

# Calibán

Revista Latino-Americana  
de Psicanálise

Volume 18 | Nº 2 | Ano 2020

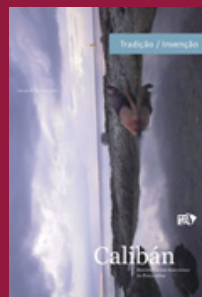
*O efêmero*



# Calibán

Revista Latino-Americana  
de Psicanálise

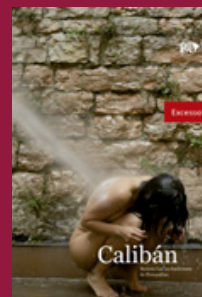
»  
2020



Vol. 10, N°1  
*Tradição / Invenção*



Vol. 11, N°1  
*Tempo*



Vol. 11, N°2  
*Excesso*



Vol. 12, N°1  
*Realidades & Ficções I*



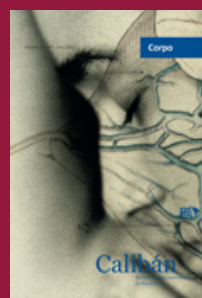
Vol. 12, N°2  
*Realidades & Ficções II*



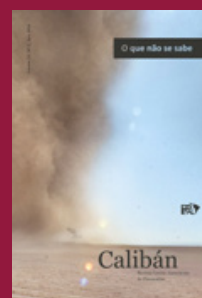
Vol. 13, N°1  
*Ferramentas do analista*



Vol. 13, N°2  
*Margens*



Vol. 14, N°1  
*Corpo*



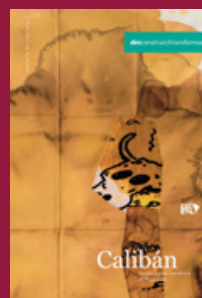
Vol. 14, N°2  
*O que não se sabe*



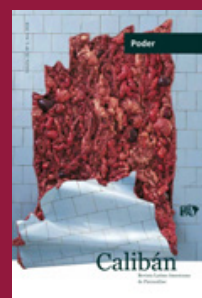
Vol. 15, N°1  
*Intimidade*



Vol. 15, N°2  
*Mal*



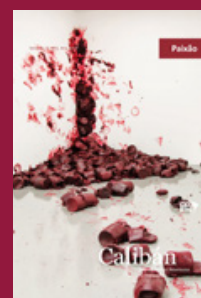
Vol. 16, N°1  
*Desconstruir/transformar*



Vol. 16, N°2  
*Poder*



Vol. 17, N°1  
*FemininX*



Vol. 17, N°2  
*Paixão*



Vol. 18, N°1  
*#Fronteiras*

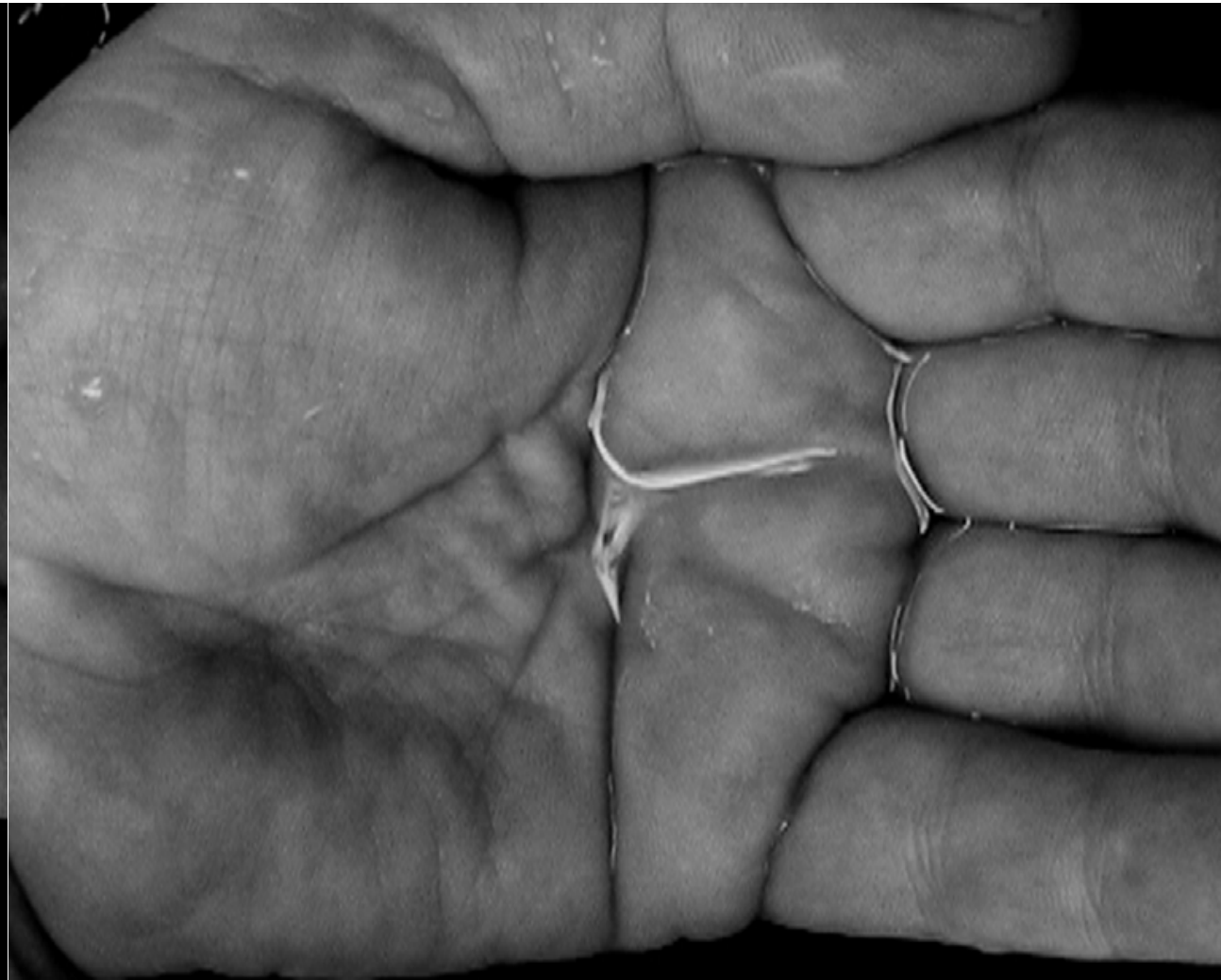


→ [www.calibanrlp.com](http://www.calibanrlp.com)



# Calibán

Revista Latino-Americana  
de Psicanálise





# Calibán

Revista Latino-Americana  
de Psicanálise

## O efêmero

Volume 18 | Nº2 | Ano 2020

ISSN 2311-3642 - Semestral

### Publicação oficial da Fepal

(Federação Psicanalítica da América Latina)

Luis B. Cavia 2640, apto. 603, esq. Av. Brasil

Montevideo, 11300, Uruguai

revistacaliban.rlp@gmail.com

Tels: 598 2707 7342 / 598 2707 5026

www.facebook.com/RevistaLatinoamericanadePsicoanalisis

### Staff

#### Editores

- Raya Angel Zonana (Brasil, SBPSP), Editora chefe
- Eloá Bittencourt Nóbrega (Brasil, SBPRJ), Editora chefe suplente
- Cecilia Rodríguez (México, APG), Editora associada
- Carolina García Maggi (Uruguai, APU), Editora associada
- Cecilia Moia (Argentina, APA), Editora associada suplente

**Comissão Executiva:** Soledad Sosa (Uruguai, Editora de Argumentos), Sandra Lorenzon Schaffa (Brasil, Editora de De Memoria), Wania Maria Coelho e Eloá Bittencourt (Brasil, Editoras de Vórtice), Gabriela Levy (Uruguai, Editora de Dossiê), Abigail Berbedé (Brasil, Editora de Bitácora), Griselda Sanchez Zago (México, Editora de O Estrangeiro), Mariano M. Horenstein (Argentina, Editor de Textual), Analía Wald (Argentina), Helena Surreaux (Brasil), Cecilia Moia (Argentina, Editora de Incidente), Claudia Carneiro (Brasil, Editora de Cidades Invisíveis)

**Conselho de Editores Regionais:** Samantha Nigri (SBPRJ), Raquel Plut Aizenberg (SBPSP), Sandra Selem Ferreira Adami (SPMS), Jacó Zaslavsky (SPPA), Daniela Morábito (SPM), Ramón Florenzano (APCH), Rosa Martínez (APCH), Eduardo Kopelman (APC), Jorge Bruce (SPP), Rómulo Lander (SPC), María Arleide da Silva (SPR), Cristina Bisson (APDeBA), Ana María Pagani (APR), Julia Braum (SAP), Paolo Polito (AsoVeP), Julia Casamadrid (APM), Carlos Frausino (SPBsb), Cristina Curiel (SPM)

**Conselho Consultivo:** Abel Fainstein (Argentina, APA), Bernardo Tanis (Brasil, SBPSP), Dominique Scarfone (Canadá, CPS), Elias Mallet da Rocha Barros (Brasil, SBPSP), Laura Verissimo de Posadas (Uruguai, APU), Leopoldo Bleger (França, APF), Leopoldo Nosek (Brasil, SBPSP), Marcelo Viñar (Uruguai, APU), Marta Labraga de Mirza (Uruguai, APU), Moisés Lemlij (Peru, SPP), Olgária Chain Feres Matos (Brasil, FFLCH/ USP, FFLCH/Unifesp), Stefano Bolognini (Itália, SPI), Sudhir Kakar (Índia, IPS)

**Colaboradores:** Ana María Olagaray, Iliana Horta Warchavchik (SBPSP), Margarita Nores, Brenda Glez, Admar Horn (SBPRJ), Mariana Mantiñán Barú (APU), Fernanda Borges (SBPRJ), Marina Meyer (SPM), Miriam Grinberg (SFCM), María Luisa Silva Checa (SPP), Pedro Colli Badino de Souza Leite (SBPSP), Daniel Castillo (APU), Claudio Danza (APU) e Silvia Gadea (APU)

**Revisão da versão em espanhol:** Soledad Sosa

**Revisão da versão em português:** Raya Angel Zonana

**Revisão da versão em inglês:** Analía Wald

**Tradução, correção e normatização de textos:** Alejandro Turell, Natalia Mirza, Gastón Sironi, Schirlei Schuster, Laura Rodríguez Robasto, Marín Fernández Gianni, Denise Mota

**Assistente editorial:** Soledad Segovia

**Arte e design original:** Di Pascuale Estudio

**Design atual e layout:** Leandro Salvadores, Fernanda Cozzi, Pamela Blanco

### Comissão Diretiva

#### Presidente

Andrés Gaitán (SPM)

Suplente: Susana Velasco (SPM)

#### Secretária Geral

Dalia Guzik (AMPIEP)

Suplente: Elnora Jiménez (AMPIEP)

#### Tesoureiro

Samuel Pinzón Bonilla (APAP)

Suplente: Ramón Mon (SPM e APAP)

#### Coordenador Científico

Ricardo Carlino (APDeBA)

Suplente: Samantha Nigri (SBPRJ)

#### Diretora de Publicações

Magdalena Filgueira (APU)

Suplente: Corina Nin (APU)

#### Diretora de Sede

Silvia Gadea (APU)

Suplente: Zuli O'Neill (APU)

#### Diretora de Comunidade e Cultura

Sonia Terepíns (SBPSP)

Suplente: Silvia Maia Bracco (SBPSP)

#### Diretor de Conselho Profissional

José Francisco Rotta Pereira (SPPel)

Suplente: Ceres Tavares (SPPel)

#### Coordenadora de Crianças e Adolescentes

Aline Pinto (SBPPA)

Suplente: Carmen Zelaya (SPP)

### Revista indexada em Latindex

· *As opiniões dos autores dos artigos são de sua exclusiva responsabilidade e não refletem, necessariamente, as dos editores da publicação. Autorizada a reprodução, desde que citada a fonte e apenas com a autorização expressa e por escrito dos editores.*

· *Se você é responsável por alguma das imagens e não entramos em contato, por favor, comunique-se conosco por meio do nosso correio.*

### Créditos das imagens:

#### Em capa e contracapa:

Oscar Muñoz

#### Em seções:

Oscar Muñoz (pp. 6, 10, 16, 41, 65, 71, 102, 108, 130, 137, 150, 166-167, 179, 191, 229, 236, 246)

Arq. Daniel Villani (pp. 253, 256)

#### Ilustrações de abertura das seções:

Lucas Di Pascuale (pp. 15, 99, 109, 135, 201, 213, 227, 251, 259)

Oscar Muñoz (pp. 157 - Dossiê)

# Índice

## Editorial

Imaginando o efêmero na psicanálise

*Andrés Gaitán*

07

Construções em efêmero

*Raya Angel Zonana*

09

## Argumentos

### O efêmero

Analisar como um avatar

*Mariano Horenstein*

17

Sobre a transitoriedade

*Jaime Szpilka*

34

Da transitoriedade à segunda morte

*Luis Campalans*

40

O analista, o cineasta e a arte de esculpir tempos

*Vera L. C. Lamanno Adamo*

51

A seda da linguagem (o haikai)

*Laura Palacios*

62

Reflexões sobre o último Bion na clínica psicanalítica

*Jani Santamaría Linares*

70

A luz do meio-dia

*Pedro Colli Badino de Souza Leite*

84

## O Estrangeiro

Entre um passado perfeito e um futuro que não chegou

*Leonardo Padura*

*(em conversa com Soledad Sosa)*

100

Esquecer – desaparecer

*Wania Maria Coelho Ferreira Cidade e Eloá*

*Bittencourt Nóbrega*

110

O fort-da da democracia no Brasil

*Liana Albernaz de Melo Bastos*

113

	Do esquecimento impossível <i>Gladys Franco</i>	116	<b>De Memória</b>	Viver em desequilíbrio permanente <i>Janine Puget</i>	202
	Tornar visível nossa humanidade <i>Ane Marlise Port Rodrigues</i>	119		Janine Puget <i>Susana Muszkat</i>	206
	O invisível, ainda que não se veja, sempre presente!: Esquecer não anula nem faz desaparecer <i>Ricardo Carlino</i>	122		E agora, o que nos diria Janine? <i>Elizabeth Palacios</i>	208
	O direito de esquecer <i>Eduardo de São Thiago Martins</i>	125		Janine Puget: Relatos de um encontro <i>Rosa Jaitin</i>	210
	Esquecimento e recordação na pandemia <i>María Teresa Ciudad Reynaud</i>	128	<b>Textual</b>	Uma conversa com Caetano Veloso, o homem que sonhou a psicanálise <i>Mariano Horenstein</i>	214
	Virginia Leone Bicudo: Semente crioula na América Latina <i>Paola Amendoeira</i>	131	<b>Extramuros</b>	Uma compreensão psicanalítica do caso "A possuída de Santiago": As fronteiras do <i>self</i> <i>Pablo Santander</i>	228
<b>Incidente</b> <i>Cromatismos normatizadores</i>	Os ruídos intermináveis da festa: Capital mito-simbólico e designação de gênero <i>Rodrigo Lage Leite</i>	136		Intervenção psicoterapêutica orientada psicanaliticamente no âmbito de um centro de reclusão no México: Reflexões preliminares <i>Julio Ortega Bobadilla</i>	238
	Pensamento mestiço: Vários mundos numa vida só <i>Magda Khouri</i>	148			
<b>Dossiê</b> <i>Retorno da morte</i>	<b>Memento Mori</b> <i>Gabriela Levy</i>	156	<b>Cidades Invisíveis</b>	Brasília, a cidade inventada, abre os braços para o estrangeiro <i>Claudia A. Carneiro</i>	252
	Para além da necropolítica <i>Vladimir Safatle</i>	159	<b>Bitácula</b>	Resenhas Autores	260
	2020: Distopia, necropolítica e revolta <i>Camila Jourdan</i>	173			262
	Corpos (des) conectados: Reflexões em torno da fotografia, da morte e do luto em tempos de pandemia <i>Montse Morcate</i>	181			
	Os caminhos da dor: O desaparecimento e a morte em todas as suas dimensões <i>Laura Marina Panizo</i>	186			
	Luto um a um <i>Carla Rodrigues</i>	193			



↑

*Narcisos secos*  
1994-1995  
Oscar Muñoz

*Calibán -  
RLP, 18(2),  
7-8  
2020*

Editorial

## » Imaginando o efêmero na psicanálise

Seguindo sua tradição, *Calibán* mantém uma linha fresca e original em seu conceito, ao oferecer um título como o que agora nos ocupa: *O Efêmero*.

O termo provém do grego e significa, originalmente, “de um dia”. Em seu uso, a duração que lhe é atribuída é relativa e depende tanto das expectativas e dos desejos do sujeito como do contexto no qual é usado. Foi dito, e é certo, que a vida toda é efêmera. Na realidade, a extensão de qualquer coisa depende daquilo com que a comparamos: o tempo que a humanidade tem de existência é muito breve se for comparado com a idade do universo.

Talvez o melhor exemplo do efêmero seja o presente: dura apenas um instante e ao mesmo tempo é o único que temos o tempo todo, repetindo-se até formar um contínuo interminável.

Usarei aqui *o efêmero* em seu sentido original para me referir a tudo aquilo que é de curta duração: podemos pensar em instantes, momentos, horas... talvez um dia, mas não mais que isso. Na vida cotidiana – e apesar das rotinas – ou em atividades profissionais fora do consultório, como, por exemplo, na cátedra – e apesar da rígida estrutura que os programas de estudo exigem – ou no contexto que for, sempre resta espaço para que, algum dia, qualquer coisa – uma ação, uma pergunta, uma referência ou um intercâmbio de ideias – produza uma experiência breve que se destaque como única e inesquecível, e se converta em efeméride pessoal de um curso, de uma viagem ou de uma época, podendo, assim, algo efêmero transcender seu tempo e se perpetuar na memória.

Ainda que talvez à primeira visita não pareça, são muitos os assuntos que, no âmbito da psicanálise e no processo analítico, podemos relacionar com *o efêmero*, mesmo que nossa profissão tenha sido tantas vezes criticada por estranhos, devido a sua longa duração. Por exemplo, no âmbito dos sonhos, esse campo fértil da psicanálise que Sigmund Freud nos ensinou a compreender e a investigar, é muito comum que as experiências oníricas se apresentem como “flores de um dia”, e é assim que atualmente trabalhamos com elas no fazer psicanalítico, diferentemente de nosso fundador que poderia tomá-las como tema de trabalho por muitas sessões subsequentes. Também na vida pessoal é provável que todos tenhamos experimentado sonhos cuja permanência no consciente é efêmera; podemos despertar lembrando-nos clara e vividamente de um sonho que nos parece muito significativo, e, no entanto, a censura secundária faz com que, passados poucos segundos ou minutos, apesar de nossos esforços por lembrá-lo, ele desapareça para sempre, deixando a sensação de que perdemos algo importante.

A própria associação livre em sua essência, e se sempre ocorresse como desejamos e propomos, seria efêmera a cada momento e se renovaria constantemente para desaparecer no instante seguinte e ser substituída por uma nova associação, seguindo um ciclo ininterrupto que fizesse com que interpretar conteúdos inconscientes fosse como agarrar um peixe

enquanto nadamos em meio a um cardume interminável. No entanto, as resistências não são igualmente efêmeras, e se opõem a este fluxo obrigando-nos a lidar com elas a maior parte do tempo analítico.

Enquanto as características e os conteúdos de cada sessão analítica são únicos, podemos também dizer que cada sessão é efêmera e o que ocorre em cada uma nunca se repete da mesma forma. Além disso, durante cada sessão, uma vez que o enquadre tenha se cumprido adequadamente, – o que adquire uma importância especial agora que a intervenção ocorre à distância e o analisando constrói seu próprio *setting* a cada dia –, o fato de que ocorram todos os determinantes necessários para realizar uma interpretação – associação livre, *timing*, etc. – é uma experiência única e de curta duração que deve ser aproveitada como uma oportunidade efêmera. A conhecida frase de que a interpretação em transferência se faz no “aqui e agora” também se refere a esta ideia das oportunidades efêmeras no trabalho psicanalítico; e não nos esqueçamos que a interpretação mesma é efêmera, serve nesse momento, e no instante seguinte deve ser descartada para atender as novas associações que assentarão as bases para a intervenção seguinte. Ao mesmo tempo, em todas as sessões ocorrem várias dessas ocasiões, por isso, afortunadamente, se não pudermos, ou não soubermos, aproveitar uma delas, sempre aparecerá, mais adiante, outra oportunidade similar em sua própria circunstância.

As catarses, essas descargas de grande intensidade afetiva mas de curta duração que, em ocasiões, apresentam-se acompanhadas de um discurso, tornando-se verdadeiras abreações; a experiência da descoberta esclarecedora crítica contida no *insight*; os atos falhos, que muitas vezes, para a experiência consciente do sujeito que os apresenta, nem sequer ocorreram; a interpretação de um conteúdo onírico em sentido transferencial; a oportunidade de mostrar os conteúdos inconscientes que existem por trás do jogo de uma criança quando se preocupa com o que ocorreu a seu brinquedo enquanto era usado, ou o dia em que finalmente introduziu uma variação em sua brincadeira estereotipada; a associação inesperada de um adolescente em um processo analítico: são todos exemplos de eventos efêmeros que aproveitamos na técnica, e que muitas vezes chegam a se converter em momentos de grande relevância para o processo analítico, constituindo verdadeiros pontos de inflexão do processo psicanalítico.

Neste novo número de *Calibán* poderemos desfrutar das diferentes maneiras nas que os autores abordam, a partir desta nova perspectiva do efêmero, temas psicanalíticos diversos e de grande interesse para todos os que trabalhamos nesta querida profissão.

**Andrés Gaitán**

*Presidente da  
Federação Psicanalítica  
da América Latina*

*Calibán -  
RLP, 18(2),  
9-13  
2020*

Editorial

»

## Construções em efêmero

*... E quem sabe, então  
o Rio será  
alguma cidade submersa  
os escafandristas virão  
explorar sua casa  
seu quarto, suas coisas  
sua alma, desvãos  
Sábios em vão  
tentarão decifrar  
o eco de antigas palavras  
fragmentos de cartas, poemas  
mentiras, retratos  
vestígios de estranha civilização.  
Chico Buarque, “Futuros amantes”*

“Dormir é sempre um pouco problemático, a ideia de dormir. Porque... Como eu estou aqui, conversando com você, vendo as coisas e daqui a pouco vou estar apagado?” Assim nos fala Caetano Veloso, na entrevista que oferece em **Textual**.

Aparecer, desaparecer, apagar. O jogo do efêmero traz consigo surpresa e angústia. Este jogo de todas as crianças com seus brinquedos – esconder-achar, longe-perto, *fort-da* – atraiu o olhar de Freud ao ver seu neto brincar com um carretel. Esta passagem inscrita na história da psicanálise nos levou ao *mais além*. Ir mais além era o desejo de Freud com sua teoria, deixá-la para que fosse seguida por outros analistas. Nós. Poderia assim, de certa forma, ele mesmo continuar o jogo do carretel?

Manter forte e firme o fio da vida, este é o desejo de todos nós. O fio que Cloto oferece a cada ser que nasce e que Láquesis fia pacientemente até o momento em que Átropos o toma e corta. Cloto, Láquesis e Átropos, as Moiras, figuras da mitologia grega, também chamadas *Fates*, representantes do destino que, sabemos, não está em nossas mãos. Uma entre tantas das muitas narrativas que criamos na tentativa de elaborar o temido instante de ruptura deste tênue fio que é a vida.

Do desaparecimento a que estamos fadados buscamos escapar. Abrimos brechas por onde poderemos – assim imaginamos – manter algum grão de continuidade, alguma ilusão de permanência. Daí estratégias que criamos para nos perpetuar: ter um filho, plantar uma árvore, escrever um livro... Nestes vieses buscamos a eternidade, não sermos esquecidos. Pequenos fragmentos, um gene, uma palavra, uma semente, poderão nos dar um lugar cativo e permanente em algum espaço do universo?

Num pequeno livro, *Cascas*, Didi-Huberman (2011/2017) relata a visita que fez ao lugar que um dia foi o campo de Auschwitz- Birkenau. Dali, ele recolhe três pequenos fragmentos de cascas da árvore que dá nome ao lugar: *Birken* – bétula, em português. A parte interna destas cascas, branca, sugestivamente denominada *liber*, é propícia a “servir de suporte para escrita. [...] para inscrever os farrapos de nossas memórias” (p. 73). A escrita, uma das maneiras em que a história – a memória do humano – se enlaça no tempo e transita ao longo dos séculos. O autor se pergunta: “eu morto, o que pensará meu filho quando topiar com estes re-





síduos?” (p. 10). Resíduos que fazem parte das árvores que, em sua seiva, contêm vida e morte. Sob a terra na qual Didi-Huberman vê crescerem numerosas e pequenas flores brancas e bétulas que formam os bosques de Birkenau, ele vê também “vestígios de chacinas” (p. 62).

Assim como sob as terras férteis, sob os desertos ou no fundo dos mares da América Latina podemos *ver* restos das efêmeras vidas dos índios (os primeiros habitantes destes espaços), de vidas escravas, dos efêmeros corpos roubados, desaparecidos e nunca sepultados.

A história se conta de muitas maneiras. Uma delas é pelos efêmeros e às vezes banais detalhes de cada ser e de cada civilização, ao “espalhar como poeira, dia após dia, os vestígios de uma época, confundidas todas as grandezas”<sup>1</sup>, como escreve Barthes (1979/2002, p. 669)

*Calibán* segue esta tradição da escrita e inscreve em suas páginas uma dessas “coleções” de palavras/poeiras com as quais se tece a psicanálise destas geografias.

1. “Éparpiller en poussière, au jour le jour, les traces d’une époque, toutes grandeurs mêlées”.

## Entre o duradouro e o momentâneo

Como revista oficial da Fepal, este número se abre com a palavra do presidente da nova Diretiva 2020/2022, anos de intensa mudança, e que esperamos sejam profícuos e criativos para esta gestão. Andrés Gaitán nos leva aos vários tons que o efêmero pode ganhar em psicanálise.

Em **Argumentos**, *O Efêmero* toma a seção, ganha vigor e se torna um pensamento consistente nas palavras de seus autores.

O efêmero em haicai, em um som, uma palavra que sobrevém num instante único e que Laura Palacios aproxima de breves momentos de uma sessão de análise em que se ouve na voz do analista: “Algo efêmero, que sugere uma impossível *liaison* entre o duradouro e o momentâneo. Um corte sem eco, cuja límpida rapidez sem narrativa nem sequer nos dá tempo para pensar ou sofrer um pouco.” Sabemos, como analistas – e mais ainda como analisandos –, que estas falas fugazes, quase sons, mais do que palavras, muitas vezes se colam nos desvãos da alma e, como pequenos flashes, surgem em distintos momentos por anos a fio.

A palavra tem força e permanência e em sua volatilidade, se espalha e sustenta vida. Entre a morte física e a “segunda morte” – o desaparecimento, o esquecimento –, é a palavra que mantém o fio suspenso, conta a história de cada ser que assim resiste num espaço de “entre duas mortes”. Desta passagem, da transitoriedade, Luis Campalans compõe seu texto.

A mesma transitoriedade nossa de cada dia que observamos em sua intensidade nestes tempos pandêmicos: não há mais “quem éramos”, e imaginamos se e quando retornaremos a um ponto fixo. Existiu este ponto fixo? Existirá? Ou, como diz Mariano Horenstein, estamos todos num momento de *work in progress*, momento de mutação em que somos avatares trabalhando no ciberespaço e “Devemos pensar enquanto mutamos, pensar para mutar melhor. Que nada fique cristalizado se queremos que a psicanálise seja capaz de dizer algo para os tempos que correm e, assim, ganhar seu direito à sobrevivência” como disciplina em constante construção, que se constitui em abertura ao novo, ao que não se sabe.

O que, sim, sabemos, é que a própria vida é um eterno *work in progress* e, para seguir em frente, vivemos lutos. É o que lemos em *A transitoriedade* (Freud, 1915), texto retomado em *Calibán* por Jaime Szpilka, que nos propõe uma torção na dúvida hamletiana: não mais como “a disjunção entre ser ou não ser”, mas sim como a “conjunção real de ser e não ser, que define ao humano.”

O efêmero se faz ver na arte de esculpir o tempo, arte de que poeticamente escreve Vera Adamo aproximando cinema e psicanálise: “Imagens, palavras e vivências são constantemente reinventadas e rememoradas.” A escrita, outro cinzel para esculpir o tempo, foi tomada por Pedro Colli ao escrever suas reflexões sobre a clínica no momento traumático do início da pandemia, numa tentativa de se manter psicanalista. A prática nesta arte, nesta específica forma de escultura, pode levar a alguma liberdade e a alguma ousadia que notamos no estilo tardio e, talvez por isso mesmo, inovador de Bion nas teorias dos últimos anos de sua vida. São estas teorias que Jani Santamaria nos apresenta a partir de sua clínica.

## Em tempo

Foi mesmo por um triz. Foram só três pequenos e rápidos dias que separaram o som da voz já ofegante, ainda portadora de palavras cortantes, intensas e potentes, do silêncio total.

Em um sábado de outubro, no Congresso da Fepal, o impacto da fala polêmica de Janine Puget calou fundo em todos que a ouviram defender um desequilíbrio que favorecia uma eterna busca pelo novo e surpreendente da vida. Na terça feira seguinte, fez-se o silêncio, e Átropos cortou o fio de vida da psicanalista franco-argentina. Sua última fala pública e três emocionados depoimentos de colegas, amigas com quem debatia suas ideias são a homenagem que *Calibán* presta a esta pulsante mulher em **De memória**.

A memória, o que nos forma como humanos, é a matéria que **Vórtice** faz seu objeto de reflexão. Em textos comoventes, passamos por autores que navegam a psicanálise em vários países da América Latina e que, nesta edição, dedicam-se a pensar *Esquecer-Desaparecer* – tema, infelizmente, tão frequente nestas plagas.

O efêmero impõe a dor pela perda, e a morte se faz presente também no **Dossiê** deste número: *Retorno da morte*. E, nesta pandemia, uma morte solitária, sem despedidas, sem valor. Num mundo em que os mortos não têm nomes, são somente números contados aos milhares, aos milhões, haverá espaço para a dor pela morte? No entanto, sua presença insiste em nos lembrar que, ao banalizá-la, também banalizamos a vida. Haverá nomes para os vivos, ou estes também se contarão por números, por cabeças que possam produzir e promover lucro? Vivemos, como diz Vladimir Safatle, um dos autores do **Dossiê**, num Estado suicidário. Seria isto algo exclusivo do Brasil, com seu presidente mortífero, ou podemos pensá-lo como algo mais amplo, expondo com a pandemia as entranhas de nossa *estranha civilização*?

Tão estranha que usa cores para demarcar seus seres viventes e, a partir destas cores, oferece-lhes determinados direitos e poderes. Às vezes, até direito à vida ou não. **Incidente** trata de alguns dos *Cromatismos normatizadores* que assolam nossa cultura e classificam humanos ora por gêneros, ora por raças – construções sociais que permitem que se crie o *abjeto*. O que dirão disto os sábios que irão decifrar o eco destas antigas palavras?

Mas, certamente entre as antigas palavras e fragmentos de cartas, os sábios também terão belas surpresas, como certamente terá o leitor ao encontrar, em **Textual**, a prosa deliciosa e cativante de Caetano Veloso, *o homem que sonhou a psicanálise*.

Ao lado, em **O Estrangeiro**, palavras vindas de um pequeno pedaço de terra cercado de água por todos os lados. De Cuba, Leonardo Padura nos diz que ter permanecido na ilha fez com que fosse o escritor que é, “entre um passado perfeito e um futuro que não chegou”.

Em **Extramuros**, a psicanálise encontra o que sempre lhe pertenceu: o olhar da clínica que atinge espaços mais além dos consultórios. Pablo Santander conta a história precursora da psiquiatria – e de certa forma da psicanálise – no Chile. Mais ao norte, do México, Julio Ortega expõe as mudanças que surgem quando jovens psicólogos oferecem sua escuta a detentos do Presídio de Belém.

Cada região, cada cidade, tem uma alma nascida quando de sua criação e transformada a todo momento pelos que a habitam. Assim se formou e assim se transforma a cada novo instante o espírito de Brasília, efêmero e mutante, sujeito às mudanças de poder e que, em **Cidades Invisíveis**, tem sua imagem traçada pela escrita de Claudia Carneiro e pelos desenhos de Daniel Villani. A psicanálise aportou em Brasília quase no momento de sua fundação. Que marcas ela desenha no corpo desta cidade?

## Ainda curta, mas já uma história

Ao completar mais um número, *Calibán* caminha e sustenta uma permanência e já uma história contada em textos e imagens. Os artistas que nos ofertam suas obras são uma das vertentes pelas quais podemos seguir parte desta história. As imagens que ajudam a compor este número de *Calibán* são de Oscar Muñoz, artista colombiano cujas fotos se desvanecem na capa e desenham o espaço interno, dando aos textos o tom de movimento, de algo que se dissipa e de algo por vir, de um trânsito.

Ainda que a fotografia, pequeno artefato que carrega o que existiu e já não mais existe, seja um monumento ao efêmero, ainda que seja uma imagem congelada de um instante, ainda assim, conta uma história, traz em si um tempo de lembranças, de vida.

