, 2008, p. 48).

4. Reconhecer a função das estatísticas nos dispositivos de administração dos mortos não impede que a aclamemos: que ótimo que existem dados, proporções, aferições, taxas! Afastemo-nos do maniqueísmo teórico que seduz nossos tempos pela oferta de identificações burras de certas coisas com o mal em si mesmo. Assim como qualquer outro saber, a estatística não pode ser abstraída da rede de poderes que a constituem ou que dela se valem, o que não impede sua participação ativa na resistência à biopolítica ou à necrogovernamentalidade.

5. Esses números foram obtidos a partir de informações encontradas na página “Falecidos IML/SVO”, disponibilizada pelo SFM do município de São Paulo. Segundo o site: “O Serviço Funerário do Município de São Paulo (SFMSP) publica, desde abril de 2014, todas as sextas-feiras no site e, aos sábados, no Diário Oficial, a lista de pessoas falecidas, enviada pelo Instituto Médico Legal (IML) e Serviço de Verificação de Óbitos da capital (SVOC), que passaram por necropsia nestes órgãos estaduais, para que este serviço funerário realize o sepultamento gratuito. A publicação visa a divulgar o nome e/ou as características destas pessoas, em colaboração ao Programa de Localização e Identificação de Desaparecidos. As informações publicadas são retiradas dos registros do IML e SVO, enviados às agências funerárias municipais”. Para mais informações, acessar o portal da prefeitura de São Paulo (CIDADE DE SÃO PAULO, 2020).

6. Sobre esses casos de desaparecimento de jovens negros após abordagem policial, ver Stabile (2020).

7. “A partir dos dados existentes, não é possível concluir se o desaparecimento é uma prática mais associada à milícia ou ao tráfico, mas não restam dúvidas de que os dois grupos cometem este tipo de crime” (CANO; DUARTE, 2012, p. 67). Evidentemente, não apenas no Brasil as milícias, o narcotráfico e outros grupos paramilitares agem como dispositivos necrogovernamentais. Como não seria possível apresentar todos os casos de que se tem notícia, limitamo-nos a mencionar, na América Latina, a atuação desses grupos no México e na Colômbia.

8. Até setembro de 2019, as investigações levaram à descoberta de vários cemitérios clandestinos na região metropolitana do Rio de Janeiro, sendo dois em Itaboraí, dois em Queimados, um em Belford Roxo e outro em Itaguaí. As informações podem ser encontradas na *Revista Forum* (2019).

#### REFERÊNCIAS

ADORNO, L. Pai diz que jovem sumiu após abordagem da PM: “Passei o Ano-Novo buscando”. **UOL**, 2 jan. 2020. Disponível em: <<https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2020/01/02/jovem-desaparece-apos-abordagem-da-pm-passei-ano-novo-buscando-diz-pai.htm>>. Acesso em: 7 out. 2020.

ALBUQUERQUE, A.L. Descoberta de covas clandestinas no Rio revela perfil discreto de milícias. **Folha de S. Paulo**, 1 set. 2019. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2019/09/descoberta-de-covas-clandestinas-no-rio-revela-perfil-discreto-de-milicias.shtml>>. Acesso em: 7 out. 2020.

- ARANTES, P. **Extinção**. São Paulo: Boitempo, 2007.
- BUTLER, J. **Precarious life: the powers of mourning and violence**. London/New York: Verso, 2006.
- \_\_\_\_\_. **Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.
- CANO, I.; DUARTE, T. (Orgs.). **No sapatinho: a evolução das milícias no Rio de Janeiro (2008-2011)**. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Böll, 2012.
- CIDADE DE SÃO PAULO. **Falecidos IML/SVOC**. 1 set. 2020. Disponível em: <[https://www.prefeitura.sp.gov.br/cidade/secretarias/subprefeituras/servico\\_funerario/falecidos/index.php?p=172214](https://www.prefeitura.sp.gov.br/cidade/secretarias/subprefeituras/servico_funerario/falecidos/index.php?p=172214)>. Acesso em: 7 out. 2020.
- FERREIRA, L.C.M. **Dos autos da cova rasa: identificação de corpos não identificados no Instituto Médico-Legal do Rio de Janeiro, 1942-1960**. Rio de Janeiro: E-papers: Laced/Museu Nacional, 2009.
- FOUCAULT, M. **Naissance de la biopolitique**. Paris: Seuil, 2004.
- FRANCO, F.L.F.N. **Da biopolítica à necrogovernamentalidade: um estudo sobre os dispositivos de desaparecimento no Brasil**. 2018. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.
- GALDO, R.; SCHMIDT, S. Milícias desaparecem com uma pessoa a cada dois dias no Rio. **O Globo**, 1 set. 2019. Disponível em: <<https://oglobo.globo.com/rio/milicias-desaparecem-com-uma-pessoa-cada-dois-dias-no-rio-23919741>>. Acesso em: 7 out. 2020.
- GATTI, G. **El detenido-desaparecido: narrativas posibles para una catástrofe de la identidad**. Montevideo: Trilce, 2008.
- HATTORI, M.L. et al. O caminho burocrático da morte e a máquina de fazer desaparecer: propostas de análise da documentação do Instituto Médico Legal-SP para antropologia forense. **Revista do Arquivo** – Uma publicação online do Arquivo Público do Estado de São Paulo, São Paulo, n. 2, p. 1-21, 2016. Disponível em: <[http://www.arquivoestado.sp.gov.br/revista\\_do\\_arquivo/02/artigo\\_03.php](http://www.arquivoestado.sp.gov.br/revista_do_arquivo/02/artigo_03.php)>. Acesso em: 5 fev. 2018.
- IPEA – Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada. **Atlas da Violência 2020**. 2020. Disponível em: <<https://www.ipea.gov.br/atlasviolencia/download/24/atlas-da-violencia-2020>>. Acesso em: 7 out. 2020.
- MEDEIROS, F. **“Matar o morto”**: a construção institucional de mortos no Instituto Médico-Legal do Rio de Janeiro. 2012. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA), Instituto de Ciências Humanas e Filosofia (ICFH), Universidade Federal Fluminense (UFF), Niterói, 2012.
- MBEMBE, A. **On the postcolony**. Berkeley: University of California Press, 2001.
- \_\_\_\_\_. **Necropolítica**. [S.l.]: Mesulina, 2011.
- \_\_\_\_\_. Necropolitics. **Public Culture**, v. 15, n. 1, p. 11-40, 2003.
- \_\_\_\_\_. Necropolítica, una revisión crítica. In: BARRIOS, J.L. et al. **Estética y violencia: necropolítica, militarización y vidas lloradas**. México: Museo Universitario Arte Contemporáneo/Universidad Nacional Autónoma de México, 2012. p. 131-139.
- REVISTA FORUM. **Delegado aponta que a cada dois dias uma pessoa desaparece por ação de milícias no Rio**. 1 set. 2019. Disponível em: <<https://revistaforum.com.br/brasil/delegado-aponta-que-a-cada-dois-dias-uma-pessoa-desaparece-por-acao-de-milicias-no-rio/>>. Acesso em: 7 out. 2020.

STABILE, A. O destino dos jovens negros desaparecidos após abordagens da polícia. **Ponte**, 9 jan. 2020. Disponível em: <<https://ponte.org/o-destino-dos-jovens-negros-desaparecidos-apos-abordagens-da-policia/>>. Acesso em: 7 out. 2020.

VIÑAS, D.; DURAN, P.; CARVALHO, J. Morrem 40% mais negros que brancos por coronavírus no Brasil. **CNN Brasil**, 5 jun. 2020. Disponível em: <[https://www.cnnbrasil.com.br/saude/2020/06/05/negros-morrem-40-mais-que-brancos-por-coronavirus-no-brasil](https://www.cnnbrasil.com.br/saude/2020/06/05/negros-morrem-40-mais-que-brancos-por-coronavirus-no-brasil/)>. Acesso em: 7 out. 2020.

## DO COLAPSO AO DIREITO AO LUTO: ENTRE A PERVERSÃO DO MERCADO E OS DESAFIOS PARA CONSTRUÇÃO DE UMA NOVA LINGUAGEM

FROM COLLAPSE TO THE RIGHT TO MOURNING: BETWEEN THE PERVERSION OF THE MARKET AND THE CHALLENGES OF BUILDING A NEW LANGUAGE

Norton Cezar Dal Follo da Rosa Jr.<sup>1</sup>

**Resumo:** O presente artigo, a partir das referências de Freud e Lacan, seguido do diálogo com alguns autores contemporâneos, visa a problematizar a desumanização na cultura, considerando as correlações entre a perversão e a lógica capitalista. Os discursos vigentes serão objetos de análise para pensar as formas de alienação quando o sujeito se faz instrumento do gozo do mercado.

**Palavras-chave:** Desumanização. Cultura. Perversão. Gozo. Mercado.

*Abstract: The present article, based on the references of Freud and Lacan, followed by dialogue with some contemporary authors, aims to problematize dehumanization in culture, considering the correlations between perversion and capitalist logic. The current speeches will be objects of analysis to think about the forms of alienation when the subject becomes an instrument of the enjoyment of the market.*

*Keywords: Dehumanization. Culture. Perversion. Enjoyment. Market.*

Pensar o mal-estar de nossa época, numa situação de pandemia que continua a ceifar vidas de milhares de pessoas em todo mundo, trata-se de um desafio. De um lado, vivem-se os efeitos dos riscos e afetos daquilo que nos espreita; de outro, faz-se necessário transpor a tirania de um governo perverso capaz de desprezar o valor da vida e a dignidade humana. De todo modo, os psicanalistas assumem a responsabilidade de fazer a leitura da subjetividade de seu tempo, na esperança de relançar a aposta na palavra e sua potência criativa para não sucumbir na catástrofe.

Como falar dos efeitos dessa pandemia sem se fixar entre o discurso apocalíptico e os entusiastas do novo socialismo mediante o suposto colapso do capitalismo e o fim da globalização? Tanto entre filósofos renomados quanto através de falas do cidadão comum é possível ler posições de estarmos vivendo verdadeiro acontecimento histórico, uma espécie de novo mundo pós-COVID-19. Há previsões de mudanças paradigmáticas, assim como a hipótese de o quanto isso apenas irá fortalecer as estruturas vorazes do capitalismo. Penso que enquanto psicanalistas não podemos prever os desdobramentos disso, colhemos apenas os seus efeitos e suas ressonâncias subjetivas.

<sup>1</sup> *Psicanalista, Membro da APPOA e Instituto APPOA, Doutor em Psicologia Social e Institucional – UFRGS, autor do livro Perversões: o desejo do analista em questão. Curitiba: Editora Appris, 2019. E-mail: nortondarosajr@gmail.com*

Como bem observou Rodrigues (2020), se de um lado é justo reconhecer o mérito de assumir uma posição e pensar o nosso tempo, de outro, cabe estar ciente dos riscos de se fechar nas próprias teses e concluir apressadamente. O autor aponta o quanto isso pode se dar inclusive entre intelectuais que nos são caros e de alguma forma fazem parte de nossa formação cultural. Segundo Rodrigues (2020), para Agamben, em *Il Manifesto*, a reação ao coronavírus seria mais uma confirmação do novo paradigma biopolítico totalitário. Para o filósofo, diante de uma epidemia “inventada”, a resposta “imotivada” e “irracional” estaria fortalecendo o poder soberano ao decretar a exceção e decidir sobre ela. Rodrigues observa que Nancy, em *Exceção viral*, contrapôs Agamben falando dos riscos de utilizar a aplicação da fórmula do Estado de exceção para tudo, chegando inclusive a dizer que quando teve um problema grave de saúde, caso tivesse seguido o conselho do colega não teria sobrevivido.

Ao ler essas proposições pude mais uma vez me dar conta da precisão, atualidade e rigor do pensamento de Freud (1987a), quando em *O mal-estar na cultura* ele refere as três formas de sofrimento: o corpo, a natureza e a relação com o outro. Para Freud, o laço com outro é certamente a fonte de maior sofrimento. Interrogo-me sobre quais serão os efeitos disto que estamos atravessando na relação com o outro, sobretudo, se esse encarna uma ameaça de morte. Disso decorrem outras indagações, tais como: quais as implicações dessas novas formas de comportamento na psicopatologia, no laço social? Qual o futuro das liberdades do cidadão frente ao acirramento das estratégias de controle do Estado? E ainda, quais os impactos psíquicos de políticas que desprezam o valor da vida e a noção de direitos?

Para Roland Gori (2020), a COVID-19 expôs de forma dramática, além da falta de preparação para gestão da crise, a dificuldade de encontrar uma nova linguagem. Não é a primeira epidemia da humanidade, e tampouco será a última, mas o que ela atualiza do mal-estar desta época? Já se precisava de ar há bastante tempo, inúmeros sinais davam conta disso: o aquecimento global, as milhares de mortes dos afogados em oceanos, o desmantelamento dos acordos internacionais, a devastação da Amazônia, os movimentos de protestos como *Gilets Jaunes* na França e *Extinction Rebellion* no Reino Unido. Sem falar na ascensão do fascismo e na retórica do absurdo propagada pela extrema direita, materializada no pensamento conservador. Ou ainda, nas diversas formas de desumanização promovidas pelo discurso neoliberal sempre fascinado pelo mercado, os números e o dito progresso. Para Gori, tanto os riscos de fixação num ideal reacionário quanto o fascínio pelo discurso do progresso parecem se configurar em perversões ordinárias.

Enquanto na maioria dos países, a ideia de mundo vigente que se imaginava compartilhar desabou, sendo possível testemunhar uma espécie de crise sanitária e econômica, no Brasil, o impacto parece ser mais complexo, haja vista o colapso social, econômico, sanitário, político, ambiental, jurídico e educacional. Os brasileiros não lidam “somente” com a tragédia de quase CENTO E QUARENTA MIL VIDAS PERDIDAS (até o momento desta escrita), enfrentam o método de um governo capaz de desmentir o valor da vida mediante a proliferação do ódio, propagada a tal ponto de ultrapassar o limite, até então, considerado sagrado: o cuidado com a vida, o respeito aos mortos e o direito ao luto.

Dufour (2009), em *A cidade perversa: liberalismo e pornografia*, refere que vivemos num mundo cada vez mais sadeano, pois os indivíduos parecem obedecer apenas a este mandamento supremo: goze! O filósofo vai apontar várias formas de materialização do obsceno na atualidade, dizendo que quan-

do ele invade a cena pública, tornando-se ato de Estado, dá-se a *pornocracia*, ou seja, a *mostração* do gozo com aparente legitimidade. São incontáveis os exemplos de o quanto a *pornocracia* instaurada no Brasil pôde dar mostras do desprezo pela vida e pelos direitos humanos. Na *pornocracia* não há responsabilidade com a palavra, tudo pode ser dito sem haver consequências. Por isso, esses apolíticos buscam apenas chocar, escandalizar, arrombar, desmentir e propagar o ódio mediante uma racionalidade paranoica sustentada através de perversões generalizadas.

Fartamente noticiadas pela mídia, o presidente apoiou as macabras passeatas da morte, inflamando os defensores da aceleração da economia, ainda que já contássemos com milhares de óbitos. Viu-se a sua expressão máxima quando em plena Avenida Paulista várias pessoas dançavam, cantavam e sorriam em volta de um caixão, convocando a abertura do comércio e colocando em risco vidas consideradas descartáveis. Para além do ultraje à dignidade e a falta de humanidade com as vítimas e suas famílias, esses adictos demonstram o quanto estão dispostos a se fazerem instrumento do gozo daquilo que Dufour (2007) chamou de Deus contemporâneo: “o divino mercado”. Isso remete à afirmação de Lacan (1998b): o perverso é aquele que se faz instrumento do gozo do Outro, imaginando suplantá-lo.

Ao debocharem da morte dos outros, esses cidadãos transbordam a *mostração* do gozo sádico para com os pobres, pois destes requerem a sua dor a qualquer preço. Por outro lado, leio nessa exibição perversa a materialização de uma posição masoquista, conforme a proposição de Sacher-Masoch (2008), em *A vênus das peles*: o masoquista é aquele que suporta tudo do outro, menos perdê-lo. Assim, eles se fazem instrumento do gozo do dito mercado, pois se alienam à sua lógica a ponto de suportar tudo deste, menos a sua perda.

Cabe observar que *o meme do caixão* encenado na Avenida Paulista fora inspirado em cenas de velório em Gana. Entretanto, se desvia da proposta de valor e contexto social, ético e cultural à qual estava inserido. Naquela cultura, a dança é encenada como performance estética para celebrar a vida de idosos reconhecidos por terem tido uma vida plena. Portanto, aquilo que visava a celebrar o respeito e a valorização da vida foi, perversamente, encenado na Paulista para cultuar a morte.

Aprendemos com Freud (1987b) o quanto o psicanalista pode estar advertido em relação às manipulações perversas que incidem no laço social. A leitura das cartas de Freud a Fliess, sob o viés da perversão, leva o leitor a formular a hipótese de que para Freud compreender as perversões é uma espécie de compromisso social e preservação da cultura, haja vista a sua preocupação com a manutenção dos laços e a vida coletiva. No “rascunho N” anexo à carta 64, de 31 de março de 1897, é possível ler a suposição de a perversão ser uma espécie de ameaça à civilização, pois os humanos precisam, em nome do coletivo, sacrificar suas pretensas liberdades sexuais para o bem da comunidade.