A psicanálise se inicia com o efêmero: sonhos, fragmentos de lembranças, fantasias, detalhes – os grãos de poeira de Barthes – com os quais tantas teorias são construídas. Ainda hoje, como escafandristas, exploramos cada uma das palavras, das cartas, dos manuscritos de Freud e de seus seguidores em busca de mais algum grão, de mais algum farrapo de escrita que nos ajude a equilibrar/desequilibrar esta construção cuja história já tem mais de cem anos e tem sido toda arquitetada com pequenos blocos de efêmero: palavras, sonhos, lembranças, imagens, retratos, vestígios...

Com *Calibán*, revista feita por uma equipe que vai do norte ao sul da América Latina, em palavras de autores em cujas vozes ressoa o pensamento ainda jovem e vigoroso da psicanálise destes espaços, acrescentamos, a cada número, um novo bloco a esta história.

**Raya Angel Zonana**

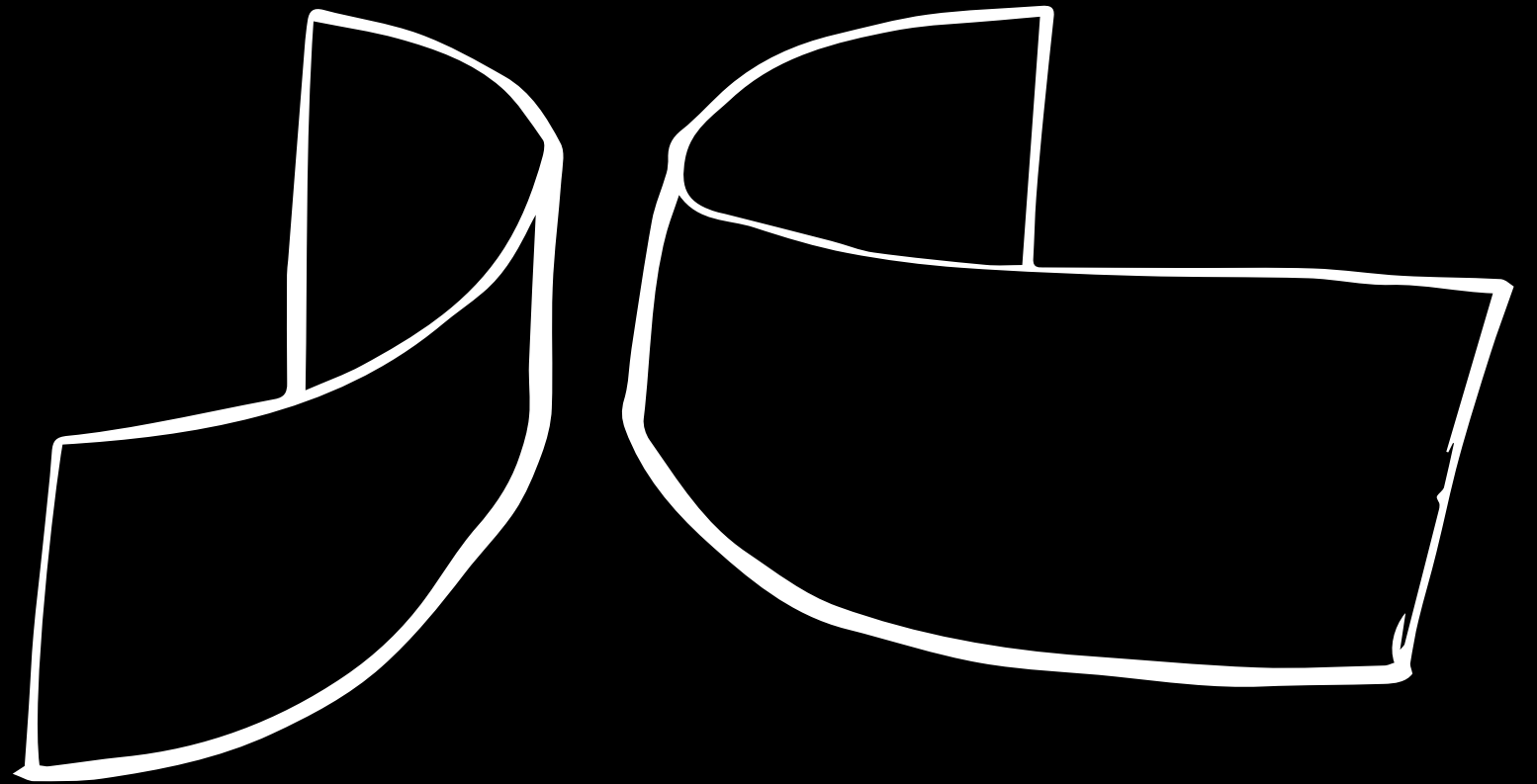
Editora chefe, *Calibán* - RLP

---

## REFERÊNCIAS

- Barthes, R. (2002). *Délibération*. Em R. Barthes, *Ouvres Completes, livres, textes, entretiens 1977/1980* (vol. 5, pp. 668-681). Paris: Seuil. (Trabalho original publicado em 1979)
- Buarque, C. (1993). *Futuros Amantes*. Em C. Buarque, *Paratodos* [CD]. Brasil: RCA/BMG
- Didi-Huberman, G. (2017). *Cascas*. São Paulo: 34. (Trabalho original publicado em 2011)

# Argumentos





↑

*El puente*  
2004-2008  
Oscar Muñoz

Mariano Horenstein\*

*Calibán -  
RLP, 18(2),  
17-33  
2020*

## Analisar como um avatar\*\*

«

*Por todas as partes do mundo as coisas estão mal,  
por que a análise teria que estar melhor?*  
S. Freud, 1934

O saber tem estatuto provisório, é feito para ser questionado, para se desfazer, complexizar-se, refazer-se uma e outra vez. Mas não acontece em muitas oportunidades que possamos construir saber em meio a fenômenos que ainda não estão totalmente construídos. Pensamos em meio ao fragor dos fatos, no instante de perigo do qual falava Walter Benjamin, da trincheira. Pensamos, porque nosso trabalho é pensar, ainda quando pensar de maneira acabada seja uma tarefa impossível. Enquanto pensamos como podemos no que ocorre, devemos estar alertas ao aniquilamento, à repetição de lemas, ao medo paralisante. Devemos pensar enquanto mudamos, pensar para mudar melhor. Nada ficará cristalizado se queremos que a psicanálise seja capaz de dizer algo de acordo com os tempos que correm, e ganhar assim seu direito à sobrevivência.

Tentarei pensar na situação na qual uma pandemia nos colocou enquanto analistas. Para isso é preciso abandonar a saudade de um paraíso perdido e evitar a nostalgia de um passado presencial, dispondo-nos a examinar uma realidade nova com espírito livre e crítico. A nova realidade não deveria ser considerada de antemão uma versão degradada do que sabemos e amamos fazer.

Enquanto é impossível –e talvez inconveniente– discernir teoricamente algo que está ocorrendo no presente, este texto será provisório, escrito em um livro de areia, no cristal líquido de uma tela. Conjecturado em meio a uma mutação, não fará afirmações taxativas, apenas a crônica de uma mudança, tentando precisar suas coordenadas.

Frente aos 120 anos de história da psicanálise, a experiência clínica com o avatar é recente e escassa. No entanto, há meses contamos com uma inesperada vantagem, que é sua generalização. Obrigados pelas medidas de confinamento, estendeu-se universalmente. O fato de que quase todos os analistas tenham trabalhado em poucos meses por meio de novos dispositivos é uma experiência inédita, intensa e nova. Conta-

\* Asociación Psicoanalítica de Córdoba.  
\*\* Prêmio Fepal 2020.

mos então com uma jazida de experiências em estado bruto que recém começamos a explorar<sup>1</sup>.

Como tento pensar uma clínica em movimento, incrustarei vinhetas clínicas em construção, que não buscam reconduzir o que ocorre ao já sabido, mas deixá-lo instaurado, aberto ao que está por vir, cenas clínicas do futuro.

## O analista como avatar

É habitual falar de *avatars* como peripécias, seja de um tratamento ou da vida. O que me proponho é resgatar a figura do avatar como circunstância em si mesma: como figura a encarnar pelo analista, o que oferece no ciberespaço enquanto objeto transferencial.

Um avatar é uma personalidade fictícia, um tipo de dublê virtual, habitual em videogames<sup>2</sup>. Mas essa linda palavra de origem indiana<sup>3</sup> implica algo diametralmente oposto: em sua origem não se trata de uma virtualização, de uma espiritualização de algo material, mas ao contrário, a encarnação de um deus em um corpo terrenal. Ou seja, uma materialização do espiritual. Na transferência, os psicanalistas estamos acostumados a encarnar, com nossos corpos estáticos, nossos gestos austeros e nosso silêncio, os pequenos deuses que habitam –às vezes tortuosamente– em quem nos consulta. Pelo menos em um plano imaginário, a transferência não é outra coisa senão o desdobramento de imagens históricas em um corpo –um avatar– que lhes serve de suporte.

Se nos acostumamos a pensar no analista como um avatar –e avatar aqui é mais que uma metáfora ou, em todo caso, o que toda metáfora é: uma viagem<sup>4</sup>– não estamos longe de pensar em uma análise que se desligue das condições habituais do enquadre<sup>5</sup>. Não para se tornar uma prática sem regras, mas para resgatar uma série de prescrições contratuais que, com o tempo, foram complexizando seu núcleo duro, inegociável: o que forma o cerne do dispositivo, pode-se dizer, são apenas umas poucas regras: a que indica como falar (associação livre), como escutar (atenção flutuante) e o referente ético que possibilita tais modos, inéditos até Freud, de falar e de escutar (abstinência).

Enquanto estas regras que sustentam o dispositivo analítico se mantiverem, podem ser imaginadas múltiplas variações da análise. Inclusive que, como avatar, o analista possa ser convocado como o gênio da lâmpada, esfregando não a lâmpada, mas sim o telefone celular, para que apareça, se não para realizar desejos, em todo caso para escutá-los.

Mesmo tendo voltado ao consultório, a impressão de nos termos pensado como avatares talvez nos acompanhe. E não voltaremos a ser os mesmos, ainda que sentados em nossas poltronas, escutando velhos analisantes novamente deitados em seus divãs.

1. Seria como se, de repente, as criptoemendas digitais, vigentes há tempo, mas ainda de uso marginal, se convertessem no único meio de pagamento, de câmbio e de reserva de valor em todo o mundo, relegando ao dinheiro – físico e eletrônico – um lugar quase histórico.

2. E nisto que é algo mais que um videogame, *Second Life*, onde alguém constrói uma versão digital de si mesmo, por meio da qual cria uma vida idealizada, muito menos prosaica que a real.

3. Palavra de origem sânscrito, encarnação terrestre de um deus.

4. Na Grécia, conta Pascal Quignard (1996/2012) em "El canto de las sirenas", os caminhões de mudanças tem inscrita na carroceria a palavra *metaphora*. Metáfora significa "viagem". Contar a psicanálise de modo metafórico é então incluir na enunciação de qualquer coisa que se diga – seja a interpretação de um conceito teórico, uma conferência ou uma vinheta clínica – o que também costuma estar nas entrelinhas dos enunciados. A viagem faz parte substancial da prática, da disciplina, da formação do analista.

5. Imprescindíveis tanto para a organização do analista como do analisante, mas além de como se conceitualize sua necessidade como *setting* do analisável.

A análise é uma prática anacrônica e analógica. Que seja anacrônica não implica necessariamente uma dificuldade, e talvez seja um dos propulsores de sua eficácia. Seu caráter analógico é evidente sob todos os aspectos; surgida em uma Viena onde a razão moderna explodia graças às descobertas de Freud<sup>6</sup> e sua genial invenção, um simples dispositivo de escuta que tem se mantido parecido ao original depois de um século de vertiginosos avanços tecnológicos.

Se certo anacronismo é uma marca a ser sustentada, seu caráter analógico está sendo posto à prova hoje em dia. A contemporaneidade estragou a modernidade sólida que embalou quem participou da revolução freudiana para dar lugar a uma pós-modernidade líquida<sup>7</sup> que nos obrigou a rever nossos fundamentos. Mas hoje nem ao menos estamos nesse ponto. Como previu Karl Marx, *tudo que é sólido se desmancha no ar*. Então, pouco durou a pós-modernidade líquida, e já estamos lidando com uma contemporaneidade gasosa que encontra no ciberespaço, um lugar virtual mais que físico, o cenário onde se desenvolver. Ali estamos nós, desajeitadas criaturas analógicas, convertidas em avatares, encarnações digitais com as que devemos nos identificar operacionalmente para conduzir análises remotas.

Os psicanalistas não somos, por uma questão geracional<sup>8</sup>, nativos digitais. Fazer passar uma prática analógica ao universo digital<sup>9</sup> recupera uma nota fundamental de nosso ofício e crucial na formação analítica, a da estrangeiridade. Frente ao digital, aquela pátria na qual nossos filhos nasceram, somos estrangeiros. E é como estrangeiros, analógicos e anacrônicos neste novo mundo ciberespacial que, com sorte, conseguiremos sustentar um modo de escuta inédito. Um modo de escuta que permita que quem se entregue a ele encontre seu próprio estilo. Que possibilite que alguém chegue a ser o que é<sup>10</sup>.

## O escamoteio do real

*Trabalhar cansa*<sup>11</sup>, esse é o nome de um poema de Pavese (1936/2019) que vem ao caso no que ocorre com o trabalho virtual, que cansa como qualquer trabalho (nisso pareceria haver consenso entre analistas), mas cansa ainda mais.

Então, analisar realmente deveria ser um trabalho que cansa?

Uma velha piada nova-iorquina conta o episódio de dois analistas, um velho e experiente, e outro jovem e entusiasta, que têm seus consultórios no mesmo edifício de Park Avenue. Ambos se encontram diariamente no elevador, ao término de uma longa jornada de trabalho, com notável diferença de aspecto: enquanto o analista *senior* está radiante, descansado e impecável, o jovem parece esgotado, desarrumado e com olheiras. Certa vez, o jovem não pode mais controlar sua inquietação e pergunta a seu colega mais velho:

–Desculpe-me, ambos iniciamos a trabalhar cedo. Ambos vamos embora na mesma hora e imagino que, como eu, o senhor deve escutar

6. Enquanto isso outros faziam uma outra parte nos campos do pensamento e da arte, da arquitetura, da literatura ou da música, como Wittgenstein, Schiele e Klimt, Loos, Musil ou Schönberg.

7. Explorada por Z. Bauman e, entre nós, Marcelo Viñar.

8. Ao menos, não ainda.

9. E, em um sentido, analisar como avatares implica nisto.

10. Como dizia a sentença do velho poeta grego Píndaro em uma frase que atravessou 2500 anos.

11. N. do T.: Tradução de Santana, M. Título traduzido para a edição de Pavese, C. (2009). *Trabalhar Cansa*. São Paulo: Cosac Naify. (Trabalho original publicado em 1936).

muitos pacientes. E, tanto como eu, escutar seus lamentos e o mal-estar de toda a cidade que vem com eles... E olhe para mim, estou acabado, esgotado, e o senhor está como se não tivesse acontecido nada...

Então, o analista experiente olha para o analista jovem, e lhe diz:

– Escutar? Quem escuta?

Como toda piada, esta traz escondida um pouco de verdade. Analisar é um trabalho? O que é escutar em psicanálise?

Analisar sem dúvida é um trabalho – impossível, pensava Freud, mas, no final das contas, um trabalho – e a melhor prova disso, mais além do fato evidente de que ganhamos a vida praticando-o, é que fazê-lo de forma gratuita é muito complicado, quando não verdadeiramente impossível. E isso, por razões estruturais, intrínsecas a seu método e ao que coloca em jogo, e não por mera mesquinha capitalista. Nem a caridade nem a filantropia costumam ser boas aliadas da análise, e ainda que um analista tivesse sua subsistência garantida, dificilmente poderia realizar de forma segura sua tarefa sem que quem se analisa pague.

Quanto? Isto se verá, desde que pague. Com que moeda pagar, inclusive, também pode ser pensado. Desde que pague. Os analistas de crianças e adolescentes sabem a importância que tem o fato de que quem se consulta pague de algum modo por seu trabalho (por paradoxal que pareça, os analisantes – como os ludibriados por Tom Sawyer – *pagam para trabalhar*<sup>12</sup>), ainda que seja com guloseimas ou com um esforço monetário<sup>13</sup>.

Agora, analisar, deveria cansar? O núcleo de verdade que se encerra na piada é que com o trabalho de analisar ocorre como com a arte da natação. Dar braçadas e respirar com fúria de principiante costuma esgotar o nadador e fazer com que fracasse frente a um competidor experiente que gradue melhor seu esforço, com menos teatralidade e desperdício de seus recursos físicos. A sabedoria do velho analista não diz na verdade que não seja preciso escutar – quem pagaria para não ser escutado? –, pois qualquer um que tenha experimentado sabe que em nenhum lugar se escuta como em uma análise.

Sua ironia indica que há um modo apropriado de escutar, consubstancial da única indicação – junto com a abstinência – que lhe reserva o método a quem o pratica, a de uma atenção igualmente flutuante, *que não se esforce* em reter nada, que não privilegie nada, exigindo do ouvinte que desapareça como sujeito para se converter em pura escuta. Assim como em um velho filme de Woody Allen aparecia um seio gigantesco, a figuração do analista seria uma grande orelha, sua presença reduzida a uma orelha que escuta, esse terceiro ouvido sobre o qual falava Theodor Reik (1948) e que por momentos se converte em único. Esse modo particular de escuta se adquire com a experiência.

Qualquer analista experiente sabe que há um modo de se situar no dispositivo que, ainda que encerre outras dificuldades<sup>14</sup>, é relaxado e nos permite trabalhar longas horas, escutando relatos tortuosos ou situa-

12. O pequeno vigarista inventado por Mark Twain (1876/2016) tinha sido obrigado a pintar uma cerca, mas consegue converter esse castigo em um privilégio aos olhos dos outros jovens, que, inclusive, estão dispostos a pagar para que eles mesmos realizem o trabalho.

13. Isto é sabido também por quem analisa pessoas com cobertura de sistemas de saúde – estatais, paraestatais ou privados –, que não pagam diretamente os honorários a quem os analisa. A infinidade de dificuldades que enfrentam para converter esse trabalho em analítico dá conta de que a psicanálise não se dá bem com a posição de credor que toma o paciente nesses sistemas e que muitas vezes faz naufragar as melhores intenções analíticas.

14. Dificuldades ligadas ao desaparecimento da subjetividade do analista para se tornar disponível para funcionar como semblante dos objetos de seus múltiplos analisantes.

ções angustiantes que a um leigo deixariam de cama. Então, isso ocorre quando falamos da psicanálise como um encontro presencial, o de dois corpos em um mesmo espaço físico. O que ocorre em um encontro virtual, quando cada um dos corpos em jogo está em outro espaço, em outra geografia ou inclusive em outro fuso horário? O que ocorre para que a experiência resulte tão esgotadora para quem escuta?

Proponho uma hipótese: as dimensões – *ditmensões*, escreveu Lacan para destacar a importância do *dizer* como nosso assunto principal – da análise não podem se reduzir nem se achatar. Quando trabalhamos como avatares, a indubitável pregnância potencializada do registro imaginário não dilui o papel chave do simbólico, mas sim o real em jogo, que se escamoteia ainda mais facilmente do que em um encontro físico. Então é quando a presença foracluída escamoteada no trabalho do analista como avatar, retorna no real de seu cansaço<sup>15</sup>.

Ainda que talvez não seja este o único modo no qual o real aparece nos tratamentos digitais. É pertinente reparar, na hora de pensar a análise virtual, na óbvia ausência dos corpos. Freud insistia que não podia se derrotar nenhum fantasma *in absentia* ou *in effigie*, e está claro que analisar como um avatar torna evidente a ausência e nos converte, de algum modo, em *effigies*. Lacan pôs muita ênfase na necessária presença do analista, em sua encarnação real para que, entre outras coisas, as análises pudessem ser terminadas. Então? Analisar desse modo implica nos condenar – analistas e analisantes – a análises inacabadas, análises de campanha, improvisadas, melhor que nada, mas ao mesmo tempo distantes das desejadas análises *comme il faut*? Francamente, não sei, e talvez seja prematuro responder essa questão agora, se evitarmos uma resposta reflexa a partir do autoritarismo e da nostalgia.

No entanto, resta muito por explorar. Por um lado, no momento de hierarquizar a presença da pulsionalidade por meio do olhar e principalmente da voz. E por outro lado, não se pode descuidar da presença real remota. Pois, de que se trata na presença do analista? De seu registro real, enquanto objeto, resto pulsional e descartável no final da tarefa realizada. É possível recriar essa presença de outra forma? A pergunta pode soar tão especulativa como a de se é possível recriar odores à distância, algo que hoje sabemos que sim, se pode fazer<sup>16</sup>.

Basta aproximar-se do filme *Her* (Jonze, Elliso e Landay, 2013) para compreender o calibre de perguntas que analisar como um avatar põe sobre a mesa. Ali, apenas uma voz – Samantha –, a de um sistema operati-

15. Haruki Murakami (2007/2010), o escritor japonês concebe a autêntica tarefa criativa como um modo de processar toxinas. Essas toxinas – inerentes à existência humana e sem as quais nenhuma história pode ser inventada – são as que resgatará arduamente o artista de seu interior. A manipulação das toxinas para convertê-las em arte exige um estado de saúde muito bom. Por isso, além de escritor Murakami é maratonista e leva uma vida saudável, algo que o afasta do estereótipo de escritor maldito, aquele que pode dizer algo do inferno apenas porque o transita diariamente em uma boemia penosa e desregrada. O analista também processará toxinas, e inclusive de um modo mais amplo que o artista, pois deve processar, além das próprias, as toxinas de outros. Ele as processa com sua mente e com seu corpo, mais ou menos com êxito – como o ilustra o encontro entre os analistas nova-iorquinos – e de diferentes formas, por exemplo, escrevendo. Talvez a prática de analisar como um avatar gere um novo tipo de toxinas que devemos aprender a identificar e neutralizar, sabendo que o cansaço físico – um modo de retorno do real a partir de nosso interior daquilo que escutamos atrás das telas – é seu testemunho principal.

16. Vale pensar também no que ocorre com a música. Está claro que escutar nossa banda preferida ao vivo não é a mesma coisa que fazê-lo em um disco. Há uma dimensão da experiência inerente ao encontro ao vivo – ainda que o cantor esteja a cem metros de nós – que é única. Ao mesmo tempo, nosso contato físico com ele é limitado, tanto como o é, o que sustentamos analisantes e analistas em um encontro presencial. Quando ligamos um aparelho de som e escutamos a canção de que gostamos, há um mediador que pode se fetichizar ou não (pois, inclusive em um show de rock, a voz do cantor nos chega através de mediações). Mas essa voz, que foi gravada em um estúdio, com certa assepsia e mediada pelos suportes e meios de reprodução, se recria quando a ouvimos em nossos aparelhos. Algo do físico se teletransporta assim, como se teletransportam os corpos em velhas séries como *O túnel do tempo* ou *Jornada nas estrelas*. E algo da emoção se restaura, um modo da presença pulsional do cantor se faz presente e invade o cômodo.

vo adaptado à singularidade do usuário e suas expectativas, converte-se em figuração dessa encarnadura transferencial que faz de uma entidade desconhecida e disponível, ao modo do resto diurno que o analista encarna, a tela receptiva de inumeráveis projeções.

Haverá forma de incluir o real na análise virtual ou o par virtual/real será mutuamente excludente? Talvez um breve recorte clínico nos sirva de pista.

Alguém liga para seu analista, como se acostumou a fazer nos últimos meses. Previamente à ligação, uma mensagem de texto lhe serve para ratificar as coordenadas. O que recebe como resposta o deixa gelado: as letras de seu analista demoram em ser escritas, e quando aparece a resposta, ele diz que escreve de uma clínica, internado por causa do vírus que fez com que se telefonem em vez de se encontrarem. O analisante, imaginando a idade do analista que o inclui automaticamente no grupo de maior risco, fica comovido. Do leito do doente, o analista sente ainda com forças para interpretar: “Estou bem – diz – recuperando-me. Ainda que, nunca se sabe. Isso é dia a dia. Nunca se sabe o que vai acontecer”. Finalmente, o analista conseguirá sair vivo do hospital, um resultado nada assegurado nestes tempos.

Então, nada que o analisante se lembre de sua longa temporada prévia de análise presencial tornou tão evidente a presença do analista como sua vulnerabilidade patente no outro lado da linha telefônica. Paradoxalmente, a distância de repente se diluía e uma presença virtual real tinha conseguido penetrar em meio à feroz pandemia. Aparecia um afeto real vindo da distância implicada no virtual.

O novo vírus aparece com variadas e geralmente horrorosas vestes imaginárias, e em sua replicação há uma ordem simbólica, biológica, que o ordena (de forma diferente a de um vírus ao que estamos mais acostumados, o da linguagem). Mas o vírus é também, e principalmente, encarnação do real sempre inapreensível. Se o analista aparece como um avatar, é porque existe um vírus que irrompeu em, e a partir do real.

## Sente-se o calor do fogo através de uma tela?

A noção de experiência é chave em psicanálise. Não apenas porque se analisar é uma experiência transformadora, mas porque surge em um momento no qual – como descreveu Benjamin – a experiência mesma tinha se destruído. Podemos falar de uma experiência digital, ou é um oxímoro?

Pode se pensar a transferência como um fogo, e essa incandescência é tanto motor do tratamento como possibilidade de tropeços. As paixões transferenciais, o amor que se joga necessariamente em cada análise por momentos queima. Boa parte do *savoir faire* do analista se joga no modo em que *administre* essa transferência.

A presença do analista na análise acende esse fogo. Uma descrição acertada do desejo do analista surgiu quando Charles Melman (2001/2003) identificou nosso lugar com o flogisto<sup>17</sup>. Antes disso, Freud explicava ao bom pastor Pfister que um analista devia se comportar como um “mau sujeito”, interessado apenas em sua arte e não nas razões do bem comum. Devia se comportar como o pintor – lhe escrevia Freud – capaz de queimar os móveis de sua família para que seu modelo não

17. O flogisto – palavra grega que designa o inflamável – era um princípio imaginário, alquímico, ingrediente essencial para que algo arda. O analista é o flogisto, arde com seu analisante.

passasse frio (Freud e Pfister, 1966, p. 36). Esse fogo, alimentado pelos impulsos e desejos reprimidos do paciente e o desejo que obra no analista mais além da singularidade de sua pessoa, é combustível para a cura analítica, fonte de energia que se renova cada vez que alguém fala.

Continua havendo fogo quando analisamos como avatares digitais? Talvez sim, mas com características particulares. Talvez convenha apelar a uma imagem para estabelecer a diferença entre o fogo digital e o analógico: fazer fogo com lenha implica alguma aspereza, algo rude, leva tempo o esforço para acendê-lo, produzem-se cinzas e fuligem como efeito da combustão, é preciso renovar a lenha, atizar o fogo. Faz tempo que os designers notaram esses desconfortos e começaram a aparecer lareiras que aparentam ter lenha, mas que o que têm são queimadores alimentados por gás, que produzem chamas, às vezes atrás de um vidro.

O calor produzido por essa chama não é diferente, como fonte de calorías, daquele produzido por uma lareira à moda antiga, e provavelmente seja mais eficiente. Ao mesmo tempo, algo substancial na psicanálise como prática anacrônica e analógica se perde ali.

Uma perda irremediável que será necessário que sejamos capazes de suportar. Quando a música ou os filmes se converteram em um pacote de *bits*, aptos para atravessar fronteiras e chegar mais longe que nunca, houve uma perda equivalente. A qualidade analógica do vinil ou do celuloide não se compara com a de seus sucessores digitais. E analisar como avatar digital implica padecer as mesmas consequências. Analisar-se com um avatar talvez seja uma experiência menos interessante a partir do ponto de vista do deciframento dos sintomas, do rastreamento das causas, da reescritura da história, ou seja, enquanto um trabalho no simbólico. Uma conversa pode se sustentar à distância ainda com encanto. Mas, o amor? O ódio? O amor de transferência digital se parece, mas não é igual ao encarnado. Aparentemente, uma tendência assegura que a telemedicina irá se impor, mesmo quando acabarem as restrições que a pandemia estabelece. Se observarmos bem, diminuir o contato físico, a exposição a germes que circulam em sanatórios ou salas de espera, tem um lado razoável. Em nossa prática talvez seja diferente.

A análise é realizada fundamentalmente mediante palavras e silêncios que escandem e pontuam as palavras, que ao se combinarem produzem sentidos, com sorte, novos. Ao mesmo tempo, nenhum teórico em psicanálise jamais se aventurou a que tudo possa ser colocado em palavras: noções tão heterogêneas como *O* em Bion, o *Real* em Lacan ou o *mais além* freudiano dão conta de que, em qualquer teorização, é preciso estabelecer um lugar para aquilo que permanece – por impossibilidade conjuntural ou estrutural – fora da ordem do que possa ser dito.

As palavras que são proferidas em uma análise – fundamentalmente, as do analisante, mas também as do analista – tecem entre si um tipo de partitura, e cada sessão tem um tom e um *tempo* diferentes aos de outra sessão com outro paciente ou inclusive o mesmo paciente. O silêncio, esse grande protagonista da psicanálise, não está alheio à estrutura que governa as palavras, pelo menos certo tipo de silêncio. Algo similar ocorre com o que se chamou historicamente pré-verbal, essa panóplia de gestos, muitas vezes inadvertidos, que faz parte de nossos níveis de comunicação mais primitivos e universais. Há gestos que transcendem as línguas e as fronteiras, e oferecer a mão ou sorrir abre portas onde quer que se esteja, enquanto mostrar os dentes ou se distanciar tem o sentido oposto. O ter-

ritório do pré-verbal ou do não-verbal não necessariamente é incompatível com o verbal, cai dentro de sua mesma lógica e se submete às mesmas regras, as da linguagem. Mas é evidente que ainda que muitos gestos se rendam à estrutura da linguagem, não o fazem do mesmo modo.

Em análise fazemos o possível para levar ao moinho do que se diz tudo o que possa ser eventualmente dito. A máxima freudiana de lembrar em vez de repetir implica que a colocação em palavra retarda ou limita a mortífera repetição. No entanto, como analistas percebemos uma infinidade de significantes (gesticulações, demoras, transpirações, eritemas, vozes embargadas, prantos ou sorrisos, tremores ou espasmos, movimentos ritualizados, tiques ou uso de certas roupas ou trajes, para citar somente alguns) que não são palavras e que, porém, estão sujeitos à ordem da palavra.

Quando trabalhamos para tornar possível que seja dito tudo o que estruturalmente pode ser dito, estendemos a zona costeira, construímos praias artificiais ou plataformas de sentido em torno de um buraco – o do não dizível, aquilo refratário ao imperialismo do significante – que pretendemos o menor possível. Esse aspecto de nossa tarefa não muda muito se a exercemos de forma presencial ou virtual.

Não obstante, quando trabalhamos de forma virtual, mais ainda se não apelamos ao uso da imagem<sup>18</sup> e a análise cursa como um intercâmbio de vozes – outra forma de nomear a palavra também – e silêncios, (nos) obrigamos a que mais do habitual participe desse registro, forçamos uma série de sutis sugestões da linguagem dos corpos ou dos gestos a que se expressem – às vezes, desajeitadamente – em palavras faladas porque se não automaticamente ficam fora de campo<sup>19</sup>.

Quando analisamos como avatares, precisamos converter à força as diferentes moedas nas que alguém se expressa em uma só ou, no máximo, em duas: o que se pode dizer, o que se pode mostrar no quadro de uma tela. Que não é tudo o que pode ser dito, nem tudo o que pode ser mostrado quando se amplia o quadro e se inclui a cena completa. Que não é o que se pode cheirar ou o que se pode apalpar quando os corpos se encontram.

Como a transferência funciona como um turbilhão que devora e direciona no sentido do analista, a situação analítica virtual exerce uma pressão para que mais e mais coisas entrem pelo conduto, muito mais reduzido do que o oferecido com nossa presença habitual nos consultórios. Esta marcha forçada para as comunicações de quem se analisa, que obriga a uma atenção forçada por parte de quem recebe, aumenta o cansaço, obrigando analista e paciente a um trabalho maior, diferente.

Talvez também – não vejo porque descartar em caso de que a atual situação perdure – modifique as características da espécie falante, a nossa, e desenvolvamos adaptações evolutivas onde o que não entre no espaço da tela e dispositivos de som vá ficando relegado, não se transmita a gerações sucessivas, seja parte da mutação em curso. E nos tornemos uma espécie com menos dimensões do que temos sido até agora.

Consciente da recomendação freudiana da reanálise, analisava-me há alguns anos. Interrompidos os voos, tinha excluído a possibilidade

18. Há um elemento um pouco desatendido: o analista não apenas vê seu paciente em uma chamada de vídeo, mas também pode ver a si mesmo, a uma imagem de si mesmo. Poderá lhe servir para modular a voz e os movimentos, para corrigir o tom como se fosse o retorno de um músico no cenário ou um espelho no qual o ator ensaia seu personagem? É de algum modo a introdução de outra estranheza e a figuração do desdobramento a que trabalhar como um avatar obriga.

19. Fora de campo é uma noção cinematográfica interessante. O analista, por enquanto, está fora de campo no discurso de um paciente estendido falando em um divã, e nem por isso determina – ou protagoniza, inclusive – menos esse discurso. Coisas que ocorrem fora de campo muitas vezes são centrais em um filme ou em uma peça de teatro, e a subtração do registro visual muitas vezes aumenta sua potência afetiva.

de continuar a análise por telefone. A distância me beneficiava, sempre tinha viajado a outro lugar para me analisar e a viagem era parte da análise. Impedido de fazê-lo, sem urgências, não me apressava em retomá-la.