A santidade é algo que se baseia no fato de que os seres humanos, em benefício da comunidade maior, sacrificaram uma parte de sua liberdade sexual e de sua liberdade de se entregar às perversões (FREUD, 1987b, p. 307).

Nesse contexto, estava em questão para Freud o sacrifício inaugural e estruturante do laço social: o horror ao incesto. Sendo o incesto antissocial, a civilização consistiria em sua renúncia progressiva. Por outro lado, no transcor-

rer de sua obra, pode-se ler a suposição de que na perversão há uma espécie de *Verleugnung* de qualquer sacrifício do gozo. Por isso, desde o meu ponto de vista, cabe colocar em discussão as relações entre desumanização e perversão, especialmente no contexto atual, pois testemunha-se a exibição de um gozo na esfera pública, onde as coisas parecem ser ditas e feitas com o propósito de chocar, escandalizar, localizar a divisão subjetiva do outro, desestabilizando-o na ilusão de remover a castração.

Sobre a desumanização na cultura e sua relação com a perversão, a frase do presidente é um triste exemplo disso. A repórter pergunta o que ele teria a dizer sobre o vertiginoso crescimento no número de óbitos, na época com mais de cinco mil mortes, ultrapassando a China. O presidente brasileiro responde: “E daí? Lamento. Não posso fazer nada. Sou Messias, mas não faço milagres”. Como já abordei em outra ocasião (ROSA JR, 2018b): “Enquanto psicanalistas, sabemos, cada sociedade produz os mitos que merece, assim como o quanto uma nação devastada de esperança é propícia para o surgimento de ditadores capazes de propagar o ódio, alienar massas e fomentar uma espécie de *solução final* para os nossos problemas”.

Pensar as correlações entre desumanização e cultura implica também estar advertido em relação à temática da perversão. Pelo simples fato de que alguém, regido pelo imperativo de gozo, supõe encarnar a lei, não se submetendo a ela, coloca-se em cena a recusa da alteridade, destituindo o outro de sua condição de sujeito.

#### DO EXCESSO DE LUZ MELANCÓLICO AO DIREITO DE FAZER O LUTO

A atualidade nos defronta com as mais absurdas teorias, que insistem tanto em afrontar séculos de conquistas da ciência quanto em sustentar um mínimo de razoabilidade lógica. Nesse cenário, é possível constatar desde as certezas delirantes de *terraplanistas* convictos até *negacionistas* capazes de chamar de “gripezinha” um vírus responsável por matar milhões de pessoas em todo o mundo.

Apesar de reconhecer indiferença e ignorância andando lado a lado nessas posições, tais afirmações são insuficientes. É preciso também compreender a existência de método nisso tudo. Talvez essa seja a negação de muitos intelectuais que tendem a ler nesses discursos de extrema direita apenas a expressão de ignorância e maldade, desconsiderando a sua lógica, o seu método e estratégia. Compreensível, pois como adverte Lispector (1984), em *A lucidez perigosa*, o excesso de luz pode levar a ver claramente o vazio e deprimir. Aprendemos com Clarice o quanto o melancólico não coloca em cena apenas as suas dificuldades de fazer o luto, por vezes sarcástico, mas também como percebe a realidade com excesso de lucidez e sofre. Isso me faz pensar numa certa opacidade necessária para lidar com o horror, pois encará-lo de frente pode produzir cegueira e melancolizar.

Nesse aspecto, Calvino (1990), em *Seis propostas para o próximo milênio*, ao dizer que o mundo inteiro parecia ter se transformado em pedra, como se ninguém pudesse escapar ao olhar inexorável da Medusa, dá uma dica para lidar com tudo que tende a petrificar as nossas humanidades. Ao elevar o conceito de *leveza* a um valor, e falar da importância de subtrair o peso das coisas diante das opressões, o autor vai abordar o *mito de Perseu* para pensar como ele conseguiu decepar a cabeça da Medusa sem se deixar petrificar. Além da leveza, o olhar indireto dá mostras de sua potência: “Perseu se sustenta sobre

o que há de mais leve, as nuvens e o vento; e dirige o olhar para aquilo que só pode se revelar por uma visão indireta, por uma imagem capturada no espelho” (CALVINO, 1990, p. 16). Há uma delicadeza potente na proposta do autor, pois ele irá afirmar que não se trata de negar a realidade, a arte se apresenta na forma de lidar com ela:

É sempre na recusa da visão direta que reside a força de Perseu, mas não na recusa da realidade do mundo de monstros entre os quais estava destinado a viver, uma realidade que ele traz consigo e assume como um fardo pessoal (CALVINO, 1990, p. 17).

Desde o clássico texto de Freud (2006): *Luto e melancolia*, tomou-se conhecimento das consequências psíquicas de quando o sujeito não consegue dispor das condições simbólicas para elaborar suas perdas. Como já foi suficientemente sustentado pelo pai da psicanálise, quando a sombra do objeto perdido recai sobre o eu, o trabalho de luto se impõe para transpor o padecimento; do contrário, o estado melancólico se estabelece. Trata-se de um processo lógico inerente à singularidade de cada sujeito.

Parece-me pertinente problematizar o trabalho de luto, especialmente quando, além de ouvirmos discursos inflamados de que “a economia não pode parar” e “a morte faz parte da vida”, testemunham-se as imagens de centenas de covas e enterros coletivos, diariamente, transmitidos pela televisão. Não é preciso lembrar o fato de que muitos familiares não têm tido o tempo de velar seus entes queridos, e tampouco a possibilidade de constituir algum rito de despedida. Quais serão as consequências psíquicas desse não direito ou apressamento do trabalho de luto? Como enfrentar essa Medusa materializada na voracidade do sistema capitalista neoliberal?

Seria ingenuidade ensaiar uma resposta para problemas tão complexos. Todavia, se de um lado, pensar na desumanização da atualidade implica reconhecer a lógica do mercado, pois para ele não importam nomes, singularidades, tudo é uma questão de números e algoritmos, de outro, reconhecer as nossas humanidades ainda requer o cuidado com a vida, o respeito aos mortos e o direito ao luto.

Lacan, na lição de 22 de abril de 1959, do seminário *O desejo e sua interpretação* (2002), fala do rombo no real provocado por uma perda e os riscos de o sujeito submergir na vertigem da Dor. Ele está se referindo à obra-prima de Shakespeare, *Hamlet*<sup>2</sup>, no exato momento em que Laertes, no enterro da irmã, salta na cova e abraça Ofélia. Diante da dor de Laertes, Hamlet, por um breve instante, coloca-se fora do imperativo paterno que exigia a vingança de seu assassinato e, mediante o amor de Laertes pela irmã, ele reconhece o seu próprio amor por Ofélia.

Essa imagem levará Lacan a dizer que a perda verdadeira é intolerável para o ser humano. Esse rombo no real não é a experiência da própria morte, pois essa ninguém tem, mas a morte do outro, reconhecido como ser essencial. Portanto, a humanidade requer reconhecer o valor do outro, também a partir do rombo no real que suas perdas implicam em nossas vidas.

Hamlet é um bom exemplo para pensar que tanto o excesso de lucidez quanto a incapacidade de realização do luto impossibilitam o desejar, e melancolizam. Por isso, Lacan vai dizer que a tragédia de Hamlet é a tragédia do desejo, pois o desejo em questão é o desejo de morte, em que, em última instância,

o luto a ser realizado é do falo. Nessa lição ele vai observar a importância dos ritos e chamar a atenção para o tempo de realização dos lutos que não ocorreram na peça, bem como da posição do sujeito em relação ao ato e às consequências trágicas disso. O rei, pai de Hamlet, fora assassinado na flor de seus pecados e não teve tempo de se conciliar com Deus: – a rainha, rapidamente, se casou com o cunhado, o assassino do marido; Hamlet, por sua vez, vai denunciar a não realização do luto da mãe e postergar o mandato do fantasma paterno, que exigia a vingança de sua morte. Aprendemos com Hamlet que tanto a falta de tempo para se dar o direito ao trabalho de luto quanto a sua antecipação ou postergação podem produzir consequências trágicas.

Mesmo advertidos dos riscos da negação, do excesso de lucidez, faz-se necessário manter ativa a capacidade de pensar dialeticamente e não sucumbir diante da alienação de responder às demandas do mercado de forma servil. Logo, estou de acordo com a proposição de Gori (2013), no livro: *La fabrique des imposteurs*<sup>3</sup>, de haver uma impostura em responder a demandas de forma alienada, pois isso colocaria em cena “a proletarização da capacidade de pensar”. Por incrível que possa parecer, reconhecer o direito ao luto tornou-se a forma de manter viva as nossas humanidades, assim como a possibilidade de resistir à voracidade do discurso capitalista e sua capacidade de produzir a desintegração do laço social, transformando tudo em mercadoria, desmentindo o sujeito.

Penso que a ética psicanalítica, além de reconhecer o saber inerente ao patrimônio inconsciente de cada falante, possibilitando leituras de sua condição desejante, convoca o psicanalista a fazer furo nas diversas formas de encarnação desses discursos produtores de servidão. Portanto, ao reconhecer as materializações de desumanidades na cultura, de alguma forma, isso nos defronta com os desafios para construção de uma nova linguagem.

## OS DESAFIOS PARA CONSTRUÇÃO DE UMA NOVA LINGUAGEM

Em tempos de radicalizações, desprezo ao valor da vida, falta de empatia pelo sofrimento alheio e ódios que parecem situar o esfacelamento da virtude política, torna-se imprescindível continuar trabalhando em defesa da palavra, da humanização e da cultura, reconhecendo o valor da pluralidade. Isso implica resistir à tirania que no laço social se radicaliza frente à submissão de uma lógica de mercado produtora de exclusões, racismos, segregações e preconceitos, tendo como consequência a recusa às minorias e a decadência do Estado de bem-estar social.

Estou de acordo com a reflexão de Gori (2020) sobre a necessidade de uma revolução simbólica para se inventar uma linguagem capaz de transpor a *taylorização* do espírito e enfrentar os dilemas atuais, repensando, assim, as formas de estar no mundo com os outros e a natureza. Isso requer estratégias de solidariedade política para fazer face ao imperativo de darwinismo social, impregnado nos modos de vida há séculos. Logo, é imprescindível rever os valores ordenadores do laço social para avançar na interrogação sobre o mal-estar.

Gori chega inclusive a colocar em questão sobre qual seria, na atualidade, a verdadeira substância dos valores republicanos responsáveis por mudar o mundo: liberdade, igualdade, fraternidade. Mostra-nos o quanto eles parecem ter sucumbido frente aos ideais de produção, meritocracia, competição, performance e individualismo. É antiga a ideia de primazia do indivíduo frente à natureza e ao Estado, pois desde 1850, o filósofo inglês Hebert Spencer já defendia

a tese de que somente os melhores irão sobreviver. Para Spencer, o Estado não deveria proteger os enfermos e os mais fracos e sim valorizar aqueles indivíduos com capacidade de produzir e crescer. É dele a expressão “sobrevivência do mais apto”, que teria influenciado o próprio Hitler. Algo dessa lógica nazista, de profissionalização do extermínio, não se encerrou no declínio do Terceiro Reich, pois de alguma forma ela ainda nos oprime.

Para Gori, esses ideais de competição, meritocracia e performance parecem evidenciar como tratamos o outro, a nós mesmos e a própria natureza, demonstrando os riscos de imaginar um estoque de energia infinita face à ilusão de o ar não acabar. Essa matriz de pensar o mundo se esgotou e leva a todos desesperadamente em busca de respiradores. As observações do autor, além de pensarem a particularidade do mal-estar em nossa época, convocam os psicanalistas a se interrogarem sobre como manter viva a potência subversiva da psicanálise. Desde o meu ponto de vista, isso requer fazer a leitura dos imperativos fálicos que alienam o sujeito, condição necessária para implicá-lo com o seu desejo e a sua responsabilidade com o coletivo. Reconhecer o “rombo no real”, importando-se com a morte dos outros, torna-se uma tarefa indispensável para resgatar aqueles que insistem em habitar entre os escombros da indiferença.

Problematizar os desafios para construção de uma nova linguagem leva-me a pensar na importância de atualizar a leitura do texto de Arendt (1999): *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*.

A autora desenvolve esse conceito de banalidade do mal a partir da sua participação como jornalista política no histórico julgamento do carrasco nazista, Adolf Eichmann, considerado um dos principais protagonistas do maior massacre da história. Em relação a cada uma das acusações que recaíam sobre ele, inclusive de ter cometido crime contra a humanidade, Eichmann declarou-se inocente, alegando que para o sistema nazista ele não teria feito nada errado, apenas cumpria o seu dever de obedecer.

Para Arendt, um dos grandes impactos desse julgamento ocorreu na medida em que os presentes esperavam se defrontar com uma figura monstruosa, com arrojadas habilidades, seguida de uma personalidade persuasiva. Entretanto, observa a filósofa, para a surpresa de muitos, viu-se alguém de limitada formação intelectual, “genuinamente incapaz de pronunciar uma única frase que não fosse um clichê”, haja vista a sua incapacidade de refletir sobre os seus atos. Em contrapartida, ela observa também o quanto ele teria se demonstrado um exímio burocrata, uma máquina de cumprir ordens, deixando isso claro ao dizer no interrogatório da polícia que teria mandado seu próprio pai para morte se isso tivesse sido exigido. Importava simplesmente obedecer ao imperativo categórico da máquina burocrática que relativizava as consequências de suas ações: “Aja de tal modo que o Führer se souber de sua atitude, a aprove” (ARENDR, 1999, p. 274).

Essa obra se faz relevante para interrogar os discursos sombrios na atualidade, pois a crítica da autora é clara ao demonstrar o quanto seria ingenuidade pensar essa lógica estando limitada apenas aos nazistas do Terceiro Reich. Talvez fosse desnecessário dizer, mas não me incluo entre aqueles que leram nessa escrita a tentativa de minimizar as atrocidades nazistas. Pelo contrário, a originalidade dessa escrita reside justamente em desmistificar certas leituras fixas e caricatas, pois elas podem limitar a capacidade de perceber o mal. Arendt chamou atenção para o fato de o mal habitar tanto na incapacidade de pensar e de se colocar no lugar do outro quanto de se fazer objeto de uma engrenagem

burocrática, mediante a servidão incondicional a um outro absoluto. Enquanto psicanalistas, sabemos das consequências psíquicas de quando o sujeito serve a um Outro absoluto, mediante a loucura que isso produz ou até mesmo no gozo materializado nessa posição perversa masoquista. Lacan (2002), na lição de 8 de abril de 1959, chama atenção para o lugar do psicanalista ao se deparar com isso na sua clínica, dizendo-nos que o “segredo da psicanálise” reside justamente em reconhecer esse significante que faz falta no nível do Outro:  $S(A)$ . Logo, para além de uma clínica da resignificação de sentidos ou até mesmo da restituição da história do sujeito, uma análise implicará também reconhecer a castração do Outro. Do contrário, o sujeito pode se fazer objeto do gozo deste.

A coragem de Arendt pode nos inspirar a não submergir na dor, na impotência e na incapacidade de pensar. Como bem observa Fleury (2010), cada época precisa lidar com seu limiar melancólico em algum momento da sua história. No entanto, é prudente ficar advertido em relação a esses discursos responsáveis por propagar a erosão do futuro. A psicanalista e filósofa Fleury, apesar de apontar o quanto nossa era é de instrumentalização e desaparecimento da coragem, convida-nos a converter o desânimo em desafio para recuperar o futuro. Para a autora, se de um lado é preciso reconhecer o desamparo diante da degradação moral e política atual, de outro, importa considerar que a maneira mais segura de se opor à entropia democrática continua sendo a ética da coragem e sua recuperação como uma virtude democrática.

#### NOTAS

2. Abordei essa peça no artigo *A tragédia de não agir*, publicado no Sul21 on-line (ROSA JR, 2020a).
3. Ver também: LIBRAIRIE MOLLAT. Roland Gori – La fabrique des imposteurs. YouTube, 24 jan. 2013. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=J-t5DuGtmv7M>>. Acesso em: 19 set. 2020.
4. Ver em: CHRISTIAN MRASILEVICI. Roland Gori, Et si l’effondrement avait déjà eu lieu. YouTube, 21 jun. 2020. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=XosAFIq0frM>>. Acesso em: 19 set. 2020.

#### REFERÊNCIAS

- ARENDDT, H. **Eichmann em Jerusalém**: um relato sobre a banalidade do mal. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- CALVINO, Í. **Por que ler os clássicos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- \_\_\_\_\_. **Seis propostas para o próximo milênio**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- CHEMAMA, R. **La jouissance, enjeux et paradoxes**. Paris: Érès, 2007. Collection Humus, subjectivité et lien social, dirigée par Jean-Pierre Lebrun.
- CHRISTIAN MRASILEVICI. Roland Gori, Et si l’effondrement avait déjà eu lieu. **YouTube**, 21 jun. 2020. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=XosAFIq0frM>>. Acesso em: 19 set. 2020.
- DUFOUR, D.-R. **La cité perverse**: libéralisme et pornographie. Paris: Éditions Denoel, 2009.
- \_\_\_\_\_. **Le divin marché**: la révolution culturelle libérale. Paris: Denoël, 2007.
- EMPOLI, G. **Os engenheiros do caos**. São Paulo: Vestígio, 2019.

- FLEURY, C. **La fin du courage**. Paris: Fayard, 2010.
- FREUD, S. Duelo y melancolía. In: \_\_\_\_\_. **Obras completas**: vol. 14. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.
- \_\_\_\_\_. La interpretación de los sueños. Sueños típicos. El sueño de turbación por desnudez. In: \_\_\_\_\_. **Obras completas**: vol. 4. Buenos Aires: Amorrortu, 2005a.
- \_\_\_\_\_. La interpretación de los sueños: continuación. In: \_\_\_\_\_. **Obras completas**: vol. 5. Buenos Aires: Amorrortu, 2005b.
- \_\_\_\_\_. La negación. In: \_\_\_\_\_. **Obras completas**: vol. 19. Buenos Aires: Amorrortu, 2004.
- \_\_\_\_\_. O mal-estar na civilização. In: \_\_\_\_\_. **Obras completas**: vol. 21. Trad. Jaime Salomão. Edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1987a.
- \_\_\_\_\_. Publicações pré-psicanalíticas e esboços inéditos. In: \_\_\_\_\_. **Obras completas**: vol. 1. Trad. Jaime Salomão. Edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1987b.
- FUKUDA, D. **L'envers de l'éthique sadienne**: essai sur la lecture lacanienne du marquis de Sade. 2011. 414f. These pour obtenir le grade de docteur de L'Université Paris VIII – Vincennes – Saint-Denis, Paris, 2011.
- GORI, R. **Et si l'effondrement avait déjà eu lieu**: l'étrange défaite de nos croyances. Paris: Éditions les Liens qui Libèrent, 2020.
- \_\_\_\_\_. **La fabrique des imposteurs**. Paris: Éditions les Liens qui Libèrent, 2013.
- KANT, I. **Crítica da razão prática**. Trad. Rodolfo Schaefer. 3. ed. São Paulo: Martin Claret, 2011.
- LACAN, J. A coisa freudiana ou sentido de retorno a Freud em psicanálise. In: \_\_\_\_\_. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998a.
- \_\_\_\_\_. **O seminário**: livro 6: o desejo e sua interpretação. Publicação não comercial. Trad. Associação Psicanalítica de Porto Alegre. Porto Alegre: Appoa, 2002.
- \_\_\_\_\_. **O seminário**: livro 7: a ética da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- \_\_\_\_\_. **O seminário**: livro 16: de um Outro ao outro. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.
- \_\_\_\_\_. Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano. In: \_\_\_\_\_. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998b.
- LE BRUN, A. **Du trop de réalité**. Paris: Gallimard, 2000. Collection Folio essais.
- LIBRAIRIE MOLLAT. Roland Gori - La fabrique des imposteurs. **YouTube**, 24 jan. 2013. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=Jt5DuGtmv7M>>. Acesso em: 19 set. 2020.
- LISPECTOR, C. **A descoberta do mundo**. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.
- SACHER-MASOCH, L. Von. **A Vênus das peles**. São Paulo: Erótica, 2008.
- RODRIGUES, B.C. O coronavírus e os filósofos. **Instituto Humanitas Unisinos**, São Leopoldo, 11 mar. 2020. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/596989-o-coronavirus-e-os-filosofos>>. Acesso em: 30 jul. 2020.
- ROSA JR, N.C.D. A fábrica de impostores: moralistas de plantão. **Sul21**, 22 maio 2018a. Disponível em: <<https://www.sul21.com.br/colunas/coluna-appoa/2018/05/a-fabrica-de-impostores-moralistas-de-plantao/>>. Acesso em: 19 set. 2020.
- \_\_\_\_\_. A tragédia de não agir. **Sul21**, 19 maio 2020a. Disponível em: <<https://www.sul21.com.br/colunas/coluna-appoa/2020/05/a-tragedia-de-nao-agir/>>. Acesso em: 19 set. 2020.
- \_\_\_\_\_. **Perversões**: o desejo do analista em questão. Curitiba: Editora Appris, 2019.

\_\_\_\_\_. Quando o mal é sustentado pelo discurso cínico de fazer o bem. **Sul21**, 25 setembro 2018b. Disponível em: <<https://www.sul21.com.br/colunas/coluna-appoa/2018/09/quando-o-mal-e-sustentado-pelo-discurso-cinico-de-fazer-o-bem/>>. Acesso em: 19 set. 2020.

\_\_\_\_\_. Se não sabes o que é o amor por que vens em minha direção? **Sul21**, 14 julho 2020b. Disponível em: <<https://www.sul21.com.br/colunas/coluna-appoa/2020/07/se-nao-sabes-o-que-e-o-amor-por-que-vens-em-minha-direcao/>>. Acesso em: 19 set. 2020.

SHAKESPEARE, W. **Hamlet**. Trad. interlinear e notas de Elvio Funck. São Leopoldo: Unisinos, 2003.

SPENCER, H. **The man versus the state, with six essays on government, society and freedom**. Indianapolis: LibertyClassics, 1981. Disponível em: <<https://oll.libertyfund.org/titles/330>>. Acesso em: 19 set. 2020.

## ¿PUEDE EL DERECHO HACER LUGAR AL TRAUMA? VERDAD JURÍDICA Y VERDAD SUBJETIVA<sup>1</sup>

PODE O DIREITO DAR LUGAR AO TRAUMA?

VERDADE JURÍDICA E VERDADE SUBJETIVA

Mariana Wikinski<sup>2</sup>

Resumo: Discute-se, neste artigo, os conceitos de Verdade Jurídica e Verdade Subjetiva em sua relação com o testemunho do trauma frente à Justiça. A prática jurídica é regida predominantemente pelo Direito positivo, que é sustentado nos pilares da suposta objetividade e da suposta neutralidade dos operadores jurídicos. Essa posição epistemológica supõe uma determinada noção de Verdade que desconhece o caráter político e histórico de sua definição, e, ao mesmo tempo, desconhece a noção de Verdade Subjetiva enquanto verdade do sujeito. Esse confronto epistemológico adquire características cruciais quando se trata de dar lugar ao testemunho da testemunha que sofreu o trauma, e acerca do qual deve prestar esclarecimentos no tribunal.

Palavras-chave: Testemunho. Trauma. Verdade. Direito. Subjetividade.

*Abstract: This article discusses the concepts of Legal Truth and Subjective Truth in their relationship with the testimony of trauma before Justice. Legal practice is predominantly governed by positive law, which is based on the pillars of the supposed objectivity and supposed neutrality of legal operators. This epistemological position supposes a certain notion of Truth that ignores the political and historical character of its definition, and, at the same time, ignores the notion of Subjective Truth as the subject's truth. This epistemological confrontation takes on crucial characteristics when it comes to giving way to the testimony of the witness who suffered the trauma, and about which he must provide clarifications in court.*

*Keywords: Testimony. Trauma. Truth. Law. Subjectivity*

Lo que necesita ser oído en la corte es precisamente lo que no puede ser articulado en el lenguaje jurídico.  
(S. Felman, *O Inconsciente Jurídico*)

El reclamo de Justicia que sostuvo una porción mayoritaria de la sociedad en la Argentina postdictatorial, produjo desde 1985 un fenómeno infrecuente en otras regiones de Latinoamérica: el contacto del ciudadano común con un universo jurídico que – a veces como promotor y a veces como obstáculo –

<sup>1</sup> Publicado en el libro "Trabajos de subjetivación en torno a la última dictadura militar". (comp. Julieta Calmels y Luis Sanfelippo). Ed Teseo. Bs.As, 2019.

<sup>2</sup> Psicoanalista. Autora del libro "El trabajo del testigo. Testimonio y experiencia traumática" (Ed. La Cebra, Bs.As., 2016 ) traducido al portugués como "O trabalho da testemunha. Testemunho e experiência traumática" (Ed. Annablume, 2019). Co. Compilaora del libro "Clínica Psicoanalítica ante las catástrofes sociales", Ed. Paidós, Bs.As. Ex presidenta y actual miembro de la Asociación Colegio de Psicoanalistas. Miembro del Equipo de Salud Mental del CELS, Centro de Estudios Legales y Sociales (organismo de DDHH). E-mail: mwikinski@gmail.com

habría de tener en gran parte a su cargo la posibilidad de dar lugar a la consigna creada y sostenida desde la recuperación de la democracia: *Memoria, Verdad y Justicia*.

No ha sido este un reclamo generalizado en los procesos de justicia transicional<sup>3</sup>, por cierto. La palabra “Justicia” contenida en esta consigna puso en marcha mecanismos de lucha por parte de una sociedad que consideró que los tres términos se implicaban mutuamente, y que ninguno de estos tendría valor si no se acompañaba de la plena vigencia de los otros dos.

Una amplia porción de la sociedad, decíamos, dirigió entonces su mirada (en algunos períodos de un modo cotidiano) hacia ese universo antes ajeno, pero ahora usina de una narrativa, de una práctica y de decisiones que habrían de tener un alto impacto en el devenir de la Historia y en la memoria de los ciudadanos y las ciudadanas.

Dirigir hacia allí la mirada implicó interesarse por el sentido de las leyes, movilizarse para acompañarlas o repudiarlas, presenciar concretamente la escena en la que se desarrollaban los juicios o seguir esta escena a través de los medios, tratar de comprender el alcance de los fallos, interrogarse acerca de un lenguaje propio del ámbito de la Justicia pero que en situaciones ordinarias habría resultado desconocido. Las consecuencias de lo que allí se ponía en juego resultaban de una enorme importancia histórica, y sin duda la recuperación y vigencia de una Ley ordenadora, la superación y el sepultamiento del mundo a-jurídico que había impuesto la Dictadura Militar, representaban por fin la esperanza de dejar atrás un período oscuro de nuestra Historia.<sup>4</sup>

Esta aproximación del “hombre común” al mundo de lo jurídico, no lo acercó sin embargo a su lenguaje ni le reveló las claves que podrían permitirle interrogarse acerca del pilar sobre el cual el Derecho erige su práctica: una aparente neutralidad que lo habilita para sostener una construcción representacional y discursiva inmune a las críticas, pura, superior, autorizada para el ejercicio de un poder incuestionable, como si la práctica del Derecho no fuera creada y ejercida por hombres y mujeres comunes, marcados por su época.

Esa Ley que se erige como “autoridad” frente al hombre minúsculo, deja de ser una pura abstracción en tanto su aplicabilidad incide de una manera directa en la vida social y en la Historia de un país. Pero pierde aún más su carácter abstracto cuando aparece en la escena concreta de un juicio y se encarna en el cuerpo y la voz de magistrados y partes, en el ritual, en la burocracia jurídica, en su lenguaje. Allí los antagonistas exponen sus argumentos y la apelación a la Ley se hace palpable, visible, audible. Esa escena, en la que han transcurrido todos los juicios por delitos de lesa humanidad cometidos en Argentina entre los años 1976 y 1983, representa dramáticamente – y aún lo hace – el juego de fuerzas que se despliega incluso después de 40 años en la búsqueda de memoria, de verdad y de justicia.

El universo jurídico contiene una lógica particular, ajena al ciudadano común, y es en especial el universo jurídico de inspiración positivista el que normativiza el vínculo del hombre con la Ley y el que establece las pautas que ordenan la recolección de pruebas, la declaración de los y las testigos, y el devenir completo del acto jurídico que culminará en el dictado de las sentencias. Hablamos de una Ley y de una Justicia que se imponen dando por sentado que operan como reguladoras de la violencia – y que nunca la producen-, que enuncian una verdad – y no que esa “verdad” es producto de una hermenéutica singular, y que ningún particularismo afecta su ejercicio.

En el ejercicio del Derecho tal como lo conocemos, ha quedado del lado del “lego” el esfuerzo de aproximarse a la “objetividad” de la lengua, la lógica y los rituales de aquello que genéricamente podríamos llamar la Ley.

### LA SUBJETIVIDAD EN LO JURÍDICO

Son dos las perspectivas epistemológicas que rigen por un lado la lógica de lo jurídico (en su vertiente positivista) basada en el causalismo, la “objetividad” de la Justicia y la concepción del hombre como un ser racional e intencional en sus conductas, y por el otro la de aquellas disciplinas – como el psicoanálisis – que se proponen dilucidar los mecanismos que gobiernan la vida psíquica de los hombres. Dos géneros discursivos convergen o colisionan de un modo complejo en todas aquellas instancias en las que sería necesario que se produzca una confluencia.

Hemos descrito ya en el libro *El trabajo del testigo* los obstáculos subjetivos que este debe atravesar en la construcción de su testimonio.<sup>5</sup>

Nos aproximaremos esta vez al concepto de Verdad que atraviesa cada una de estas perspectivas epistemológicas, puesto que es el modo en el que esta es conceptualizada lo que se sacude y sufre quizás una dramática torsión cuando la víctima debe – en el contexto de un juicio – presentar testimonio acerca del trauma padecido.

Freud (1939) en su texto *Moisés y la religión monoteísta* (texto contemporáneo con las *Tesis sobre Filosofía de la Historia* de Walter Benjamin), plantea la diferencia entre la verdad material y la verdad histórico-vivencial y utiliza tres vocablos diferentes para referirse al concepto de Historia: *Geschichte*, para referirse al acontecer histórico real. *Historie* para referirse a la “historia conjetural”, la que se construye llenando lagunas. E *historich* para referirse a lo histórico vivencial, es decir cómo la historia es vivida. Esto nos confronta con la complejidad que se pone en juego en el psicoanálisis para explorar la inscripción del “acontecimiento real” en el psiquismo. La memoria, el recuerdo, la represión, el olvido, son abordados por la teoría psicoanalítica ubicando al acontecimiento real como una marca que necesariamente habrá de ser transfigurada, transformada, reinscripta bajo otra forma, dependiendo del equilibrio que logre establecer el aparato entre las fuerzas psíquicas puestas en juego.

La verdad histórico-vivencial será el tejido, la interpretación que el aparato psíquico podrá construir, una trama constituida por el entrecruzamiento de verdad material y verdad subjetiva, realidad material y realidad psíquica.

Es de este modo, en una dialéctica entre historia y arqueología como, según Laplanche (1983), se produce el recuerdo.

Historia como construcción de una trama narrativa que alude al acontecimiento, pero que al mismo tiempo no puede atraparlo *in toto* en su relato. Arqueología como el trabajo de elucidación y reencuentro con el recuerdo que permanece inscripto sin que podamos advertirlo.

Es inevitable un desacople: nada se olvida verdaderamente, como dice Laplanche. Pero también es cierto que nada se recuerda verdaderamente. Especialmente en la construcción del testimonio de lo traumático. La historia en su entramado inevitablemente inscribe lo recordado en la red del presente. La arqueología rescata el objeto intacto, pero en el mismo acto de descubrirlo lo resignifica (WIKINSKI, 2016, p. 81).

Siempre habrá un resto inaprensible. Pero sin embargo la Justicia le exige al testigo/superstes<sup>6</sup> que ofrezca una imagen exacta del “acontecimiento vivido”, sin desfiguraciones, en coordenadas temporales precisas, y subordinando a todas las instancias del aparato psíquico, también sus propios aspectos inconcientes, al dominio de un pensamiento racional. Se lo solicita paradójicamente que, para probar que efectivamente ha sido una víctima, se comporte narrativamente como si no lo hubiera sido.

Si siempre, tal como lo plantea Ana Berezin (2010, p. 108) “... acontecimientos históricos y producciones fantasmáticas entran en una conjugación dialéctica, se interpenetran”, ¿de qué manera la verdad sostenida por la víctima, inevitablemente atravesada por el efecto traumático y desubjetivante de su experiencia, produce alguna determinación en el criterio de verdad que la Justicia establece, en tanto este resulta habitualmente fundado en pruebas incontrovertibles y objetivas? ¿Qué implicancias tiene para el testigo que declara en un juicio acerca de su propio sufrimiento traumático el enfrentarse con esa concepción de lo jurídico que de pronto resulta encarnada en la figura de aquel que lo interroga y le solicita que diga “nada más que la verdad”, que le exige un discurso sin fisuras, sin quiebres, sin lagunas?<sup>7</sup>

Tan cierto es que el testigo no puede pretender sólo desde su testimonio construir verdad histórica, como que no debe exigírsele que lo haga. Y nos referimos a esa paradójica forma de “exigencia” que supondría objetarle la construcción de un relato subjetivo (WIKINSKI, 2016, p. 19).

¿Habrá alguna posibilidad de que el espacio de lo jurídico aloje los efectos del trauma? ¿O se trata del desencuentro de dos lógicas estructuralmente incompatibles?

Cuando hablamos de trauma, hablamos de aquello que no encuentra facilitado su acceso a la conciencia y a la palabra. Desde el momento en el que el aparato jurídico requiere abordar el trauma como efecto de un presunto delito, este resulta inevitablemente transfigurado, transcrito a otra lengua. Por eso planteábamos en el libro *El trabajo del testigo* que la víctima/testigo debe hacer el esfuerzo no sólo de transformar su experiencia traumática en materia lingüística, sino que además debe transformarla en materia jurídica.

Ese “teatro de la objetividad” que es representado en la escena del juicio, cuenta con protagonistas que lo conocen, lo definen y lo configuran, y protagonistas ajenos a él, como por ejemplo los y las testigos sobrevivientes. Estos últimos son precisamente los portadores del trauma. ¿Podríamos pensar que el Derecho deposita en estos testigos una exigencia de objetividad que no aplica sobre sí mismo?