Em certo momento, uma situação conflitiva menor – ainda que, em nosso campo, como saber o que é o menor e o que é o maior? – Deu-me motivos e chamei, como um caçador de repente caçado na virtualidade. Imaginava que a meu analista como a mim, resultaria mais suportável uma conversa telefônica que um *videochat*.

Meses depois de ter estado em seu divã pela última vez, contei-lhe sobre meus assuntos. “Não gosto de falar por telefone – lhe dizia –, e agora pareço um operador de *call center*”. Do outro lado, podia imaginar alguém que gostava tão pouco quanto eu de falar por telefone. Uma surpresa, que tinha constatado já em minha prática: sem presença física, sem imagem, meu analista era obrigado a falar mais. O único modo de saber de sua presença era escutar sua voz. O trabalho em uma análise é sempre compartilhado, mas, muitas vezes, quando a coisa funciona bem, é fruto mais da tarefa do analisante do que da escuta aguda e amável que a torna possível. Um contraponto mais intenso se produzia entre ambos, a ideia de trabalho a duas vozes passava a um primeiro plano. O intenso intercâmbio, com o incômodo imposto pelo uso do telefone e a celeridade das réplicas, produziu, fez aparecer, um ato falho de minha parte, um que ratificava o que meu analista acabava de me interpretar. Não sei bem se me escutou ou não, o que sim sei é que eu mesmo me escutei. Ainda que tenha seguido, segui-mos, falando um pouco mais, a sessão tinha terminado.

O mesmo enquadre que obrigava meu analista a intervir mais do que o habitual fazia com que eu tentasse falar mais do que o habitual, que convertesse o que me ocorria na única matéria que atravessaria o espaço telefônico que me separava de quem me escutava: palavras faladas. As palavras que Caio Tito<sup>20</sup> pronunciou frente ao Senado romano reverberavam: sim, as palavras voam. A peremptoriedade se fazia presente, via-me obrigado a dizer tudo o que tinha por dizer, ainda sabendo da impossibilidade de dizer tudo. Devia converter toda a energia de meu corpo, todo assomo de conflito, em palavras ditas. Tudo o que não entrasse nesse formato de ferro não seria registrado por quem me escutava, e meu desejo de ser escutado fazia com que o que me teria tomado talvez várias sessões contar, pudesse dizer – telefone mediante – em apenas uma sessão. Ambos tensionávamos a corda ao extremo e ampliávamos os limites do que podia ser dito.

Se analisar como avatar for uma nova peripécia que transitará nosso ofício para que permaneça contemporâneo, talvez agora – há mais de um século de que Freud cunhou sua revolução teórica – começa verdadeiramente o segundo século. A psicanálise contemporânea se verá afetada por essa transmutação emergente, e analisar como avatar talvez seja o modo de entrar no novo milênio.

Se assim fosse, cada analista deveria reconsiderar a possibilidade de se analisar ele ou ela mesmo/a como avatar. Já não como um limite imposto por alguma conjuntura, mas para honrar a regra que em nossa disciplina manda que bebamos o remédio que prescrevemos. Se analisar como avatar terá certas peculiaridades, estas somente poderão ser verdadeiramente descobertas se quem analisa se submete a essa experiência, tanto como foi preciso se deitar por anos em um divã antes de poder escutar alguém

20. “*Verba volant, scripta manent*”: “As palavras voam, o escrito fica”.



mais. Analisar de modo remoto, tendo como experiência da própria análise tão somente uma análise tradicional, talvez potencialize os fantasmas nostálgicos de uma idade dourada que desvalorizem o novo dispositivo.

Porque se a realidade virtual nos surge em princípio como uma realidade real empobrecida, mera cópia plana de uma original mais rica, isso pode se subverter ao incluirmos as possibilidades de uma realidade aumentada<sup>21</sup>. Privando-nos da presença, talvez se potencializem vicariamente outros sentidos e levemos a escuta analítica a um extremo inusitado, extremando o que constitui o núcleo de nosso ofício, o ouvido.

## Onde ocorre uma análise?

Se trabalhar como um avatar se tornar um novo modo de analisar, deveríamos estar atentos à emergência de achados. Talvez algum dia reconheçamos na pandemia o impulso para recuperar o frescor que, em mais de um século de psicanálise, se diluiu. Esse frescor da análise original, dos encontros clandestinos de um grupo marginalizado em torno de um pensador genial que inventou um novo dispositivo, que deu lugar a uma nova clínica e a um novo modo – a vários, na verdade – de teorizar o que descobria.

Analisar como avatar desloca a situação analítica tornando-a virtual, e nesse novo terreno de cristal líquido se potencializa seu caráter ficcional. Analista e analisante, de repente, se reconhecem na tela como atores de um drama – sempre transferencial, e nunca apenas transferencial – cujo script tem uma parte escrita e outra por se reescrever na análise, que libera espaço para a improvisação. O analista não só dirige o tratamento, orientado pela associação livre de quem se analisa, mas também cumpre papel de diretor dessa pequena ficção seriada na qual, de repente, se transformaram os encontros analíticos.

Enquanto episódios de uma série, vão dar lugar ao *suspense* que uma sequência de sessões também possui, mas uma mudança da passagem ao virtual é que o drama que se desdobra se *deslocaliza*. Já não está em tal endereço da cidade onde moro, dissolvem-se as zonas nas quais, nas grandes cidades, os consultórios analíticos convergiram e se agruparam. A cena que assistimos se torna impossível de localizar.

Mais além do que se perde, a atmosfera analítica pareceria liberar-se de algumas amarras também, como um tapete voador se eleva até o ciberespaço, potencializando a estranheiridade que a define. Pois ali não há língua oficial, não há fusos horários consoantes. Uma sessão ou uma supervisão, de repente, pode se realizar em dois fusos horários diferentes e até em duas línguas diferentes, e os honorários são pagos em uma moeda que não é nem a do analista nem a do analisante ou a de quem supervisiona o caso. De forma virtual, a análise deixa de ser uma prática provinciana (apesar de estar instalada em cidades cosmopolitas, a entropia ligada à permanência fomenta uma localização limitada) e volta a ser uma prática radicalmente estrangeira.

Para um analista trabalhando como um avatar, sentado horas frente a uma tela ou com um celular na mão, a noção de teletrabalho adquire destaque. Um analista é, sabe qualquer um que tenha se deitado em um divã, alguém crucial na vida de seus analisantes, por momentos um

rumo que lhe dá sentido enquanto todos os outros sentidos se desdobram nesse espaço. Ao mesmo tempo, sabemos que se trata de uma ilusão que motoriza a cura, que se há algo chave no Sujeito Suposto Saber é seu caráter suposto, e se paga caro por qualquer extravio. Porque um analista é, de algum modo, apenas um telefonista, um desconhecido a quem se chama para falar com um outro, um médium, um conector entre mundos, entre cenas. O espaço transicional de uma análise se parece muito com a atmosfera nebulosa da consulta a um adivinho que se oferece como médium para falar com os mortos ou com os vivos que habitam em quem o procura.

Enquanto supervisionava uma colega que analisa uma paciente indiana residente nos Estados Unidos, uma menção da paciente remete ao lugar onde a análise ocorre. Não se refere a ele como um lugar virtual, um terceiro lugar se assim se quiser, localizado no ciberespaço. Também não se refere a esse lugar como o da cidade onde mora há dez anos, mas sim, por advérbios que utiliza, fala do lugar da análise como se estivesse na Índia, de onde a escuta sua analista. Para a paciente, analisar-se via Skype com sua analista é cruzar meio mundo para chegar a sua sessão em Nova Deli; a cena da consulta está claramente localizada ali. Essa localização não é consciente nem para a paciente nem para a analista, até que se faz presente na supervisão.

Em outro momento, a analista que supervisiona relata uma intervenção na qual interpretava sua paciente que não consegue se adaptar aos Estados Unidos, que leva tempo para construir uma relação com um lugar. Nesse momento, tem um lapso quando, referindo-se a esse lugar, o chama *here* (“aqui”) em vez de *there* (“ali”). Produz-se uma triangulação – em toda análise didática ocorre –, mas também no sentido da geolocalização. Unindo linhas de coordenadas da América do Norte, Ásia e América Latina, é possível situar um lugar preciso onde essa análise tem lugar. E por que não pensar que esse lugar possa ser variável para cada análise? Talvez seja preciso encontrar as coordenadas exatas de cada análise virtual: onde ocorre a análise, para cada paciente, com cada analista, inclusive em cada sessão.

Nestes novos tempos, recebo em consulta alguém que mora no exterior e tem dúvidas em ficar na cidade onde mora ou voltar para a cidade onde morou, em outro país. Talvez, como efeito inadvertido da sabedoria inconsciente de quem o indicou para mim – eu não moro nem em uma nem em outra cidade – motivo pelo qual, independentemente do que resolva, talvez jamais me veja pessoalmente. Ao mesmo tempo, por essa mesma restrição, posso escutá-lo *a partir de outro lugar*. Um lugar que não será isomórfico nem para as demandas de sua esposa nem para as de seus pais ou amigos, nem ao menos as dele mesmo no inevitável processo de se ajustar a todas elas, mas a de seu desejo ainda por descobrir.

A atopia do analista, este *no man's land* onde transcorre nossa prática é suportável enquanto se é uma presença física no consultório; na tarefa virtual talvez precise ser situada. Funcionaria então como uma ancoragem frente ao evanescente da prática virtual. Quando tudo que é sólido se desmancha no ar, temos que ter claro – como se pilotássemos planadores que precisam saber onde há correntes de ar quente que nos sustentem durante o voo – uma geolocalização precisa no espaço virtual. Necessitamos um mapa do céu.

21. Quando alguém visualiza o mundo real através de dispositivos que acrescentam informação virtual, enriquecendo a informação física existente.

## A ficção que habitamos

Depois de meses de trabalhar três vezes por semana de modo virtual com uma paciente, recebê-la em meu consultório foi uma experiência estranha. Não reencontrava a mulher a quem escutava antes que a pandemia nos obrigasse a nos recluirmos, foi como se tivesse materializado uma imagem, como se um personagem de história em quadrinhos, de repente, tivesse adquirido um corpo, como se uma impressora 3D tivesse construído uma pessoa sobre o molde da imagem digital a quem tinha tratado durante quarenta sessões à distância.

*Casualmente*, o que a paciente trouxe nesse primeiro dia foi uma imagem. Literalmente, um vídeo que acaba de lhe chegar com uma imagem e a voz de seu marido falecido acidentalmente anos atrás. Um vídeo profundo que me pediu que assistisse, onde seu então jovem esposo fazia mágicas com seu filho pequeno, fazendo aparecer e desaparecer objetos.

A inquietante estranheza de receber a um corpo em meu consultório se replicava na visita de um fantasma do passado, não contado, mas *mostrado*. É difícil dissociar o fato de que tenha visitado pela primeira vez, de corpo presente, com o de tê-lo feito munida de uma imagem. Ambos, na solidão estranha de um consultório desabitado por meses, nos encontramos vendo juntos uma tela.

A imagem, da mesma forma que a palavra, produz-se a expensas das coisas. Mas também as recupera. Quando ouvia minha paciente me contar sobre sua angústia me mostrando o vídeo na tela de seu telefone, compreendi que há algo de magia em trabalhar desse modo. E que talvez a análise também deva ser pensada como uma arte, tanto da aparição como da desaparecimento. Trabalhamos sobre o perdido. Fazê-lo a partir da perda da presença, se conseguirmos não dissimular essa dimensão enganando-nos com miragens, talvez albergue uma potencialidade nada desdenhável.

Não apenas poderíamos trabalhar frutiferamente como avatares, mas – quando for possível recuperá-los – os encontros presenciais estarão acompanhados de uma saudável estranheza, não serão assumidos como naturais, os experimentaremos como contingências. E, como tais, vão se carregar de significados inéditos.

Por momentos, analisar como avatar lembra um filme de Woody Allen (1985). Em *A rosa púrpura do Cairo*, Mia Farrow, espectadora habitual de um mesmo filme, consegue chamar a atenção de um personagem, que pula da tela para a sala e foge do filme junto com sua fiel espectadora. Depois a trama inverte esse processo, e ela mesma entra no plano da tela para se converter em personagem do filme que costumava ver, como avatar de si mesma. Esse maravilhoso aparelho de produzir ficções que é o cinema desdobrava o que por si era um plano imaginário, inventava uma tela dentro da tela, e habilitava um portal entre uma e outra.

Depois de ter escutado várias vezes por semana, durante meses, uma paciente de um modo virtual, quando a vi novamente em meu consultório, recortada contra a janela de meu consultório (que ocupa o espaço de uma parede, do chão ao teto e de um extremo ao outro do cômodo), tinha a sensação de estar frente a uma situação similar, com os limites borrados entre uma cena e outra. Minha paciente – eu mesmo, talvez para ela – parecia um avatar encarnado, como na tradição indiana. E, ao mesmo tempo, de um modo irreal, plasmada ela mesma frente a mim<sup>22</sup>.

22. A mesma paciente, sensível ao dispositivo virtual, fazia uma clara distinção entre "realidade real" e "realidade ideal". Entre ambas se desenvolvia a análise.

Longe de ter se produzido um reencontro com sua presença habitual, tinha se produzido um efeito de estranheza (por outra parte, consubstancial à análise) impossível de ignorar. Em vez de um corpo, frente a mim havia um tipo de holograma de um corpo, uma projeção tridimensional de um corpo que parecia não estar totalmente ali. Esta situação atípica indicará algo novo sobre o corpo em psicanálise? Não adquire importância o estatuto ficcional que encarnamos enquanto sujeitos, a dimensão de personagem que desempenhamos – e muitas vezes padecemos – no teatro do mundo?

Eu me vi ambivalente; por um lado, desejando voltar à antiga normalidade na qual recebia meus analisantes dia a dia no consultório; por outro lado, não sei se é conveniente perder essa estranheza que, ainda que sempre tenha existido, revelou-se agora de modo indesculpável.

A tela na qual vemos quem analisamos se comporta como a quarta parede no teatro, essa parede invisível que separa o público da cena, e que na análise se quebra em ambos os sentidos, o tempo todo, colocando em relação os mundos superpostos, os cômodos, separados e ao mesmo tempo articulados de forma virtual, entre os quais transcorre a análise.

Ao se intensificar artificialmente a dimensão de personagem, produz-se um curioso desvelamento paradoxal que despe o que cada um é enquanto se desfaz do vestuário e da maquiagem, o que resta de nós ao desfazer a ficção que habitamos.

Ao mesmo tempo, qualquer manobra que subtraia a passagem entre estes dois mundos sobrepostos adquire um efeito de estranheza, que inclui a angústia entre seus efeitos. Lidar com um ser de ficção em uma cena real, como ocorria no filme de Woody Allen, tem um efeito inquietante. Da mesma forma que quando um personagem de uma peça de teatro fala a um espectador convertendo em participante da cena alguém que estava fora da cena<sup>23</sup>.

A dissecação que fez Lacan a partir de *Hamlet*, diferenciando o mundo, por um lado, a cena sobre o mundo (a peça teatral) por outro, e a cena sobre a cena (a cena improvisada pelos personagens da obra dentro da cena ficcional) torna-se particularmente relevante. Essa tripartição, que poderia corresponder de modo simplificado ao triplo registro do Real, do Simbólico e do Imaginário, malogra e se revolta. A cena sobre a cena aparece de repente como o mais real que temos, a cena permanece como o contexto fantasmagórico, a partir do qual nos vinculamos e somos capturados pelo fora, e o mundo, que parecia real, permanece como uma distante, nebulosa referência.

Pela via de intensificar o artifício, algo verdadeiro aparecerá com maior clareza.

## Análise anfíbia

Se o sujeito que deu lugar para a invenção da psicanálise era o da desagregação de um império cosmopolita como o austro-húngaro, o da sexualidade vitoriana e a cultura letrada, qual é o sujeito que interpela hoje a psicanálise, em tempos em que nenhuma dessas coisas existem? Qual é o sujeito que corresponde a nossa nova civilização, a da Internet e das redes sociais, a da sexualidade menos reprimida que praticada, a da diluição dos textos impressos em uns quantos caracteres líquidos em uma tela?

23. Uma manobra à qual, na senda de Brecht, apela, por exemplo, M. Haneke no filme *Funny games* (2007).

Talvez este novo sujeito, ao que devemos aprender a interrogar, pareça-se mais a essa imagem que distinguimos como avatar em nossas telas do que às clássicas estampas de Dora ou o pequeno Hans saindo de seus históricos de heróis legendários. Com toda sua artificialidade, essa imagem que nos incomoda, que nos esgota, que nos deixa perplexos talvez seja a substância do sujeito contemporâneo.

A psicanálise capturou o *Zeitgeist* de sua época no que esse antecipava o futuro. Soube ser contemporânea um século atrás, com um método que implicava uma liberação inédita – falar sem ser julgado, e ainda sobre os temas mais escabrosos – e uma concepção da mente que se desligava das intenções e das ilações conscientes para privilegiar as ressonâncias do significante mais além do sentido. Desse modo, antecipava em seu método o que hoje em dia são formas naturalizadas de conceber o mundo, tais como a livre navegação, o surfar na web que é matriz de nosso modo contemporâneo de nos aproximarmos das coisas, e a mesma ideia de hiperlinks, palavras-chave que levam a outro lugar, a outra dimensão discursiva<sup>24</sup>.

Sua mesma lucidez originária constitui hoje um limite, porque o que antes a psicanálise conseguia como experiência única e distintiva na modernidade sólida, cavando nela um lugar de alívio e liberdade sujeito a outras regras, hoje é paradigmático. A associação livre deixou de ser este modo particular de falar em análise para se tornar quase um modo de falar típico na era digital, que abre uma janela atrás da outra e alterna esferas discursivas sem escrúpulo. Se o sujeito que emergia da associação livre, o sujeito da psicanálise, tornou-se hoje paradigma do sujeito, devemos renovar a singularidade de nossa disciplina, caso contrário, a mesma particularidade que assegurou seu triunfo se converterá – não por ter fracassado, mas por ter triunfado – em sua marcha fúnebre.

A clínica do avatar é anfíbia, mestiça. Uma paciente que voltei a ver presencialmente está atrasada por manifestações que bloqueiam o acesso a meu consultório. Então, me liga e começa a falar, como se estivesse deitada no divã. Continua falando enquanto dirige até chegar, quase ao final de sua sessão, para terminá-la no divã, frente a minha presença. Suas associações se mobilizam enquanto dirige e continuam ao chegar; o modo remoto e o presencial se sucedem sem solução de continuidade, como se fossem escritos em uma fita de Moebius. Não poderia dizer que o que falou uma vez deitada era de outro natureza daquilo que falava enquanto dirigia; um circuito de palavras alinhava ambas as situações, a do divã móvel no que de repente se converteu seu carro e a do divã onde se deita ao chegar. A análise se revela capaz de respirar sob e sobre a água.

Será o futuro anfíbio? A cena que relato pareceria mostrar algo que será habitual. A mutação em curso não só dilui a função paterna e os modelos familiares tradicionais, também converte a lei de ferro da castração na hora do posicionamento sexual em um menu de opções identitárias; não só privilegia a superfície acima da profundidade ou a imagem acima da reflexão. Tanto como potencializa a atenção que, de repente, não só pode, mas também necessita se ocupar de mais de uma coisa ao mesmo tempo, como oferece um mundo digital que complementa o mundo físico. O que para nossa geração implica uma aprendizagem à marcha força-

24. Da mesma forma a inovação do Windows, com suas múltiplas janelas que se abrem ao navegante e permitem a multiplicação de cenas, tem um ilustre antecessor nos comentários talmídicos que se abriam como janelas a partir de outros comentários e outros mais, nas margens de um texto.

da<sup>25</sup>, para os nascidos nesta época é uma realidade dada. E quando outra mudança geracional ocorrer, caso a psicanálise resista e mereça um futuro, o que hoje é excepcional se converterá em regra.

Seguindo o passo dos pacientes anfíbios, *tornando-nos anfíbios*, não só aumentamos nossas possibilidades futuras, mas somos fiéis ao passado fundacional da psicanálise. Ali, antes da institucionalização, os pioneiros não sustentavam nenhum pressuposto em relação ao que escutavam em sua clínica. Assim foi que, deixando-se guiar por seus pacientes, Freud abandonou primeiro a hipnose e depois a sugestão.

Talvez um risco de analisar como avatar resida em uma nova entropia, em diluir um espaço, que para ser eficaz, tem que conter certo mistério, e seu oficiante – o analista – estará dotado de alguma aura. A qualidade agalmática da qual falo contém generosidade pela transferência de quem se analisa, só que aqui conspira contra ela. E o faz tanto do lado de quem busca a consulta como do lado do analista.

Chegar a um consultório analítico – ainda mais se for em outra cidade – implica uma viagem. Mas além da dificuldade dos translados urbanos, dispor de tempo para ir falar diante de um outro das peripécias e angústias pessoais, prepara o espaço onde isso ocorre, e a volta lenta à cotidianidade contribui para a elaboração do trabalho. Se alguém pode ligar para seu analista em meio a tarefas domésticas ou profissionais, sem pausa tanto antes como depois de uma sessão, algo se perde.

Os jovens que saem para dançar ou quem conduz reuniões sabem, faz falta uma “prévia” antes de chegar à discoteca ou um “*warming up*” antes de uma atividade grupal, da mesma forma que em um show os grupos de abertura preparam a chegada dos artistas principais. Em tempos de análise digitalizada, perde-se essa disposição que não é só de tempo, mas de energia e concentração paulatina que se cristaliza no que pode chegar a se dizer na sessão.

Do lado do analista ocorre o mesmo, e assim como antes um analista ia a seu consultório – o que implicava na retirada de outras facetas de sua vida –, hoje ele pode atender em meio a outras atividades. Tanto como sua vida cotidiana pode se ver invadida pelo trabalho, o espaço do trabalho, as coordenadas particulares de sua escuta única, podem se ver ameaçadas.

O risco maior é que se produza uma *desritualização* de um espaço que deve boa parte de sua eficácia ao que encerra de ritual laico, uma máquina que libera através da palavra e uma escuta que a possibilita em um contexto de abstinência que atenua os perigos da sugestão. Mais além das cruciais teorizações que se sucederam para dar conta do que ali ocorre entre as mentes em jogo, evidentemente o dispositivo funciona *per se*. E enquanto ameaça a esse dispositivo, laico mas também sagrado, analisar como avatar traz perigos.

Talvez não se trate tanto de se lamentar pelo ritual perdido como de nos empenharmos em inventar um novo. Pois, como contrapartida, vamos nos acostumar a montar o dispositivo onde estivermos como se fosse um consultório de campanha, desmontável. Voltaríamos assim aos tempos originais, à conversa na montanha de Freud com Catarina, seu passeio com Mahler ou a análise epistolar com Fliess. Mas voltaríamos enriquecidos por um século e, ao mesmo tempo, tendo ganhado a leveza que a experiência digital favorece.

O ponto crucial é se poderemos e saberemos dotar de algum tipo de

25. Entre aqueles capazes de mudar também, o que está longe de ser a norma.

aura o encontro virtual. Talvez tenhamos que procurar ali, no oco do que falta, a possibilidade de uma reinvenção que se permita questionar se é necessário algum pressuposto teórico. Pois nem Freud, nem Lacan nem nenhum de nossos grandes teóricos previram as transformações que a tecnologia imprimiria ao humano.

Analisar como um avatar é nos incluímos, enquanto analistas, no que Alessandro Baricco estudou em *The game* (2018/2019), o novo mapa no qual a civilização digital se apoderou do mundo. Em sua opinião, o mundo físico funciona agora junto com uma cópia digital. Nós, os analistas, criaturas analógicas e anacrônicas, se formos inteligentes, conseguiremos nos converter em seres anfíbios, capazes de nos guiarmos no mundo físico e no ultramundo virtual, não como alternativas excluídas, mas como dimensões que se necessitam e inclusive se potencializam entre si. Em vez de lamentarmos pelo perdido, aproveitar a dupla força motriz da experiência analógica da que somos provenientes e a pós-experiência digital que faz tempo se instalou e a pandemia não fez mais que potencializar.

No futuro, que invadiu o presente como nunca teríamos imaginado meses atrás, o ofício de psicanalista, tão arraigado a uma cidade<sup>26</sup>, de repente, se deslocaliza. Como avatar, um analista pode estar onde moram seus pacientes ou não, ou pode não ser rastreável, residir no ciberespaço. Não seria estranho que seu lugar oracular, essencial para a eficácia da interpretação, assim se visse potencializado. Então um analista, mais do que ser de uma cidade, será de uma língua. Ou talvez nem sequer isso, pois apesar de compartilhar a língua materna ser algo valioso, não o é menos o mal-entendido que se potencializa quando a língua materna do analista não é a mesma que a de quem se analisa ou supervisiona com ele. Olhando bem, uma prática que é nômade desde sua origem, se merece sobreviver neste século que muda, será mudando também.

## Resumo:

Este trabalho tenta indagar a clínica tal como nos é apresentada de modo generalizado em tempos de pandemia. O que antes era ocasional e reservado a circunstâncias excepcionais – a análise remota – se tornou experiência generalizada.

Postula-se a noção de *avatar* – que o autor resgata da tradição indiana, por um lado, e dos videogames por outro – como a forma em que o analista trabalha no ciberespaço, explorando-se algumas das dificuldades inerentes a este novo modo de analisar. Ao mesmo tempo, se interrogam as possibilidades que esta modalidade de experiência digital permite e como um modo combinado – presencial e remoto – talvez se torne um novo modo de analisar, anfíbio, de acordo com os tempos por vir.

O texto se ocupa, tanto em suas explorações teóricas como nas vinhetas clínicas que apresenta, de uma mutação em curso. Portanto, pretende não asseverar nada com certeza, preservando a abertura e o não saturado de sentido, aberto à investigação da comunidade de analistas.

**Palavras-chave:** *Transferência, Experiência, Psicanalista, Distância, Escuta.*

26. Ainda que o modo de estar na cidade próprio do psicanalista seja sempre resguardando certa estrangeiridade, como metoikos, em Atenas, ou seja, não o radicalmente estrangeiro, mas estrangeiro que convive entre os atenienses, não totalmente identificado com sua comunidade.

## Abstract

This paper attempts to investigate the clinic as it is widely presented in times of pandemic. What used to be occasional and reserved for exceptional circumstances – remote analysis – has become a generalized experience.

The notion of avatar – which the author rescues from the Indian tradition, on the one hand, and from video games, on the other – is postulated as the way the analyst works in cyberspace, exploring some of the difficulties inherent to this new way of analysis. At the same time, the possibilities that this mode of digital experience allows are being questioned, and how a combined mode – presential and remote – might become a new, amphibious mode of analysis, in keeping with the times to come.

The text deals, both in its theoretical explorations and in the clinical vignettes it presents, with an ongoing mutation. Therefore, it tries not to assert anything with certainty, preserving the openness and the unsaturated of sense, open to the investigation of the community of analysts.

**Keywords:** *Transference, Experience, Psychoanalyst, Distance, Listening*

## REFERÊNCIAS

- Baricco, A. (2019). *The game*. Buenos Aires: Anagrama. (Trabalho original publicado em 2018)
- Benjamin, W. (s. f.). *Experiencia y pobreza*. (Trabalho original publicado em 1933). Disponível em: <https://semioticaenlamla.files.wordpress.com/2011/09/experienciabenj.pdf>
- Benjamin, W. (1989). *Sobre el concepto de historia*. Em W. Benjamin, *Discursos interrumpidos I*. Madri: Taurus. (Trabalho original publicado em 1942).
- Berman, M. (1988). *Todo lo sólido se desvanece en el aire: La experiencia de la modernidad*. México: Siglo XXI.
- Freud, S. e Pfister, O. (1966). *Correspondencia 1909-1939*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Greenhut, R., Payser, M., Sicilia, G. (prod.) e Allen, W. (dir.). (1985). *La rosa púrpura de El Cairo* [produção cinematográfica]. Estados Unidos: Orion Pictures.
- Jonze, S. (prod. e dir.), Ellison, M. e Landay, V. (prod.) (2013). *Her* [produção cinematográfica]. Estados Unidos: Annapurna Pictures.
- Lacan, J. (2007). *El seminario de Jacques Lacan, libro 10: La angustia*. Buenos Aires: Paidós. (Trabalho original publicado em 1962-1963).
- McAlpine, H., Baute, C., Coen, C., Steinborn, A., Watts, N. (produtores) e Haneke, M. (diretor) (2007). *Funny games*. Estados Unidos, França, Reino Unido, Alemanha, Itália: Celluloid Dreams, Tartan Films, Film4 Productions.
- Melman, C. (2003). Entrevista a Charles Melman. Em A. Didier-Weill (comp.), *Quartier Lacan: Testimonios sobre Jacques Lacan*. Buenos Aires: Nueva Visión. (Trabalho original publicado em 2001).
- Murakami, H. (2010). *¿De qué hablo cuando hablo de correr?* Barcelona: Tusquets. (Trabalho original publicado em 2007).
- Pavese, C. (2019). *Trabajar cansa/Lavorare stanca*. Medellín: Fallidos. (Trabalho original publicado em 1936).
- Quignard, P. (2012). *El odio a la música*. Buenos Aires: El cuenco de plata. (Trabalho original publicado em 1996).
- Reik, T. (1948). *Listening with the third ear: The inner experience of a psychoanalyst*. Nova York: Grove.
- Twain, M. (2016). *Las aventuras de Tom Sawyer*. Madri: Sexto Piso. (Trabalho original publicado em 1876).

# Sobre a transitoriedade

1. O belo trabalho de Sigmund Freud *Sobre a transitoriedade* (1916 [1915]/1992d), escrito com certa poesia e com um otimismo bastante insólito, já que foi redigido no começo da primeira grande guerra, faz parte de um volume comemorativo que foi publicado com o nome *Das Land Goethes, O país de Goethe*, no qual participaram outros prestigiados e conhecidos intelectuais de sua época.

Freud relata seus pensamentos depois de um bucólico passeio às Dolomitas com um jovem amigo poeta, do qual destaca o caráter taciturno. Esse amigo expressava, junto à admiração da bela natureza que os rodeava durante o passeio, sua impossibilidade de júbilo, já que toda essa beleza estava destinada a desaparecer no inverno, da mesma forma que todo o belo e nobre que os seres humanos puderam criar. Dali que a transitoriedade, à qual tudo estava condenado, restringia o valor de seu amor e admiração. E essa posição – que Freud entende e tolera, e que acho que em parte, representa seu próprio sentimento – é a que Freud pretende rebater e desmontar em suas reflexões.

2. Manifesta que, da extinção do belo e perfeito podem derivar dois diferentes movimentos, um que leva ao tédio em relação ao mundo, como no caso do jovem poeta, e o outro a uma rebelde revolta da alma.

Não! É impossível que toda essa beleza da Natureza e da Arte, do mundo de nossas sensações e do mundo externo, realmente venha a se desfazer em nada. Seria por demais insensato, por demais pretensioso acreditar nisso. De uma maneira ou de outra essa beleza deve ser capaz de persistir e de escapar a todos os poderes de destruição.<sup>1</sup> (Freud, 1916 [1915]/1992d, p. 309)

Para, em seguida, acrescentar que esta exigência de eternidade transparece demais em nossa vida de desejo, o que lhe impede de reclamar seu valor de realidade. E continua com uma asseveração radical: que também o doloroso pode ser verdadeiro. Como se a eternidade do belo perdesse a verdade frente à realidade da dor da existência, ou como se

\* Asociación Psicoanalítica Argentina. Asociación Psicoanalítica de Madrid.

1. N. do T.: Tradução de J. Salomão. A tradução desta citação corresponde à página 183 de: Freud, S. (1996). *Sobre a transitoriedade*. Em J. Salomão (trad.), Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud (Vol. 14, pp. 183 - 185). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1916 [1915]). Versão eletrônica recuperada em <https://cutt.ly/Pf3uMYz>

no belo houvesse um rastro de mentira desejante, enquanto o verdadeiro fosse a dor da realidade.

Vale a pena fazer uma pausa para lembrar que já em *A interpretação dos sonhos* (1900/1991b), Freud plantou as bases da vida desejante, expressando que um elemento essencial da vivência de satisfação é a presença de uma percepção cuja imagem mnemônica ficará, dali para frente, associada ao rastro que deixou na memória a excitação produzida pela necessidade. Quando essa sobrevém outra vez, e graças ao enlaçamento assim estabelecido, acontece um movimento psíquico que busca investir outra vez a imagem mnemônica daquela percepção para reestabelecer assim a primeira satisfação. É uma moção dessa ordem a que denomina como desejo, *Wunsch*, enquanto seu cumprimento, *Wunscherfüllung*, é a reaparição da primeira experiência de satisfação. E Freud acrescenta que o caminho mais curto e imediato para esse acontecimento é o que leva da excitação produzida pela necessidade até a plena investidura da percepção. A primeira atividade psíquica desiderativa aponta para uma identidade perceptiva que consiste na imediatez repetitiva da primeira experiência de satisfação da necessidade. E justamente nesse momento, Freud nos introduz no primeiro drama subjetivo que poeticamente descreve como “uma amarga experiência vital” (p. 558), que subverte a atividade pensante primitiva, a mais curta e imediata, por outra mais de acordo com o fim, pois o puro investimento do rastro mnemônico da percepção da primeira satisfação não tem os efeitos econômicos associados com o investimento da percepção do mundo externo, a partir do “doloroso do verdadeiro” que produz a *Befriedigung*, apaziguante satisfação da necessidade. É bem sabido que a partir da mítica “amarga experiência vital” instala-se uma brecha permanente entre *Wunscherfüllung* e *Befriedigung*, de forma tal que toda *Wunscherfüllung* vai carecer da *Befriedigung*, e toda *Befriedigung* vai carecer da *Wunscherfüllung*. A *Befriedigung* que se produz pelo caminho da amarga experiência vital, o doloroso que pode ser verdadeiro, com fim de sobrevivência, implica em sua satisfação, ao mesmo tempo que a constatação da carência da primeira identidade; não porque antes a tivesse tido, já que nem sequer no momento mítico se coloca o problema da verdade e da identidade, mas depois, na passagem pelo outro exterior da realidade, impõe-se na amarga experiência vital a dura realidade, no mesmo instante em que a permanência na identidade se instaura como impossível.

É importante incidir então no problema da temporalidade, já que a *Wunscherfüllung* propõe um eterno presente, que é o que talvez defina melhor a eternidade, frente a um passado e a um futuro que implicam perda e incerteza, mas que, acima de tudo, ao abrir a dimensão do tempo como aquilo que transcorre, abrem também o caminho para a finitude.

3. Freud segue sua discussão com seu amigo pessimista, manifestando que a transitoriedade do belo, ao contrário, deveria aumentar seu valor, e que a restrição e a escassez temporal da possibilidade de gozo o tornam ainda mais apreciável; que a beleza da natureza se renova e pode adquirir quase valor de eternidade em relação com o lapso limitado de nossa vida, e que se houvesse um tempo em que as imagens e estátuas que hoje admiramos se destruíssem, ou que nos sucedesse um gênero humano muito diferente do nosso que não fosse sensível a essa beleza, ou uma era geológica em que tudo na terra se destruísse, o valor do belo estaria

igualmente valorizado unicamente por seu significado para nossa vida sensitiva, mais além da necessidade de sua existência exterior. Claro que se propõem aqui duas questões diferentes; uma, a da persistência do mundo exterior em sua realidade para além de nós mesmos; e outra, de igual importância, que é a de nossa própria permanência que nos permita gozar de nossa sensibilidade. Mas, para seu pesar, Freud percebe que sua reflexão não toca seu “jovem amigo” e atribui isso a um fator afetivo que relaciona com o luto, uma revolta anímica contra o luto que perturba o gozo do belo, já que, desejando a alma apartar-se de todo o doloroso, prefere menosprezar o prazer do belo devido a sua transitoriedade.

Freud inicia aqui uma digressão sobre o luto que antecipa algo de seu trabalho *Luto e melancolia* (1917 [1915]/1992a). Diz que possuímos uma capacidade de amor, de libido, que estando dirigida primeiramente sobre o ego, muito cedo se volta para os objetos que ficam assim incorporados ao próprio ego. Se os objetos se perderem ou forem destruídos, a libido fica disponível, em liberdade, para investir novos objetos ou voltar ao ego. Não obstante, pergunta-se por que o desaparego dos objetos resulta tão doloroso, ainda que haja um substituto que aguarda? Freud diz não o compreender, mas é evidente que a perda dos objetos implica também perdas do próprio ego.

Finalmente, refere-se a quão dolorosa é a guerra e a destruição de todo o belo que a mesma implica. No entanto, questiona se os bens perdidos realmente se desvalorizaram porque demonstraram ser perecíveis e frágeis. Conclui que quem pensa dessa forma se encontra em estado de luto pela perda, e acrescenta algo que acho que tem um valor fundamental:

O luto, como sabemos, por mais doloroso que possa ser, chega a um fim espontâneo. Quando renunciou a tudo que foi perdido, então consumiu-se a si próprio, e nossa libido fica mais uma vez livre (enquanto ainda formos jovens e ativos) para substituir os objetos perdidos por novos igualmente, ou ainda mais, preciosos.<sup>2</sup> (Freud, 1916 [1915]/1992d, p. 311)

4. Freud incide novamente no ponto fundamental da temporariedade, no qual começa a suspeitar que o transitório, que não permite o deleite de seu jovem amigo poeta, não reside tanto na transitoriedade do mundo exterior, mas na transitoriedade do próprio sujeito. Como se o luto fundamental, onde incide a brecha permanente entre *Wunscherfüllung* e *Befriedigung*, implicasse a perda da eternidade do eterno “presente” imaginário da realização de desejos, dando lugar ao passado e ao futuro da dolorosa realidade temporal, na qual o sujeito advém à finitude, e para quem somente há consolo na esperança de que sobrevirá um futuro onde tudo se transformará, outra vez, em um presente perpétuo. Como diz Freud com estas suas maravilhosas palavras de consolo: “Reconstruiremos tudo o que a guerra destruiu, e talvez em terreno mais firme e de forma mais duradoura do que antes.”<sup>3</sup> (Freud, 1916 [1915]/1992d, p. 311). Claro que aqui Freud não tinha escrito ainda seu impressionante *Além do*

2. N. do T.: Tradução de J. Salomão. A tradução desta citação corresponde à página 185 de: Freud, S. (1996). Sobre a transitoriedade. Em J. Salomão (trad.), Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud (Vol. 14, pp. 183 - 185). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1916 [1915]). Versão eletrônica recuperada em <https://cutt.ly/Pf3uMYz>

3. N. do T.: Tradução de J. Salomão. A tradução desta citação corresponde à página 185 de: Freud, S. (1996). Sobre a transitoriedade. Em J. Salomão (trad.), Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud (Vol. 14, pp. 183 - 185). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1916 [1915]). Versão eletrônica recuperada em <https://cutt.ly/Pf3uMYz>

*princípio do prazer* (1920/1992e) e seu não menos impressionante *Análise terminável e interminável* (1937/1991a).

Parece-me interessante lembrarmos de algo que Freud abordou em *Introdução ao narcisismo* (1914/1992c) e que vem bem ao caso. Comenta em um momento de seu trabalho que as pulsões libidinais isoladas das pulsões egoicas permitem, no âmbito do narcisismo, fazer inferências, retrospectivamente, a uma época em que ambas as pulsões atuavam conjuntamente em uma inseparável união. E nesse momento, insiste em que um amor feliz responde ao estado primordial em que a libido do objeto e a do ego coincidam, concluindo que, voltar a ser, como na mais tenra infância, seu próprio ideal, inclusive para as aspirações sexuais, seria a felicidade à qual aspiram os seres humanos, como se finalmente, nessa felicidade coincidissem, hipoteticamente, a *Wunscherfüllung* com a *Befriedigung* sem brecha alguma, o que descreveria, a meu ver, a essência do fenômeno da esperança.

5. Em *Tempo de mágicos*, Eilenberger (2019) insiste que, para Heidegger, a experiência perturbadora tem relação fundamental com a forma específica de uma temporalidade em constante fluir, na qual os seres humanos se tenham abstraído, uma experiência temporal que é também uma experiência de finitude. É importante constatar que o tema da eternidade não se apresenta frente aos entes não humanos, mas que se apresenta frente aos que, por nossa finitude, ao carecer da eternidade, o propomos como problema. Seguindo com Heidegger, é nas experiências mais radicais que surgem especialmente as grandes perguntas sobre o ser, quando se revelam a ausência de fundo e o profundo abismo existencial onde a experiência de proximidade da morte se anuncia na angústia e nas experiências da consciência moral. Tudo isto, precedido também por uma questão transcendental de como os seres finitos, sujeitos à temporalidade, podem chegar a uma concepção ou a um saber sobre objetos ou fundamentos que não estariam sujeitos à finitude e, portanto, à temporalidade mesma. W. Eilenberger segue expondo magistralmente na obra citada, a insistência heideggeriana em que a pergunta pela verdade só tem sentido para o sujeito finito; deus não se faria essa pergunta e, por conseguinte, a verdade do mundo e dos entes não seria nada sem essa pergunta e sem a insistência do sujeito temporal. E segue, tentando explicar, que o conceito de eternidade somente é possível devido a uma transcendência interna do tempo mesmo, como que a permanência na lembrança do passado, do presente e do futuro no próprio sujeito se externaria ao mundo exterior, como permanência de uma substância eterna. Essa última seria na verdade um erro metafísico, produto do imaginário temporal do sujeito finito.

6. Em um recente artigo (Szpilka, 2020), mencionei a T. Adorno, que em referência às circunstâncias que rodearam a nona sinfonia de Mahler, sintetizava com beleza a relação entre a dor do sofrimento e da criação: “somente enquanto uma lembrança, é doce a vida, e justamente isso é a dor”<sup>4</sup> (par. 9). Também citei o belo capítulo do último livro traduzido de Israel Singer, *De um mundo que ya no está*. São interessantes observações de como se pode propor e experimentar o ser, a partir do reconhecimento da ausência, quase a partir da dor de sua eminência, no exato momento de seu desvanecimento. Um sentimento que nos é familiar ao olharmos

4. N. do T.: Tradução livre.

uma fotografia antiga. E o que não dizer a respeito, assumindo a importância que Freud deu ao conceito de *Nachträglichkeit* – posterioridade –, e à natureza quase sempre encobridora das lembranças...

Voltando a Heidegger, ao que, ainda que tenha rotulado de entediante por muitas razões no referido artigo, é, no entanto, importante destacar o valor de seu conceito de diferença ontológica, o ente não corresponde ao ser, e também constatar a dívida que tem com Freud. Em *Ser e tempo* (Heidegger, 1927) insiste na importância fundamental da temporariedade como experiência do ser em virtude da finitude, isto é, em deixar de ser. E reitero que o essencial é mencionar a angústia e a consciência moral como seus principais expoentes. Na dor que se sofre por angústia, sempre se “faz luto” pelo tempo. E por isso Freud, ao final de seu artigo sobre a transitoriedade, insiste no “enquanto ainda formos jovens e ativos”<sup>5</sup> (Freud, 1916 [1915]/1992d, p. 311), já que por mais primaveras que retornem e por mais flores que voltem a florescer, só a presença viva do sujeito permite lhes dar significado e valor sensível, por que o único verdadeiramente transitório, a verdadeira *Vergänglichkeit*, é a do sujeito humano. E já expressamos acima que o mundo dos entes não se preocupa pela eternidade, apenas o sujeito finito, que não a tem, constrói o fantasma do eterno.

E vale a pena destacar a importante articulação entre a falta ontológica e a falta moral. A falta ontológica se revela em uma ruptura da transcendência interna do tempo, que desmente a ilusão metafísica de uma substância eterna. Por isso, tão bem dizia Adorno que a doce lembrança era também a da dor. E quero relevar o engaste da falta ontológica (o abismo de Heidegger, a castração em Freud) com a falta em termos legais que emerge na consciência moral. Por isso insisto na pergunta: por acaso há outra forma de “normalizar” a falta ontológica que desfaz a ilusão metafísica do ser substancial, do “há algo”, que transformando o que não pode ser, o ser fora da temporalidade e da finitude, em lei de interdição do incesto? Que o que não pode ser ontologicamente não possa ser por interdição legal: que com a mãe não possa ser! Disso resulta que Freud, ainda discriminando, em *Inibição, sintoma e angústia* (1926 [1925]/1992b) articula a angústia com a dor e o luto. Como humanos, a falta ontológica se expressa, no melhor dos casos, como falta legal.

O jovem poeta taciturno que acompanhava Freud não podia gozar do presente maravilhoso por não poder suportá-lo como instante dentro de um fluxo de passado e de futuro, porque implicava suportar a finitude, sua própria transitoriedade. Ansiava um presente constante sem passado nem futuro, a eternidade, que resultaria somente da confluência da *Wunscherfüllung* com a *Befriedigung*; confluência que, graças à *Nachträglichkeit* freudiana aplicada a essa precoce observação de *A interpretação dos sonhos* (Freud, 1900/1991b), adquire todo o valor de um incesto cumprido, principalmente quando se refere não tanto a um objeto que falta na realidade, mas sim a um objeto presente, mas atravessado pela lei de interdição. Assim, o jovem poeta adquire o valor de herói hamletiano em sua obcecada disjunção de ser ou não ser, ignorando que no humano a finitude inscreve sempre mais que a disjunção categórica, a transitoriedade conjuntiva do ser e não ser.

5. N. do T.: Tradução de J. Salomão. A tradução desta citação corresponde à página 185 de: Freud, S. (1996). Sobre a transitoriedade. Em J. Salomão (trad.), Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud (Vol. 14, pp. 183-185). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1916 [1915]). Versão eletrônica recuperada em <https://cutt.ly/Pf3uMYz>

## Resumo

Revisando o texto de Freud *Sobre a transitoriedade*, postula-se que o núcleo conflitivo é a transitoriedade do próprio sujeito. A perpétua diferença entre *Wunscherfüllung* e *Befriedigung* impede a realização imaginária do eterno presente, e instala o fluxo temporal que aponta à finitude. Sempre o luto fundamental é pelo tempo. O jovem poeta taciturno que não gozava do presente, por sua transitoriedade, não suportava o instante dentro do fluxo temporal, como um fracasso na interdição do gozo com o real, o que define a proibição do incesto. Essa interdição é a única forma de “normalizar” como falta legal a falta ontológica de ser fora do tempo, daí advém um herói hamletiano que só suporta a disjunção entre ser ou não ser, e não contempla a conjunção real de ser e não ser, que define ao humano.

**Palavras-chave:** *Cumprimento de desejo, Satisfação, Temporalidade.*

## Abstract

Reviewing Freud's text *The transience*, it is postulated that the conflictive nucleus is the transience of the subject themselves. The everlasting difference between *Wunscherfüllung* and *Befriedigung* prevents the imaginary realization of an eternal present, installing the temporal flow that points to finitude. The fundamental mourning is for time. The young taciturn poet, who could not enjoy the present due to its transience, could not bear the moment within the temporal flow, as a failure in the interdiction to enjoy the real, that defines the prohibition of incest. This interdiction is the only way to normalize as a legal lack the ontological lack of being outside of time. The young poet becomes a hamletian hero that can not consider the real conjunction of being and not being which defines the human.

**Keywords:** *Wish fulfilment, Satisfaction, Temporality.*

## REFERÊNCIAS

- Eilenberger, W. (2019). *Tiempo de magos*. Madrid: Taurus.
- Freud, S. (1991a). Análisis terminable e interminable. Em J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 23). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1937).
- Freud, S. (1991b). La interpretación de los sueños. Em J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 5). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1900).
- Freud, S. (1992a). Duelo y melancolía. Em J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 14). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1917 [1915]).
- Freud, S. (1992b). Inhibición, síntoma y angustia. Em J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 20). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1926 [1925]).
- Freud, S. (1992c). Introducción del narcisismo. Em J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 14). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1914).
- Freud, S. (1992d). La transitoriedad. Em J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 14). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1916 [1915]).
- Freud, S. (1992e). Más allá del principio del placer. Em J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 18). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1920).
- Heidegger, M. (2013). *Etre et temps*. Paris: Gallimard. (Trabalho original publicado em 1927).
- Szpilka, J. (2020). Breve apunte sobre el dolor psíquico. *La época*, 25. Disponível em: <https://laepoca.apa.org.ar/Revistas/25-Dolor-Psiquico-y-duelos/Breve-apunte-sobre-el-dolor-psiquico>

Luis Campalans\*

# Da transitoriedade à segunda morte

*O bom, quando breve, é duas vezes bom*.  
Provérbio atribuído a Baltasar Gracián  
*Oráculo manual y arte de prudencia*, 1647

Vamos tentar estabelecer uma relação – tomando a noção *do belo* como eixo – entre o bem conhecido texto de Freud de 1915 e a noção lacaniana da *segunda morte*, um termo de Sade que o autor adota e que surge em seus ensinamentos a partir do seminário *A ética da psicanálise* (Lacan, 1959-1960/1988). Com isso pretendemos produzir interrogações que interessem a nossa experiência, tanto no sentido do interesse como no das suas implicações, do atravessamento.

## A transitoriedade

O breve ensaio de Freud, contemporâneo a *Deguerrea e morte* (1915/1984a), foi escrito em plena Primeira Guerra Mundial a convite, e para colaborar, ao lado de outros intelectuais de destaque, em um volume comemorativo sobre Goethe chamado *El país de Goethe*. Em alemão, o material tem por título um único termo: *Vergänglichkeit*, traduzido como *La transitoriedad* por Etcheverry e como *Lo perecedero* por Ballesteros<sup>1</sup>; também poderiam ser aceitas, como outras traduções possíveis, “o efêmero” e “a fugacidade”. No entanto, em alemão trata-se de um substantivo sem artigo, o que acentua seu próprio peso, sua condição categórica, de “sustentar-se por si mesmo”, por assim dizer. Não é de pouco interesse chamar a atenção sobre a função do prefixo inseparável *ver-*, de amplo uso na língua alemã, e sua relação com a função, também ampla, da negação (*Verneinung*), algo que sabemos que faz parte de outros termos transcendentais para a psicanálise, como *Verdrängung* [recalque], *Verwerfung* [forclusão] ou *Versagung* [frustração]. Apesar da implicação da função de negação não ser tão acentuada como no caso do prefixo separável *un-* – que vai formar, por exemplo, o *Unbewusste* [inconsciente], o *Unbehagen* [mal-estar] ou o *Unlust* [desprazer] –, os gramáticos e linguistas destacam a função chamada adversativa do prefixo *ver-*, ou seja, a de diminuir, reduzir ou limitar algo em relação ao termo que o precede. Na tradução ao inglês de *Ver-*

\* Asociación Psicoanalítica Argentina.

\*\* N. da T.: Aqui e nas próximas citações, a tradução é livre, salvo indicação ao contrário.

1. N. da T.: Em português o título foi traduzido, em todas as traduções de Freud, como *A transitoriedade*.





*gänglichkeit* aparece, por exemplo, *impermanence*, onde o prefixo mostra melhor essa função da negação do que em castelhano, como aquilo que “não permanece” ou o “não permanente” (*Wordreference*, 2012).

Lacan foi trabalhando e desenvolvendo, ao longo dos seus seminários, essa função da negação e suas implicações significantes, não só em seu efeito sobre a enunciação, como a forma mais simples e ao mesmo tempo mais eficaz do recalque, mas também quanto à sua função de exclusão, de limite, que produz o real como o que é excluído para além desse limite. Um real que se constitui como efeito do corte do simbólico, e que o levará ao emprego da negação em muitas das suas fórmulas, onde cumpriria essa função de denotar a castração: “não-todo”, “não-relação”, “não-existência” etc. Parafraseando Freud, poderia se dizer que a função da negação é aqui o *made in Germany*, o selo, a marca da função da castração, operando sobre a própria letra do enunciado.

Em resumo, então, o transitório, o efêmero, o finito é o que se opõe, o que vem a negar e refutar o permanente, o eterno e o infinito, ou seja, o que está situado fora-do-tempo; em outros termos: o que está fora da castração ou o que, na qualidade de ilusão, a desmente. Isso nos leva diretamente à questão da transcendentalidade, isto é, daquilo que transcende ou atravessa, o que está *mais além*; nesse caso, mais além da morte física, como pretensão e ambição de uma eternidade, de uma “passagem à imortalidade”, que faz parte de forma ineludível da chamada condição humana, condição do “ser falante” em virtude da qual adquire o saber antecipado da sua finitude.

Vale a pena recordar que Freud deixou bem estabelecido que a morte, como registro subjetivo de um acontecimento, é sempre a morte do outro, do semelhante; tão temida como desejada. Não há nenhuma possibilidade de registro, de inscrição ou de representação da própria morte como acontecimento, dado que isso se situa, por definição, no incognoscível, no real como tal. Não é só que o sujeito não queira imaginá-la, senão que ela é inimaginável: “inacessível”, diz Freud. Como se costuma dizer, o morto é, justamente, aquele que não pode “voltar para contar”, ou seja, contemplar o acontecimento no *a posteriori* do simbólico.

Toda uma tradição humana, desde sempre, se perguntou e se ocupou do para além da morte, seja ele imaginado como uma beatitude que põe fim a todo sofrimento, ou como um sofrimento sem fim; ambos polos compartilham a aspiração ao eterno. A pergunta quanto à transcendentalidade do sujeito se situa no lugar de causa dos discursos mais ancestrais, desde as religiões, a arte e a filosofia, e não parece, depois de Freud (fora disso que chamam de *psicanálise aplicada*), ter interessado muito aos psicanalistas. O *mais além* da morte como espaço introduzido pelas religiões vem selar a divisão entre o corpo e a *alma* ou o *espírito*; uma versão mais imaginária do que, no aspecto filosófico, será formulada como a separação entre o ser e o ente.

Sobre isso, Lacan chamou a atenção para as religiões orientais; em particular, o budismo e sua relação com a morte (que inclui o rito do embelezamento do cadáver) depois da sua viagem ao Japão (em 1963); e depois J. Allouch (2009) retomou o assunto em relação com o hinduísmo e seu *Moksha*, como liberação ou realização *post mortem*, que é a referência que vai regular toda a vida do sujeito. Convenhamos que, do lado do monoteísmo, a questão do *mais além* da morte não é inferior; por exemplo, a trilogia céu, inferno e purgatório, cuja maior riqueza e expressividade, provenha talvez da literatura e das artes baseadas na temática

religiosa. *A divina comédia* de Dante ou *Paraíso perdido* de J. Milton são exemplos clássicos da literatura – particularmente, em verso –, assim como na pintura temos a fantasmagoria de El Bosco ou de Brueghel, por exemplo, e já mais na modernidade, essa monumental escultura chamada *Porta do inferno*, de A. Rodin, em que o belo é literalmente a antessala do horroroso, do inominável.

## A função do belo

Diz E. Jones (1960), a propósito de *Vergänglichkeit*, que esse texto refuta a ideia corrente sobre o pessimismo de Freud e reforça isso com uma observação que ele teria feito oportunamente a Marie Bonaparte, dizendo-lhe: “É esse aspecto eternamente mutante da vida o que faz com que ela seja tão bela” (p. 293).

Isso não é algo óbvio, de nenhum modo; para muitos – sem ir muito longe, para seus dois interlocutores anônimos do texto de 1915 (há quem diga que o poeta R.M. Rilke seria um deles) –, essa mesma transitoriedade é penosa e inaceitável, e isso que seria formoso, uma alusão ao belo, se torna na verdade horrível. Situar o que aqui estaria em jogo no mero plano do otimismo/pessimismo, como Jones faz, nos parece que seria reduzi-lo a sua verdadeira dimensão: aquela que, em primeiro lugar, diz respeito à relação do sujeito com o objeto de desejo. Veja que, para Freud, o eterno não seria a permanência, mas sim a mudança; que não se trata do novo objeto ou do anterior, mas sim de que o desejo, como diz Lacan (1959-1960/1988), “é a mudança como tal”<sup>2</sup> (p. 350). A isso poderia ser acrescentado que não há mudança sem luto, cujas coordenadas Freud começa a introduzir nesse texto a propósito do transitório, e que depois dará lugar a *Duelo y melancolía* (1917 [1915]/1990).

Em outros termos, a labilidade e a substituíbilidade do objeto (será mais precisamente o amor que vai ancorar o desejo em sua deriva metonímica) deixam entrever que a causa do desejo é só um lugar vazio, e que a possibilidade da sua perda é justamente o que dá valor a um objeto, valor como causa de desejo, e seria também por isso que não há desejo sem angústia. Dando um passo além, e com a mesma lógica, poderia se dizer que o que dá valor à vida é sua condição de finitude, sua condição perecível, e por isso acontece também que não é possível estar vivo sem angústia.

A ênfase de Freud no *belo e perfeito* nos interessa particularmente, porque ele aborda isso em um sentido inverso em relação ao lugar comum que supõe a eternidade do belo – à ideia de que no belo se aspira à imortalidade, ao que permanece “insensível ao ultraje”<sup>3</sup> (Lacan, 1959-1960/1988, p. 287), ao ultraje do tempo e do esquecimento, acrescentaríamos. O “gozo do belo”, diz Freud (1915/1984c), é só “uma significação para nossa vida sensitiva”<sup>4</sup> (p. 310), isto é, uma questão estética, em que o efêmero e fugaz, pelo contrário, “acrescenta aos seus encantos outro novo” (p. 310). Será então a possibilidade limitada, finita, do seu gozo

2. N. da T.: Tradução de A. Quinet. A tradução corresponde à p. 344 de: Lacan, J. (2008). Em A. Quinet (trad.), *Seminário, livro 7: A ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar (Trabalho original publicado em 1959-1960).

3. N. da T.: Tradução de A. Quinet. A tradução corresponde à p. 290 de: Lacan (1988). Em A. Quinet (trad.), *O seminário – Livro VII: A ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar (Trabalho original publicado em 1959-1960).

4. N. da T.: Tradução de J. Salomão. Nesta e nas duas próximas citações, a tradução corresponde à p. 346 de: Freud, S. (1977). *Sobre a transitoriedade*. Em J. Salomão (trad.), Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud (v. 14). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1916).

aquilo que torna um objeto ainda mais valioso, como, diz de forma bela, “uma flor que brota apenas uma única noite” (p. 310).

Também será Lacan (1959-1960/1988) quem vai destacar a função do belo como busca ou meta do desejo ligada ao eterno e imortal, mas que ao mesmo tempo funciona como beira ou última fronteira frente ao ominoso, como o véu que encobre e ao mesmo tempo revela e anuncia a finitude do sujeito. Dito em outras palavras, na rota do desejo, essa dimensão última, prévia ao nada, é a do belo, para além de todos os bens. Em sua função de “chamariz do desejo”, o belo seria, pois, o chamariz por antonomásia, por seu efeito cegante, de fascinação, de deixar o juízo em suspenso; o belo como o mais oposto e ao mesmo tempo o mais próximo do objeto *a* como puro resto real. Assim, Lacan tenta mostrar a relação do significante com a morte através da sua *potência* criacionista, sublimadora, seu acesso a ela como questão ou tema central do humano, mas já não explícita ou direta, senão por meio de uma forma estética, sensível, como último véu. Isso talvez não possa ser dito de melhor forma do que assim: “A função do belo sendo precisamente a de nos indicar o lugar da relação do homem com sua própria morte, e de nos indicá-lo somente num resplandecimento”<sup>5</sup> (p. 352).

Essa função do belo é acentuada em sua abordagem da *Antígona* de Sófocles, que como tragédia vai ainda mais longe do que a do seu pai, Édipo, já que ela, sim, sabia perfeitamente aonde seu desejo a levava. Como exemplo, Lacan (1959-1960/1988) destaca que o Coro, que é quem faz o comentário emocional, não deixa de elogiar o brilho da beleza de Antígona, mesmo que se encaminhe “sem compaixão nem temor” ao suplício e à morte certa. Sublinha isso também como um traço das heroínas de Sade, que não perdem sua beleza, inclusive sua pureza, apesar de serem submetidas às piores abjeções imagináveis. Esse traço pode ser encontrado também em muitos e conhecidos quadros da pintura religiosa medieval e renascentista que refletem os martírios dos diferentes santos e santas, em que se destacam a beleza e o aspecto hierático dos seus rostos em meio aos mais horríveis suplícios. Sua referência exemplar seria, sem dúvida, *a paixão*, termo com que o relato religioso designa todo o ciclo de acontecimentos que culminam na crucificação, morte e ressurreição de Jesus Cristo – rosto belo como poucos. Isso nos deixaria ver que o tormento e o sofrimento – em sua junção, em sua beira junto ao belo, funcionando como um “fantasma fundamental” ou espécie de “protofantasia” – constituem uma via de acesso privilegiada à ilusão de eternidade. Uma condição de imortalidade que pretendeu ser outorgada também ao amor, apesar de que se deveria fazer a precisão de que se trata mais propriamente do amor perdido – Lacan (2003) menciona a respeito os mitos de Orfeu, Alceste e Aquiles (aula 3) – ou do amor trágico – Romeu e Julieta, Tristão e Isolda – e portanto a *segunda morte* seria também aquela que ameaça e que se opõe ao amor, enquanto supostamente imortal.

## A segunda morte

O assassinato só tira a primeira vida ao indivíduo que abatemos; seria preciso poder arrancar-lhe a segunda, para ser ainda mais útil à natureza; pois ela quer o *aniquilamento*: está fora de nosso alcance

5. N. da T.: Tradução de A. Quinet. A tradução corresponde à p. 354 de: Lacan (1988). Em A. Quinet (trad.), *O seminário – Livro 7: A ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar (Trabalho original publicado em 1959-1960).

dar a nossos assassinatos a extensão que ela deseja.<sup>6</sup> (Sade, citado por Lacan, 1959-1960/1988, p. 255; itálicos próprios)

Esse propósito não é só algo imaginado ou buscado pelos personagens sadianos – nesse caso, o do perverso Papa Pio VI da novela *Juliette* (tomo 4), que é de onde Lacan toma o termo e cujo parágrafo final, lido no curso de 1960 do seminário 7, transcrevemos anteriormente –, senão que também foi formulado como último voto testamentário pelo próprio marquês. Ali se especifica em detalhes que, apesar de ser escritor, dele e de sua obra, da sua memória, inclusive do seu túmulo onde o mato deverá ser reconstituído, não deve restar nenhum rastro ou indício. Procura, assim, garantir que, como sujeito, nas palavras de Lacan (1961-1962/inédito), “seja essencialmente o não-rastro” [*pas de traces*], que como sujeito seja reduzido ao esquecimento mais radical, ao nada em si.

Essa disposição de Sade (que aparece também em *Antígona*) indica que essa *segunda morte* é à que se pode aspirar, como meta do desejo, mesmo depois da morte obtida. O desaparecimento físico do seu corpo não indica o final definitivo do defunto, isso acontece como efeito da sua *segunda morte*, quando já não subsistir nem permanecer, na ordem simbólica, nada que possa ser atribuído a ele ou que lhe faça referência; ou seja, nada que o evoque como nome. Nesse ponto se produz o *aniquilamento* (Lacan, 1960-1961/2003, p. 351) daquela *potência* do significante, reduzindo-a ao nada, a esse “aniquilamento” de que Sade fala. Dito de outra forma: a *segunda morte* não é uma morte física, senão ontológica, diz respeito ao ser que pretende transcender a primeira. Como bem indica J. Allouch (2009), morrer não é o mesmo que “des-ser” [*désêtre*]; o deixar de existir não impede em absoluto continuar a perseverar em que o ser seja eterno. Talvez por isso e, em geral, sem que se saiba, talvez a segunda seja a mais temida pelo sujeito em vida, em relação à primeira, que sempre implica alguma ilusão de eternidade, mesmo que seja a de morrer eternamente. Freud (1915/1984a) vislumbra bem esse espaço: “Só mais tarde as religiões conseguiram representar essa vida futura como a mais desejável, a única verdadeiramente válida, e reduzir a vida que termina com a morte em uma mera preparação” (p. 296).

Fora desse dom por meio do qual algumas pessoas podem criar o que chamamos de “obra de arte”, para além do seu valor como mercadoria, ao restante dos mortais só resta como ilusão de transcendência do seu nome, além dos frutos da sua descendência, grandes ou pequenos, os produtos e objetos do seu trabalho.

A *segunda morte* já não ameaça com o desaparecimento físico, mas sim com o esquecimento como absoluto, ou seja, com o desaparecimento na dimensão do simbólico. Digamos assim: mais além da primeira, poderia existir a eternidade; mais além da segunda, não há nada mais do que a “nadificação” do real.

Como efeito da interlocução da sua proposta sobre a segunda morte, e segundo ele mesmo comenta no curso do seminário 8, Lacan (1960-1961/2003) retorna, por parte dos seus ouvintes e alunos, à ideia do chamado espaço ou intervalo do “entre-duas” mortes, e decide adotá-la. Um

6. N. da T.: Tradução de A. Quinet. A tradução corresponde à p. 258 de: Lacan (1997). Em A. Quinet (trad.), *O seminário – Livro 7: A ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar (Trabalho original publicado em 1959-1960).

7. N. da T.: Tradução de J. Salomão. A tradução corresponde à p. 333 de: Freud, S. (1974). Reflexões para os tempos de guerra e morte. Em J. Salomão (trad.), Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud (v. 14). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1915)

espaço ou dimensão, essencialmente significativa, que se estenderia entre a morte biológica e o nada mais radical, e que poderia perfeitamente servir para definir a posteridade como a ilusão da permanência eterna desse intervalo. Um espaço que contempla a duplicidade, o caráter duplo que possui a questão da morte para o sujeito humano; tema clássico das religiões, dos mitos e da tragédia antiga.

Haveria, então, duas fronteiras, dois *mais além*. A primeira fronteira, onde a vida termina com a morte física, está ligada a um vencimento biológico, que não se confunde com a segunda, a do mais além do significativo, que é, ao fim, a definitiva, a mais decisiva em relação aquilo que implica o ser, porque supõe seu apagamento mais absoluto. Um “entre-duas” fronteiras em relação com a morte em que elas não se sobrepõem nem coincidem, e deixam um espaço irreduzível, o que não quer dizer que seja infinito, onde esse ser falante aspira a se eternizar. Em outras palavras: o mais além da morte real que a ideia de uma *segunda morte*, enquanto instituída como possível, gera como efeito subjetivo, esse intervalo do “entre-duas” mortes, que é no final a dimensão em que o humano transcende. É para lá que nos levará o *mais além* de todas as religiões (o Céu, o Nirvana, o Walhalla etc.), e isso, claro, sem que nada garanta sua eternidade, porque ela, se existir, está no real entendido como aquilo que está radicalmente fora do significativo.