Marcio Seligmann-Silva (2014), en el Prefacio al libro de Shoshana Felman *O Inconsciente Jurídico*, escribe:

Esa instancia que se quiere imparcial y digna de mediar en los conflictos entre las partes es, en verdad, ciega para las cuestiones subjetivas, para los traumas y dramas sociales que están allí, en el medio de la sala del tribunal, pero son al mismo tiempo obliterados y enmudecidos (SELIGMANN-SILVA, 2014, p. 8, la traducción es mía).

A la complejidad que el concepto de Verdad presenta en términos psicoanalíticos, se añade su complejidad en términos jurídicos. Esto nos obliga a

## CONVIDADO

revisar los recursos hermenéuticos, la pretensión de objetividad, y los procedimientos que utiliza la Justicia para construir una versión acerca de los hechos que investiga y culminar luego con el dictado de una sentencia.

Desarrollaremos entonces a continuación una reflexión en torno de la construcción de la idea de Verdad, para luego detenernos en un análisis crítico acerca del ejercicio del Derecho, y el lugar del *superstes* en la escena jurídica.

**LA IDEA DE VERDAD**

*¿Qué es entonces la verdad? Un ejército móvil de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas, adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, a un pueblo le parecen fijas, canónicas, obligatorias.*  
(F. Nietzsche, *Sobre Verdad y Mentira en sentido extramoral*)

*La creencia ingenua en la objetividad del método histórico fue una ilusión. Pero lo que viene a sustituirlo no es un insulso relativismo. No es arbitrario ni caprichoso algo que somos nosotros mismos y podemos escuchar del pasado.*  
(H.G. Gadamer, *Verdad y método II*)

El epígrafe de Gadamer nos orienta en un pensamiento que cuestiona ya desde hace muchas décadas la supuesta virtud adjudicada a la “objetividad” en el desarrollo de algunas disciplinas científicas. No discutiremos aquí la falsabilidad del método en algunas ciencias vs. la no falsabilidad en otras. Pero aún si aceptáramos el encuadre epistemológico que valida algunos métodos en detrimento de otros, deberíamos preguntarnos cómo ocurre que la “ciencia jurídica”, enclavada sin duda en el contexto de las ciencias humanas, parece desprenderse de la sospecha que abarca a todas ellas, y se erige por momentos como si su Verdad fuera irrefutable.

Resulta imposible desentenderse de una mirada crítica para abordar el tema de la Verdad, y admitir que ni siquiera este concepto – que siempre alude a una “virtud” – está eximido de las determinaciones que producen en su definición los dominios del saber y las prácticas sociales, y que por ende y paradójicamente podría no ser fiable, honesta, “adecuada a la realidad de los hechos” y objetiva su definición misma.

Nada más escandaloso, entonces, que historizar la idea de Verdad – como lo hace Foucault – para poder reconocer en su derrotero las marcas de las condiciones históricas y políticas en las disputas acerca de su sentido y en la constitución del sujeto de conocimiento, es decir, de ese sujeto que cree aproximarse a un orden de Verdad.

No por casualidad en *La Verdad y las formas jurídicas*, Foucault (1980) se centra en las prácticas judiciales para emprender la historización de los diferentes modelos de Verdad y describir entonces cómo el sujeto de conocimiento resulta constituido por un orden político.<sup>8</sup>

La tragedia de Edipo es analizada por Foucault para demostrar el pasaje de una concepción de verdad basada tanto en la mirada de los dioses y de los adivinos como en el ejercicio del poder, hacia la concepción de una verdad basada en el testimonio del hombre común, el pastor que vio, que recuerda, y por eso habla.

Puede decirse, pues, que toda la obra [Edipo] es una manera de desplazar la enunciación de la verdad de un discurso profético y prescriptivo de otro retrospectivo: ya no es más una profecía, es un testimonio. Es también una cierta manera de desplazar el brillo o la luz de la verdad del brillo profético y divino hacia la mirada de algún modo empírica y cotidiana de los pastores (FOUCAULT, 1980, p. 40).

Así, en el pasaje de ese discurso que dice la verdad porque la anticipa, hacia ese discurso que la dice por lo que vio en el pasado, se abre un campo historizador, un campo en el que tiene valor el testimonio como palabra que no necesita ya de la flagranza del delito para poder probarlo. Pero aún así la verdad no queda en ese momento adherida a la constatación, puesto que esos hombres comunes, los pastores, no dijeron algo diferente de lo que ya habían dicho los dioses.

En el Edipo de Sófocles ya no se trataba de una verdad fundada en el juramento a los dioses, como aparece en la obra de Homero, ni en el ejercicio del poder (el Rey Edipo en realidad nada sabe) sino en un saber sin poder (el de los simples pastores).

La “prueba” ofrecida en el derecho germánico a través de las ordalías – y así será hasta el siglo XI – no tenía que ver con el establecimiento de una constatación acerca de los hechos ocurridos, sino más bien con una prueba de inocencia que emanaba de los dioses. Tampoco durante el feudalismo la Verdad estuvo asociada al reconocimiento de los hechos y la obligación de presentar pruebas, sino a la fuerza política y al lugar social de quien la enunciaba. La “prueba” era la palabra de otros que atestiguaban acerca de la importancia social de quien era acusado, que de ese modo evitaba ser declarado culpable. Se trataba de un pacto binario, inocente o culpable, victoria o fracaso, y además se establecía entre dos, sin un tercero. La sentencia, pronunciada por un tercero no aparecerá sino hasta después del siglo XII.

La obra de Foucault combate un mito de Occidente que nace quizás con la tragedia de Sófocles: que el saber, es decir el conocimiento de lo que es verdadero, nada tiene que ver con el poder. Este mito opera en nuestro imaginario aún, suponiendo a la Justicia siempre en un lugar imparcial, despojado de intereses. Las condiciones políticas, expone Foucault, no son un velo para el sujeto de conocimiento, sino que lo constituyen.<sup>9</sup>

No habrá establecimiento de la Verdad en el territorio jurídico, ni en ningún otro territorio (tampoco el científico) que no esté determinado por el orden político. La idea de Verdad ha sido por ende objeto de arduos debates filosóficos, éticos, epistemológicos e ideológicos desde que el hombre se piensa a sí mismo.

La Verdad, que se autodefine siempre en un sentido inmanente, que aparenta entonces no remitirse más que a sí misma, que nos deslumbra presentándose como dimensión última y ordenadora de una perspectiva totalizadora, oculta en su esencia su origen espurio, nos “miente”, no es más que una de las verdades posibles que se abre en nuestra lectura de la realidad, una entre otras, en un determinado momento histórico, desde un determinado ángulo, en el contexto de un determinado orden político.<sup>10</sup>

Es en el encandilamiento que la idea de Verdad produce, donde radica probablemente el mayor de los malentendidos que habita en el mundo jurídico.

## CONVIDADO

El efecto performativo y el verdadero ejercicio del poder que se producen desde el discurso jurídico radican a nuestro entender específicamente en el ocultamiento de su carácter hermenéutico, y en el encubrimiento de su capacidad para ejercer un control de tipo “imperial” sobre una producción totalizadora y unificadora de sentido. Y aquí radica también su violencia.<sup>11</sup>

Sin embargo nos interesa recalcar, nuevamente apelando al epígrafe que abre este párrafo, que tampoco se trata de un relativismo absoluto que supondría dar valor a *cualquier* representación de la verdad, en función de su carácter subjetivo. “No es arbitrario ni caprichoso algo que somos nosotros mismos y que podemos escuchar del pasado”...escribe Gadamer. Y entonces, como pasado que nos constituye, y aún dentro de la complejidad que la idea de Verdad representa, reconocemos el “derecho a la verdad”, que deviene en deber del Estado de indagar acerca de lo sucedido en cada caso. Quizás el resultado sea una aproximación asintótica a la verdad histórica, pero esta aproximación resulta indispensable en todo proceso reparatorio. Como lo advierte muy lúcidamente D. Feierstein (2015), una mirada crítica sobre la compleja vinculación entre Derecho y Verdad, como imperativo ético, jamás debe autorizar a una renuncia jurídica al conocimiento de la verdad, ni liberar a los operadores jurídicos de su responsabilidad en esta búsqueda.<sup>12</sup>

### LA TEORÍA CRÍTICA DEL DERECHO

*¿No es tiempo de pensar al derecho como circulación  
incesante de sentido, más que como discurso de verdad?  
(Francois Ost, citado por C. Cárcova,  
Las Teorías jurídicas post-positivistas)*

Es profusa la obra de juristas y filósofos del derecho que ponen en cuestionamiento la creencia axiomática en los pilares de objetividad, neutralización de la violencia y monopolio de la Verdad que parecen caracterizar al ejercicio del Derecho clásicamente. Proponen la confluencia de diferentes perspectivas disciplinares y discuten la línea que supone una división taxativa entre Derecho y Política, de modo que desacralizan y desnudan aquellos aspectos de la práctica jurídica que resultan habitualmente escamoteados y eludidos en el pensamiento doctrinario tradicional.

Esta perspectiva analiza los enlaces entre verdad, poder y subjetivación y sus entrelazamientos en la práctica concreta de los actos jurídicos, desde la producción de normas hasta sus efectos en la producción de subjetividad.<sup>13</sup> En nuestro país la Teoría Crítica del Derecho está representada por Carlos María Cárcova, Enrique Marí, Alicia Ruiz, Ricardo Entelman y Christian Courtis, entre otros.

En la misma línea en la que Hayden White pone a trabajar y cuestiona el método de indagación de la Historia, planteando su construcción como una narración, como un relato acerca de los hechos, y en la misma línea en la que Thomas Kuhn pone en entredicho la verdad irrefutable y definitiva del conocimiento científico, la Teoría Crítica del Derecho advierte acerca de los aspectos ficcionales que rigen en el seno de las prácticas jurídicas.

Nos referiremos entonces brevemente a algunas de las cuestiones centrales que se discuten en el ámbito de la Teoría Crítica del Derecho: la actividad hermenéutica en la práctica jurídica, su performatividad, la construcción ficcional y narrativa, y la cuestión relativa a la confluencia de discursos disciplinares.

*Entre los estupendos poderes de la Corte Suprema de Estados Unidos, hay dos que de acuerdo con la lógica deberían ser independientes, y sin embargo están ligados. Uno –a través de la búsqueda articulada de principios- es el poder de interpretar la historia. El otro- a través de la decisión de casos- es el poder de hacerla. (M. Howe, citado por R. Cover, Derecho, narración y violencia)*

Es precisamente en la desmentida de su carácter hermenéutico donde determinados discursos jurídicos se plantean a sí mismos como discurso oficial. Es decir, el ejercicio del poder inherente a la práctica jurídica no se agota en la inevitabilidad de su acción hermenéutica, sino en la desmentida del origen subjetivo de una determinada interpretación y su efecto performativo. Las palabras “hacen cosas”, escribe Gadamer (1998).

Pensar al derecho como una práctica social discursiva significa asumir que consiste en algo más que palabras; que es también comportamientos, símbolos, conocimientos. Que es al mismo tiempo, lo que la ley manda, los jueces interpretan, los abogados argumentan, los litigantes declaran, los teóricos producen, los legisladores sancionan o los doctrinarios critican y, además lo que a nivel de los súbditos opera como sistema de representaciones (CÁRCOVA, 2009, p. 163).

Y luego Cárcova describe tres niveles en la estructura del discurso jurídico: el de las normas, el de las interpretaciones acerca de ellas (hechas por los “operadores del derecho”) y el de los súbditos. En este último nivel es donde adquieren eficacia “los elementos imaginarios, juegos ficcionales y los mitos operativos del derecho” (CÁRCOVA, 2009, p. 163-164).

Estos niveles pueden diferenciarse sólo con intención analítica, no son ‘lugares’ ni momentos definidos, sino instancias de producción de sentidos que se interceptan y reconstituyen, condensándose circunstancialmente en una decisión judicial, en una ley sancionada, en un contrato o en cualquier otro producto jurídico, para transformarse inmediatamente en una nueva fuente de sentido (CÁRCOVA, 2009, p. 164).

La aplicación de la Ley no acontece por fuera de un “cuadro de subjetividades”, un “entramado de ficciones” (Cárcova) que poseen carácter performativo, que constituyen sentencia, cosa juzgada, jurisprudencia, fijación de los hechos en la memoria histórica. Una práctica discursiva que encubre su carácter hermenéutico, se ofrece a sí misma como expresión única de la Verdad.

Resulta inevitable señalar asimismo el efecto performativo en la construcción de la verdad histórica que posee la sentencia de un caso. Calvo González (1998) no sólo pone en duda la veracidad de los hechos tal como aparecen en la argumentación de las partes en un proceso, (puesto que son relatados con el único fin de lograr un objetivo específico en el juego de fuerzas) sino que además señala a la intención del narrador de obtener la “inmortalidad narrativa de

la cosa juzgada” como uno de los resortes de la práctica discursiva. Finalmente vere (verdad)- dicto (dicho) no es más que la “verdad dicha”.<sup>14</sup>

### FICCIONALIDAD Y NARRATIVIDAD EN EL DERECHO

Si los hechos hablaran por sí mismos  
bastaría con “reproducirlos” en el juicio;  
pero sucede que los hechos son “mudos”  
y esto obliga a que para “oírlos” procesalmente  
se los deba reconstruir como una narración  
(J. Calvo González, La verdad de la verdad judicial)

Se trata pues de la verosimilitud de un “mundo posible”,  
como diría Eco, en el mundo posible de Hamlet  
o en el mundo posible de Lo que el viento se llevó  
o en el mundo posible del expte. 6345/05  
del Juzgado Civil X, Secretaría Y,  
caratulado “Pérez, Juan c. García, José s/ordinario”  
(C. Cárcova, Las Teorías Jurídicas Post- positivistas)

Narración y ficción. Dos términos afines a la literatura aparecen de pronto en la Teoría Crítica del Derecho vinculados a una disciplina que se erige a sí misma en el pináculo de la objetividad. Pero es su ineludible carácter hermenéutico lo que nos obliga a explorar la narratividad y la ficcionalidad presentes en sus prácticas.

Evocando a R. Dworkin, Carlos Cárcova plantea que así como ocurre en la historiografía, “la coherencia narrativa funciona como el principio de aceptabilidad racional que regula la experiencia jurídica” (CÁRCOVA, 2009, p. 176). El juez construye un relato, “edita” los hechos, selecciona lo que considera relevante, construye una narración que contiene sus propias marcas subjetivas.

El carácter narrativo que adquieren el relato y la interpretación de los hechos que realiza el juez, tiene como punto de partida una obviedad que señala Calvo González (CÁRCOVA, 2009), y que pareciera ser ignorada por el positivismo jurídico: los hechos pertenecen al pasado, estamos lejos de su verdad fáctica. ¿Cómo pretender entonces que no sean objeto de una *interpretación* en tanto siempre se reconstruyen como narración?

Es así entonces que no sólo la totalidad del aparato jurídico se sostiene sobre la base de dos ficciones (todos los hombres son iguales ante la Ley, y la Ley es conocida por todos), sino que además en el despliegue mismo del juicio se ponen en escena las “estrategias narrativas de verdad” (CALVO GONZÁLEZ, 1998) que construye cada una de las partes con el objeto de proponer una coherencia narrativa que sostenga la propia Verdad, y al mismo tiempo eche por tierra la del oponente. El juez entonces – y esta no es una aclaración menor – está lejos de sacar conclusiones a partir de la verdad fáctica: se ve obligado a sacar conclusiones acerca de la verdad del proceso (CÁRCOVA, 2009). Si damos lugar a la idea de que en todo procedimiento judicial se pone en juego algún grado de ficcionalidad, deberemos afrontarlo con la misma “suspensión de la incredulidad” con la cual Coleridge nos propone aproximarnos al mundo de la novela.

El conocimiento y fijación de la “verdad histórica” quedarán supeditados

a la construcción de aquello que resultó *verosímil* en el andamiaje constituido por el entrecruzamiento de los múltiples discursos desplegados en la escena del juicio, discursos que no necesariamente están determinados por la búsqueda de la verdad, sino por el cumplimiento de una estrategia procedimental y persuasiva con arreglo a fines, y que luego el juez interpretará, y editará para producir sentencia. En ese trabajo de “edición” el juez se transformará a su vez en un nuevo narrador.

Las diferencias entre presunción y ficción, y lo ficcional en el Derecho – como lo desarrolla E. Marí (1987) – han sido puestos en debate ya en el siglo XVIII de la mano de los escritos de Jeremy Bentham. Excede ampliamente los objetivos de este artículo profundizar en estos desarrollos, pero sí tiene sentido recordar que el término *ficción* no siempre estuvo asociado a aquello alejado de la realidad o de la verdad, sino que fue reconocido como un recurso jurídico cuya utilización resulta adecuada en determinadas circunstancias.

Creo entender que la diferencia entre su función, definida en un determinado encuadre dentro la ciencia jurídica, y la función que le podemos atribuir desde la perspectiva crítica, radica en la desmentida de su existencia y uso en las prácticas doctrinarias que se encumbran a sí mismas como determinadas únicamente por la verdad de los hechos.