No epílogo do já icônico conto de H. Melville *Bartleby, o escrivão* (1853/1999), o narrador menciona, como um possível motivo para a conduta enigmática do protagonista, seu trabalho anterior no escritório dos Correios, mais precisamente na seção das assim chamadas “cartas mortas”, ou seja, as não reclamadas, aquelas cujas palavras não chegam nunca aos seus destinatários e cujo destino é ser queimadas. Não poderíamos dizer que são cartas condenadas a cair sob a *segunda morte*, algo com que talvez o personagem termine se identificando? “Mensageiros de vida, estas cartas correm para a morte”<sup>8</sup> (p. 115), diz o narrador no epílogo do conto; para uma *inutilidade essencial*, acrescentou J.L. Borges no prólogo. Se Sade pretendia garantir sua condenação à *segunda morte* através da destruição da sua obra (que estejamos falando dele é testemunho do fracasso da sua intenção, pelo menos por enquanto), o personagem de Bartleby vai ainda “mais além do mais além”, *prefere não ser*, simboliza a renúncia absoluta a qualquer pretensão de transcendência. Mostra também, de forma exemplar, que essa *segunda morte* estaria, na verdade, “antes” da primeira, já em vida, como um puro efeito de habitar na linguagem, deixando ver que não se trata de uma mera sucessão temporal, já que o personagem já foi apagado do simbólico como sujeito, morto em vida, antes de se converter em um defunto.

Fora do exemplo literário que é prototípico, talvez algo semelhante em termos de uma “morte subjetiva” anterior à primeira poderia acontecer, por exemplo, no indivíduo em coma, descerebrado, mas cujo corpo real continua a existir. No entanto, preferimos reservar o termo *segunda morte* para aquilo que age não sobre o cérebro, mas sim sobre o Outro como lugar ou espaço do simbólico, para a operação de apagamento que intervém sobre o legado das marcas e dos restos significantes de um sujeito, e em particular sobre o seu nome.

8. N. da T.: Tradução de I. Hirsch. A tradução corresponde à p. 46 de: Melville, H. (2005). Em I. Hirsch (trad.), *Bartleby, o escrivão*. São Paulo: Cosac Naify (Trabalho original publicado em 1853).

A propósito disso, os arquivos de *Yad vashem* que reúnem os nomes das vítimas da Shoá, os anais judiciais onde estão registrados os nomes dos desaparecidos na América Latina ou o muro do Vietnam Memorial poderiam servir de exemplos dolorosos, dramáticos, da tentativa do sujeito de sobreviver à *segunda morte*, de subsistir, de se perpetuar, sustentado na pura letra do nome nesse intervalo do “entre-dois”. Talvez nada mais atroz e insuportável para os vivos do que os mortos sem nome; poderiam insinuar que suas vidas não valem um centavo.

## Sobre a história

O que quer dizer “fazer história” ou “ficar para a história”? Um lugar comum que nos diz que alguma coisa tem que ser feita para ter um lugar nela, que ali está implicada na dimensão do ato, do acontecimento (seja sublimador ou criminoso), e que isso vai produzir uma inscrição, uma marca na dimensão do significativo. Sem pretender abordar completamente a história como conceito e como discurso, basta estabelecer que, enquanto questão especificamente humana, não poderia haver história sem essa dimensão do significativo. A ideia do ser, a de dar valor ao ser e à ilusão de que transcenda algo do ser que viveu são inconcebíveis fora da linguagem, que é a própria condição de existência desse ser que se constitui ali.

De volta à *Antígona*, o castigo de Creonte para a traição de Polinice já morto, seu excesso em relação à lei humana, é deixá-lo insepulto, que dele não fique nem resto nem marca. Pode-se dizer então que se quer castigá-lo com essa *segunda morte*, que já não se dirige à pessoa, mas sim ao sujeito, através da negação dessa marca funerária que, como resto, “restos humanos”, será o que ficará dele.

Não em vão foi dito que a história e a história da cultura, esse salto mítico entre natureza e cultura, entre a coisa e o símbolo, começa com o ato de enterrar os mortos, com o rito funerário, como um ato propriamente humano já verificável desde os neandertais. O ato dos funerais como tentativa de preservar o “registro do ser daquele que pôde ser situado por um nome”<sup>9</sup> (Lacan, 1960-1961/2003, p. 335). Esse registro, mais além de todos os ouropéis e brilhos agalmáticos, imaginários e inimagináveis da vaidade humana (pirâmides, monumentos, obeliscos, panteões etc.), seria essencialmente uma marca ou vestígio escriturário, que em si mesmo não tem sentido e que constitui ou funda a dimensão do simbólico. É então a morte (digamos a primeira), e não o nascimento, o que está no início, no princípio da história, e que viria a inaugurar esse espaço do “entre-duas” mortes em que “ficar na história” seria permanecer nele; ficar, como ser, sendo na dimensão do significativo, transcendendo para além da morte e do tempo. A história, por esse viés, poderia ser pensada como a relação desse espaço com o tempo como categorias, mas de forma tal que vem romper a oposição entre a sincronia e a diacronia; o *antes* é evocado a partir do *agora*, e acontecem juntos. Dito de outra forma, na pura dimensão do significativo as coisas não aconteceram, como no passado perfeito, mas sim que, como máximo, deveriam ter acontecido e estritamente, enquanto falemos delas, sempre estarão acontecendo. Isso também implica pensar a relação desse espaço do “entre-dois” com o tempo

9. N. da T.: Tradução de A. Quinet. A tradução corresponde à p. 337 de: Lacan, J. (1997). Em A. Quinet (trad.), *O seminário, livro 7 – A ética da psicanálise* (1959-1960). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

como circular, em que a repetição tem seu lugar, ao estilo da “roda do tempo” do budismo e do hinduísmo, em relação a pensar o tempo como linear, com um começo e um final, como na tradição ocidental judaico-cristã.

A proposta de pensar esse “entre-duas” mortes como um espaço tempo em que se escreve a história se apoia, também, na noção de escrita que propõe J. Derrida (2002) e que define como “a instituição durável de um signo<sup>10</sup>”, entendido como uma inscrição, um rastro que marca uma origem e funda um espaço onde por apagamento e substituição se escreverá e se reescreverá como o palimpsesto. Acrescenta também que “a instância do rastro” fica instituída “como possibilidade comum a todos os sistemas de significação”<sup>11</sup> (p. 60). Portanto, nessa noção ampla de escrita se incluirão não só as formas pictóricas, os ideogramas, os hieróglifos, as escritas fonéticas compreendidas como simples representação da fala, mas também podemos acrescentar a fotografia, o cinema e todas as formas eletrônicas e informáticas de registro audiovisual, enquanto *sistemas de significação*. O que deve ficar claro é que, para além da forma, da materialidade do registro, o acontecimento em si fica perdido e o que subsiste dele é só essa inscrição [*scribere*], tornando-se assim o registrado, o próprio acontecimento. Em outras palavras, o acontecimento se constitui como tal somente se é inscrito; ou seja, é tributário da função da inscrição e ela “deve ser concebida em termos de imprensa gutenberguiana” (Lacan, 1961-1962/inédito).

Esses vestígios ou marcas adquirem função de letra só a partir do fato de que são lidas pelo Outro ou a partir do Outro; uma leitura que, enquanto pensada como significante, não vai remeter mais do que a outro significante, razão pela qual nunca poderá esgotar o significado, ou seja, não se poderá dizer nunca tudo sobre algo ou alguém. Em última instância, a história será então uma questão de leitura como interpretação, ou seja, um efeito da função do leitor, que, por sua vez, poderá se tornar autor, e pelo qual a história nos é mostrada como um texto inacabado e interminável, escrito e reescrito por uma infinidade de autores.

Por tudo isso, nesse espaço poderão acontecer milagres e até ressurreições, já não da carne, mas sim de um sujeito e de sua obra, como acontece, por exemplo, em relação a um artista ou personagem histórico, que pode desaparecer, cair no esquecimento, e depois reviver a partir de evocações e releituras para depois voltar a ser esquecido. Tudo isso se aplica ao que poderia ser chamado de “historicizar” no contexto da experiência analítica e, portanto, esse “entre-dois” também será o espaço onde habitam, aparecem, vão e vêm as lembranças, os sonhos e os lutos, sempre ameaçados pelo esquecimento.

Pode-se acrescentar também que a história, enquanto relato, para além do acontecimento como tal e em um sentido estritamente empírico, vai depender da função daquele que deixa registro, que o documenta para a posteridade. Vamos recordar, por exemplo, que a história antiga descansa e se constrói sobre a tarefa transcendental do escriba, uma função altamente qualificada desde os antigos egípcios e que depois foi herdada pelos monges na Idade Média, já que eram os que tinham o saber e, portanto, o poder da escrita. O escriba, que também é um copista – ou seja, escriba de escribas –, não só tem uma função administrativa, contá-

vel, de arquivo ou de registro; isso é assim na contemporaneidade mas, na projeção histórica, saiba ou não, trabalha para esse espaço do “entre-duas” mortes. Isso é válido também para os testemunhos audiovisuais (fotos, filmes, vídeos etc.) que caracterizam nossa época, aos quais outorgamos um valor significativo, enquanto eles são dados a ler ou interpretar, isto é, produzem fórmulas discursivas, enunciações, como efeitos de leitura. O escriba – aquele que registra e deixa um registro como vestígio –, além do escritor e do artista, será então também o fotógrafo e o cineasta; inclusive a massificação da tecnologia faz com que hoje em dia qualquer detentor de um celular possa ser aquele que deixa um testemunho inesperado.

Sobre isso, G. Agamben (2005) diz que sua paixão pela fotografia se deve também ao fato de que ela, através dos rostos anônimos, continua a dar ainda um testemunho de nomes que se perderam para sempre, ou seja, tem valor de último termo, de último registro. Em outras palavras, situa a fotografia como uma fronteira da *segunda morte*, tanto que fala de “último dia” (p. 34) e do “anjo apocalíptico da fotografia” (p. 34). Poderia retornar aqui, na bela e inocente figura dos anjos como emissários da morte, à essa borda terminal, a esse traço do belo mesmo no ominoso. A rara habilidade de captar essa borda, ou traço, com a fotografia é só para eleitos. Tomemos como exemplos as surpreendentes fotos de Sebastião Salgado ou a clássica foto de Robert Capa da Guerra Civil Espanhola que, ao coincidir com ela no mesmo instante fulgurante, capta a morte do miliciano.

Convenhamos também que aquilo que ficará na história a partir do ato tornado discursivo transcende toda dimensão moral e valoração de justiça, simplesmente porque isso não conta para o significante, situando-se assim nessa margem entre o belo e o horroroso. Para a posteridade ficam tanto Jesus Cristo como Pôncio Pilatos; ficam *A filosofia na alcova* e *a Crítica da razão pura*; ficam as *Rimas y leyendas* e *Mein Kampf*; ficam “Don Chicho y Napoleón, Carnera y San Martín”, como diz um clássico tango de E. Discépolo<sup>12</sup>. O afã e a conquista imprevisível de sobreviver à *segunda morte* não distinguem entre “justos e pecadores”, pois só vale como mérito o fato de que se fale deles e enquanto se fale deles; não há aspiração à eternidade, senão no discurso. Pois bem: o discurso seria isso?

## Final

Falta ainda, e para propor como questão, a forma em que essa *segunda morte* intervém, participa na conclusão de uma análise, para além do luto pelo analista, classicamente invocado e que concerne, a princípio, a sua pessoa. Isso não impede em absoluto que o analista como função se mantenha incólume, que “o morto goze de boa saúde” no lugar do avalista do saber.

O final da análise consistiria, mais precisamente, em desferir nesse “sujeito suposto” a *segunda morte* que o faça cair, “des-ser”, desse lugar, que é para onde se dirige a demanda, opondo-se assim a uma eternização da transferência em sua particular junção do saber com o amor, o que às vezes, como sabemos, promove o efeito de grupo ou de massa. É justamente aí, na transferência, onde está, a rigor, o que seria preciso matar, derrubar, e que em francês encontra a ressonância do *tomber* [cair] com o *tombe* [túmulo].

10. N. da T.: Tradução de M. Chnaiderman e R. Janine Ribeiro. A tradução corresponde à p. 122 de: Derrida, J. (2008). Em M. Chnaiderman e R. Janine Ribeiro (trads.), *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva.

11. N. da T.: Ibidem, p. 56.

12. N. da T.: Referência a *Cambalache*, tango de 1934.

Sobre isso, e para finalizar, como uma ironia que não deixa de ter seu valor, vai este pequeno achado – profético, poderíamos dizer?: “Lacanismo! Espero que, ao menos enquanto eu viver, esse termo manifestamente tentador, depois da minha segunda morte, me seja poupado” (Lacan, 1961-1962/inédito).

## Resumo

Este trabalho se propõe a articular, a partir da adoção da ideia do *belo* como eixo, o conhecido e breve ensaio de Freud *Sobre a transitoriedade* (1915) com a noção lacaniana da *segunda morte* que é introduzida a partir do seminário sobre *A ética*. Isso nos leva à questão da transcendentalidade do sujeito, o que está *mais além* da morte física, como uma meta do desejo que forma parte essencial da condição humana. A partir disso, o texto se propõe a pensar uma noção da história como aquilo que se escreve e reescreve em um espaço-tempo designado como o “entre-duas” mortes.

**Palavras-chave:** *Temporalidade, Beleza, Tragédia, Imortalidade, História, Fim de análise.*

## Abstract

This paper aims to articulate, taking the idea of *the beautiful* as a hinge, the short well-known essay by Freud *On transience* (1915) with the Lacanian notion of the *second death*, that is introduced from the seminar on *The ethics*. This leads us to the question of the transcendence of the subject, to what is “beyond” physical death, as a goal of desire, that is an essential part of the human condition. Based on this, it is proposed to think of a notion of history as that which is written and rewritten in a space-time designated as the “between-two” deaths.

**Keyword:** *Temporality, Beauty, Tragedy, Immortality, History, End of analysis.*

## REFERÊNCIAS

- Agamben, G. (2005). *Profanaciones*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Allouch, J. (2009). *Contra la eternidad*. Buenos Aires: El Cuenco de Plata.
- Derrida, J. (2002). *De la gramatología*. Madrid: Editora Nacional.
- Freud, S. (1984a). De guerra y muerte. Em J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 14). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1915).
- Freud, S. (1984b). La negación. Em J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 19). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1984c). La transitoriedad. Em J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 14). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1915).
- Freud, S. (1990). Duelo y melancolía. Em J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 14). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1917 [1915]).
- Jones, E. (1960). *Vida y obra de Sigmund Freud* (vol. 2). Buenos Aires: Nova.
- Lacan, J. (1988). *El seminario de Jacques Lacan, libro 7: La ética del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós. (Trabalho original publicado em 1959-1960).
- Lacan, J. (2003). *El seminario de Jacques Lacan, libro 8: La transferencia*. Buenos Aires: Paidós. (Trabalho original publicado em 1960-1961).
- Lacan, J. (1961-1962). *El seminario de Jacques Lacan, libro 9: La identificación* [versão da Escuela Freudiana de Buenos Aires]. Inédito.
- Melville, H. (1999). *Bartleby, el escribiente* (J. L. Borges, trad.). Barcelona: Plaza & Janés. (Trabalho original publicado em 1853).
- Sófocles (trad. em 1985). *Antígona*. Em Sófocles, *Siete tragedias*. México: Editores Mexicanos Unidos. (Obra do século V a. C.).
- Pasqualini, G. (1998). *La clínica como relato*. Buenos Aires: Publikar.
- Vergänglichkeit (2012). *Wordreference*. Disponível em: <https://www.wordreference.com/deen/verg%C3%A4nglichkeit>

Vera L. C. Lamanno Adamo\*

Calibán -  
RLP, 18(2),  
51-61  
2020

«

# O analista, o cineasta e a arte de esculpir tempos

Tempos atrás assisti *Esplendor*, filme de Naomi Kawase (2017).

Começa assim... Uma jovem descreve tudo o que acontece à sua volta, pessoas na rua, carros barulhentos, todas as coisas corriqueiras de uma vida na cidade.

Logo descobrimos que ela estava exercitando o seu trabalho: descrever ações. É uma audiodescritora de filmes para deficientes visuais. Seu trabalho consiste em transpor a beleza das imagens em palavras, para que todos possam senti-las verdadeiramente.

Nas sessões de teste, ela recebe as opiniões de uma plateia voluntária sobre a adequação do texto e conhece um homem mais velho que está perdendo lentamente a visão. Inconformado com a perda da visão, algo realmente custoso para quem trabalha tão diretamente com imagens, ele encontra alento na jovem audiodescritora, alguém que lhe permite enxergar por meio de outros recursos.

Há um embate, a princípio, mas ao mesmo tempo um fascínio entre eles.

O encontro evoca dores de perdas vividas, possibilidade para se reconectarem ao passado e seguirem adiante.

A aproximação dos dois se dá pelo aprendizado de compreender o mundo por meio de formas não convencionais, utilizando outros sentidos, outras perspectivas.

De imediato, a história da jovem audiodescritora e do fotógrafo que estava perdendo a visão me remeteu ao que ocorre em um encontro analítico. Semelhante ao que se evidencia em *Esplendor* há um esforço em transpor em palavras as imagens evocadas, há um embate, há um reencontro com dores e perdas passadas e tentativas de utilizar sentidos não convencionais para encontrar outras perspectivas.

Há tempos psicanálise e cinema demonstram uma fértil conjugação. Estes dois universos compartilham uma mesma questão. Imagens, palavras e vivências são constantemente reinventadas e rememoradas. Emoções são suscitadas, quer seja pela técnica de construção da cena

\* Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo. Sociedade Brasileira de Psicanálise de Campinas.

cinematográfica e seu efeito no espectador, quer seja pela técnica psicanalítica e seu efeito no paciente.

O que ocorre em uma sala de cinema e em uma sala de análise pode fascinar, interrogar, surpreender, angustiar, fazer lembrar, assustar, causar horror.

Semelhante ao cineasta, o psicanalista é também um explorador da existência. Que mundo esta pessoa habita? Em que tempos e espaços? O que é a existência desta pessoa, em que reside sua poesia ou falta dela? Como esta pessoa transita no jogo constante entre sexualidade e agressividade, ilusão e desilusão, mentira e verdade?

Assim como o cineasta, o psicanalista se interessa pelas genealogias do amor, pelo poder do desejo, pelos subprodutos da paixão, oferecendo um sentido profundo e intenso às coisas simples ou mesmo empobrecidas da vida, e indaga sobre a insuperável capacidade de invenção do ser humano, de poder brincar com símbolos, invertê-los, substituí-los, experimentá-los.

Não seria esta a essência da arte cinematográfica e também da psicanálise: a chama que mantém sempre acesa as mais variadas expressões de todos os pontos de vista sobre a vida e sobre a morte em distintos tempos?

## Imagem, imagem e ação, imaginação

Conforme o filme *Esplendor* foi fertilizando minha imaginação, não pude me desfazer da instigante ideia de tecer um paralelo entre o ofício do analista e o do cineasta na sua função de construir tempos e enredos partindo de imagens.

A narrativa nasce de figura. A narrativa torna-se figura.

Uma transformação complexa, essa, colocar palavra e enredo a partir e através de imagens.

Ao comentar a primeira apresentação pública do cinematógrafo, dois dias antes dos acontecimentos no Grand Café, no Boulevard des Capucines, o jornal parisiense *La Poste* descrevia-o como algo “tão grande como se possa imaginar” (Avellar, 1982, p. 12) e que nesta tela aparecia “em tamanho natural ou reduzido de acordo com a dimensão da cena, um bando de trabalhadores, trabalhadores com bicicletas, cachorros correndo, automóveis, tudo se agitando e se movendo. É a vida, é o movimento ao vivo” (p. 12).

O tamanho da tela era bem pequeno, se comparado às telas de cinema que temos hoje, o filme era em preto e branco, mas os espectadores, extasiados pela grande novidade, viram cores e tamanhos naturais.

O filme é bem isto mesmo, algo que se faz de imagens e sons, algo que se faz a partir do registro de ações vivas, e que nos faz imaginar que ali na tela está mesmo uma coisa viva de verdade. Às vezes o que conta é quase só a imagem e o som, a ação registrada na imagem sendo menos importante que o modo de registrar. Às vezes o que conta é quase só a imagem e a ação, o modo de registrar sendo pouco ou nada importante em função do peso dramático das palavras e dos gestos dos personagens. Às vezes ainda o que parece importar é só a imaginação, o estímulo que vem das coisas visíveis no filme para que o espectador invente um novo imaginário. (p. 12)

O analista é espectador e participante da *montagem* de uma sessão, às vezes coloca em foco as imagens e sons, outras vezes sua atenção vol-

ta-se para a imagem e ação e, em certas ocasiões, o que importa é a imaginação fluida na livre associação de ideia e na atenção flutuante.

Um movimento vivo e ao vivo em um local semelhante ao de uma sala de cinema: silêncio, pouca luz, divã e poltronas confortáveis.

Certo dia, a paciente entrou como de costume e acenou com um cordial: Bom dia! Deitou-se no divã enquanto a analista acomodou-se em sua poltrona. A analista apurou as almofadas nas costas. Fez isto mais de uma vez. Não estava se sentindo confortável.

A paciente está imóvel no divã: “não tenho nada para falar hoje”.

Nada a dizer.

A paciente deita-se de lado e fica de frente para a parede. A analista tenta, mais uma vez, uma posição mais confortável em sua poltrona. Nada de palavras. Há uma tensão. A paciente se mexe e o divã emite um ruído. A analista nunca havia percebido este barulho estranho em seu divã. O olhar da analista comprime a extensão do foco e coloca no seu plano de observação a paciente emudecida, o ruído no divã e o seu desajeito com a almofada de sua poltrona.

Na sessão seguinte, a paciente deita-se no divã, diz que não tem nada para falar. Permanece na analista o desconforto com a sua poltrona.

No próximo encontro, algo distinto acontece. A paciente deita-se e nada a dizer, mas desta vez a analista é acometida por uma imagem. A analista é inundada pela imagem de uma mulher parada na calçada, imobilizada pelo trânsito intenso de carros indo e vindo. Parece não conseguir atravessar a rua. Está de costas e segura em uma de suas mãos um guarda-chuva. Em seguida, a analista lembrou-se de Gabriel García Márquez (1995) contando sobre uma cena que lhe tocou e inspirou a escrever um conto.

Trata-se de uma foto do enterro de Hirohito. Nela aparece a sua esposa. Fora de foco há guardas e uma multidão com guarda-chuvas. No centro da foto, totalmente vestida de negro, aparece a imperatriz. Por um momento, Gabriel García Márquez ficou unicamente com a imagem da imperatriz debaixo da chuva, solitária e muito magra. Em seguida, a única coisa que via era a imagem do guarda-chuva, e ficou convencido de que existia uma história nesse guarda-chuva.

Logo depois a mente da analista é tomada pela imagem de um quadro de Magritte (1958): um guarda-chuva aberto sustentando um copo com água. Objetos com funções opostas, o copo retém a água e o guarda-chuva a repele.

Figurabilidade, no processo analítico, equivale ao trabalho onírico resultando numa forma particular de pensamento, uma capacidade emergente do analista que possibilita traçar ligações e tirar a palavra dos escombros do ocultamento.

E como transformar essas imagens em uma narrativa que possa desencadear outras lembranças, afetos, pensamentos, sonhos?

## Narrativa

Após algum tempo tentando organizar o fluxo das imagens que jorraram em sua mente, a analista, numa tentativa de ouvir o ainda inaudível, disse: “Quem sabe algo muito sofrido esteja te calando fundo”.

Depois de longo silêncio a paciente diz que não está conseguindo pensar em nada.

Na sessão seguinte, deita-se no divã e vai logo dizendo: “tive um sonho”.

Relata uma imagem concisa: um muro alto, cinza, construído com pedras antigas. Na livre associação de ideias diz que o muro se assemelhava ao Muro das Lamentações. Conta ter visto este muro em uma imagem que mostrava Jerusalém. Diz que ficou muito tocada com tantas pessoas colocando, nas fendas do muro, um papel dobrado com pedidos e esperanças.

Lamentação, pedidos, esperança.

A paciente lembra-se, então, do enterro da mãe quatro anos atrás. Ela estava estudando no exterior, a mãe teve uma morte abrupta e não deu para ela vir nem no velório e nem no enterro: “Estranho. Não me lembro de nada. Às vezes me pego num atordoamento. Será que tudo isso é sonho? Aconteceu de fato?”.

A morte repentina da mãe e sem conseguir estar presente no enterro lançou-a em um nada sem fundo. Não sabia mais onde procurar. Perseguiu a lembrança, mas sua mente estava perdida na escuridão.

O até então impronunciável começa a alcançar uma linguagem em um trabalho sequencial de movimento entre representações e memórias, permitindo um fracionamento gradual da dor, pesar e saudade.

Rememorou e reviveu durante um longo período da análise, em idas e vindas, o cheiro das refeições preparadas pela mãe, as broncas, os cuidados quando estava com febre, a conversa com a mãe quando menstrou pela primeira vez, o incentivo para que fosse estudar no exterior.

Havia muito amor e muita raiva também.

Conta que a primeira coisa que sentiu quando recebeu a notícia da morte da mãe foi muita, muita raiva: “como ela pôde morrer justo agora, ir assim sem aviso prévio, porque não esperou até eu voltar?”.

As imagens emergentes e lembranças na mente da analista equivaleram ao trabalho de sonho e abriram caminho para a compreensão do trabalho de luto que estava paralisado devido ao trânsito intenso de afetos envolvidos.

A dor da perda, semelhante à representação do guarda-chuva de Magritte, continha e repelia, ao mesmo tempo, a mulher enlutada em um país longínquo, vestida de negro, debaixo da chuva, solitária e muito magra.

O passado, rearticulado pela memória, entra no nosso fluxo presente e adquire sentido.

Na experiência clínica acima relatada, o fluxo de imagens na mente da analista ocorreu durante a sessão, mas às vezes elas acontecem com os “restos da sessão”, vestígios deixados pela experiência da sessão, com os quais o analista trabalha psiquicamente.

Marília Aisenstein (2015) conta sobre sua experiência clínica com Makito, uma japonesa de 45 anos, com aparência de 28 e que estava com um câncer no cólon.

Ela dizia ter perdido o sentido das palavras e não entendia como as palavras poderiam ajudar a curá-la. Marília estava realmente impressionada com o tom monótono da fala da paciente. Não havia associação em sua fala, nenhuma incursão ao passado, nenhum afeto ou ansiedade em relação a sua doença.

A história que Makito contava era um mistério para a analista e repleta de lacunas. Tendo estudado arte em Tóquio, deixou o Japão com 28 anos repentinamente para estudar em Paris. Não sabia nada de francês, mas falava inglês. Por que, então, escolheu a França? Makito não sabia o que responder, dizia apenas que se sentiu obrigada a deixar seu país, eviden-

ciando que tinha sido por conta de uma necessidade interna e poderosa.

Após certo período da análise, Makito falou sobre a sua família de uma forma que a analista conseguiu formar uma imagem mais ampla. Ela era filha única, sua mãe era coreana, de origem rural, descendente de sacerdotes xintoístas. Quando a analista aludia à existência de um possível conflito entre o Japão e a Coreia, o budismo e o xintoísmo, samurais e as pessoas rurais, Makito invariavelmente dizia que o Japão não era assim, que todos coexistiam em respeito mútuo.

No decorrer da análise Makito demonstrou apreciar as sessões, pensava nelas demoradamente, começou a se vestir de forma mais feminina, passou a usar maquiagem e recomeçou a pintar. No entanto, algo permanecia opaco causando certa ansiedade na analista.

Nesse período, a analista teve um sonho: “caminhava por uma paisagem devastada, carregando uma menina asiática nos braços, envolta em ataduras, um pouco como as múmias que se pode ver no museu de Cairo. Ela parecia uma boneca, mas estava bem viva” (p. 179).

Pouco tempo depois do sonho da analista, Makito mencionou de passagem o nome da cidade Hiroshima. A analista lembrou-se, então, que Makito havia nascido em 1945, ano da bomba atômica, e ela explicou que, na verdade, havia nascido na Coreia, pois sua mãe foi ficar em companhia da mãe quando ela estava para nascer.

Ocorre, então, o retorno de uma massa de afetos violentos ligados às terríveis imagens da infância que tinham sido silenciadas até então e esvaziadas de seu conteúdo emocional: descrições da cidade devastada pela bomba atômica e rememoração dos terríveis atos de violência realizados pelos japoneses contra os coreanos no início do século. Makito foi obrigada a fugir para escapar da agressão dessas imagens.

A analista ouviu o inaudível e sonhou onde o afeto estava envolvido. Entalhou a matéria bruta para produzir significados que não deixou tranquila a realidade dos fatos, mas lhe acrescentou e subtraiu algo.

O tempo passado foi esculpido na memória, entrou no fluxo presente, adquiriu sentido e fez surgir o que lhe dava significado.

Uma vez descongelada a história de cada um, por mais tenebrosa que seja, pode ser rememorada uma vez e mais uma, e a cada vez ganhar ressignificações. O tempo deixa de ser inscrito de maneira definitiva. Os mesmos acontecimentos se inserem em diferentes significações dependendo do fluxo presente que os articula e demanda.

Algo semelhante ocorre com o cinema.

Andrei Tarkovsky (1998), cineasta russo, considera o cinema como a arte de esculpir o tempo, isto é, a arte de subjetivação do tempo:

o cinema é um estado onde são indissolúveis tempo e memória. O tempo que se vivencia, o tempo vivido, é o tempo cravado em nós como experiência. [...] privado da memória, o homem torna-se prisioneiro de uma existência ilusória; ao ficar à margem do tempo, ele é incapaz de compreender os elos que o ligam ao mundo exterior, em outras palavras, vê-se condenado à loucura. (p. 64-68)

Psicanalista e cineasta esculpem as imagens que lhes acometem, criando sensações, e não coisas. Talvez seja esta uma das razões pelas quais as pessoas vão ao cinema e também a um psicanalista: para esculpir

vivências que já tiveram e buscar experiências que não viveram. Buscam inscrever memórias de tempos perdidos na escuridão do apagamento.

Filme e psicanálise fazem a interligação entre imaginário e memória por meio da construção de experiências diferenciais de tempos.

Tarkovsky (1998) considera o cinema como um vasto edifício de memórias definido pelo conceito japonês de *saba*:

Considera-se que o tempo, per se, ajuda a tornar conhecida a essência das coisas. Os japoneses, portanto, têm um fascínio especial por todos os sinais de velhice. Sentem-se atraídos pelo tom escurecido de uma velha árvore, pela aspereza de uma rocha ou até mesmo pelo aspecto sujo de uma figura cujas extremidades foram manuseadas por um grande número de pessoas. A todos esses sinais de uma idade avançada eles dão o nome de *saba*, que significa, literalmente, “corrosão”. *Saba*, então, é um desgaste natural da matéria, o fascínio da antiguidade, a marca do tempo, ou pátina. (p. 66)

Se o tempo é a dimensão fundamental da psique humana e também o elemento constituinte essencial da cinematografia, o dever do cineasta é “esculpir o tempo”, reformular o tempo a partir de sua subjetividade autoral com respeito ao tempo real (Tarkovsky, 1998).

Para que este processo ocorra, emoção e vitalidade da palavra são elementos fundantes tanto na arte cinematográfica como na arte de construção de um processo psicanalítico.

A criação de uma narrativa viva está alicerçada numa relação com a emoção que se apresenta, que é vivenciada e reconhecida – tanto pelo paciente como pelo espectador – acionando outros tempos que articulam novos nexos ao vivido. A linguagem viva lança pedra em poço fundo, tira do nada, dá existência a algo, produz, inventa, funda e sustenta.

Tarkovsky (1998) insiste em dizer que o que lhe agrada no cinema são as articulações poéticas, a lógica da poesia. Por meio das associações poéticas, intensifica-se a emoção e torna-se o espectador mais ativo. Ele passa a participar do processo de descoberta da vida, sem apoiar-se em conclusões já prontas, fornecidas pelo enredo, ou nas inevitáveis indicações oferecidas pelo autor.

O espectador deve ter à sua disposição aquilo que lhe permite penetrar no significado mais profundo dos complexos fenômenos representados diante dele.

Os filmes, diz Tarkovsky (1998), podem ser bem cenografados e dotados de um trabalho minucioso de arte e figurino, mas desprovidos de conteúdo e de sentimentos autênticos são incapazes de transmitir o mais importante que é uma verdade interior.

De forma análoga, uma análise pode estar corretamente calcada no *setting* e em conceitos teóricos, mas se a narrativa do analista é emprestada, estereotipada, dogmática, não se cria o mais importante, uma linguagem que desarruma, desarranja, perturba e gera emoção, imprescindível na luta para se tomar consciência (Ogden, 2013).

## Os tempos do cinema e os tempos da psicanálise

Final do século XIX, é o ano 1895. Os irmãos Lumière realizam a primeira projeção pública de um filme na história da humanidade nos subterrâneos do *Grand Café* de Paris.

Não muito longe dali, em Viena, Sigmund Freud e seu amigo e professor Josef Breuer lançam também em 1895 *Estudos sobre a histeria*, aquela que é a primeira apresentação pública do trabalho psicanalítico. Nesse trabalho expõem as primeiras ideias sobre o Inconsciente, mostrando a essência de uma nova ciência que nascia e que ganharia o nome de psicanálise.

Quatro anos depois, em 1899, tanto o cinema como a psicanálise apresentam progressos importantes. Georges Mèliès produz *Cendrillon*, a primeira produção cinematográfica em forma de narrativa fantástica, e Sigmund Freud termina a redação de seu trabalho *A interpretação dos sonhos*. Duas inovações que trazem para o foco das atenções a fantasia e a imaginação. Mèliès com sua máquina para representar ficções e Freud com seu método para investigar a formação do sonho.

Para Mèliès, a tela não era somente uma superfície de projeção que reproduz o mundo cotidiano, mas também um lugar que preserva as ilusões, as fábulas, os mitos e as fantasias.

Para Freud, o sonho não evidenciava mais inspiração ou decifração, os modos populares de se entender o sonho até então, e sim expressão determinante de fantasias e desejos inconscientes de um único sujeito.

Cinematógrafo e interpretação dos sonhos, duas descobertas arrojadas: uma máquina para representar ficções e um método para investigar a formação e intenções da atividade onírica, peça chave para a montagem de um filme e também para a metapsicologia que fundamentou a psicanálise.

República de Weimar, 1920. Dois anos após a Primeira Guerra Mundial que receberia, por suas dimensões catastróficas, o título de “a guerra para acabar com todas as guerras”, o mundo é novamente horrorizado. Desta vez com um filme de Robert Wiene, *O gabinete do Dr. Caligari* (1920).

O enredo é bastante conhecido. O misterioso Dr. Caligari chega à pequena cidade de Holstenwall com um espetáculo em que o seu assistente, o sonâmbulo Cesare, adivinha o futuro das pessoas. Logo depois da chegada da dupla sinistra, uma série de crimes praticados na cidade faz com que as suspeitas se voltem para o sonâmbulo, flagrado sequestrando uma moça.

Francis, namorado da jovem, obcecado pelo assunto, descobre que é o próprio Caligari que controla os atos de Cesare por hipnose. Descobre-se então que Francis é um louco internado em um internato dirigido pelo Dr. Caligari, médico aparentemente benevolente que, ao ouvir sua história, descobre como “curá-lo”.

O impacto deste filme e de vários outros igualmente sombrios levou a constituição de uma escola que ficou conhecida como expressionista.

*O gabinete do Dr. Caligari* (Wiene, 1920) inspirou uma cinegrafia inovadora, estética e tecnicamente retratadas em *O golem* (Davidson, Boese e Wegener, 1920), *Nosferatu* (Dieckmann, Grau e Murnau, 1922), *Fantasma* (Pommer e Murnau, 1922), *Figuras de cera* (Birinsky, Kwartiroff e Leni, 1924), *M, o vampiro de Dusseldorf* (Nebenzal e Lang, 1931), *Fausto* (Pommer e Murnau, 1926), *Tartufo* (Pommer e Murnau 1925) e *O anjo azul* (Pommer e von Sternberg, 1930), entre outros.



Esses filmes eram compostos por personagens destituídos de bondade: vilões, assassinos, falsários e tiranos. Personagens perversos que encarnavam o mal e revelavam a insanidade em estado puro.

É também em 1920, ano da apresentação de *O gabinete do Dr. Caligari* de Wiene – inaugurando o cinema expressionista com seus enredos de figuras demoníacas –, que Freud publica *Além do princípio do prazer* (1920/1980) promovendo uma virada na teoria psicanalítica. A dinâmica prazer e desprazer dá lugar ao modelo pulsão de vida e pulsão de morte.

Ao inserir os conceitos sobre a pulsão de vida e a pulsão de morte na dinâmica psíquica, assim como ocorreu com o filme de Wiene, Freud abre caminho para a compreensão da violência, da destruição, da auto-destrutividade, do sadismo, do masoquismo, da compulsão à repetição e dá passagem para Melanie Klein conceber um novo mundo interno.

Um mundo sinistro, do qual podemos tomar conhecimento em nossos pesadelos. Um mundo de persecutoriedade. Um mundo de fantasmas, no qual somos vítimas deles e nós mesmos nos fazemos de fantasmas para os outros. Um mundo de fantasias inconscientes dominadas pela morte, violência e crueldade de seus personagens.

A partir da conceituação da dinâmica pulsão de vida e pulsão de morte, Freud tece uma revisão nos seus conceitos e confere maior complexidade ao funcionamento psíquico.

Por sua vez, Melanie Klein, após a Segunda Guerra Mundial – mais especificamente em 1946 – constrói as bases de uma psicanálise contemporânea com o conceito de identificação projetiva.

Esse conceito coloca em evidência o jogo de projeção e introjeção entre o sujeito e o outro. O que é projetado faz alguma coisa na mente do receptor e nesse processo induz sentimentos associados a um convite para que sinta certos sentimentos ou se engaje no desempenho de um determinado papel.

A partir daí, expande-se o conhecimento sobre a relação de reciprocidade entre dois sujeitos, onde o inconsciente de um é influenciado pelo inconsciente do outro. O objeto de investigação se modifica, não é nem aquilo que ocorre com o analista (contratransferência), nem aquilo que ocorre com o paciente (transferência), mas o que ocorre *entre* ambos: a presença do analista transforma-se na própria força dinâmica da análise, não há um fosso entre um lado e outro, mas circulação e troca.

Esta proposição tem impacto direto na maneira como a contratransferência passa a ser vista do ponto de vista clínico. Na história dos conceitos psicanalíticos poderíamos dizer que, no início, a contratransferência poderia ser vista como análoga a uma fotografia, um instantâneo de um momento relacional.

A evolução do conceito de identificação projetiva coloca em foco a via de mão dupla entre o sujeito e o outro, podendo ser comparada analogicamente a um filme, algo que resulta não de uma reprodução estática de algo, mas uma sequência de cenas em movimento.

Expandir a comunicação consigo mesmo, e em consequência também com outros, por meio de permanente criação de novos símbolos, desenvolve a capacidade para lidar com o sofrimento psíquico, gerando condições de ampliar uma compreensão mais profunda do humano.

Conhecer promove a integração das experiências emocionais no âmbito do nosso ser e o liberta de uma falsa compreensão baseada num estado de espírito que se sustenta na superficialidade e no não engajamento afetivo nas relações humanas.

O processo de adquirir conhecimento tornou-se um conceito com estatuto metapsicológico que está incorporado à maior parte das teorias da psicanálise contemporânea (Bion, 1962/1982).

Semelhante ao que foi ocorrendo com a psicanálise, o cinema, após a Segunda Guerra Mundial, foi também ganhando complexidade.

Historiadores consideram que o cinema clássico abrange um período que vai do nascimento do cinema, em 1895, até o início do movimento neorrealista italiano na década de 1940.

Em linhas gerais, o cinema clássico é caracterizado por narrativas lineares, com início, meio e fim bem definidos e um encerramento fechado. Também é uma constante do período clássico a soma de procedimentos para gerar certa magia, como se não fosse fruto de uma série de artifícios. Especialmente no cinema hollywoodiano eram comuns os finais felizes e conciliatórios.

O cinema clássico “mastiga” a linguagem para o espectador, tornando a montagem invisível. O espectador não sente cada corte, nem estranha qualquer tipo de mudança brusca dentro da montagem. Os personagens não se dirigem diretamente ao público e em nenhum momento atuam de forma que o público duvide daquilo que está vendo. Essas regras foram subvertidas gradativamente até a geração do cinema moderno.

Algumas características marcantes do cinema moderno são a existência de personagens mais complexos e multifacetados, menos afeitos ao maniqueísmo. Há um interesse mais em infundir do que informar, mais em inocular do que descrever. Além disso, a câmera ganhou mobilidade e o movimento se insinuou como um grande vetor dessa mudança. A montagem não necessariamente cria um percurso linear e os finais são frequentemente abertos. Por um lado, há maior fidelidade à ideia de vida real e, por outro, uma noção acurada do cinema como uma forma de arte que pode, inclusive, refletir acerca de si própria.

Como não lembrar aqui de *Cidadão Kane*, filme norte-americano de 1941 dirigido, escrito, produzido e estrelado por Orson Welles. Esse filme é considerado uma das obras-primas da história do cinema, sendo apontado por muitos críticos como o maior filme já produzido, elogiado por sua inovação na música, fotografia e estrutura narrativa.

A história começa com a morte de Kane pronunciando a palavra “mágica” *Rosebud*. Em seguida assistimos à projeção de um documentário sobre sua vida e seus feitos. Esta cena dura em torno de dez minutos, deixando ver aspectos de sua vida. No entanto, provoca uma estranha sensação: sabemos tudo sobre ela e, ao mesmo tempo, nada sabemos.

Sua última palavra, *Rosebud*, lança na história uma indefinição.

Por ser a última palavra, um repórter tenta recuperar a importância desta nomeação, pois ninguém sabe do que se trata. Ninguém sabe se *Rosebud* é uma pessoa, evento ou objeto. Entretanto, evoca um significado essencial que não gera fáceis interpretações.

Kane está morto. Sua própria memória é impossível de ser vasculhada. Mesmo que isso fosse possível, quantas verdades dali poderiam brotar?

Procura-se reconstruir o significado da vida de Kane através do depoimento de várias pessoas que com ele conviveram, mas a cada novo personagem encontrado e entrevistado, uma nova vida se reconstrói.

Há um desconcerto. As novas descobertas sobre Kane nunca se somam às anteriores. Ao contrário, parecem subtrair-se, pois não se encaixam nos lugares desejados. O resultado da busca acaba revelando

vários Kanes diferentes, e até mesmo incoerentes entre si, uma multiplicidade a um só tempo inacessível e incompreensível.

Cada dado novo, ao invés de se encaminhar para elucidações sucessivas, descortina uma quantidade cada vez maior de indefinições e contradições.

No final, temos a reconstrução de vários Kanes. Todos estão lá e o Kane que morreu não é de forma absoluta, nenhum deles.

Ancorado na palavra *Rosebud*, Kane é todos e nenhum.

*Rosebud* torna-se ponto de chegada e de partida de uma rede de tempos e histórias infundáveis.

Em linhas gerais, semelhante ao que ocorreu com o cinema, na psicanálise após a Segunda Guerra Mundial o analista gradativamente tira o enfoque centrado exclusivamente na pessoa do paciente. O analista deixa de ser considerado um observador imparcial. A interação entre analista e paciente assume o primeiro plano. O intersubjetivo ganha em complexidade num processo de um mútuo escutar a múltiplas vozes.

Ganhando força nesta direção, há a emergência de uma visão do psiquismo como essencialmente complexo, heterogêneo e processual. O espaço mental sendo reconhecido como um território multidimensional que abrange inúmeros sistemas interligados, cada sistema gerando produtos que subsidiam diferentes estruturas defensivas, sustentadas em diferentes níveis de simbolização que permitem a transformação de diferentes conjuntos de ansiedade.

Estas diferentes organizações não se apresentam de forma excludente, uma se estabelecendo em detrimento de outra. Trata-se de distintas organizações que se sobrepõem, se conectam, se ramificam.

Nesta arte de esculpir tempos, cineasta e psicanalista se inspiram em uma linguagem própria. Seja de onde tenha sido gerada, a linguagem autoral nasce de muitas influências e arrojo criador, num tempo que é presente sempre, mas que flui livremente para frente e para trás.

Tempos que interagem entre si produzindo novos sentidos, formando um mosaico deles, absorvendo uns, transformando outros.

## Resumo

O psicanalista, o cineasta e a arte de esculpir tempos. Partindo do filme *Esplendor* de Naomi Kawase (2017), a autora considera o ofício do cineasta e do psicanalista como a arte de esculpir tempos. Tece correspondências entre a construção de um filme e a construção de um processo de análise, e traça um paralelo entre a história do cinema e a história da psicanálise.

**Palavras-chave:** *Tempo, Psicanalista, Cinema, Psicanálise. Candidata a palavra-chave: Cineasta*

## Abstract

Starting from Naomi Kawase's film *Radiance* (2017), the author considers the craft of the filmmaker and the psychoanalyst as the art of sculpting times. She weaves correspondences between the construction of a film and the construction of an analytical process and draws a parallel between the history of cinema and the history of psychoanalysis.

**Keywords:** *Time, Psychoanalyst, Cinema, Psychoanalysis. Candidate to keyword: Filmmaker.*

## REFERÊNCIAS

- Aisenstein, M. (2015). Pulsão, representação e as demandas da representação. Em H. B. Levine, G. S. Reed e D. Scarfone (org.), *Estados não representados e a construção de significado: Contribuições clínicas e teóricas* (pp. 171-184). Londres: Karnac.
- Avellar, J.-C. (1982). *Imagem e som, imagem e ação, imaginação*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Bion, W. R. (1982). *Aprendendo com a experiência*. Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1962).
- Birinsky, L., Kwartiroff, A. (produtores) e Birinsky, L. e Leni, P. (diretores) (1924). *Figuras de cera* [produção cinematográfica]. Alemanha: Neptune-Film A.G.
- Davidson, P. (produtor), Boese, C. e Wegener, P. (diretores) (1920). *O golem* [produção cinematográfica]. Alemanha: Projektions-AG Union (PAGU).
- Dieckmann, E., Grau, A. (produtores) e Murnau, F. W. (diretor) (1922). *Nosferatu* [produção cinematográfica]. Alemanha: Jofa-Atelier Berlin-Johannisthal, Prana-Film GmbH.
- Freud, S. (1980). Além do Princípio do Prazer. Em J. Strachey (ed.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol. 18, pp. 13-85). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1920).
- García Márquez, G. (1995). *Como contar um conto*. Rio de Janeiro: Casa Jorge.
- Kinoshita, N., Sawada, M., Takebe, Y. (produtores) e Kawase, N. (diretora) (2017). *Esplendor* [produção cinematográfica]. Japão, França: Commes des Cinemas, Kino Films, Kumie, MK2 Productions.
- Klein, M. (1991). Notas sobre alguns mecanismos esquizoides. Em M. Klein, *Inveja e gratidão e outros trabalhos: 1946-1963* (pp. 17-43). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1975 [1946]).
- Magritte, R. (1958). *Les vacances de Hegel* [óleo sobre tela]. Paris: Coleção particular.
- Meinert, R., Pommer, E. (produtores) e Wiene, R. (diretor) (1920). *O gabinete do Dr. Caligari* [produção cinematográfica]. Alemanha: Decla-Bioscop AG.
- Nebenzal, S. (produtor) e Lang, F. (diretor) (1931). *M, o vampiro de Dusseldorf* [produção cinematográfica]. Alemanha: Nero-Film AG.
- Ogden, T. H. (2013). Sobre o uso da linguagem em psicanálise. Em T. H. Ogden, *Reverie e interpretação: Captando algo humano* (pp. 181-208). São Paulo: Escuta.
- Pommer, E. (produtor) e Murnau, F. W. (diretor) (1922). *Fantasma* [produção cinematográfica]. Alemanha: Uco-Film GmbH.
- Pommer, E. (produtor) e Murnau, F. W. (diretor) (1925). *Tartufo* [produção cinematográfica]. Alemanha: Alemanha: Universum Film (UFA).
- Pommer, E. (produtor) e Murnau, F. W. (diretor) (1926). *Fausto* [produção cinematográfica]. Alemanha: Universum Film (UFA).
- Pommer, E. (produtor) e von Sternberg, J. (diretor) (1930). *O anjo azul* [produção cinematográfica]. Alemanha: Universum Film (UFA), UFA Tonfilm.
- Tarkovsky, A. (1998). *Esculpir o tempo*. São Paulo: Martins Fontes.
- Welles, O. (produtor e diretor) e Schaefer, G. (produtor) (1941). *Cidadão Kane* [produção cinematográfica]. Estados Unidos: RKO Radio Pictures, Mercury Productions.

Laura Palacios\*

# A seda da linguagem (o haikai)

*Dizem que, para os japoneses, não é propriamente a flor da cerejeira que é bela; é o momento em que, totalmente desabrochada, ela vai murchar → Tudo isso diz o quanto o haikai é uma ação (de escrita) entre a vida e a morte.\*\**  
Roland Barthes, 1979

Não acontece muitas vezes.

Comigo, como analisada, não aconteceu muitas vezes, e não vou usar os dedos das mãos para fazer nenhuma conta. Também não vou transformar o assunto em uma questão confessional. Mas, mais de uma vez, sim: aconteceu comigo. Depois de estar planando nas asas da mais volátil associação livre, escutar atrás de mim a voz do analista dizendo *algo*. Algo vindo de longe ou de muito perto, e até um pouco (como dizer isso?) “sem sentido”. Algo breve, nada solene nem conclusivo. Quase contingente, poderia se dizer, já que *contingere* é cair, chegar por casualidade e até com surpresa. Um dizer sem espessura histórica, também sem ser reflexivo, mas capaz de tocar um limite e ali cavar o seu vazio. Mas esse freio não é outra coisa que o limite da palavra, porque depois de tê-lo escutado só queremos que tudo se cale. É uma espécie de flash lógico, um borrão, um traço, uma pontada cravada na deslizante fita do tempo... Algo efêmero, que sugere uma impossível *liaison* entre o duradouro e o momentâneo. Um corte sem eco, cuja límpida rapidez sem narrativa nem sequer nos dá tempo para pensar ou sofrer um pouco. A interpretação e o sentido foram derrotados, e vai se saber por que esse tipo de intervenção produz um tipo especial de alegria e desconcerto: “Uma leve dobra na qual é pinçada, com um golpe certo, a página da vida, a seda da linguagem” (Barthes, 1970/1991, p. 104).<sup>1</sup>

Fim da metáfora, do adorno, da fábula moral, da teoria e da opinião.  
Fim da prática tranquilizante, tão macia e tão ocidental, do *comentário*.

Aqui, um leitor experiente ou crítico teria sua oportunidade para interrogar sobre a inclusão desse último adjetivo (*ocidental*), e teria razão.

\* Asociación Psicoanalítica Argentina.

\*\* N. da T.: Tradução de L. Perrone-Moisés. A tradução corresponde à p. 93 de: Barthes, R. (2003). Em L. Perrone-Moisés (trad.), *Como viver junto: Simulações romanescas de alguns espaços cotidianos: cursos e seminários no Collège de France, 1976-1977*. São Paulo: Martins Fontes.

1. N. da T.: Tradução de L. Perrone-Moisés. A tradução corresponde a: Barthes, R. (2007). Em L. Perrone-Moisés (trad.), *O império dos signos*. São Paulo: Martins Fontes

Estou disposta a dá-la, mas não sem antes esclarecer que, longe de ser inocente, *ocidental* aqui tem uma função estratégica. Está em seu lugar para me deixar passar ao tema que me traz aqui: os haicais. O haikai é um poema mínimo de invenção japonesa, em que se unem influências chinesas, taoístas e budistas misturadas novamente no Zen. Também chamado *haikai* ou *haiku*, consiste de 17 sílabas que são distribuídas em 3 unidades métricas de 5, 7 e 5 sílabas, e não pode ser contido em uma definição taxativa ao estilo ocidental. No Oriente, essa designação só pode ser leve, levíssima, semelhante à gota de tinta caindo sobre o papel, ou a um sóbrio apagamento. Os primeiros haicais foram escritos no século XV pelo sacerdote budista Moritake, autor do belo e conhecido:

*Uma flor que cai -  
Ao vê-la tornar ao galho,  
Uma borboleta!*<sup>2</sup>

Vou escrever e me debruçar sobre esses versos japoneses. Colocá-los ao revés, lê-los novamente e deixar ao leitor, por fim, a aventura de descobrir o que dividem com a vicissitude transferencial que deu início a este texto.

Dado que vamos nos ocupar de uma forma radical da poesia, gostaria de citar um célebre especialista. Em longínqua oportunidade (um frio junho de 1977), escutei Borges dizer que a poesia era uma coisa leve, alada e sagrada. Como sempre fazia em suas palestras, e pedindo desculpas por sua “vasta ignorância”, rapidamente retirou o que havia dito. Mas sem chegar a se desdizer, acrescentou que a única coisa verdadeiramente leve, alada e sagrada era a música. Nessa mesma noite, Borges (1977/1980) –que era um grande aristocrata das letras– disse algo muito belo (e também bem antidemocrático...):

Acho que a poesia é algo que se sente, e se vocês não sentem a poesia, se não têm sentimento de beleza, [...] o autor não escreveu para vocês. [...] O fato estético é algo tão evidente, tão imediato, tão indefinível, quanto o amor, o sabor da fruta, a água. [...] Há pessoas que sentem escassamente a poesia; em geral, elas se dedicam a ensiná-la. (p. 38)<sup>3</sup> [risos do público]

(Aqui, e nas pontas dos pés, o leitor está autorizado a abandonar elegantemente a sala).

Desejo esclarecer que esse gênero poético evade completamente o sentimentalismo e o tema amoroso. Não há haicais de amor, isso fazem os ocidentais. O haikai é a arte do que é tênue, a escrita do efêmero, de um instante. Ao lê-lo, parece alheio à intenção de se escrever e se inscrever, já que é registrado ao ocupar certo grau zero da notação. Sua medida de tempo seria a de um relâmpago ou a de um raio. Liberado de cargas simbólicas, está longe de ser um pensamento profundo reduzido a uma forma breve. E, como carece de continuidade, é puro corte.

No inverno de 1979, Roland Barthes dedicou um importante seminário ao estudo do haikai. Foram dez sessões que funcionaram como introdução ou prólogo ao longo seminário que se referia à preparação da

2. N. da T.: Tradução recuperada de <https://www.nippo.com.br/zashi/2.haikai.mestres/081.shtml>

3. N. da T.: Tradução de vários tradutores. A tradução corresponde a: Borges, J.L. (1999). A poesia. Em vários tradutores, *Obras completas* (vol. 3). São Paulo: Globo.

novela. Depois esse ensinamento foi transformado em um livro que tem esse nome. Ali, como justificativa, o mestre esclareceu aos presentes que sua decisão de se ocupar desses poemas, e só em segunda instância do tema central (a novela), não deveria surpreendê-los. Também não deveria ser considerada um capricho ou paradoxo. Porque o haikai é uma forma exemplar da notação do presente, um ato mínimo de enunciação, um átomo de frase que anota certo elemento tênue da vida real, presente e até concomitante com ela. Mas acho que há algo mais. Nos anos setenta, Barthes, como nosso Jacques Lacan e outros, *la crème de la crème* da intelectualidade francesa que voou ao Império do Sol Nascente, se apaixonou perdidamente por sua cultura. Apaixonou-se por Bashô, Issa, Moritake e Busson..., os haicaístas-estrelas do antigo haikai original, e queria celebrá-los. Como celebramos a aparição desse querido livro que escreveu ao voltar e ao qual chamou, com beleza, *L'empire des signes* (Barthes, 1970/1991).

No mencionado seminário, ele define esse tipo de poema como uma implosão, um clique, um “*tinido* breve, único e cristalino que diz: acabo de ser tocado por alguma coisa” (Barthes, 1978-1980/2005, p. 91)<sup>4</sup>. Também como “uma fenda insignificante numa grande superfície vazia”<sup>5</sup> (p. 115).

Um bom haikai, um que seja bem feito, tem a particularidade de evadir ou frear o natural impulso interpretativo, de torná-lo vão ou desnecessário. O pequeno texto diz o que diz, sem recorrer ao símbolo e sem provocar ondinhas metonímicas.

*A andorinha  
deu uma cambalhota.  
O que esqueceu?*<sup>6</sup>  
Otsuyu

Um recorte do olhar congelou o voo e o tempo! Só o poeta possui o segredo desse instante veloz e sagrado em que foi captado por um movimento, essa cambalhota alada sobre a qual pouco e nada mais tem a (quer) dizer → o poema.

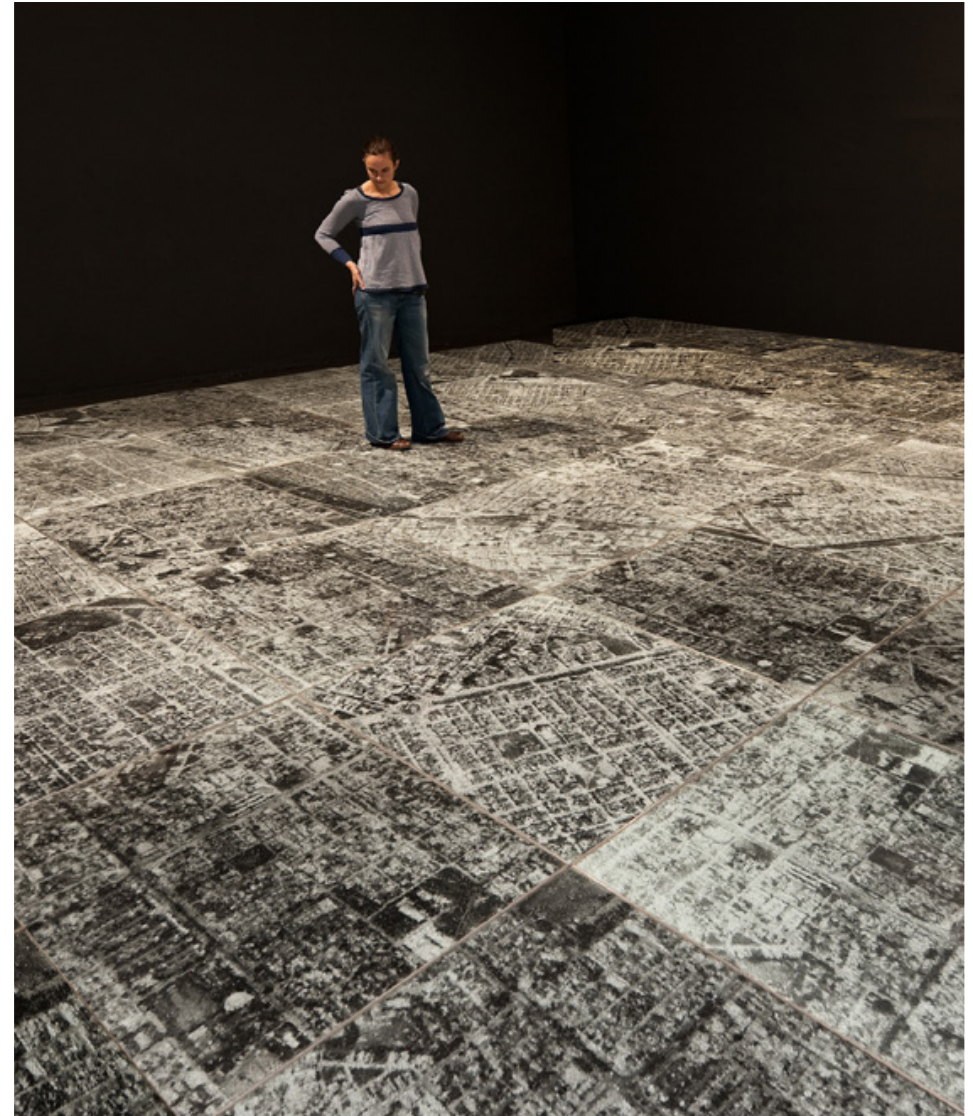
Sabe-se que há muitas pedras no caminho do tradutor ocidental que se dedica a decifrar essas pequenas joias. Porque são pequenas joias misteriosas, ariscas e muito pirracentas. Em primeiro lugar, por uma razão mais do que evidente: os haicais [俳句] se escrevem em ideogramas (*kanji*, para quem desejar chamá-los com respeito). Tratam-se de signos de origem chinesa utilizados pela escrita japonesa para expressar sentidos de palavra completa e, às vezes, também ideias. Distinguem-se por sua grande concentração e polissemia, o que dá como resultado uma inevitável dispersão de sentidos. Em um livro de Octavio Paz (1992) li um exemplo muito bonito: no Japão usa-se a palavra *kokoro* para coração. Na mira do tradutor, essa palavra mostra-se enganosa “porque *kokoro* é mais: é o coração e a mente, a sensação e o pensamento, e as próprias entranhas, como se para os japoneses não bastasse sentir apenas com o coração” (p. 141)<sup>7</sup>.

4. N. da T.: Grifo do autor. Tradução de L. Perrone-Moisés. A tradução corresponde à p. 101 de: Barthes, R. (2005). Em L. Perrone-Moisés, *A preparação do romance I: Da vida à obra*. São Paulo: Martins Fontes.

5. N. da T.: Tradução de M. Laranjeira. A tradução corresponde a: Barthes, R. (2004). Em M. Laranjeira, *Incidentes*. São Paulo: Martins Fontes.

6. N. da T.: Tradução livre.

7. N. da T.: Tradução de M. Werneck de Castro. A tradução corresponde às pp. 196-197 de: Paz O. (1991). A tradição do haiku. Em M. Werneck de Castro, *Convergências*. Rio de Janeiro: Rocco.



↑

**Ambulatorio**  
1994-2008  
Oscar Muñoz

Mas, além disso, como o *haijin* (homem do haikai) escreve no seu idioma, acontece uma coisa particular com isso: as frases japonesas, e o haikai, particularmente, não têm um regime de sujeito e predicado, tampouco pontuação. Por isso, as palavras não podem ser distinguidas em seus limites e são escritas sem espaços intermediários. Nessa língua não existe nossa pomposa letra maiúscula... e, se ainda faltava algo para complicar, nesses poemas os verbos aparecem no infinitivo, e em muitas frases são eliminados. A tradução literal ou transliteração *mot-à-mot* teria como resultado uma espécie de mensagem escrita por um telegrafista bêbado. Assim ilustra Alberto Silva (2010), poeta e erudito no tema, em seu interessante livro:

O agudo Onitsura escreve na primavera o seguinte:

*sakura/saku/koro  
tori/ashi/nihon  
uma/shihon*

Vertido de forma literal, o haikai fica assim:

*cerejeira florescer época  
pássaro duas peças  
cavalo quatro peças*

À primeira vista, esse original poderia trazer à memória uma enumeração caótica, como nos poemas de César Vallejo. Mas não. Trata-se do enunciado do poema, identificado com etimológica minúcia. Em luta contra a vertigem etimológica, minha versão se esforça para alcançar sua esquadrinhada poesia, até chegar ao seguinte:

*Cerejeiras em flor:  
aves de duas patas,  
cavalos de quatro<sup>8</sup>  
(p. 16)*

Eu me pergunto se essa tentativa não é semelhante à vicissitude dos psicanalistas quando lidamos com o lapso ou com os sonhos, tentando decifrar o idioma em que o inefável processo primário fala.

Quanto à leitura do haikai, um pequeno e mesquinho dado me tranquiliza: tal polissemia, incompletude e indefinição não afeta só o leitor ocidental... acontece o mesmo com os japoneses! Então, precipita-se a pergunta: em que tipo de orfandade ficamos nós, os leitores?

Minha resposta será um pouco vaga e oferecerá consolo bem limitado. Só nos resta confiar que o tradutor fará deles uma reescrita poética; v. g., Octavio Paz, Antonio Cabezas, Osvaldo Svanascini, Arturo Carrera, os que não trataram essa requintada pérola literária como se fosse um bibelô, um objeto kitsch ou uma miniatura de gesso. Nada dessas bagatelas que o exultante turista traz ao voltar do Japão! E assim o expressa o tradutor Alberto Silva (2010): “Se conseguimos ler os haicais japoneses como poesia escrita em espanhol, é não só apenas porque acreditamos no tradutor, mas também porque, além do mais, eles ‘soam’, de certa forma, como esperávamos que ‘soasse’ um haikai japonês” (p. 24).

8. N. da T.: Aqui e nas próximas citações, a tradução é livre, salvo indicação ao contrário.

Como leitora de haicais, revisei muitas antologias e já não me surpreendo ao ver nessas páginas tantos sinais de pontuação. Vírgula, ponto, dois pontos, ponto e vírgula, aspas, parênteses, sinais de exclamação e de interrogação, reticências. E até onomatopeias. Acontece que o tradutor trabalha como pode e com o que tem. Em espanhol, por exemplo, esses recursos estão à disposição para que se obtenham efeitos similares aos da língua original, conseguem transmitir mais facilmente as opções da intensidade exigida pela língua japonesa. Considero que funcionam como legítimos “efeitos especiais”, pequenos artificios destinados a gerenciar climas e ambientações semelhantes aos que estimularam o poeta em seu momento de iluminação. Entre eles, destaco a surpresa, a alegria e o desconcerto. A perplexidade!

*Será um rio  
ou a noite que flutua?  
Ah! São vaga-lumes.  
Chiyo*

*Com que voz cantarias  
e que canção, aranhinha  
na brisa de outono?  
Bashô*

*Foi a lua  
que gritou?  
O cuco!  
Baishitzu*

*Ouçó a neve  
romper os bambus.  
A noite, negra.  
Buson*

É evidente que não é qualquer poeminha de curta duração que dará como resultado um haikai. Com a melhor intenção, muitos escritores quiseram “fabricá-los” com o uso do molde japonês; entre eles, Yeats, Pound, Claudel, Éluard, inclusive J. L. Borges<sup>9</sup>! Arturo Carrera (2013), em luta contra a miniaturização dos poemas utilizada pelo admirador para se aproximar do *efeito nipônico*, conclui: “Convenhamos que o haikai, no Ocidente, é quase um pequeno artefato fracassado” (p. 10).

Alguns autores fizeram a tentativa com maior sorte, e até teorizaram a respeito. Foi o caso de Ives Bonnefoy (Paz, 1992), que chegou a expressar que, para o artista japonês (poeta, pintor), a imperfeição é o auge. Em *El signo y el garabato*, Octavio Paz (1992) deu uma resposta brilhante. Ali replica que essa falta de acabamento voluntária, essa “imperfeição” que o Ocidente acredita advertir na arte japonesa tem como nome a consciência do quão frágil e precária é nossa existência, “consciência daquele que se sabe perdido entre um abismo e outro. A arte japonesa, em seus mo-

9. Segundo se afirma no artigo de 27 de janeiro de 2017 em Culturamas, depois da sua viagem ao Japão, Jorge Luis Borges publicou em seu livro *La cifra de setete* poemas haikai que compôs em 1981, entre eles:  
*É um império  
essa luz que se apaga  
ou um vaga-lume?*

mentos mais tensos e transparentes, revela-nos esses instantes –*porque são apenas um instante*– de equilíbrio entre a vida e a morte” (p. 142)<sup>10</sup>. E novamente uma palavrinha (*instante*) funcionará como *password* para nos levar a essa entidade metafísica que é o tempo.