#### LA (NO) CONFLUENCIA DE DISCURSOS TRANSDISCIPLINARES EN EL DERECHO

El ejercicio de las prácticas jurídicas es objeto aún de algunas otras desmentidas, es decir cuestiones de efecto absolutamente determinante, pero no reconocidas, ni reveladas.

Partiremos de una afirmación: todo enunciado, sea explícito o no, es la respuesta a una pregunta. Los enunciados propios de la escena de lo jurídico tienen en ese sentido (como todo enunciado) una dimensión dialógica. “[...] la comprensión de un enunciado tiene como única norma suprema la comprensión de la pregunta a la que responde” (GADAMER, 1998, p. 58).

En el “juicio del siglo” (juicio a O. Simpson, en EEUU, en el año 1995) según la perspectiva de S. Felman (2014), se puso en evidencia la imposible confluencia entre teoría jurídica y teoría psicoanalítica. Felman plantea que el juzgamiento de Simpson intentó controlar el trauma, pero fue finalmente la estructura del trauma la que controló el juzgamiento. La autora recorre el desarrollo de los juicios de A. Eichmann y O. Simpson con un argumento como punto de partida: los juicios son ciegos en relación a lo traumático, y de este modo repiten el trauma y su estructura; y agrega que el siglo XX, siglo de las teorías del trauma, es también el siglo de los grandes hechos traumáticos de la Historia que han sido abordados con instrumentos jurídicos. Ubica el caso de K-Zetnik como expresión hiperbólica de la imposibilidad de alojar lo traumático en el escenario de lo jurídico, y plantea que se trata de “convertir esa imposibilidad narrativa en significado jurídico” (FELMAN, 2014, p. 213, la traducción es mía). Se recordará que en el desarrollo del juicio a Eichmann (en el que – a diferencia del juicio de Núremberg – se tomaban los testimonios como parte de prueba), el escritor K-Zetnik sufre un colapso al declarar acerca de su experiencia<sup>15</sup>. Colapso de la palabra, diríamos. Pero ¿cómo no enmarcar este colapso de la palabra, padecido por un escritor, en el contexto de un juicio en el que su verdad se ponía en entredicho?

Esto nos conduce a pensar cuál es la pregunta – sea o no formulada ex-

## CONVIDADO

plícitamente – a la que responde ese particular modo de enunciado que es el testimonio de lo traumático.

La predominancia de una indagación acerca de los “hechos objetivos”, desplaza el eje del relato. No se espera de quien debe formular su testimonio que diga *lo que le ocurrió* (con las emociones que esto despierte, con el miedo, con el rencor, la culpa....) sino *lo que ocurrió* (una verdad sin emociones). Se encuentra entonces frente a una imposibilidad radical, puesto que la única referencia a la que puede aludir sin faltar a la verdad, es a la representación de la experiencia tal como está inscrita en el psiquismo. No es esto lo que se le demanda: se le formula una pregunta imposible de responder.<sup>16</sup>

Como se verá en el apartado en el que nos referiremos al alegato presentado en el juicio ESMA III, la inclusión de categorías no jurídicas, categorías más bien del orden de lo psíquico, habilitaría quizás la posibilidad de que se formulen las preguntas adecuadas.

Pero quizás sea un error suponer que – en tanto no sea evidente – *ningún* discurso extra-jurídico comanda el curso de la estrategia procedimental. Es posible conjeturar que alguna concepción del aparato psíquico, de la construcción de la memoria y el recuerdo, de la inscripción del trauma, orientan la indagación cuando se ejerce desde una práctica jurídica positivista. El problema es que no está explicitada o reconocida su incidencia, y por ende tampoco puede ser rebatida. Ese otro discurso resulta eclipsado e invisibilizado, oculto en los pliegues de lo jurídico, adquiriendo por eso mismo una potencia axiomática. Es quizás en el valor que se le adjudica al testimonio de lo traumático (o más bien a veces en el des-valor) en donde se perciben las costuras.

E. Mari (1993) analiza el texto de Foucault *Moi...Pierre Rivière* y remarca la desaparición – en el expediente que describe el caso – de los discursos ajenos al campo jurídico, discursos que determinan una trama, pero que resultan ocultos en tanto se hace necesario construir un objeto jurídico uniforme, homogéneo en términos semánticos, producto puro del pensamiento de los juristas, que debe relegar esos otros discursos al mero plano de discursos “auxiliares”. Refleja de este modo el juego de fuerzas entre los discursos en pugna para un determinado momento histórico.

No estamos muy lejos de algunas notables exclusiones en el discurso jurídico actual. Lo “verificable” será de algún modo sólo aquello que se buscó verificar. Quiero decir, no es posible encontrar respuestas a preguntas que no han sido formuladas. No habrá posibilidad alguna de que la respuesta “cree” la pregunta, si el lenguaje jurídico cierra sus compuertas al ingreso de otras lógicas y sólo escucha la respuesta que estaba esperando de antemano escuchar. Sólo el entrecruzamiento de saberes disciplinares de diferentes orígenes podría conmovir la dirección de la indagación, y en ese sentido – quizás paradójicamente –, alejándose de las pautas que rigen la producción discursiva en el Derecho, como podríamos aproximarnos a cierta noción de Verdad en el testimonio, por el mero hecho de dejarlo ser “palabra” cercana al emplazamiento que el trauma realmente posee en el psiquismo.

“El discurso jurídico debe comprenderse y evaluarse no sólo por lo que descarta de sí, sino por lo que atestigua con esa exclusión” (MARI, 1993, p. 290).

¿Qué lugar tiene entonces el trauma en tanto concierne a una verdad absolutamente subjetiva, en tanto debe ser *dicho*, explicitado por el testigo/superstes para incidir en la narrativa acerca de lo ocurrido? ¿Podría acaso ser

abordado por fuera de una mirada que contemple alguna confluencia disciplinar en el Derecho?

### **(ALEGATO) EN DEFENSA DEL VALOR DEL TESTIMONIO ANTE LA JUSTICIA. UN INTENTO DE DIÁLOGO TRANSDISCIPLINARIO**

Si retomamos ahora en breve síntesis lo que venimos de desarrollar, llegaremos a la conclusión de que al Juez le es dado (porque es inevitable) interpretar, narrar, ficcionalizar... Pero el testigo/superstes, para que su testimonio sea "creíble", debe atenerse a la producción de un discurso "objetivo", adecuado a la verdad histórica, despojado de su carácter traumático y de su carga emocional.

Hemos profundizado ya en el libro *El trabajo del testigo. Experiencia traumática y testimonio* (WIKINSKI, 2016), nuestras elaboraciones en relación a los cuatro obstáculos que el testigo debe atravesar para construir su testimonio: la narración de lo traumático, la vergüenza, el testimonio ante la justicia, y el hablar en nombre de otro.

En el juicio ESMA III, el Centro de Estudios Legales y Sociales (representado por la abogada Luz Palmás Zaldúa), presentó su alegato como querellante, retomando algunas de estas ideas e incluyendo un fragmento dedicado a remarcar la validez de los testimonios como prueba. Su condición de *única prueba* en este juicio y en todos los juicios por delitos de lesa humanidad (puesto que todos los documentos han sido eliminados) hacía indispensable la tarea de plantear ante los y las jueces los mecanismos psíquicos que requiere su construcción. Habíamos observado cómo en estos juicios los testimonios de los y las sobrevivientes fueron sistemáticamente puestos en duda (sobre todo de un modo estratégico por las defensas de los imputados, por supuesto), en tanto presentaban fracturas, fallas en el recuerdo, diferencias con testimonios presentados hace 30 años o en juicios anteriores.

Esta estrategia resultaba tanto más inequitativa en tanto advertimos que ni siquiera la práctica concreta del Derecho contiene en sus mecanismos un núcleo irrefutable de Verdad. En el texto (elaborado por quien suscribe, por la Lic. Rosa Matilde Díaz Jiménez y la abogada Mónica Zwaig), y del que transcribiremos aquí algunos fragmentos, nos proponíamos exponer ante los y las jueces cuáles son las características de lo traumático, las huellas que esto produce en el psiquismo, en la construcción de la verdad subjetiva y en el discurso de la víctima.

Allí planteamos:

Los testigos declaran en defensa de la verdad de aquello que han padecido. Debemos entonces operar muy cuidadosamente en la consideración del valor de estos testimonios, puesto que si son única prueba, si no podemos contrastar sus testimonios con pruebas de tipo documental, es por acción deliberada de aquellos cuyos delitos venimos a probar. Debemos asimismo considerar en profundidad que aquello acerca de lo cual vienen a dar testimonio, ha dejado una impronta perdurable no sólo en el cuerpo del testigo/víctima, sino también en su discurso, en sus recuerdos, en el modo en el que estos pueden ser organizados y transmitidos, en la angustia que acompaña al relato, en los olvidos. La puesta en duda de tan solo una palabra y del valor probatorio de los testimonios de las víctimas nos conduciría al peligroso borde de dar continuidad al silenciamiento, some-

timiento y degradación que vienen a denunciar. [...] El delito perfecto es el que elimina las pruebas de su ejecución. Hemos asistido en este juicio a la última y única prueba que podría constatar la existencia del delito. Esta es el testimonio de las víctimas. Enfrentamos entonces en este Tribunal la opción de convalidar y dar curso a la consecución del delito, desconociendo el valor probatorio de estos testimonios, o sostener su validez interceptando de este modo la cadena ininterrumpida de eliminación de las pruebas que comenzó con la desaparición del primer detenido/desaparecido y se perpetúa hasta nuestros días. [...] si cuestionáramos la voz de las víctimas primero por estar afectada por el trauma y luego por estar afectada su memoria por el paso del tiempo, terminaríamos ejecutando nosotros mismo en este acto el tramo final del terrorismo de Estado dado que destruiríamos la última prueba que el plan criminal no alcanzó a eliminar.

Suficientemente complejo resulta ya no contar con la voz de los imputados en el esclarecimiento de los hechos que se juzgan, como para poner en duda la voz de los testigos/víctimas. [...]

*[...] no es posible la transmisión de lo traumáticamente vivido, sin que las múltiples huellas de esta experiencia estén presentes en el relato.*

Si nadie declara en nombre de la víctima, si las pruebas han sido eliminadas, y si la propia voz de la víctima es desestimada por serlo, ¿qué recursos probatorios podrían permitirnos tener la esperanza de que pueda hacerse justicia en el caso de estos y otros atroces delitos cometidos?

Con esto queremos afirmar que es precisamente en los quiebres, los olvidos, las fisuras, en fin, es en el “desorden” en el aparato psíquico donde el trauma deja su huella.

Corresponde entonces a nosotros, quienes recibimos estos testimonios, abordar la inevitable paradoja de que el trauma compruebe su existencia precisamente en las fisuras de lo que podríamos dar en llamar “discurso coherente”, ya que *es de todas formas inviable comprobar la existencia de un delito anulando las huellas de su incidencia.*

De este modo introducimos ante los y las jueces la cuestión de la experiencia traumática que es atravesada por el testigo y que lo atraviesa, quizás anticipando la resistencia que el aparato jurídico habitualmente presenta en la valoración del testimonio de las víctimas, al desconocer la importancia determinante del núcleo que lo constituye: el estar atravesado por el trauma que viene a denunciar.

En tanto una de las estrategias de la defensa había sido el ataque a los y las testigos (y a su testimonio) asignándoles – en tanto sobrevivientes – el carácter presunto de “colaboradores”, nos hemos referido a continuación a este punto:

*[...] pareciera que no ha sido suficiente como estrategia de las defensas poner en cuestionamiento el testimonio de las víctimas por el hecho de estar atravesado por el trauma que viene a denunciar, sino que a esto se ha agregado una nueva fuente de sospecha: la víctima/sobreviviente como “colaboradora”. No hace falta abundar en argumentos para demostrar la inmoralidad de semejante planteo cuando es esgrimido por parte de la defensa. ¿Podría un sujeto acusado de torturar, y antes de demostrar su inocencia, considerarse a sí mismo con la altura moral para juzgar a alguien*

que utiliza cualquier recurso – el que sea – para protegerse del efecto devastador de la tortura, cuando lo que el torturador mismo se propone es precisamente que la víctima se doblegue, que no tenga posibilidad alguna de disponer de su cuerpo, su pensamiento, su voluntad? ¿O será que la defensa erró su camino e intenta demostrar hasta qué punto fue perfectamente eficaz la tortura cometida por sus defendidos, como para haber logrado torcer los ideales de las víctimas?

A continuación describimos específicamente la incidencia de lo traumático en el relato:

¿Cómo podríamos suponer nosotros que quien ha atravesado esta experiencia, quien “ha visto la Gorgona” – en palabras de Primo Levi- podrá construir un relato impecable, coherente, despojado de emociones? [...] ¿Cómo suponer -además- que esta clase de relato podría ofrecerse precisamente en el momento de declarar ante un tribunal, en el momento en el que se juega de un modo crucial la posibilidad de hacer o no justicia por lo padecido, en el momento en el que quizás por primera vez puede construirse este relato, en el momento en el que se declara frente a quienes lo torturaron, o frente a sus propios familiares que muchas veces escuchan este testimonio por primera vez, en el momento en el que el testigo se siente invadido por la responsabilidad de no olvidar nada, de contar ahí mismo con la única oportunidad de ser escuchado públicamente? [...]

Las circunstancias bajo las cuales se encontraban las víctimas suponían precisamente impedir que su aparato perceptivo pudiera recoger adecuadamente indicios acerca de las coordenadas témporo-espaciales de existencia, o construir una lectura adecuada acerca de lo que estaba ocurriendo. [...]

Interesa especialmente señalar entonces que los hechos denunciados implicaron en todos los casos un ataque a la percepción de las víctimas.

[...] cuando somos objeto de un ataque a la percepción, nos encontramos frente a una contradicción o una diferencia entre lo percibido y la interpretación que acerca de ello nos imponen. [...] Y sin embargo, después de haber padecido durante su cautiverio un ataque sistemático a su percepción, cuando citamos a un testigo/víctima para que dé testimonio de aquello que percibió, le estamos solicitando que confíe plenamente en sus sentidos y transmita lo que desde allí puede reconstruir. Le exigimos que deshaga el camino trazado durante su cautiverio, que nos ofrezca con una seguridad absoluta un relato acerca de aquello que dice haber percibido, como si sus recursos perceptivos hubieran estado disponibles e inalterados durante el curso de la experiencia traumática de la que debe dar cuenta ante este tribunal.

Y luego agregamos:

La verdadera “revictimización” de las víctimas no se produce por el mero hecho de que son convocadas a declarar. La verdadera revictimización, ya sin comillas, ocurriría si nuevamente les impedimos que ejerzan su lugar como querellas activas.

## CONVIDADO

En el alegato citamos a continuación las palabras de Jean-Francois Lyotard en su libro *La diferencia* (1991, p. 20):

En general, el querellante se convierte en víctima cuando no le es posible ninguna presentación de la sinrazón que dice haber sufrido. Recíprocamente, el 'delito perfecto' consistiría, no en dar muerte a la víctima o a los testigos (eso significaría agregar nuevos delitos al primero y agravar la dificultad de borrarlo todo), sino en obtener el silencio de los testigos, la sordera de los jueces y la inconsistencia (locura) del testimonio.

#### A MODO DE CONCLUSIÓN

Si revisamos en breve síntesis lo que acabamos de plantear, podemos llegar a la conclusión de que el Derecho contemporáneo de Occidente podría obtener su legitimidad:

- en la falaz consideración de que la Verdad es un valor que trasciende los tiempos;
- en la consideración de que aquello que será tomado como *la Verdad* no está determinado por un orden político e histórico que deja precisamente del lado del ejercicio del Poder aquello que será denominado como tal;
- en la falaz consideración de que "los hombres" son iguales ante la Ley y que la Ley es conocida por todos;
- en la falaz consideración de que el Juez aplica la Ley en función de una serie de normas y que estas no son objeto de interpretación;
- en la falaz afirmación de que las sentencias obedecen a una reconstrucción de hechos fácticos y no son el efecto de un esfuerzo de "coherencia narrativa" por parte de los jueces;
- en la subordinación de todo discurso y lenguaje ajeno a la doctrina jurídica a las pautas de unidad y coherencia semántica del lenguaje del Derecho.

Hemos desarrollado fuertes argumentos (sostenidos básicamente desde la Teoría Crítica del Derecho) para poner seriamente en duda que la Verdad se ubique siempre del lado de la Justicia.

Si nos interesa poner en entredicho la universalización de la que es objeto la idea de Verdad cuando es encarnada por el discurso jurídico, es porque existe una inequitativa relación con este concepto, dependiendo del lado del estrado en el que esté ubicado quien habla. La Justicia se exige a sí misma un nivel de veracidad considerablemente menor del que exige al relato que construye el testigo.

Existe una cierta oposición entre lo que se espera de un simple testigo, y lo que se espera de un testigo sobreviviente. Del primero, del testis, se espera que haga un *esfuerzo por recordar*. El *superstes*, en cambio probablemente haya vivido haciendo un *esfuerzo por olvidar*.

El testigo no lo vio todo. Si afirma haberlo visto todo no es digno de crédito. Si se le da crédito es en cuanto que no lo vio todo y que vio sólo un determinado aspecto (LYOTARD, 1991, p. 62).