No plano da psicanálise, falamos com Lacan da beleza entre duas mortes. Falamos de um *tempo lógico*, que está longe de coincidir com o que os relógios indicam. Entendemos que o tempo do sujeito é uma vivência escandida e submetida à lógica do inconsciente, um transcórrer pulsante e descontínuo que abarca a divisão subjetiva.

O haikai tem a particularidade de ser a escrita do efêmero. Que não escreve sobre o efêmero, mas sim nele. O efêmero produz efeito de real. Ali, nesse risco, nesse borrão fugaz de dezessete sílabas, o *haijin* se faz poeta e, de modo fulminante, nesse vazio de significação sempre produzido pelo encontro com o Real, o efêmero advém. É a letra que faz o poeta. Barthes (2005) dá início à sétima sessão do seu seminário de 17 de fevereiro de 1979 dizendo:

Como o dizer do haikai produz efeito de real? Qual é a especialidade desse efeito? (Entendo por “efeito de real” o desvanecimento da linguagem em proveito de uma certeza de realidade: a linguagem se volta, foge e desaparece, deixando a nu o que diz). (p. 117)<sup>11</sup>

Ah, aquele despreocupado transeunte da calçada de Oku que detém sua caminhada! Que sentado à sombra de um *sakura* acende seu cachimbo, afina, encharca o pincel e anota:

*Que admirável  
aquele que não pensa “a vida é efêmera”  
quando vê um relâmpago.  
Bashôg*

E isso nos remete à questão do efêmero que preocupou Freud nesse passeio que fez pelas Dolomitas na companhia de um poeta (verão de 1913). Passeio e conversa cujo resultado foi um breve (*justiça poética!*) texto chamado *A transitoriedade*.

Mas o haikai...

Com a duração de um sopro, esses versos “caminham –com graça, discreta, rapidamente– sobre a corda bamba do Tempo” (Barthes, 1978-1980/2005, p. 99). E o *haijin*, cujo único tic-tac é aquele indicado pelo pica-pau no silêncio do bosque, diz:

*A borboleta bate as asas–  
Eu também  
uma criatura de pó.  
Issa*

10. N. da T.: Tradução de S. Uchoa Leite. A tradução corresponde à p. 172 de: Paz, O. (1990). Em S. Uchoa Leite, *Signos em rotação*. São Paulo: Perspectiva.

11. N. da T.: Tradução de L. Perrone-Moisés. A tradução corresponde às pp. 143-144 de: Barthes, R. (2005). Em L. Perrone-Moisés, *A preparação do romance I: Da vida à obra*. São Paulo: Martins Fontes.

## Resumo

Em uma sessão de análise, às vezes se produz uma breve e inesperada intervenção do analista que detém o fluxo associativo e produz um efeito de corte. Como um dizer sem espessura histórica, mas capaz de tocar um limite e ali cavar seu vazio. É o limite da palavra, um *flash* lógico, uma pontada, cravada na fita do tempo que suscita desconcerto e alegria.

Por sua vez, trabalha-se a questão dos haicais, cuja particularidade é frear o impulso interpretativo sem provocar derivas metonímicas. É a escrita do efêmero, cuja leitura produz efeito de Real. Com a duração de um sopro, esses versos “caminham –com graça, discreta, rapidamente– sobre a corda bamba do Tempo” (Barthes, 1978-1980/2005, p. 99).

Propõe-se ao leitor a experiência de estabelecer um vaso comunicante entre o efeito de uma intervenção analítica sucinta e inesperada, e a leitura do haikai japonês.

**Palavras-chave:** *Corte, Inspiração, Interpretação, Transferência.*

## Abstract

Sometimes in an analysis session a brief and unexpected intervention of the psychoanalyst stops the associative flow producing a cut-off effect. It will be a saying without historical thickness, but capable of touching a limit and digging its emptiness there. It is the limit of word, a logic flash, a stitch in time that raises annihilation and joy.

At the same time, the topic on haikus, whose singularity is to stop the creative impulse without arising metonymic thoughts, is presented. It is the writing of what is ephemeral, whose reading produces the effect of the Real. With the length of a breath, those lines “walk –discreetly, funny and rapidly– through Time’s tightrope” (Barthes, 1978-1980/2005, p. 99).

the reader is offered the experience of establishing a communicating vessel between the effect of a succinct and surprising analytic intervention and the reading of Japanese haiku.

**Keywords:** *Cut, Inspiration, Interpretation, Transfer.*

## REFERÊNCIAS

- Barthes, R. (1991). *El imperio de los signos*. Madri: Mondadori. (Trabalho original publicado em 1970).
- Barthes, R. (2005). *La preparación de la novela*. Buenos Aires: Siglo XXI. (Trabalho original publicado em 1978-1980).
- Basho, M. (trad. em 1981). *Sendas de Oku* (O. Paz, O. e E. Hayashiya, trad.). México: Seix Barral. (Obra do século XVII).
- Bashô, M. (trad. em 2015). *Diarios de viaje*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. (Obra do século XVII).
- Borges, J. L. (1980). *Siete noches*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. (Trabalho original publicado em 1977).
- Cabezas, A. (ed.) (1989). *Jaikus inmortales*. Madri: Hiperión.
- Cabezas, A. (ed.) (1998). *Jaikus*. Madri: Mondadori.
- Carrera, A. (2013). *Haikus de las cuatro estaciones*. Buenos Aires: InterZona.
- Haikus de Jorge Luis Borges (27 de janeiro de 2017). *Culturamas*. Disponível em: <https://www.culturamas.es/blog/2017/01/27/haikus-de-jorge-luis-borges/>
- Lacan, J. (2010). *El seminario de Jacques Lacan, libro 18: De un discurso que no fuera del semblante*. Buenos Aires: Paidós. (Trabalho original publicado em 1971).
- Paz, O. (1992). *El signo y el garabato*. México: Planeta.
- Silva, A. (2010). *El libro del haiku*. Buenos Aires: Bajo la Luna.
- Svanascini, O. (1984). *Poesía japonesa*. Buenos Aires: Fraterna.
- Watts, A. (1950). *El camino del zen*. Buenos Aires: Sudamericana.

# Reflexões sobre o último Bion na clínica psicanalítica

*Os olhos são os que veem, mas a mente a que observa\*.*  
Saramago, 1995

A teoria do pensamento de W. Bion se converteu em uma parte integrante do tronco comum da teoria psicanalítica (Blass, 2012); suas contribuições estão entre as mais citadas da literatura psicanalítica. A originalidade de seu pensamento e os novos modelos que propõe são enriquecedores e amplos, e abriram novas perspectivas de tratamento, especialmente nas patologias severas. No entanto, sua atenção não se dirigiu somente à patologia, mas se estendeu à saúde mental, ou seja, o autor também definiu características de uma mente vital e criativa (Reiner, 2018). Essa amplitude de suas ideias me mostrou a necessidade de trabalhar com o que alguns autores chamam de *o último Bion* (Bléandonu, 1994; Vermote, 2010), especialmente com o que está focado no terreno do conceito de *O*.

Bion (1970/1974) oferece a seguinte definição de *O*:

Usarei o símbolo *O* para denotar realidade última que se representa por expressões como a verdade absoluta, a realidade última, o infinito, a divindade, a coisa em si mesma [...]. Pode ser *sendo*, mas não pode ser *conhecida*. É escuridão e vazio [...] mas entra no território de *K* quando evolui até um ponto onde pode se manifestar através do conhecimento adquirido pela experiência, e ser formulado em termos que se derivam da experiência sensorial, assim conjecturando fenomenologicamente sua existência. (p. 26)

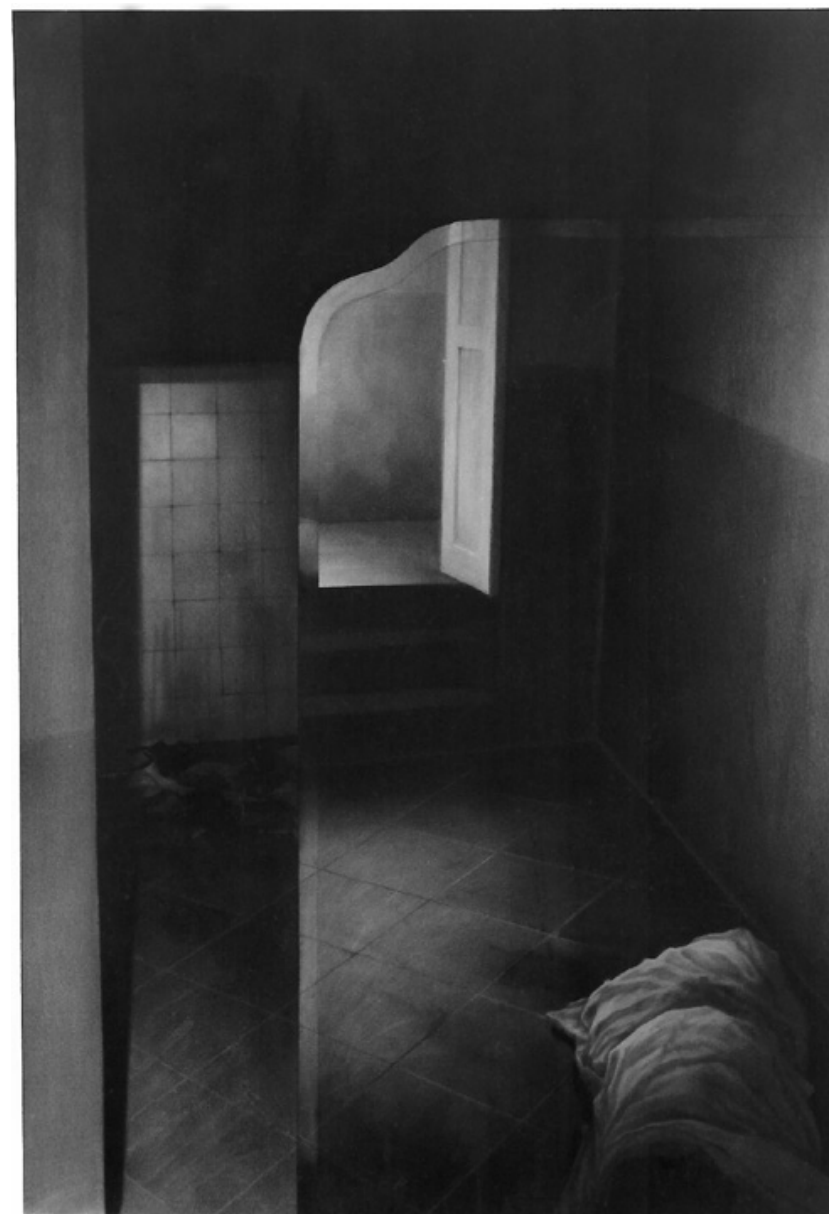
Com a recomendação de uma atitude clínica *sem memória e sem desejo* que propõe em 1967, Aguayo (2017) pensa que Bion mudou o enfoque do trabalho clínico de uma "tendência a patologizar em excesso o paciente, a reconhecer a importância da subjetividade e a *função alfa* do analista" (p. 45); o processo analítico é visto como uma espiral crescente

\* Asociación Psicoanalítica Mexicana.

\*\* N. do T.: Nesta e nas citações seguintes, a tradução é livre, salvo indicação ao contrário.

↓

*Interiores*  
1981  
Oscar Muñoz



de transformações em *K* (conhecimento) e transformações em *O*.

Todas essas contribuições representam, em minha opinião, uma mudança de paradigma no que Bion situou o *místico* no centro mesmo da atividade psicanalítica contemporânea.

No presente trabalho tentarei definir o estado *místico* (intuitivo) a partir do vértice de W. Bion, em um diálogo permanente com Freud; pretendo mostrar e discutir estes processos através da apresentação clínica de minha experiência emocional com Elsa.

O fenômeno místico foi objeto de estudo na reflexão psicanalítica por parte de vários autores (Bergstein, 2018; C. Botella e S. Botella, 1997; Tauszik, setembro de 2010; Vermote, 2012; Levine, 2010) que refletiram sobre o lugar que esse tema ocupa dentro de nossa disciplina. Em geral, coincidem em que a ideia de Bion sobre o místico e sobre *O* (realidade última sempre em trânsito) é oposta à ideia religiosa, porque são a incerteza e a curiosidade de apreender *O* as que estimulam a colocar em dúvida e refletir sobre a experiência, de modo que se possa aprender com ela.

O início *formal* de Bion como *analista místico* é proposto por Vermote (2010), que entende que o *último Bion* proporciona uma contribuição teórica e prática; sustenta que é possível usar combinados os dois modelos descritos, o *primeiro Bion* e o *último Bion*, para produzir um modelo de duas vias e conseguir uma mudança psíquica.

Levine (2011) considera que *O* pode ser pensado vinculado a este universo inefável; segundo ele: “o conceito de *O* está intimamente relacionado com a centralidade clínica e a busca do objeto psicanalítico e com a necessidade do analista para tentar alcançar um estado de *reverie*” (p. 331)

Grotstein (2007) confirma um *Bion místico* em vários de seus artigos e menciona que, quando esteve em análise com Bion, este lhe disse: “O analista, em vez de escutar o paciente, deveria escutar a si mesmo escutando o paciente” (p. 105), e é desta forma que Bion introduz pela primeira vez o *vértice místico* em psicanálise, como uma nova técnica.

O termo *místico* é um termo que contém associações vagas e opacas, algumas delas negativas, por ser considerada uma manifestação patológica, e não um estado mental relacionado com a genialidade. Em *Atenção e interpretação* Bion (1970/1974) propõe o conceito de *mentalidade mística* e a define como aquela que é capaz de receber pensamentos criadores enquanto exista uma postura receptiva a pensamentos que não têm pensador.

Durante muitos anos, ciência e misticismo foram considerados excluídos. Essa abordagem, tão cheia de insinuações, limitou a riqueza e seriedade que este tema requer, enquanto *científico* era associado exclusivamente ao que se vê, o que é, a palavra *místico* estava reservada para o desconhecido.

W. Bion afirmou que, graças à capacidade verbal, há um certo âmbito da vida mental do qual podemos falar em termos de personalidade, mente, etc. Essa é uma pequena parte do espectro no qual se poderia dizer que podemos nos comunicar verbalmente. No entanto, o encontro psicanalítico nos obriga a observar e conhecer aquelas áreas da mente que se encontram mais além dessa estreita esfera. Como disse Bion (1977/1992b), “a realidade última deve ser um todo, inclusive se o animal humano não pode compreendê-la” (p. 229).

Na verdade, no consultório, nos encontramos no reino do que é invisível sensorialmente, mas visível intuitivamente; trabalhamos no que Bergstein (2018) chamou “uma justaposição entre o pensamento analítico e o misticismo” (p. 7).

Na abertura de *O mal-estar na civilização*, S. Freud (1930 [1929]/1988) definiu a experiência mística no diálogo que travou com Romain Rolland; frente à proposta de Rolland de diferenciar entre religião e religiosidade (como sensação de eternidade, sem limites), Freud articulou a hipótese de um *Ego* indiferenciado, que permanece latente e operante no adulto: “originalmente o ego inclui tudo; posteriormente, separa, de si mesmo, um mundo externo.”<sup>1</sup> (p. 68). Nesse momento de seu pensamento, define a experiência mística como um *sentimento oceânico*, como um retorno à fusão narcísica dos primeiros meses, em que se dissipam os limites egoicos com o mundo externo. É em 1938 que retorna a essa ideia e anota o seguinte: “O misticismo é a obscura autopercepção do reino exterior ao ego, do id”<sup>2</sup> (p. 302).

Essas ideias proporcionam uma compreensão útil para continuar com a área que desejo discutir.

W. Bion (1970/1974) redefiniu o conceito de *atenção flutuante* formulado por Freud; o autor inglês escreveu que o estado mental do analista se aproximava ao que, em 1916, Freud descreveu em uma carta a Salomé: que seu trabalho, tinha o cegado artificialmente para concentrar toda a luz em uma passagem escura.

Bion sustentou que o psicanalista deveria utilizar sua intuição de forma tal que não se deteriorasse pela intrusão, pela memória e pelo desejo de compreensão, e acrescentou que o analista, quanto mais se liberasse da memória e do desejo, e pudesse atuar com disciplina permanente, mais seguro poderia estar de que suas observações não derivariam, originalmente, de sua equação pessoal (Bion, 1962/1987).

Acrescentou que em sua experiência este processo possibilita a intuição de uma *evolução presente* e coloca as bases para futuras *evoluções*. A atitude psicanalítica, destacou,

é um ato deliberado, que depende de uma suspensão ativa de memória e desejo, é um modelo de trabalho que convida o analista e o paciente a se comprometerem em uma experiência emocional que capture algumas faíscas do incognoscível. (Bion, 1970/1974, p. 43)<sup>3</sup>

Em 1970 o descreve assim:

a habilidade do analista para alcançar a *cegueira* é um pré-requisito para ver os elementos evolutivos de *O*. Reciprocamente, sua liberdade de ser *cegado* pelas qualidades (ou sua percepção das mesmas) que pertencem ao domínio dos sentidos deve permitir ao analista ver aqueles aspectos evolutivos de *O* que são invariantes no analisado. (p. 59)

A *cegueira artificial* mostra então uma escuta que não se preocupa com os elementos perceptíveis e que está em condições de captar o que não se percebe. A partir de uma formulação da categoria *C* da Grade (Bion, 1977/1982), podemos dizer que o analista é um místico em busca

1. N. do T.: Tradução de J. Salomão. A tradução desta citação corresponde à página 44 de: Freud, S. (1996). *O mal-estar na civilização*. Em J. Salomão (trad.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Vol. 21, pp. 42-92). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1930 [1929]). Versão eletrônica recuperada em: <https://cutt.ly/OgRaXWC>

2. N. do T.: Tradução de J. Salomão. A tradução desta citação corresponde à página 190 de: Freud, S. (1996). *Breves escritos (1937-1938)*. Em J. Salomão (trad.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Vol. 23, pp. 189-191). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1937-1938). Versão eletrônica recuperada em: <https://cutt.ly/dgRNOGu>



da verdade e persegue a verdade emocional; inclusive em áreas muito perturbadas, permite aos pacientes adquirir um conhecimento que enriquece a personalidade.

Como podemos observar, Bion colocou no centro da cena conceitos pouco estudados pela psicanálise; suas formulações teóricas se iniciam no consultório e regressam a ele; sempre tentou preparar a mente do analista para o encontro com o paciente. Em continuidade com o pensamento do mestre, apresentarei agora uma vinheta clínica na qual vou expor a experiência mística no encontro das sessões.

## Vinheta clínica

Elsa é uma mulher de 32 anos, uma profissional, que começou uma análise pelo desejo de ajudar seu filho de oito anos. Encontrei-me com uma mulher muito bonita, com um olhar triste, muito preocupada com seu aspecto físico; sentia-se temerosa de viver, descrevia sua vida como “seca” e “mecânica”. Era culta e educada, e tinha uma posição econômica privilegiada; não trabalhava e costumava adiar suas tarefas e compromissos. Tinha um irmão seis anos mais velho que havia se suicidado e a quem descrevia como o favorito da mãe. Ela se casou com a fantasia de dar a seus pais certa alegria pela presença de um neto. Tinha medo de questionar seu casamento e predominava uma sensação de culpa por sentir uma apatia crônica e por achar que não exercia uma maternidade adequada.

Na primeira entrevista, mencionou:

Em uma conferência você falou de uma paciente que não tinha vida sexual, utilizou a metáfora da casa e explicou que viver dessa forma era como viver em uma casa onde um dos cômodos – a cozinha – não se utilizava. Lembro disso porque me sinto assim, sinto que vivo em uma casa (uma vida) na qual não utilizo quase nenhum dos cômodos; eu poderia viver sem sexo, esse cômodo da *casa* está fechado há muitos anos.

Elsa vivia constantemente de dieta, o ideal de *nem um grama de gordura* se aplicava também ao funcionamento mental: *nem um grama de conflito*. Buscava produzir um ideal ascético no qual a ordem mais importante era reduzir o desejo a sua mínima expressão.

Apresentava-se a si mesma com uma mente desprovida de curiosidade, seus vínculos ficavam privados da fecunda e vital capacidade de conectar ideias e emoções, e de gerar pensamentos potenciais que sustentassem uma sensação de vitalidade. Nas palavras de Bion (1970/1974), “experimentava dor, mas não sofrimento”<sup>4</sup> (p. 87). Isso significava que Elsa interpretava a dor como algo que tinha sido imposto a ela, não a vivia como uma experiência encontrada por ela. O *sofrer*, de acordo com Goldiuk (2017/2018), “faz referência a um encontro íntimo e emocional consigo mesmo e [...] evoca a [...] finitude, e a solidão primordial” (p. 13).

Nos encontros iniciais, Elsa parecia experimentar sentimentos de futilidade, de vazio e de estancamento. Disse-me que não falaria de sua infância porque não a recordava, e também porque sua infância fora *normal*. Parecia estar *congelada* em um *agora* que se estendia para sempre.

No início, e por muitos meses, a análise fluía nos trinta minutos de cada sessão, às vezes apenas vinte, porque, desde que começou a análise,

4. N. do T.: Tradução livre.

Elsa comparecia somente à meia sessão; justificava o atraso com explicações como a distância geográfica, o tráfego, etc.

Alguns traços obsessivos dificultaram nosso trabalho, em particular as intelectualizações que a impediam de fazer contato com as emoções. Quando começava a abordar o medo de ser abandonada pelo marido, costumava aumentar suas obsessões hipocondríacas: já tinha passado por várias cirurgias menores, e me comentou que quando era criança tinha tido alguns episódios de asma que *desapareceram por si só*. Parecia aceitar minhas observações causais, mas o ambiente era tenso pela ameaça constante de suspender a análise a qualquer momento. Minha participação era mais ativa, ela fazia perguntas e eu a seguia como ecos que buscavam lhe retornar uma voz própria a sua narrativa.

As repetidas ausências físicas (de sessões *incompletas*) começou a ter um efeito muito inquietante, sentia que se *filtravam* vários pensamentos. Percebi que experimentava menos curiosidade pelo que lhe ocorria. Surgiu o desejo de *condicionar* o tratamento a sua pontualidade, me via com o desejo de lhe dizer: “Se você não chegar na hora certa, isto acaba”. Reconhecia que meu pensamento era como lhe dizer “Cure-se e depois venha”, e conseguia observar-me: era eu quem desejava que ela chegasse (de forma concreta) à sessão, como se *ser boa analista* fosse medido pela presença pontual às sessões.

O impacto contratransferencial da ausência física dos pacientes foi pouco estudado (Urtubey, 1995). A partir do vértice da transferência foi proposto uma espécie de equação na qual *ausência é igual à resistência*. Não me estenderei aqui sobre este fato nem sobre seus significados possíveis, mas seria importante estudá-los em profundidade.

Saturada desse tipo de interpretações, buscava encontrar um novo significado para suas ausências; em um primeiro momento, foi um grande apoio para mim o artigo de Green de 1975 sobre o analista, a simbolização e a ausência no enquadre (p. 251). Perguntava-me o que convertia tantas ausências em uma presença quase permanente. Era a referência à ausência uma referência à não existência, ao vazio?

Elsa se definia com uma vida plana, sentia que não existia. Perguntava-me se este *oco* da sessão, na sessão, poderia ser a encenação do que ela sentia como o *único real*. Todas essas hipóteses, ainda que possíveis, não produziram nenhum movimento. Minha mente tinha obtido uma falsa, mas efetiva, sensação de segurança operando sob o fator *teórico*.

Isso me levou de volta a *Atenção e interpretação* (Bion, 1970/1974), cuja introdução começa com uma poderosa acusação ao pensamento racional: “A razão é escrava das emoções e existe para racionalizar a experiência emocional” (p. 1). Era muito difícil para mim manter-me na condição técnica proposta: “O psicanalista deve buscar alcançar um estado mental tal que em cada sessão sinta nunca antes ter visto o paciente. Se sente que já o viu antes, está tratando o paciente errado” (Bion, 1967, p. 273).

Kant afirmou que “os conceitos sem intuição são vazios e as intuições sem conceitos são cegas” (citado em Bion, 1975-1979/1992a, p. 241). O problema consistia em como fazer para expressar, em termos racionais, algo que podia estar reconhecidamente ligado aos sentimentos, a partir de onde trabalhar para que ambos, o conceito e a intuição, conseguissem um efeito transformador.

Bergstein (2017) se aproximou de uma resposta quando escreveu: “O movimento silencioso e elusivo da experiência emocional se converte

em palavras quando cruza uma margem invisível, mais além da qual se encontram os pensamentos e a fala.” (p. 9). Por meio do *trabalho de sonho alfa* (Bion, 1975-1979/1992a), as imagens visuais são armazenadas e lembradas em forma de ideograma. Em um primeiro passo, uma história começou a se figurar em minha mente. Apareceu o conto “Casa tomada” de Julio Cortázar (1946/1951)<sup>5</sup>, e comecei a criar o cenário de Elsa com seu irmão: nessa narrativa ocorreriam *coisas estranhas*. Pareceu-me que este fragmento poderia estar fazendo alusão a aspectos *enterrados/recolhidos em um ou em vários dos cômodos do mundo interno de Elsa*.

A dúvida tolerada, enquanto fator que impregna o continente e o conteúdo em relação com a interação dialética da posição entre *K* e a capacidade negativa (Keats, 1814-1821/1958) que acompanha o sujeito frente ao desconhecido, sustentando a espera e o vazio, foram parte inerente de uma compreensão que contemplava os opostos: o paradoxo e a irracionalidade. Tentei estar a serviço de um olhar que elevasse ao máximo minha capacidade de observação da experiência *no aqui e agora* da sessão.

Algumas vezes dava a impressão de que estávamos fazendo um trabalho que me parecia muito artificial. Poderíamos falar da relação tão difícil que tinha tido com sua mãe ou do quão difícil lhe resultava expressar desejos sexuais ou agressivos, mas faltava a dimensão afetiva na comunicação, e tinha a impressão de que estava matando o tempo com interpretações convencionalmente aceitáveis. Que certa era a afirmação de Bion! (1970/1974)! “As qualidades psíquicas, com as que trata a psicanálise, não são percebidas pelos sentidos” (p. 28).

Converteu-se em uma espécie de ritual iniciar as sessões com a frase “Não sei o que dizer, me dá um branco, e não sei se isto pode me ajudar”. Apesar de seus esforços, era difícil que mantivesse uma posição receptiva a se beneficiar e a ser fertilizada pela experiência. Disse-lhe que, aparentemente, tinha renunciado a criar uma vida para si mesma.

O que mais se repetia era uma sensação de impotência por sentir Elsa tão *congelada*. Lembrava o filme infantil *Frozen*, no qual a personagem principal, de nome Elsa, era arrogante, vaidosa e *congelava* a quem se aproximasse; esta mulher parecia estar condenada a refugiar-se em um inverno interminável porque, por alguma razão, a possibilidade de alcançar a primavera lhe estava negada.

Com o tempo e ocasionalmente, Elsa emergia de sua letargia, e eu podia pensar e entendê-la melhor. Gradualmente, recuperou lembranças de perdas significativas na infância; uma avó materna, a quem sentia como a pessoa mais afetuosa de seu entorno familiar, morreu quando ela tinha quatro anos. Conservava uma bonequinha que ela tinha lhe dado, à qual deu o nome de Elsinha: “Não me lembro de amar a ninguém como a ela; ninguém me avisou quando ela morreu, somente tenho o registro de que um dia ela desapareceu, e eu também nunca perguntei”, comentou. Foi a primeira vez que Elsa chorou.

Os silêncios em sessão a aterravam. No silêncio se condensava um intenso sentimento persecutório. Algumas vezes me propôs juntar as

5. “Casa tomada” é um conto do escritor argentino Julio Cortázar publicado em 1946. Conta a história de dois irmãos que nunca se casaram e que sempre permaneceram juntos em uma casa à qual dedicaram sua vida para manter e cuidar. Os dois são apresentados por um caráter que não evolui ao longo da obra. Depois de uma detalhada descrição da casa, chega-se ao ponto nodal: em razão de alguns imprecisos e estranhos ruídos (sussurros, queda de uma cadeira...), os dois irmãos devem ir abandonando partes da casa que são tomadas por intrusos (os murmúrios). As incursões desses intrusos acabam por tomar toda a casa, e os irmãos devem abandoná-la. Assim que o fazem, jogam a chave em um esgoto.

três sessões semanais em uma só. A fantasia que tinha era de que se aglutinásemos as sessões, evitaríamos os silêncios porque falaríamos de muitas coisas sem ter que fazer pausas. Era um paradoxo: o pedido no manifest aparentemente não tinha sentido, mas, em outro nível de funcionamento, expressava o desejo de fusão, de não ser atravessada por silêncios, espaços, cesuras, pausas, e em outro nível evidenciava as falhas na representação.

O que conseguia entender é que tal como propôs W. Bion (1959/1977):

A incapacidade para tolerar a frustração (silêncios) pode obstruir o desenvolvimento dos pensamentos e pode inclinar a balança em direção à evasão, conseqüentemente, o desenvolvimento de um aparelho para pensar é perturbado e o resultado final é que todos os pensamentos são tratados como se fossem indistinguíveis dos maus objetos internos. (p 112)

A ausência do peito (*no-thing*) se traduzia em uma série de emoções que, a longo prazo, geravam a existência do *peito mau*, como uma entidade psíquica oposta à presença de um peito que satisfaz. Encontrava frequentemente um aparelho que procurava liberar a mente do acúmulo de *elementos beta*.

Elsa também se evadia da realidade através de ataques destrutivos; atacava quase todas as funções do Ego, como a memória e a atenção, e, em muitos momentos, os efeitos da excisão foram de tal magnitude que faziam parecer estéril e infértil toda tentativa de criar pontes de significado.

Conforme trabalhávamos estas dificuldades, ganhávamos do pensamento um território que lhe tinha sido subtraído pela ação. Elsa começava a se *descongelar*, começava a reconhecer sinais em direção ao universo emocional, e depois de três anos de análise começou um processo de divórcio, pediu para aumentar o número de sessões de três para quatro, e aceitou o uso do divã. Mudou sua aparência e começou a se vestir de uma forma mais juvenil.

À frase “Quero falar, mas tenho minha mente em branco”, acrescentava “É como se estivesse em outro lugar”. O nada, o sem sentido, no princípio, apareciam com o objetivo de escapar da experiência dolorosa, mas depois se converteram em um inferno externo *vivo*, construído com elementos *do nada*, insofribéis, mas dolorosamente suportáveis.

Pouco depois, uma lembrança emergiu. Tinha seis ou sete anos, os pais tinham uma vida social muito intensa e saíam frequentemente para festas e eventos sociais. Ela ficava com um primo, mas logo depois que eles saíam, ela corria para se fechar em seu quarto e se esconder. Não lembra porque o fazia nem o que ele lhe fazia, só lembra que isto aconteceu por muito tempo, e que nunca comentou com seus pais.

Passado o terceiro ano de análise, uma manhã de segunda-feira, para minha surpresa, Elsa chegou pontualmente à sessão e me disse: “É estranho chegar na hora [sorrisos]; penso que se chegar a tempo, você vai perceber que a necessito, e para que não note, prefiro chegar tarde”. Fiquei impactada com o fato de observar a fragilidade e o terror que Elsa mostrava à intimidade transferencial. Pôde *confessar* que em algumas ocasiões chegava a tempo para suas sessões, mas ficava esperando no carro e não entrava na hora para que eu não pensasse que me necessitava.

Como Bion (1959/1977) indicou:

A dependência e o estar sozinho são estados mentais desagradáveis. Inclusive um bebê parece ser consciente de estar sozinho e depender da ajuda de algo que não é seu Ser. A consciência precoce destes sentimentos está relacionada com a vulnerabilidade e a crueldade. (p. 164)

Os ecos de dor ressoavam em meu estado emocional; comecei a sintonizar este aspecto cindido de Elsa e, mediante o processo de figurabilidade (C. Botella e S. Botella, 2003), enfrentei-me novamente com imagens: uma menina paralisada de medo em uma *casa tomada*, escondida em um canto. Mantive essas imagens como tecido de sustentação e começou a se gerar um espaço analítico no qual a sensação de morte (do traumático) podia se experimentar, sentir, visualizar. A mente do analista, à qual Bion dedica toda o texto de *Atenção e interpretação* (1970/1974), converteu-se, de acordo com Ferro (2006), em um “laboratório precioso e muito delicado que necessita manutenção contínua” (p. 991).

No começo do quarto ano, novamente apareceu o desejo de suspender a análise (esse foi um tema recorrente). Na primeira sessão da semana, trouxe-me um sonho: “Sonhei que você chegava em minha casa, eu lhes dizia que não a deixassem entrar, mas quando descia para a sala de jantar, percebia que você já tinha entardo.”

As associações ao sonho mostravam o temor e a desconfiança do vínculo transferencial. Comentou que, em muitos momentos, sem entender bem a razão, experimentava-me como muito ameaçadora e persecutória. Elsa insistia em que não tinha *nada dentro* e que era melhor suspender a análise. Uma e outra vez eu a convidava a pensar sobre essa decisão de suspender, e ela sempre ficava, mas como associação, *confessou-me* que me sentia muito dentro e que isso a angustiava e não a deixava dormir. Utilizei esse sonho para conectá-lo à lembrança de estar encerrada em um quarto da casa quando os pais não estavam. Mencionei que talvez uma parte dela continuava prisioneira dela mesma, e, como ocorre nas prisões, ela vivia sob severas limitações. Com *Eros* em agonia, era impossível resgatar o aroma do amor e da dor, porque ao querer evitar a dor, cancelava também a possibilidade de experimentar o prazer de ser nutrida pela experiência.