Foucault en *El Coraje de la verdad* (2010) describe cuatro acepciones de la palabra *alétheia* el vocablo que designa la Verdad. La primera es que lo ver-

dadero es lo que no está oculto, disimulado, lo absolutamente visible. Luego, lo que no ha recibido ninguna adición, ni mezcla, ni complemento de algo ajeno que disimule su realidad. Tercero, lo que es recto, lo que es debido. Cuarto, lo que persiste más allá de todo cambio, lo inmutable, esa verdad que por ser evidente, por no ser disimulada por nada, por carecer de desvíos, perturbaciones y curvas, puede mantenerse siendo lo que es: incorruptible. Es una noción de verdad que no alude, como nos lo señala Foucault, sólo a los enunciados, sino a maneras de ser, de hacer, de accionar, de hablar. Un hablar en el que nada se disimula, un hablar recto, conforme a la ley. Esta fórmula de la verdad, obliga al *superstes* a develar lo que quizás estuvo oculto para sí mismo, aquello que quiso olvidar. Y también nos permite pensar la Verdad más allá del decir, como lo que permanece, como aquello inscripto que hace a la constitución del sujeto.

Pero si al *superstes* se lo exhorta a *decir* y su decir verdadero es evaluado con las reglas de la justicia de corte positivista ¿qué relación con la Verdad presenta entonces el silencio que oculta lo sabido, el silencio corporativo y deliberado de los acusados? Ese silencio que es ocultamiento puro, ¿no estará más lejos de la verdad que la palabra inexacta del testigo?<sup>17</sup> ¿No resulta al menos opinable que se pueda acusar de falso testimonio a quien habla (si se advierten en su discurso quiebres, fallas, inconsistencias) y esté a salvo de cualquier admonición quien sabiendo una verdad, la oculta? También aquí se plasma una de las formas que adquiere la ficcionalidad en el Derecho. Nadie está obligado a declarar contra sí mismo: el acusado, por ende, no está obligado a decir la verdad.

Este hecho no es menor cuando se trata de investigar acontecimientos históricos cuyas huellas han sido deliberadamente ocultadas y eliminadas. Así como Auschwitz marca “los confines en que el conocimiento histórico encuentra recusada su competencia”<sup>18</sup>, el conocimiento jurídico debe reconsiderar cuáles con las fronteras que está dispuesto a atravesar para acceder a esos confines que representa la experiencia concentracionaria en Argentina, de modo que su competencia no resulte recusada en tanto preste oídos sordos al lenguaje “del sentimiento” (Lyotard) que queda afuera de su territorio.

Nos preguntábamos al principio si el Derecho puede hacer lugar al trauma. En tanto la escena jurídica dé la espalda a la confluencia de discursos transdisciplinarios que abarquen diferentes perspectivas epistemológicas, aquellos fenómenos que no estén encuadrados en un esquema racional de pensamiento, serán objeto de sospecha. Y el testimonio de la experiencia traumática se estructura precisamente en los bordes del dominio racional de la memoria, el pensamiento, el recuerdo, lo sensorial.

El Derecho puede ser una herramienta de disciplinamiento, pero también puede sin duda ser una herramienta de transformación. Hemos sido testigos de sentencias ejemplares en los juicios por delitos de lesa humanidad, sentencias que contribuyeron sin duda a la fijación de una memoria histórica y que, en su potencia performativa, instalaron nuevas relaciones entre Verdad, Poder y Subjetivación.

Pero hay aún una distancia a recorrer para que el Derecho pueda formular las preguntas adecuadas, y para que entonces – por fin – pueda tener lugar la aparición del trauma que a veces habita en las palabras.

## NOTAS

3. "Justicia transicional" es el conjunto de medidas que se toman en largos procesos de reordenamiento jurídico y político, luego del ejercicio de formas autoritarias de gobierno con suspensión de garantías, regímenes dictatoriales, políticas de genocidio, etapas de represión, o violaciones a los derechos humanos.
4. J. Calmels (2015) señala la importancia determinante de la existencia de un Estado sujeto a la Ley, como inscripción simbólica: "[...] salir de la escena del horror supone tres movimientos. Por un lado la interrupción de los hechos de violencia (...) y, por otro, un movimiento del sujeto para pasar a otra escena. Pero junto a ello también es necesario un movimiento de las instituciones del Estado." (p.93)
5. M. Wikinski (2016). *El trabajo del testigo. Testimonio y experiencia traumática*. Ed. La Cebra, Bs. As.
6. El *superstes* es el testigo que ha de dar cuenta de una situación padecida por él mismo. El testis da cuenta de una situación padecida por un tercero.
7. M. Foucault (2010), en su libro *El Coraje de la Verdad* alude a la figura del *mártiron tes aletheias*, alguien que en su propio cuerpo, en su vida, en su ascesis, sus renunciamientos, es testigo de la verdad. Por su parte R. Cover (2002) escribe: "La palabra 'mártir' proviene de la raíz griega *martys*, 'testigo', y de la raíz aria *smer*, 'recordar'. El martirio funciona como un *re-recordar*, cuando el mártir en el acto de atestiguar, se sacrifica en nombre del universo normativo que es de ese modo reconstituido, regenerado o recreado." (p. 118)
8. En las conferencias que ofreció en el Collège de France entre los años 1983 y 1984 (recogidas en el libro *El Coraje de la verdad*, op.cit), Foucault desarrolla el concepto de *parrhesía* para referirse a un modo específico de enunciación de la verdad, consistente en un decir todo lo que se piensa frente a otro calificado para esa escucha (siempre hay un otro), aún poniendo en riesgo su integridad. Si bien este modo de enunciación de la verdad contiene elementos en común con el decir testimonial (un otro calificado que escucha, e incluso el riesgo puesto en juego), no se caracteriza por el carácter exhortativo que tiene el testimonio ante la justicia. Hay un fondo de decir voluntario, del cual el testimonio carece. En nuestro presente (y en lo personal), asocio el ejercicio de la *parrhesía* al de la palabra del colectivo Historias Desobedientes, hijos de represores que deciden contar, hablar, decir lo que saben, diferenciándose de su funesto origen y denunciando a sus progenitores.
9. F. Gros (2010) en el apartado *Situación del curso* del libro *El Coraje de la Verdad* (op.cit.) escribe: "Foucault insiste en la idea de que la identidad del decir filosófico estriba justamente, desde su fundación socrático platónica, en una estructura de llamada: no estudiar nunca los discursos de verdad sin describir al mismo tiempo su incidencia sobre el gobierno de sí o de los otros; no analizar nunca las estructuras de poder sin mostrar en qué saberes y qué formas de subjetividad se apoyan, y no señalar nunca los modos de subjetivación sin comprender sus prolongaciones políticas y las relaciones con la verdad de las que se sostienen." (p. 354-5)
10. F. Nietzsche en su texto *Sobre Verdad y Mentira en sentido extramoral* (1873), da un paso más allá. Como "maestro de la sospecha" al fin, pone en entredicho la existencia misma de la Verdad, y su enlace con la palabra: "La cosa en sí (esto sería justamente la verdad pura y sin consecuencias) es también totalmente inaprehensible y en absoluto deseable para el creador del lenguaje. Este se

limita a designar las relaciones de las cosas con respecto a los hombres y para expresarlas recurre a las metáforas más atrevidas. ¡En primer lugar, un estímulo nervioso extrapolado en una imagen!, primera metáfora. ¡La imagen transformada de nuevo, en un sonido articulado!, segunda metáfora. Y, en cada caso, un salto total desde una esfera a otra completamente distinta y nueva.[...] En cualquier caso, por tanto, el origen del lenguaje no sigue un proceso lógico, y todo el material sobre el que, y a partir del cual trabaja y construye el hombre de la verdad, el investigador, el filósofo, si no procede de las nubes, tampoco procede, en ningún caso, de la esencia de las cosas". En la misma línea, aplicada al proceso judicial, Calvo González (1998) plantea la distancia irreductible entre los "hechos" y el relato, es decir la única "realidad de los hechos" en el proceso judicial es la "narrativa", que es distinta a los "hechos vividos" y constituye finalmente la "verdad judicial".

11. R. Cover (op.cit., p. 91) escribe: "La significación de los principios jurisdiccionales a través de los cuales los tribunales ejercen la violencia reside en que separan el ejercicio de la autoridad o violencia por parte del juez del acto primario de hermenéutica que ese ejercicio efectúa."

12. "Sigue resultando llamativa la falta de elucidación sobre el imponente papel que puede jugar esta escena [judicial] en todo trabajo de elaboración de situaciones traumáticas. Apenas quienes provienen del ámbito psicoanalítico y algunos militantes de derechos humanos, sobrevivientes de la experiencia concentracionaria o familiares de las víctimas han vislumbrado la importancia histórica de dicho proceso." (Feierstein, 2015, p.257)

13. Silvia Bleichmar (1999) plantea una fecunda diferencia entre los conceptos *constitución del psiquismo*, vinculado a variables que trascienden los aspectos sociales, y *producción de subjetividad*, que alude a la construcción social del sujeto, su inscripción en un tiempo y un espacio históricos determinados.

14. G. Agamben (2005) escribe: "La realidad es que, como los juristas saben perfectamente, el derecho no tiende en última instancia el establecimiento de la justicia. Tampoco al de la verdad. Tiende exclusivamente a la celebración del juicio, con independencia de la verdad o de la justicia. Es algo que queda probado más allá de toda duda por la *fuerza de cosa juzgada* que se aplica también a una sentencia injusta. La producción de la *res judicata* [cosa juzgada], merced a la cual lo verdadero y lo justo son sustituidos por la sentencia, vale como verdad aunque sea a costa de su falsedad e injusticia, es el fin último del derecho" (p.16-7).

15. La secuencia del juicio en la que se presenta la declaración y se produce el desmayo de K-Zetnik se encuentra en <https://www.youtube.com/watch?v=m3-tXyYhd5U>

16. H. G. Gadamer (2012): "(...) cuando uno ha sido requerido como testigo en un tribunal, debe también hacer enunciados. De ellos, de lo que uno ha dicho ante el tribunal, se hace a continuación un protocolo que uno debe firmar. Queda fijado por escrito sin el contexto de la conversación viva. No puedo poner en duda que he dicho lo que recoge el protocolo. Por tanto, no puedo denegar la rúbrica. Pero, como pobre testigo, ya no puedo influir en absoluto en los contextos de habla en que surgió mi testimonio, ni tampoco en qué contexto de pruebas queda insertado con el fin de encontrar y fundar la sentencia. El ejemplo muestra con especial claridad qué es un enunciado que ha sido separado de su contexto pragmático"(p. 144).

## CONVIDADO

17. En relación al valor del silencio en sus múltiples formas de aparición, recomendando la lectura de los excelentes textos de Carlos Gutiérrez *Huellas de lo borrado*, y de Gervasio Noailles *La defensa del crimen*, ambos en el libro *Destinos del testimonio: víctima, autor, silencio* (2014).

18. J. F. Lyotard (1991): “¿Corresponde al historiador tener en cuenta no solamente el daño sino también la sinrazón? ¿No la realidad, sino la metarrealidad que es la destrucción de la realidad? ¿No el testimonio, sino lo que queda del testimonio cuando éste está destruido (por el dilema), el sentimiento? [...] es menester que el historiador rompa con el monopolio concedido al régimen cognitivo de las proposiciones sobre la historia y se aventure a prestar oídos a lo que no es presentable según las reglas del conocimiento. [...] En este aspecto Auschwitz es la más real de las realidades. Su nombre marca los confines en que el conocimiento histórico encuentra recusada su competencia. Esto no quiere decir que entremos en el campo de lo insensato. La alternativa no es: o la significación establecida por la ciencia o el absurdo, incluso místico” (pp. 75-6).

## BIBLIOGRAFÍA

BEREZIN, Ana. **Sobre la crueldad**. La oscuridad en los ojos. Buenos Aires: Psicolibro Ediciones, 2010.

BLEICHMAR, Silvia. Entre la producción de subjetividad y la constitución del psiquismo. **Revista del Ateneo Psicoanalítico**, Buenos Aires, n. 2, 1999.

CALMELS, Julieta. **Las dimensiones del trauma**. Reflexiones desde la experiencia argentina. In: Experiencias en salud mental y derechos humanos. Aportes desde la política pública. Buenos Aires: Secretaría de Derechos Humanos, Ministerio de Justicia y DDHH, Presidencia de la Nación, 2015. p. 87-97.

CALVO GONZÁLEZ, José. La verdad de la verdad judicial. In: GONZÁLEZ, José Calvo (Coord.). **Verdad [Narración] Justicia**. Málaga: Universidad de Málaga, 1998. p. 7-38.

CÁRCOVA, Carlos María. Ficción y verdad en la escena del proceso. In: \_\_\_\_\_. **Las teorías jurídicas post positivistas**. Buenos Aires: Abeledo Perrot, 2009. cap. III, p. 27-43; cap. XII, p. 155-165.

\_\_\_\_\_. Notas acerca de la teoría crítica del derecho. In: COURTIS, Christian. **Desde otra mirada**. Buenos Aires: Eudeba, 2011. p. 15-33.

CÁRCOVA, Carlos María. Racionalidad formal o racionalidad hermenéutica para el derecho de las sociedades complejas. **Revista da Faculdade de Direito UFPR**, Curitiba, PR, Brasil, v. 64, n. 2, p. 211-226, maio/ago. 2019. ISSN 2236-7284. Disponível em: <<https://revistas.ufpr.br/direito/article/view/68281>>. Acesso em: 31 ago. 2019.

COVER, Robert. **Derecho, narración y violencia**. Barcelona: Gedisa, 2002.

FEIERSTEIN, Daniel. **Juicios**. Sobre la elaboración del genocidio II. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2015.

FELMAN, Shoshana. **O inconsciente jurídico**. Julgamentos e traumas no século XX. Sao Paulo: Edipro, 2014.

FOUCAULT, Michel. **El coraje de la verdad**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010.

\_\_\_\_\_. **La verdad y las formas jurídicas**. Barcelona: Gedisa, 1980.

FREUD, Sigmund. Moisés y la religión monoteísta. In: \_\_\_\_\_. **Obras completas: vol. XXIII**. [S.l.]: Amorrortu, 1939. p. 1-132.

GADAMER, Hans-Georg. **Arte y verdad de la palabra**. Barcelona: Paidós, 2012.

\_\_\_\_\_. **Verdad y método II**. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1998.

GROS, Frederic. Situación del curso. In: FOUCAULT, Michel. **El coraje de la verdad**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010. p. 351-366.

GUTIÉRREZ, Carlos. Huellas de lo borrado. In: GUTIÉRREZ, Carlos; NOAILLES, Gervasio. **Destinos del testimonio: víctima, autor, silencio**. Los testigos en los juicios por crímenes de lesa humanidad. Buenos Aires: Letra Viva, 2014. p. 87-99.

LAPLANCHE, Jean. Psicoanálisis: ¿historia o arqueología? **Rev. Trabajo del Psicoanálisis**, v. 2, n. 5, p. 143-164, 1983.

LYOTARD, Jean Francois. **La diferencia**. Barcelona: Gedisa, 1991.

MARI, Enrique. "Moi, Pierre Rivière..." y el mito de la uniformidad semántica de las ciencias jurídicas y sociales. In: \_\_\_\_\_. **Papeles de filosofía**. Buenos Aires: Editorial Biblos, 1993. p. 249-290.

\_\_\_\_\_. La teoría de las ficciones en Jeremy Bentham. In: MARI, Enrique et al. **Derecho y psicoanálisis**. Buenos Aires: Hachette, 1987.

NIETZSCHE, Friedrich. **Sobre verdad y mentira en un sentido extramoral**. 1873. Disponible em: <<https://www.lacavernadeplaton.com/articulosbis/verdadymentira.pdf>>. Acceso em: 25 jul. 2020.

NOAILLES, Gervasio. La defensa del crimen. La estrategia procesal del ex comisario Miguel Etchecolatz. In: GUTIÉRREZ, Carlos; NOAILLES, Gervasio. **Destinos del testimonio: víctima, autor, silencio**. Los testigos en los juicios por crímenes de lesa humanidad. Buenos Aires: Letra Viva, 2014. p. 111-119.

SELIGMANN-SILVA, Marcio. Introducción. In: FELMAN, Shoshana. **O inconsciente jurídico**. Julgamentos e traumas no século XX. Sao Paulo: Edipro, 2014. p. 7-13.

WIKINSKI, Mariana. **El trabajo del testigo**. Testimonio y experiencia traumática. Buenos Aires: La Cebra, 2016.

## ENTREVISTA COM O PROJETO DE PESQUISA *SONHOS EM TEMPOS DE PANDEMIA*

INTERVIEW WITH *DREAMS IN PANDEMIC TIMES* RESEARCH PROJECT

– O PROJETO DE PESQUISA “SONHOS EM TEMPOS DE PANDEMIA” VEM SENDO DESENVOLVIDO PELO NUPPEC DA UFRGS, EM PARCERIA COM O LATESFIP E O PSOPOL, DA USP E UFMG. COMO SURTIU A IDEIA DA PESQUISA, EM QUE FOI INSPIRADA E QUAIS SEUS OBJETIVOS? TEMOS NOTÍCIAS DE UM PROJETO CHAMADO *ONIROPOLÍTICA EM CONSTRUÇÃO: SONHOS, PSICANÁLISE E POLÍTICA*. HÁ ALGUMA RELAÇÃO ENTRE ESSE PROJETO COM O PROJETO *SONHOS EM TEMPOS DE PANDEMIA*? HAVENDO UMA LIGAÇÃO, GOSTARÍAMOS DE SABER SE AMBAS AS PESQUISAS SEGUEM VIGENTES, OU SE HOVE ALGUMA TRANSIÇÃO, DE UM PROJETO PARA O OUTRO.

O projeto de pesquisa “Sonhos em tempos de pandemia” iniciou como um trabalho conjunto de três universidades públicas brasileiras: UFRGS, UFMG e USP. No Rio Grande do Sul, a pesquisa é coordenada pelas professoras Rose Gurski e Cláudia Perrone (ambas do Instituto de Psicologia da UFRGS); na USP, pelos professores Christian Dunker e Miriam Debieux Rosa; e na UFMG pelo professor Gilson Iannini.

Podemos dizer que, de modo geral, os Núcleos e Laboratórios envolvidos neste estudo têm a psicanálise implicada como um comum na realização de trabalhos de extensão e de pesquisa. Todos, de alguma forma, vêm buscando a construção de modos de levar a escuta psicanalítica – tradicionalmente marcada pela experiência em clínica privada – para outros espaços da cidade, aproximando a Universidade das demandas da sociedade.

Acreditamos que a psicanálise, além de uma terapêutica, nos ajuda na leitura crítica dos processos sociais. Neste diapasão, nosso interesse pelos sonhos iniciou em 2019 frente ao clima de polarização crescente na sociedade e ao empobrecimento do livre pensar; começamos (UFRGS e USP) a construir a noção de oniropolítica, buscando, através do trabalho com o sonho e com o despertar, uma possibilidade de fazer furo no discurso totalitário, religioso e hermético da atualidade. Importa dizer que o trabalho que queremos construir com a oniropolítica não é relativo à dimensão terapêutica do sonho, nem tampouco à proposta de construir noções específicas de uma biografia ou mesmo da psicopatologia do sujeito. Trata-se de pensar na função coletiva do sonho e do sonhar.

Desde o início da articulação entre sonhos, psicanálise e política, tivemos como inspiração o livro *Sonhos do Terceiro Reich*, da jornalista alemã Charlotte Beradt. No livro, ela narra a compilação de 300 sonhos de alemães depois da ascensão de Hitler, entre 1933 e 1939. Nas narrativas oníricas desses alemães, podemos identificar críticas ao momento social que suscitava angústia, medo e impotência. Com os relatos, também vemos que, além das questões pesso-

Entrevista realizada com  
Christian Dunker, Cláudia  
Maria Perrone, Miriam  
Debieux Rosa e Rose Gurski.

ais, a opressão e as diversas transformações na vida social infiltravam-se no espaço mais íntimo dos sujeitos, o inconsciente (Iannini et al., 2020). Assim, buscamos essa inspiração na tentativa de adensar a ideia de que a psicanálise não se apresenta somente como uma clínica do sofrimento psíquico individual, mas também como uma forma crítica de pensar as questões coletivas do tempo presente.

Com a chegada do COVID-19 e do confinamento social, começamos a escutar as pessoas falando que estavam sonhando mais, que os sonhos estavam mais vívidos e que, ao acordar, lembravam mais das imagens oníricas. Foi assim que nossas interrogações preliminares com o início da pandemia tiveram uma breve torção: “Será que narrar os sonhos construídos em meio aos medos e pânicos gerados pela pandemia pode ajudar na economia psíquica dos sujeitos? Que estratégias psíquicas os sujeitos acometidos pela angústia atual têm utilizado nos sonhos?” Deste modo, decidimos coletar sonhos noturnos com a pergunta: O que você sonhou hoje?

**– OS SONHOS COLETADOS PELA PESQUISA SÃO CIRCUNSCRITOS A UMA POPULAÇÃO ESPECÍFICA, COMO, POR EXEMPLO, OS PROFISSIONAIS DA SAÚDE? O QUE VOCÊS JÁ PODEM NOS CONTAR ACERCA DO QUE TÊM OBSERVADO DESSES SONHOS?**

Alguns grupos escutaram a população em geral e outros optaram por escutar sonhadores das áreas da Saúde e da Educação. Entendemos que estas eram atividades nas quais as pessoas estavam ainda mais fragilizadas do ponto de vista da saúde mental. Por um lado, tínhamos profissionais da saúde trabalhando na linha de frente, expondo-se ao risco de vida e, por outro, educadores, de diferentes níveis de ensino, em função do isolamento social, vendo-se no desafio de criar novas maneiras de transmitir e ensinar a distância sem qualquer tipo de respaldo metodológico.

Os sonhos coletados ainda estão sob análise e discussão dos pesquisadores. Alguns resultados serão divulgados a partir de outubro ou novembro de 2020, porém, nem todos de uma só vez.

**– NA COLUNA DE TÍTULO “ONIROPOLÍTICA: ALEGORIAS DA VIOLÊNCIA NO BRASIL CONTEMPORÂNEO”\*, CHRISTIAN DUNKER FAZ UMA ANÁLISE DA TRILOGIA CINEMATOGRÁFICA DE KLÉBER MENDONÇA FILHO – *O SOM AO REDOR* (2012); *AQUARIUS* (2016); *BACURAU* (2019). DUNKER APROXIMA O CAMPO DAS CRIAÇÕES IMAGÉTICAS DO CINEMA E DO TEATRO AO CAMPO DAS CRIAÇÕES IMAGÉTICAS ONÍRICAS, TRAZENDO A IMPORTÂNCIA DE QUE ESTA TRILOGIA POSSA SER LIDA COMO SE FOSSE UM SONHO, E NÃO UMA CHAVE LITERAL. SOBRE OS SONHOS, AFIRMA QUE ESTES “POSSUEM A PROPRIEDADE REPARADORA DE ALTERAR NOSSA RELAÇÃO COM O TEMPO”. GOSTARÍAMOS QUE NOS FALASSEM MAIS ACERCA DA PROPRIEDADE REPARADORA CONTIDA NAS PRODUÇÕES IMAGÉTICAS DOS SONHOS, E SOBRE COMO VOCÊS PENSAM A PRESENÇA DESSA PROPRIEDADE REPARADORA NAS PRODUÇÕES IMAGÉTICAS NAS ARTES.**

Freud entendia que o sonho é um processo de unificação das séries de pensamentos oníricos que, sob certas condições, inverteriam seu fluxo associativo, da progressão do polo perceptivo ao polo motor, transformando-se em imagens alucinadas. Tais imagens contêm um trabalho de deformação necessário para que o sujeito não acorde, pois o sonho é o guardião do sono, mas também para que o desejo sexual, recalçado e infantil encontre expressão e

destino. Portanto, a composição do sonho envolve um arco temporal que sai do presente (reminiscências diurnas), vai ao passado (traços mnêmicos recalçados) e se projeta como realizado no futuro (alucinação de desejo). Este esquema que funciona para o sonho em geral foi empregado desde Freud até Eisenstein, de Lacan, de Rosalind Krauss a Didi Huberman, para entender os efeitos de relação entre a imagem no cinema, no teatro e nas artes plásticas e os procedimentos da linguagem fílmica como o corte, a montagem e o enquadramento de cena, que definem seu ritmo e a experiência de duração. Ou seja, na composição e na destinação do sonho há uma gramática comum de produção da experiência do tempo. A propriedade reparadora do sonho diz respeito à reconstituição do tempo do trabalho psíquico, seja ele o trabalho de luto (*Trauerarbeit*), seja o trabalho de elaboração (*Ducharbeiten*), seja o trabalho da formação de compromisso (*Compromissbiuldung*) em relação aos conflitos. A reparação envolve sempre uma retomada do tempo no qual a simbolização necessária se opera. Isso fica particularmente nítido no caso do trauma, onde se repete indefinidamente o enquadre e a temporalidade do evento, e no caso de processos depressivos, onde a temporalidade do sonhar separa-se brutalmente da temporalidade experiencial do sujeito.

**– ESTAMOS VIVENDO TEMPOS DE ENFRENTAMENTO DA PANDEMIA DO COVID-19, DE INTOLERÂNCIAS E VIOLÊNCIAS DAS MAIS DIVERSAS ORDENS. NESSE SENTIDO, É POSSÍVEL ASSOCIAR A PRODUÇÃO ONÍRICA AO MOMENTO HISTÓRICO QUE A ACOMPANHA?**

A problematização freudiana relativa às formações do inconsciente, inicialmente dedicada ao sintoma, foi deslocada para os sonhos, uma vez que não se trata de um traço patológico, mas de um registro singular do trabalho do sujeito em produzir um pensamento que articule diferentes registros de experiências. Nesse sentido, os sonhos são compostos de fragmentos do cotidiano atual (restos diurnos) e fragmentos de ideias, imagens e afetos infantis e, nesta direção, o trabalho do sonho é realizar uma composição que dê lugar ao sonhador e a seu desejo.

Vivemos um momento histórico particularmente tensionado pela pandemia do COVID-19, pelo isolamento social como uma modalidade de proteção, e no Brasil, pela crise de (in)governança, uma distribuição desigual das condições de proteção, crise política, e descaso pelas vidas perdidas. Desta forma, a produção onírica pode dar notícias sobre o modo como um sujeito, com seus marcadores (sexo, idade, classe social, raça), que são produtores de experiências sociais, prévias e atuais, pode acordar, ter acordo, conviver e inventar um modo de viver no momento histórico atual.

Os sonhos trabalham com a dimensão do que é dado a ver, eles provocam uma percepção do cruzamento temporal, do passado e do presente e, também, uma dimensão do futuro, aquilo que pode advir. Nesse sentido, eles carregam também uma dimensão do tempo histórico em que vive o sonhador através da percepção da vida diurna com elementos que, muitas vezes, o sujeito “não sabe que sabe”.

Na busca da dimensão do despertar do sujeito e da sociedade, o sonho pode ser um elemento inovador que traz percepções e compreensões passíveis de lançar novos sentidos à vida diurna, bem como à história deste tempo social. Nas palavras do historiador alemão Reinhart Koselleck (Berardt, 2017), a documentação onírica recolhida por Charlotte, como testemunha do Terceiro Reich,

é uma fonte de primeira categoria, pois revela nuances e camadas da percepção e da experiência que nem mesmo as anotações dos diários conseguem mostrar.

Entendemos, portanto, que ao recolhermos os sonhos dos sujeitos de um determinado tempo social e histórico nos permite também conhecer o diagnóstico que ele realiza de seu tempo, bem como as possíveis saídas criadas pelo sonhador. Neste sentido, não temos uma história oficial, mas temos um registro das criações possíveis dos sujeitos neste tempo agudo e de crise.

**– EM UMA RECENTE PUBLICAÇÃO EM SEU BLOG, DUNKER\*\* MENCIONA A JORNALISTA CHARLOTTE BERADT E SEU REGISTRO DE MAIS DE 300 SONHOS DE ALEMÃES NO PRÉ-GUERRA, AFIRMANDO QUE ESTES SERIAM UMA ESPÉCIE DE “SISMÓGRAFO SOCIAL CAPAZ DE ANTECIPAR ACONTECIMENTOS E PRÁTICAS VINDOURAS”. A PROPOSTA DE COMPREENDER SONHOS COMO SISMÓGRAFO SOCIAL RETOMARIA A NOÇÃO DE SONHOS DE PREMONIÇÃO? QUAL A NATUREZA DA ANÁLISE A SER FEITA ACERCA DOS SONHOS COLETADOS?**

A noção de premonição está associada ao sonho deste a antiguidade, mas, para a psicanálise, ela não se associa à adivinhação do futuro, ao modo de um destino já escrito, mas de outra forma entende que o futuro depende em grande medida dos desejos das pessoas, e estes desejos não equivalem à sua vontade e nem dependem da realização consciente dos processos do mundo. Um sismógrafo é uma estrutura implantada no solo, capaz de perceber pequenas mudanças tectônicas, muitas vezes ocorridas a quilômetros de onde se localiza o aparelho. Assim, também o sonho é capaz de captar e traduzir angústias que a vida consciente pode deixar passar imperceptíveis. Ou seja, o sonho lê o futuro, sim, mas o futuro produzido a partir de um determinado histórico passado, um futuro individual, que não obstante se insere na história dos desejos desejados. Um sismógrafo jamais opera sozinho, ele deve calcular as movimentações do solo pela relação com outros sismógrafos. Assim também, boa parte dos traços premonitórios, presentes nos sonhos coletados por Charlotte Beradt, são prolongamentos e “realizações imagéticas” que traduzem a ascensão do discurso nazista, antes mesmo que ele se efetivasse em deportação, eugenia, campos de concentração e violência. Ou seja, nossos desejos são conectados aos desejos dos outros, como nos alertava Lacan, e é por isso que eles podem traduzir desejos alheios, públicos e políticos, em léxico pessoal, individual e singular, bem como objetivá-los em demandas. Quanto mais totalitário o discurso que dá suporte a nossas angústias ou anseios, maior a necessidade defensiva do sonho, de traduzir sua enunciação em demandas superegoicas, sua interpelação em fantasias, suas ameaças em imagens da castração. Por isso, a análise dos sonhos coletados envolverá o tensionamento entre as associações individuais e as contingências declaradas de cada sujeito com a análise de grandes recorrências, que dão ao léxico recorrente e circunstancial, dos mais de 900 sonhos coletados até aqui, certa medida de repetição. A análise de discurso, aqui apoiada por programas de grafos e análise de campos semânticos, será empregada de forma a descrever, com maior precisão, o que Freud chamava de consideração de figurabilidade. Ou seja, diante de problemas evocados pelo mundo de figuração semelhante, tendemos a recorrer a esquemas homólogos de representação e expressão. São tais esquemas que pretendemos formalizar em nossa pesquisa.

– ENTENDEMOS QUE OS SONHOS ENVIADOS À PESQUISA PRESCINDEM DA NARRATIVA ASSOCIATIVA DO SONHADOR; RESTOS DIURNOS E MATERIAL RECALCADO FICAM INACESSÍVEIS À ANÁLISE, A QUAL SE BASEIA SOMENTE NA NARRATIVA SUBMETIDA. SENDO ASSIM, HAVERIA ALGUMA POSSIBILIDADE DA ANÁLISE DESSES SONHOS SE TRANSFORMAR EM UMA PRÁTICA DE PODER? SE SIM, QUE DISPOSITIVOS A PSICANÁLISE TERIA PARA IMPEDIR QUE ISSO ACONTEÇA?

O trabalho com os sonhos busca justamente um respiro para o poder do UM que nos espreita atualmente, o que falávamos sobre a polarização e os discursos totalitários da atualidade. As imagens dos sonhos são essencialmente polissêmicas, e sempre que um psicanalista se debruça sobre um material onírico, esteja ele onde estiver – no consultório, nas instituições sociais, ou ainda, na cidade –, espera-se que o faça desde a ética psicanalítica, ou seja, mantendo a tensão do saber em falta e não pretendendo fazer UM do Outro.

Deste modo, pensamos que a própria noção de pesquisa em psicanálise, mesmo que fora do dispositivo do divã, não se transforma em uma prática de poder.

– VIVEMOS O TEMPO DAS *FAKE NEWS* E DOS *MEMES*, DA MULTIPLICAÇÃO RÁPIDA DA PALAVRA EM SUA CONCRETUDE. NESSE CONTEXTO, AS IMAGENS ASSUMEM POSIÇÃO FUNDAMENTAL NAS DISPUTAS DISCURSIVAS. OS SONHOS, POR SUA VEZ, TAMBÉM POSSUEM UMA DIMENSÃO IMAGÉTICA, PORÉM PERMEADA DE CONDENSAÇÕES, DESLOCAMENTOS, POLISSÊMIA. COMO OS PESQUISADORES ENXERGAM A UTILIZAÇÃO DAS IMAGENS COMO FORMA VIRAL DE COMUNICAÇÃO, COMO OCORRE COM OS *MEMES*, POR EXEMPLO, E É POSSÍVEL FAZER RELAÇÃO DESSA FORMA DISCURSIVA COM A POTENCIALIDADE DA ONIROPOLÍTICA?

Entendemos que as imagens produzidas nas *fake news* e *memes* são de ordem radicalmente diversa das imagens dos sonhos. As imagens e sensações do sujeito que sonha são produções simbólicas que visam a um lugar desejante para o sujeito mesmo quando em condições sociais degradadas como a que vivemos. O sonhador compõe uma cena minimamente inteligível, ao menos passível de ser relatada ao outro, ou seja, uma cena que faz laço com o outro – não há uma comunicação ou enunciado que pretenda convencer alguém. Tal caminho vai na direção inversa das *fake news* ou *memes*, que procuram induzir concepções como se fossem realidades unificadas a que o indivíduo deve se submeter passivamente. No sonho há um sujeito autor de um enigma a compartilhar para a produção da vida em comum.

– NOS CONTEM QUAIS OS PRÓXIMOS PASSOS DO PROJETO E OS DESAFIOS QUE SE VISLUMBRAM...

O projeto é composto por múltiplas vozes de diferentes pesquisadores e diferentes sonhadores. Estamos na etapa de analisar o material, sem a pretensão de unificar as modalidades de afetação transmitidas; queremos endereçar as concepções, ideias, afetos e prospecções para outros leitores e possivelmente aos próprios sonhadores. Nossa vontade é que se dê algo próximo à noção de um bilhete em uma garrafa lançada ao mar: que o trabalho com os sonhos em tempos de pandemia chegue a um leitor. Que uma carta chegue a seu destino é, por si, um relançar da potência do coletivo e de um mundo que deve ser construído por e para todos, não como uma ideia de mundo ideal sem conflitos, mas um mundo no qual os conflitos inerentes à civilização não precisem ser tratados através das atuais tentativas de apagamento da alteridade.

REFERÊNCIAS

Beradt, C. (2017). **Sonhos no Terceiro Reich**. São Paulo: Três Pontas.

\* DUNKER, C. Oniropolítica: alegorias da violência no Brasil contemporâneo. **Blog da Boi Tempo**, 2019. Disponível em: <<https://www.google.com.br/amp/s/blogdaboitempo.com.br/2019/10/07/oniropolitica-alegorias-da-violencia-no-brasil-contemporaneo/amp/>>. Acesso em: 3 jun. 2020.

\*\* DUNKER, C. Oniropolítica: nossos sonhos refletem o estado das coisas no Brasil. **Blog do Dunker**, 2020. Disponível em: <<https://blogdodunker.blogosfera.uol.com.br/2020/05/08/por-que-estamos-tendo-sonhos-mais-intensos-e-marcantes-durante-a-pandemia/>>. Acesso em: 3 jun. 2020.

## UMA PRIMOROSA ESCRITA DE RECONTEXTUALIZAÇÃO DA PSICANÁLISE

AN ELEGANT PIECE OF WRITING RECONTEXTUALIZING PSYCHOANALYSIS

Mônica Medeiros Kother Macedo

**LIVRO: NARCISISMO, PULSÕES E SEXUALIDADE: REPERCUSSÕES CLÍNICAS**

**AUTORA: SISSI VIGIL CASTIEL**

**SÃO PAULO: EDITORA ESCUTA, 2019, 144 P.**

No ano de 2002, por meio de videoconferência promovida pela Sociedade Psicanalítica de São Paulo, André Green afirmava enfaticamente que o movimento psicanalítico contemporâneo sofria de um enorme desperdício do pensamento freudiano. Suas palavras fortes assinalavam o prejuízo de um sobrevoo, sem esforço e sem profundidade, na leitura dos textos de Freud. Considerando as mudanças ocorridas no mundo e nos horizontes epistemológicos, era necessário, segundo Green, mais do que reformular, renovar ou retornar a Freud, mas um verdadeiro esforço da comunidade psicanalítica no sentido de efetivar uma *recontextualização* de sua obra. Destarte, tratava-se da convocatória a exercitar a capacidade de traduzir o pensamento freudiano em termos dos problemas que conhecemos hoje e que Freud não conheceu. A obra deste grande psicanalista, André Green, foi sempre pautada pela coerência desse testemunho.

A psicanálise se vitaliza sempre que temos a oportunidade de receber, como leitores, produções que nasçam de um trabalho consistente de recontextualização do legado freudiano na definição referida por Green, ancorado na acuidade clínica e no rigor metapsicológico. O livro *Narcisismo, pulsões e sexualidade: repercussões clínicas*, escrito por Sissi Vigil Castiel e publicado pela Editora Escuta, prima por sua qualidade. A autora, generosamente, compartilha com seus afortunados leitores o trabalho resultante de um exercício rigoroso de pensamento que assume as inquietações clínicas como ponto de partida, a problemática das intensidades psíquicas como um dilema central teórico-clínico e a potencialidade da psicanálise como coluna dorsal dos argumentos a serem apresentados ao longo do livro.

Como menciona Silvia Bleichmar (2005), para que o conhecimento avance não se podem dar respostas novas a velhas questões; deve-se fomentar a formulação de novas perguntas. A escuta clínica exige a prática constante do exercício interrogativo e reflexivo intrateórico, gerador, por excelência, da formulação de novas perguntas. É desde esse ponto de vista que Sissi, por meio de sua escrita, nos convida a adentrar a obra não apenas de Freud, mas de importantes autores contemporâneos que com ela dialogam.

A original forma como a autora desvela problemáticas a partir da leitura dos textos freudianos alinha-se à proposição de Green sobre a necessidade de *recontextualização* do legado freudiano. Com maestria, Sissi apresenta pontos de abertura a novas possibilidades de seguir o caminho investigativo empreen-

dido por Freud. Convida seu leitor a acompanhá-la por importantes e inaugurais vias de articulações teóricas e clínicas. Ao referir a concepção de André Green sobre ser a metapsicologia a forma de sustentação de um pensar clínico, Sissi reconhece a complexidade do objeto de estudo da psicanálise e a relevância de que, para abordá-lo, se faça sempre presente o rigor teórico e a qualificação da escuta. As encruzilhadas teóricas e os impasses da clínica são os elementos centrais no valioso trabalho de escrita deste livro, testemunho do valor da identificação da autora com a capacidade freudiana de interrogar, de avançar na produção do conhecimento em psicanálise. A obra freudiana não é um bloco ao qual o conhecimento produzido seja meramente acrescido ao percorrido já trilhado. Ao contrário, na leitura atenta de Freud, encontramos diferentes blocos discursivos, descontinuidades conceituais importantes, surgimento de novas positivities clínicas, como nos lembra Joel Birman (2014).

*Narcisismo, pulsões e sexualidade*: elementos centrais para a singular concepção de sujeito psíquico com a qual a psicanálise, no apagar das luzes do século XIX, promove inegável ruptura de paradigmas na compreensão e na leitura do humano. Ao afirmar a centralidade do conceito de pulsão para pensar temáticas relativas às subjetividades atuais, a autora reafirma a necessidade de trazer à cena clínica os aportes teóricos que sustentam o ponto de vista econômico da metapsicologia freudiana. A partir da articulação proposta por André Green entre narcisismo e pulsão de morte, Sissi explora o tema das intensidades psíquicas pela via que nos conduz a uma consistente reflexão sobre o danoso efeito da destrutividade nas subjetividades contemporâneas. Do trabalho de tensionamento entre elementos metapsicológicos, Sissi aborda o papel do objeto, compreendido como um segundo paradigma da psicanálise pós-Freud. Assim, a temática do investimento e do desinvestimento descortina na escrita da autora impasses e divergências nas diversas leituras psicanalíticas sobre o interjogo entre o pulsional e o intersubjetivo. Afirma Sissi que é ao dimensionar o papel dos investimentos e desinvestimentos que se podem identificar as possibilidades de intervenção do analista.

Ao explorar o conceito de narcisismo nos enlaces com os aportes sobre a pulsão de morte, Sissi nos convida a refletir não apenas sobre como a violência afeta as individualidades, mas sobremaneira a pensar como na clínica psicanalítica a realidade imperativa das forças de destruição se traduzem em importantes padecimentos psíquicos.

A capacidade interrogativa de Sissi Castiel traz ao debate a necessidade de que os enunciados psicanalíticos sejam colocados “a trabalhar no sentido de aparar reducionismos” (CASTIEL, 2019, p. 89). Assim, em seu livro, aborda a temática da bissexualidade, do Édipo e as vicissitudes da sexualidade sob o prisma de uma importante e coerente tomada de posição:

Nada mais obliterante para a teoria e a clínica psicanalítica que a resignação aos novos tempos em forma de tolerância por medo de envelhecer junto com uma teoria caduca ou uma adequação ao politicamente correto em razão de sua superficialidade e falta de consistência que tantos danos têm causado no mundo em que vivemos e na clínica (CASTIEL, 2019, p. 90).

Voltando ao alerta de Green sobre o risco de desperdício do pensamento freudiano, encontramos na escrita de Sissi os frutos de uma leitura que nada deixa passar. Não há desperdícios, o pensamento vigoroso da autora dá vitalidade

## RESENHAS

aos conceitos que explora. Sissi não reproduz os enunciados freudianos, e tampouco desperdiça sua consistência; ao contrário, vai ao âmago das questões, pinça seus pontos de abertura, indaga sobre sua vigência, constrói novas perguntas, investiga, checa sua consistência argumentativa no campo metapsicológico para, somente após esse processo de elaboração de um verdadeiro *pensamento clínico* na definição de Green (2010), apresentar suas contribuições. Se tomarmos os impasses e as inquietações teóricas e clínicas como demandas permanentes à exigência de trabalho analítico criativo, podemos afirmar sem pestanejar que o elogiável exercício intelectual e clínico de Sissi Vigil Castiel nos brinda, em formato de livro, com uma construção valiosa e atual entre o rigor, a sensibilidade e a inteligência, elementos centrais e imprescindíveis ao ofício de um psicanalista.

## REFERÊNCIAS

- BIRMAN, J. Os paradigmas em psicanálise. In: BIRMAN, J. et al. **A fabricação do humano: psicanálise, subjetivação e cultura**. São Paulo: Zagodoni, 2014. p. 17-42.
- BLEICHMAR, S. **La subjetividade en riesgo**. Buenos Aires: Topía Editorial, 2005.
- GREEN, A. **El pensamiento clínico**. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2010.

*Mônica Medeiros Kother Macedo*  
*Psicanalista. Doutora em Psicologia. Professora Permanente*  
*do Programa de Pós-Graduação em Psicanálise: Clínica e Cultura da*  
*Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).*  
*Bolsista Produtividade 1D do CNPq.*  
*E-mail: monicamkm@icloud.com*



## IMPLICAÇÕES DO PENSAMENTO PSICANALÍTICO NAS QUESTÕES ACERCA DO FEMININO

### IMPLICATIONS OF PSYCHOANALYTIC THOUGHT IN FEMININE ISSUE

Bruna Ferreira Fernandes

**LIVRO: COISA DE MENINA? UMA CONVERSA SOBRE GÊNERO, SEXUALIDADE, MATERNIDADE E FEMINISMO.**

**AUTORES: CONTARDO CALLIGARIS E MARIA HOMEM**

**SÃO PAULO: PAPIRUS 7 MARES, 2019, 127 P.**

*Coisa de menina? Uma conversa sobre gênero, sexualidade, maternidade e feminismo* é um livro escrito por Maria Homem e Contardo Calligaris, dois autores, psicanalistas, apaixonados por cinema e que não deixam o entusiasmo de lado para falar sobre cultura e psicanálise. Diria que é sempre uma aventura se deixar levar pelos caminhos do pensamento desses dois. Esse modo de pensar a psicanálise – através da clínica e da cultura – fica explicitado na forma como eles irão abordar os assuntos nesse livro.

Poderia dizer que o *Coisa de menina?* capturou a minha atenção desde o título: irônico, questionador e provocativo. Entretanto, a ironia não está contida apenas no título, ela está presente também em diversos momentos do livro, tornando-o uma via possível para debater assuntos há muito reprimidos na nossa sociedade. Com isso, o que os autores nos mostram é que podemos questionar o mundo em que vivemos. Ainda bem!

Acerca de uma primeira impressão sobre o livro, percebe-se certa urgência na sua leitura. Nele, não encontramos prólogo, nem introdução. Começa-se a leitura direto no primeiro capítulo, o que nos dá uma ideia de que, ali, iremos direto ao ponto – marca da sinceridade característica de Maria Homem e que podemos perceber em todas as suas falas já publicadas.

Este livro, escrito através da transcrição de uma longa conversa, um debate de seis horas, entre os autores, os temas aqui abordados vão para além de questões sociais e políticas. São temas tabus como machismo, misoginia, assédio e violência, e são profundamente humanos. Estes dizem respeito à identidade, ao desejo, geram dúvidas, angústias e uma carga de sofrimento. Em um tempo de um mundo cada vez mais polarizado, pensar e falar sobre gênero, sexualidade e o feminino nunca foi tão importante.

Contudo, apesar da complexidade e da profundidade dos temas abordados, *Coisa de menina?* é um livro de leitura rápida, que apresenta uma fluidez, e é de fácil compreensão. À medida que os autores vão avançando na sua discussão, podemos acompanhá-los, como seus interlocutores, no início de um novo capítulo sem uma fixidez nos temas como costumamos encontrar na leitura de um livro estritamente teórico.

Acredito que a importância da leitura desse livro esteja de forma mais

explícita nos dois primeiros capítulos, onde os autores discorrem sobre como estamos perpetuando por mais de dois mil anos um modelo de pensamento, tácito, um modelo social, que carrega consigo uma ideologia de gênero, binária, e sobretudo de ódio à mulher. Nossa cultura não é apenas machista, ela é misógina. Mas afinal, “o que é uma mulher?”, ou o que é o homem? Aqui, neste livro, Calligaris e Maria Homem revelam aquilo que está há muito encoberto na nossa cultura ocidental: a ideia de que as categorias de “homem” e “mulher” são amplamente questionáveis, fato este de que qualquer um poderia dar-se conta, a menos que esteja cego por questões ideológicas. A própria discussão sobre gênero contempla questões acerca das construções culturais que fazemos do lugar da mulher, da maternidade, do corpo e do sexo, encontradas ao longo dos próximos capítulos.

Esse livro é parte de uma coleção da editora Papyrus, chamada Papyrus Debates, que tem como objetivo trazer ao leitor temas que estejam na atualidade, tanto na esfera individual como na coletiva. O formato é sempre este, de proporcionar uma discussão acerca do tema proposto e depois transcrito, apresentando o ponto de vista e as reflexões dos principais pensadores no Brasil. O convite para a escrita desse livro, a princípio, era para Maria Homem. Esta, por sua vez, levando em conta a temática do livro, considerou importante que ela não ficasse justamente nesse lugar – de mulher – defensora do feminino, como se esse fosse um direito exclusivo das mulheres. É no capítulo “Lugar de fala para todos” que eles explicam que o lugar de fala deveria ser bem mais democrático do que o ofertado no momento.

A ideia de que é preciso ser mulher para falar sobre feminilidade é contestada quando Contardo coloca em pauta a discussão sobre o que é o falo, sobretudo para a psicanálise. Uma vez que ele, o falo, seja o representante do desejo, esse passa a ser de responsabilidade de todos nós. Não é somente um problema masculino, é, também, uma questão feminina. Afinal, “não existe falo sem objeto causa de desejo”, nos diz Maria.

Enfim, desejo que possam se empolgar com a leitura desse livro, como o foi para mim.

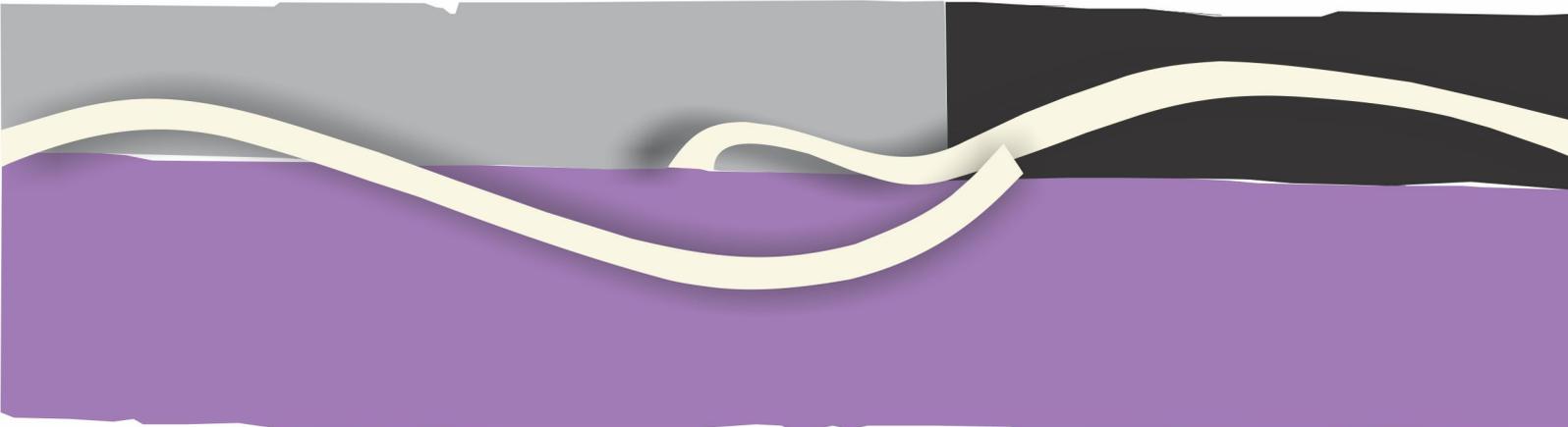
*Bruna Ferreira Fernandes.  
Psicóloga. Psicanalista em formação.  
Membro associado da Sigmund Freud Associação Psicanalítica.  
Integrante do projeto Sig Intervenções.  
E-mail: bferreirafernandes@gmail.com*



**Sigmund Freud Associação Psicanalítica**  
Rua Marquês do Herval, 375  
Moinhos de Vento . Porto Alegre, RS . Brasil  
CEP 90570-140 . (51) 3062.7400  
[www.sig.org.br](http://www.sig.org.br) . [sig@sig.org.br](mailto:sig@sig.org.br)  
[revista@sig.org.br](mailto:revista@sig.org.br)







**Sigmund Freud Associação Psicanalítica**  
Rua Marquês do Herval, 375  
Moinhos de Vento . Porto Alegre, RS . Brasil  
CEP 90570-140 . (51) 3062.7400  
[www.sig.org.br](http://www.sig.org.br) . [sig@sig.org.br](mailto:sig@sig.org.br)  
[revista@sig.org.br](mailto:revista@sig.org.br)