O que marcou uma mudança não foi o sonho, mas toda a extensão do processo no qual se criou uma mente capaz de sonhar esse sonho. Esse sonho, como mencionou Ferro (2006), também permitiu um monitoramento constante do campo analítico e demonstrou que a interação constante entre a identificação projetiva e o sonho (*rêverie*) se converte em uma das funções essenciais das que depende uma análise.

Apoiada no componente evocativo do ideograma (Bion, 1959/1977), perguntei-lhe se conhecia o conto de Cortázar “Casa tomada”. Ela abriu os olhos, ficou pálida como se tivesse visto um fantasma e me respondeu: “Sim, li há muitos anos e não pude dormir por semanas, foi nesta época que comecei a tomar antidepressivos. A partir dali levo comigo o Rivotril [medicamento para ansiedade] para todos os lugares”. Esta reação física ilustrou que, como toda transformação em *O*, Elsa começava a deixar de *conhecer* (*K*) sua realidade e passava a *experimentá-la* (*O*).

Elsa compartilhou comigo a culpa que sentia porque seu irmão tinha uma história de doenças crônicas. Eventualmente conseguiu falar mais sobre esse assunto. Comentou que não quis estar presente quando seu

irmão morreu. Não entendia o *antes* e o *depois* da relação, porque tinham crescido como *gêmeos*, mas aos seus doze anos (dezoito dele), separaram-se e nunca voltaram a se falar; ele começou um caminho de drogas e ela *o apagou* (congelou?) de sua vida. Lembrou que a mãe deixou de sorrir quando o irmão faleceu: “Minha mãe me congelou quando meu irmão morreu, fez o mesmo com meu pai”, soluçou. ]

Na sessão seguinte, perguntou-se porque nunca pôde denunciar o terror que sentia do primo. Durante anos não tinha conseguido falar sobre ele. Depois desses relatos, ela ficava em branco, como se estivesse *em transe*. Sugeri que talvez ela necessitasse que eu revivesse cada sessão por meio de minhas perguntas, como se as palavras que lhe dizia fossem uma espécie de respiração boca a boca e podiam ser vividas como oxigênio para viver, mas também podiam asfixiá-la. Elsa começou a chorar; minha observação, formulada a partir de *O* e não de *K*, foi bem recebida. Continuei dizendo que talvez ela necessitasse que eu me *encarregasse* da necessidade de análise, que parecia necessitar que eu a convencesse de que a vida (a análise) valia a pena ser vivida. Elsa manteve silêncio durante vários minutos, a linguagem que compartilhou durante várias semanas foi o pranto. Tínhamos recuperado os *vestígios* do traumático, mas com o sonho, tornou-se *real* e fomos capazes de experimentar *at-one-ment* (unicidade; Bion, 1970/1974). Produziu-se uma mudança de conteúdo a continentes ou funções psíquicas e, conseqüentemente, do passado da neurose infantil para o que se está vivendo e construindo recentemente no *aqui e agora* do encontro analítico. Como menciona Mawson (2011), o objetivo da psicanálise já não era unicamente promover o *insight* (*K*), mas também a mudança a se tornar *real* (*O*). Este fragmento mostra também a forma na qual Elsa tinha colocado em mim o frágil remanescente de seu sofrimento de vida e de esperança; agora, deveríamos enfrentar com tolerância a dor do desamparo.

Acrescentei, em outra sessão, que talvez uma parte dela seguia nesse quarto onde se escondia do primo e que teríamos que ter paciência para que ela recuperasse esse *pedaço* dela mesma, que esse pedaço (os vinte minutos de atraso) era sua forma de me dizer: “Eu me escondi e me perdi; por favor, encontre-me”. Ela respondeu: “Sempre que chego tarde, penso que você vai me expulsar daqui; é difícil pensar que alguém pode me esperar”.

Esta interação contínua conduziu à formação do continente e ao desenvolvimento do conteúdo, entendendo que continente e conteúdo não são entidades estáticas, definem-se, criam-se e se transformam uma na outra, e a expansão do pensamento é maior se existe cooperação entre ambos os movimentos.

A memória e a percepção deixaram de excluir-se, Elsa recuperou a faculdade de dar vida às lembranças, fez delas o instrumento de um encontro consigo mesma e instaurou os pilares de uma nova casa, de um novo destino. Começou um comprometido processo com ela mesma; conseguiu um “razoável divórcio”, começou um trabalho acadêmico e se entregou, sem tanto medo, ao exercício da maternidade. O crescimento não é um lugar de chegada, também não é uma meta, é um *continuum* que inclui um longo processo de conjugação e dispersão; atravessamos mudanças de um estado mental a outro porque é precisamente nas *cezurais* (Alisobhani, Corstorphine e Trachtenberg, 2019) que ocorrem as mudanças catastróficas (Bion, 1967).

Pudemos reviver alguns de seus medos infantis e com isso o complexo enredo de necessidades e de aniquilação que levava em seu interior; o que mais predominava era a lembrança de que nunca conseguia ficar em alguma atividade de forma fixa, ou seja, iniciava uma atividade e a suspendia. Ninguém parecia ter lhe dito “Você não pode partir, me interessa que você fique”. Comentou, chorando, que ela sentia que eu tinha feito isso durante todos estes anos e que, pela primeira vez, sentiu que alguém se comprometia com ela.

É por isso que se requer a presença do objeto (o peito real), “porque estar à vista é igual a estar no olho da mente e ambos são o mesmo que estar na boca” (Bion, 1962/1987, p. 87). Esta realização tornou possível que Elsa incorporasse o peito bom através de mamar e respirar, tocar e escutar.

Levou-me um tempo entender o jogo de palavras que existia ao redor de *nothing* (nada), *no-thing* (o nada) e *thing* (a coisa em si). Em uma conversa pessoal que tive com James Oglivie, em 2020, ele me indicou que está tríade estava relacionada com os sentimentos persecutórios que habitavam Elsa. Para expressá-los em palavras de Bion (1959/1977):

O paciente sente a dor de uma ausência de cumprimento de seus desejos. O cumprimento ausente se experimenta como um *não-coisa*. A emoção suscitada pelo *nada* (*nothing*) se sente indistinguível da consciência do *nada* (*no-thing*). A emoção é substituída por uma *não emoção*. Na prática, isso pode significar que não há nenhum sentimento, ou uma emoção, como a ira, que é uma emoção da coluna 2, ou seja, uma emoção cuja função fundamental é a negação de outra emoção. (pp. 236-237)

Elsa tinha tentado fazer desaparecer aspectos dela mesma com o fim de suportar *existir*. A compreensão operando sobre a base de tolerância a um sentido de infinito tornou esta conjectura plausível.

## Reflexões finais

Neste texto apresentei a história de Elsa, uma mulher que retrata com vivos traços o difícil e doloroso que é tolerar as tempestades emocionais que surgem no contato com ela mesma e com os demais; nos mostra que o verdadeiro exercício de uma função analítica não está somente nos dois objetos relacionados: o verdadeiro desafio representou manter um dentro do outro (continente-conteúdo).

Quando era criança, Elsa tinha sentido que não tinha nada vivo, emocionalmente falando; não tinha nada (*nothing*), por isso começou a atuar como uma *coisa* (*beta – thing in itself*), e nunca se recuperou totalmente disso. Estes eventos pareciam ter vencido muitos outros sentimentos, o único sentimento que tinha era de *nada* (*nothing*) como forma de se defender de sentimentos mais vulneráveis. *No-thing* supõe uma pessoa que é capaz de reconhecer a ausência e considera que não está, mas pode aparecer.

Em todo este longo processo, entrelaçado com outros processos paradoxais, foi através da intuição que consegui *ver, tocar, cheirar e escutar* a Elsa; dessa forma, nos foi possível recuperar os elementos de paixão (*L, H, K*) que foram evoluindo dentro da experiência emocional complexa. Elsa recuperou gradualmente *sua casa* (mundo interno) com todos os cômodos. A casa já não estava *tomada*. Tinha trabalhado muito para se converter em arquiteta e desenhista de seus projetos de vida, tornou-se progressiva-

mente capaz de questionar e isso representou um grande passo –*o germe da esperança para se pensar diferente*– que tinha sido semeado.

A experiência emocional com Elsa me mostrou a face sedutora e perigosa da onipotência e inclusive a possível arrogância do saber, e me ensinou que não era suficiente *conhecer* (*K*) a dor de Elsa. As transformações em *O* implicavam que eu tivesse que *ser a dor* (*O*; Bion, 1970/1974). Ou seja, o místico não busca o místico; ele envolve sua mente a seu redor e se converte nele.

Propus também que trabalhar a partir de um estado místico implicou dirigir-nos a uma experiência no reino da realidade inefável, sair ao encontro dos terrores, dificuldades e da beleza que toda sessão inclui *at-one-ment* (unicidade), e foi esse estado o que abriu e criou espaço para cultivar as condições sob as quais germinam e florescem ideias novas e pensamentos selvagens.

No consultório estamos constantemente imersos em um fluxo que Bion (1977/1992b) comparou com o místico rio Alpheus. O fluxo se move em diferentes direções, mostra turbulências e mudanças catastróficas, e, como em todo crescimento, não podemos capturá-lo através do entendimento, só podemos nos deixar experimentar por ele a partir de um estado mental místico que se aproxime ao infinito, o que significa que devemos *permitir que O encontre K*, e não se pode *tentar fazer* que ocorra, somente se pode *deixar* que isso ocorra.

C. Botella e S. Botella (1997) indicaram a necessidade do analista de realizar um *trabalho de figurabilidade* que se apresenta com pacientes cujos rastros de memória são *rastros amnésicos*. Em sua opinião, a inversão da ordem psíquica, produto de uma regredência do pensamento, aproxima o místico ao evento traumático da não representação. O que estou destacando aqui é que as interpretações realizadas apoiadas nas imagens (figuras) evocadas foram elementos graças aos quais se conseguiram ampliações da capacidade representacional. As discussões de Symington (1990) sobre a liberdade do analista para pensar representaram importantes contribuições para compreender que a intuição é efêmera e se apresenta como um lampejo transitório que constroi o devir.

Em palavras de Tabak (2005): “A teoria e o método de Bion fazem do místico uma abstração modelar das experiências que temos como psicanalistas e não um modelo místico da psicanálise” (p. 20). É assim que coincido com Tauszik (setembro de 2010) quando menciona, em referência à existência do místico, que “se trata de uma existência na qual a ética, a estética, o erotismo e a espiritualidade, em mútuo entrelaçamento, acontecem” (p. 20).

Espero ter mostrado que o que se requer do analista para fazer contato com os *objetos psicanalíticos* é que seja capaz de permanecer em estados intuitivos da mente. Gerar *movimento psíquico* (Bergstein, 2018). Por meio desse estado coloca-se o místico no coração da prática psicanalítica, oferece-se um olhar multidirecional e torna possível que o paciente absorva o encontro na sessão, que se mova para a observação de sua realidade psíquica, para este círculo infinito (*O*). (Vermote, citado em Levine, 2011).

Para finalizar, compartilho como forma de *cesura* (Bion, 1962/1987), uma frase de T. S. Eliot (1943/2017) que, em minha opinião, expressa o estado mental místico que se requer para tolerar a dor inerente ao inefável na experiência emocional: “A fé, o amor e a esperança se encontram

na espera... espera sem pensamentos já que não estás preparado para ele, assim, as trevas serão a luz e a imobilidade será a dança” (p. 23).

## Resumo

A teoria e o método de Bion fazem do místico uma abstração modelar das experiências que temos como psicanalistas, e não um modelo místico da psicanálise.

Bion colocou no centro da cena analítica conceitos pouco estudados pela psicanálise. No presente trabalho, a autora tenta definir o estado místico (intuitivo) em um diálogo permanente com Freud, e pretende discutir esses processos pela apresentação clínica com Elsa, na qual expõe a experiência mística no encontro das sessões. A autora mostra o estado mental místico que se requer para tolerar a dor inerente ao inefável na experiência emocional.

Conclui que gerar *movimento psíquico* através deste estado, coloca o místico no coração da prática psicanalítica, oferece um olhar multidimensional e torna possível que o paciente se mova em direção à observação de sua realidade psíquica, em direção a esse círculo infinito. (O).

**Palavras-chave:** *Misticismo, Intuição, Experiência emocional.* **Candidata a palavra-chave:** O.

## Abstract

Bion's theory and method make a model-based abstraction of what analysts live in their practice around mystical experiences; but do not transform psychoanalysis into a mystical model.

Bion placed concepts that were not very much studied by psychoanalysis at the center of the analytical scene. This work attempts to define the mystical (intuitive) state in a permanent dialogue with Freud. This presentation aims to discuss these processes through Elsa's clinical presentation, where the mystical experience in the encounter with sessions is shown. The author shows the mystical mental state required to tolerate the inherent pain of the unfathomable emotional experience.

This work concludes that triggering “psychic movement” through this state places what is mystical at the heart of psychoanalysis practice, offers a multidimensional glance, and makes it possible for the patient to move towards observing their psychic reality, towards that infinite circle (O).

**Keywords:** *Mysticism, Intuition, Emotional experience.* **Candidate to keyword:** O.

## REFERÊNCIAS

- Aguayo, J. (2017). *Wilfreds Bion's Los Angeles seminars: One gateway to contemporary Kleinian technique*. Londres: Routledge. (Trabalho original publicado em 1967).
- Alisobhani, A., Corstorphine, G. J. e R. Trachtenberg (2019). The impressive caesuras: Some thoughts about complexity and paradoxes. Em A. Alisobhani e G. J. Corstorphine (ed.), *Explorations in Bion's "O": Everything we know nothing about*. Londres: Routledge.
- Bergstein, A. (2017). The ineffable: Emotional truth beyond language. Em G. Civitarese (ed.), *Bion and contemporary psychoanalysis: Reading a memoir of the future*. Londres: Routledge.
- Bergstein, A. (2018). *Bion and Meltzer's expedition into unmapped mental life*. Londres: Routledge.
- Bion, W. (1967). Notes on memory and desire. *Psycho-analytic Forum*, 2(3), 271-280.
- Bion, W. (1974). *Atención e interpretación*. Buenos Aires: Paidós. (Trabalho original publicado em 1970).
- Bion, W. (1977). *Volviendo a pensar*. México: Horme. (Trabalho original publicado em 1959).
- Bion, W. (1982). La cesura. Em W. Bion, *La tabla y la cesura*. Buenos Aires: Gedisa. (Trabalho original publicado em 1977).
- Bion, W. (1987). *Aprendiendo de la experiencia*. Buenos Aires: Paidós. (Trabalho original publicado em 1962).
- Bion, W. (1992a). *Seminarios clínicos y cuatro textos*. Buenos Aires: Lugar. (Trabalho original publicado em 1975-1979).
- Bion, W. (1992b). Turbulencia emocional. Em W. Bion, *Seminarios clínicos y cuatro textos*. Buenos Aires: Lugar. (Trabalho original publicado em 1977).
- Blass, R. (2012). Sobre el valor del “último Bion” en la teoría y la práctica analítica. *Libro Anual de Psicoanálisis*, 27, 87-92.
- Bléandonu, G. (1994). *Wilfred Bion: His life and works. 1897-1979*. Londres: Free Association Press.
- Botella, C. e Botella, S. (1997). *Más allá de la representación*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Botella, C. e Botella, S. (2003). *La figurabilidad psíquica*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Cortázar, J. (1951). Casa tomada. Em J. Cortázar, *Bestiario*. Buenos Aires: Sudamericana. (Trabalho original publicado em 1946).
- Elliot, T. S. (2017). East coker. Em J. E. Pacheco (ed.), *Cuatro cuartetos*. México: Era. (Trabalho original publicado em 1943).
- Ferro, A. (2006). Clinical implications of Bion's thought. *International Journal of Psychoanalysis*, 87, 989-1003.
- Freud, S. (1986). Escritos breves. Em J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 23, pp. 297-304). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1937-1938).
- Freud, S. (1988). El malestar en la cultura. Em J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 21, pp. 57-140). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1930 [1929]).
- Goldiuk, H. (2018). Intimidad y la capacidad de “sufrir” la soledad. *Temas de Psicoanálisis*, 15. (Trabalho original publicado em 2017). Disponível em: <https://www.temasdepsicoanalisis.org/wp-content/uploads/2018/01/Hugo-Goldiuk.-La-intimidad-y-la-capacidad-de-sufrir-la-soledad.-1.pdf>
- Green, A. (2011). El analista, la simbolización y la ausencia en el encuadre analítico. Sobre los cambios en la práctica y la experiencia analítica. *Revista de Psicoanálisis*, 63, 27-66. (Trabalho original publicado em 1975).
- Grotstein, J. (2007). *A beam of intense darkness: Wilfred's Bion legacy to psychoanalysis*. Londres: Karnac.
- Keats, J. (1958). *Letters of John Keats*. Cambridge: Harvard University Press. (Trabalho original publicado em 1814-1821).
- Levine, H. B. (2010). Creating analysts, creating analytic patients. *International Journal of Psychoanalysis*, 91, 1385-1404.
- Levine, H. B. (2011). Is the concept of O necessary for psychoanalysis? Em H. B. Levine e G. Civitarese (ed.), *The W. R. Bion tradition*. Londres: Karnac.
- Mawson, C. (2011). *Bion today*. Nova York: Routledge.
- Reiner, A. (2018). La vitalidad psíquica: El alma del psicoanálisis. *Revista de Psicoanálisis de la Asociación Psicoanalítica Colombiana*, 29, 18-33.
- Saramago, J. (1995). *Ensaio sobre a cegueira*. Lisboa: Caminho.
- Symington, N. (1990). The possibility of human freedom and its transmission (with particular reference to the thought of Bion). *International Journal of Psychoanalysis*, 71, 95-106.
- Tabak, E. (2005). ¿El Bion de quién? ¿Quién es Bion? *Revista Chilena de Psicoanálisis*, 24, 19-23.
- Tauszik, J. M. (setembro de 2010). *Mística, clínica e individuación*. Trabalho apresentado no 4º Pré Congresso OCAL, *Transferencia, vínculo y alteridad: El analista en formación frente a estos tres conceptos fundamentales* Bogotá. Disponível em: <http://www.fepal.org/nuevo/images/stories/tauszik.pdf>
- Urtubey, L. (1995). Efectos contratransferenciales de la ausencia. *Libro anual de psicoanálisis* (vol. 11). São Paulo: Escuta.
- Vermote, R. (2010). *Reading Bion: A chronological exploration of Bion's writings*. Londres: Routledge.
- Vermote, R. (2012). Sobre el valor del último Bion en la teoría y la práctica analítica. Em *Libro anual de psicoanálisis* (vol. 27). São Paulo: Escuta

## A luz do meio-dia

1. Todos os dias, perto das doze horas, o sol atinge seu ponto mais alto no céu. Nesse momento não temos uma sombra, ou, se a temos, ela se esconde com timidez. Quando olhamos diretamente para o sol a pino há dor, os olhos queimam e nossas pálpebras reagem em reflexo tentando restituir alguma proteção. Se insistirmos, a acuidade visual despenca, não conseguimos perceber nada mais do que formas borradas pela in-vasão de luz. Depois, quando já desviamos o olhar, por um certo tempo ainda retemos uma mancha no campo visual entre o roxo e o azul, conse-quência do excesso ao qual fomos expostos. Diversos casos nos avisam sobre os riscos de cegueira transitória ou permanente que pode emergir dessa prática. O excesso da luz implora por alguma barreira que possa lhe deter. Assim, a opinião popular recomenda que se usem os antigos filmes negativos para observar um eclipse, por exemplo.

2. Em 1964, o escritor inglês J. G. Ballard produziu o conto *The Gioconda of the twilight noon*. Nele, seu protagonista, Richard Maitland, convalesce de uma operação nos olhos que lhe deixará um mês sem poder enxer-gar. Para isso, ele e sua mulher, Judith, emprestam a casa de praia de sua mãe, onde o paciente passa longos períodos de tempo sentado em uma cadeira de rodas, em um gramado de frente ao mar. O canto das gaivotas dilacerando os peixes no banco de areia lhe incomoda muito, uma vez que seus demais sentidos se tornaram aguçados pela restrição visual. Mas o narrador revela que não eram apenas os sentidos físicos de Mai- tland que se refinavam. O seu olho interno também começava a se abrir (Ballard, 1964/2006):

Dentro de alguns dias, Maitland chegou a um acordo com sua ce- gueira, e a necessidade constante por algum tipo de estimulação ex- terna desapareceu de forma gradual. Ele viu o que toda pessoa que não pode ver percebe rapidamente – que o estímulo ótico externo é apenas parte da imensa atividade visual mental. Ele esperava mer- gulhar numa escuridão Estigiana, mas ao invés disso seu cérebro foi preenchido por um incessante jogo de luz e cor. Às vezes, enquanto se deitava na luz do sol da manhã, ele via um extraordinário giro de padrões de luz laranja, como se fossem imensos discos solares. Es- tes recuavam gradualmente para pontos brilhantes, reluzindo sobre

uma paisagem velada através da qual formas sombreadas se mo- viam como animais em uma savana africana. Em outros momentos, memórias esquecidas se impingiam sobre essa tela, o que ele supôs serem relíquias visuais de sua infância, enterradas há muito tempo em sua mente.

Pouco a pouco, as camadas que separam o mundo externo dos níveis mais profundos da psique estavam sendo removidas, *camadas abafado- ras, feitas de sangue, ossos, reflexo e convenções*. No mesmo ritmo, as ima- gens que se insinuavam à visão de Maitland foram tomando forma mais definida e misteriosa. Se no início o canto das gaivotas lhe provocava aversão, agora ele dependia desse estímulo sonoro para ser transporta- do até um cenário específico. Através do som das aves, ele se via num lito- ral rochoso onde penhascos escuros e azulados pairavam sobre a névoa de um mar cinza.

Tratava-se de um lugar deserto e desolado, onde ele se punha a ob- servar as ondas arrebentarem contra as pedras da praia. Ali, Maitland descobria pouco a pouco uma realidade que lhe parecia *mais real* do que tudo aquilo que podia ver com os antigos olhos. Fascinado, ele explorava tal geografia diariamente até encontrar um rio que conduzia a um estu- ário em meio aos enormes penhascos. Entre o medo e a obsessão, ele adentrou a zona sombria para encontrar uma caverna que brilhava como se fosse uma sala de espelhos. E lá dentro, no fundo da mesma, ao final de uma escada improvável, uma mulher misteriosa o observava, uma fei- ticeira que em silêncio parecia lhe despertar o que é erótico.

Certo dia, como o sol excessivo que destrói a penumbra, seu médico lhe faz uma visita domiciliar para trocar os curativos. Nosso protago- nista é pego desavisado e não consegue organizar uma reação – como proteger de forma sensata sua nova forma de ver? O oftalmologista lhe examina em uma sala escura, mas os raios de luz operam seu efeito de- vastador:

Dr. Phillips o examinara no estúdio escuro, mas o delgado raio incan- descente e as poucas agulhas de luz ao redor de certas cortinas pre- encheram seu cérebro como arcos de luz. Ele esperou o ofuscamento diminuir, percebendo que seu mundo interno, a gruta, a casa de es- pelhos e a feiticeira foram queimados de sua mente pela luz do sol. [...] Depois que ele se foi Maitland falou para as paredes invisíveis, seus lábios sussurrando por debaixo das ataduras: “Doutor, devolva meus olhos”.

A partir desse ponto o conto progride rápido até o seu final. O pa- ciente leva dias para recuperar seu mundo interno, e estar no quarto e na cama de sua mãe parecem favorecer tal regeneração. Ele consegue passar mais uma noite em companhia de sua bruxa do amor, quando o médico surge novamente, de surpresa, para lhe operar a *cura final*. Sem o curativo e desesperado, com sua nova visão/cegueira, o personagem anda sozinho até o litoral, acompanhado do voo das gaivotas em forma de foice, figura que anuncia a tragédia. Depois de um grito de Maitland vindo da praia – uma mistura de dor e triunfo – Judith sai correndo da casa em direção ao litoral, onde encontra seu marido no palco da última cena da história: “Então ela o viu de pé no banco de areia, sua cabeça er- guida em direção ao sol, o carmin brilhante em suas bochechas e mãos, um Édipo lascivo, impenitente”.

\* Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo.

A menção explícita a Édipo ao final do texto costura os fios de sentido deixados pelo autor ao longo de sua narrativa. A mãe do paciente já havia sido citada diversas vezes. Era sua a casa na praia; era em sua cama que seu filho conseguiu restituir a alcova austral, lugar onde ele reencontrava a figura da feiticeira cujo rosto se sugeria demasiadamente familiar para o protagonista; no tempo do conto, a sua mãe viajava pelo litoral da Itália e estava na ilha de Gozo – termo que remete ao campo do erótico.

Assim, ao final do conto, Maitland repete o arrancar dos olhos de Édipo.

Mas, para além da referência ao mito edípico, o conto de Ballard (1964/2006) parece conter uma nosografia metafórica de dois tipos de cegueira. No início da ação temos o personagem central preso à cegueira das sombras, convalescendo na casa de praia de sua mãe. No entanto, a abertura de um olho interno produz uma troca de sinais sobre o significado do que é ver e do que é ser cego. Mais ainda, a verdade que se impõe no escuro parece mais real e significativa ao personagem do que a realidade percebida pelos olhos físicos. Aqui temos o segundo tipo de cegueira, mais paradoxal, mais irônica: a cegueira das luzes. Esta nova forma de não-ver faz lembrar a cegueira branca dos personagens do *Ensaio sobre a cegueira* de Saramago (1995), mas entre as duas cegueiras claras – a de Ballard e a do português – existe uma distância enorme. Esta simboliza o colapso do Ideal do Eu, traduzida na perda do contrato social e na emergência da vida pulsional que não encontra um anteparo civilizatório. Aquela, por outro lado, se refere à devastação do órgão de percepção interno e da vida mental íntima pelo excesso da luz-realidade-externa.

Em campo psicanalítico, talvez seja possível afirmar que a cegueira das sombras encontra correspondência nos conceitos de Repressão (*Unterdrückung*), Recalque (*Verdrängung*), Resistência, Negação (tanto *Verneinung* como *Verleugnung*), etc. Por sua vez, a cegueira branca, o excesso de estímulo que não consegue ser freado, pode ser pensada em torno dos conceitos psicanalíticos de *Trieb* e *trauma*.

3. Há alguns anos atendo um paciente que guarda consigo a seguinte lembrança encobridora: Ele tem cerca de cinco ou seis anos, e já gosta de dormir até um pouco mais tarde. Sua mãe não tolera essa sua preferência, seja durante os dias de semana quando a rotina da escola se faz presente, seja nos finais de semana, férias ou feriados.

Todo santo dia ela entra em seu quarto e escancara as janelas, fazendo a luz entrar de uma só vez por toda a parte. Sua memória é essa, a de acordar atordoado em meio à tamanha claridade.

Não por acaso, a memória se atualiza através da máquina do tempo da transferência. Na maior parte das sessões ele me expõe a um sem fim de informações sobre o seu dia-a-dia, e diante da poluição de estímulos me vejo como aquela criança desorientada, tendo meus órgãos perceptivos sobrecarregados pelo excesso da mãe-luz-do-sol-na-janela-escancarada. Quando eu pergunto sobre essa dinâmica que se impõe sobre nós, ele chega a dizer sobre a ambição de que um dia eu pudesse conhecê-lo por completo. Com esse pano de fundo, chegamos a uma sessão na qual surpreendo a mim mesmo no meu silêncio – estou entoando algum tipo de mantra de algum tipo de espiritualidade de algum país oriental. A repetição muda daquela vogal demonstra ter a capacidade de criar uma película psíquica que pode filtrar a carga de informações despejada pelo paciente. Com isso, depois de muito, muito tempo de repetição, há uma

abertura. Dentro de minha nova membrana sinto que ganho um espaço precioso na sala, e este vem acompanhado por um sentimento de alívio e de aguçamento de minha escuta.

Por vezes, exagero na meditação e percebo que a película se tornou uma parede acústica – estou me protegendo em excesso. Começo a me pôr questões se todo o fenômeno não seria defensivo, e se o que é solicitado de mim não seria receber por completo a experiência da criança atordoada.

Em meio a isso, o paciente percebe que algo mudou em mim. Ele não consegue falar sobre isso e também parece não conseguir me escutar sobre o fato. De qualquer maneira, eu percebo que ele percebeu algo. Pouco a pouco, mesmo que a elaboração não venha se expressando por meio de associações e interpretações formais, a poluição sensorial parece se reduzir. Ele que, apesar de ser o dono, sempre foi invadido por sua empresa-mãe-luz-sem-filtro começa a estabelecer protocolos que o protegem do acesso direto aos muitos funcionários com quem convive.

Tem início uma reforma do seu lugar de trabalho que inclui uma sala própria inédita com o isolamento físico e simbólico adequados. Depois, ele começa a criar uma nova rotina de trabalho para si – períodos em que estará no modo avião sem sinal para falar com quem quer que seja para poder refletir sobre a empresa, e também para proteger sua criatividade. Se antes ele era atingido diretamente pela torrente de *emails* e *whatsapps*, agora começa a se instalar um tempo de espera, um interlúdio para o seu próprio pensar. Em outras palavras, a película criada durante a experiência contratransferencial estava sendo pouco a pouco introjetada, o que o paciente parecia sentir como um ganho para si.

Sobre a poluição de informações concretas e minha espontânea reação meditativa, penso que existe um interesse não apenas clínico, mas também social. Nessa dinâmica de bombardeamento de dados associada à falta de uma membrana, podemos encontrar uma analogia com a nossa atual *sociedade da informação*, onde o excesso de luz não tem como fonte o sol, mas as próprias telas de nossos televisores, computadores, *tablets* e *smartphones*. Em abril de 2019, uma pesquisa da Fundação Getúlio Vargas revelou que no Brasil havia 230 milhões de *smartphones* ativos, ou seja, vivemos em um país onde há mais telefones do que pessoas. Nessa estatística, estamos à frente da média global, onde há uma estimativa de que 67% da população do globo tenha acesso a esse tipo de instrumento de comunicação. É provável que em nosso país cada habitante não tenha de fato o seu próprio *smartphone*, mas o número explicita uma tendência de nossa comunidade local e global à supercomunicação.

No entanto, a supercomunicação não parece ser causada pelo aumento da quantidade de aparelhos celulares. Pelo contrário, talvez o aumento exponencial desses números apenas explicita um conjunto de forças mais oculto. O filósofo sul-coreano Byung-Chul Han parece captar parte desse fenômeno intra e intersíquico através de sua chave: excesso de positividade/falta de negatividade. Ele explora esta fórmula em diversos ângulos de nossa existência contemporânea, inclusive no que diz respeito ao âmbito da comunicação e do contato com a realidade. Para se referir à perda da película da negatividade, ele usa a metáfora da perda imunológica de um organismo. Em seu livro *No enxame: Perspectivas da digital* (Han, 2013/2018), em um capítulo nomeado *Cansaço da informação*, ele diz:

Era 1936 quando Walter Benjamin descreveu como “choque” a forma de recepção do filme. O choque tomou o lugar da *contemplação* enquanto postura de recepção frente a uma pintura. O choque, porém, não é mais adequado para a caracterização da percepção de hoje. Ele é um tipo de reação imunológica. Nisso ele se assemelha à repulsa. As imagens hoje não provocam nenhum espanto. (p. 103)

Uma defesa imunológica intensa sufoca a comunicação. Quanto menor a barreira imunológica, mais rápida se torna a circulação de informação. Uma barreira imunológica elevada torna a troca de informações mais lenta. Não a defesa imunológica, mas sim o *curtir* promove a comunicação. A rápida circulação de informações acelera também a circulação de capital. Assim, a supressão [da barreira] imunológica cuida para que massas de informação nos adentrem sem colidirem com uma defesa imunológica. A baixa barreira imunológica fortalece o *consumo* de informações. A massa de informação não filtrada faz, porém, com que a percepção seja embotada. Ela é responsável por alguns distúrbios psíquicos. (p. 104)

Temos aqui uma descrição que evoca rapidamente alguns termos: Facebook, Instagram, Whatsapp, TikTok, *meme*, etc. As mídias digitais e as redes sociais, vêm se tornando mais e mais especializadas em derubar os filtros pelos quais a informação transita, o que acarreta no processo de aceleração mencionado. Por exemplo, se você abrir um desses aplicativos e rolar continuamente para baixo o *feed* de conteúdos, perceberá que ele não tem fim. Você poderia fazê-lo por 24 horas e ainda assim haveria novas informações a cada deslizar dos dedos. Esse recurso foi desenvolvido por engenheiros da era digital e se chama barra de rolagem infinita. Tal tecnologia desmonta limites, filtros e barreiras, tornando possível que uma quantidade imensa de informação possa adentrar nosso aparelho psíquico sem muita resistência imunológica.

Outro exemplo deste mesmo fenômeno pode ser encontrado numa mudança recente na Netflix. Até pouco tempo atrás, para assistir um conteúdo do *streaming*, você deveria escolhê-lo dentro de um rol de opções. Por outro lado, hoje uma sinopse do filme já começa a ser exibido automaticamente se você não tomar nenhuma medida ativa para barrá-lo. E o mesmo ocorre ao final de um episódio de seriado – o próximo capítulo será iniciado dentro de pouquíssimos segundos a não ser que você ativamente aperte o botão para interromper o fluxo audiovisual. Muitas vezes não há tempo para esse gesto de negatividade, e as cenas seguintes invadem nossas telas. O filósofo diz que a consequência mais imediata desse tipo de relação com a informação é o definhar da percepção e o estupor do pensamento. O pensamento justamente é a ação psíquica que necessita deixar de lado toda a percepção que não é essencial ao que está sendo pensado. O pensamento requer a negatividade do filtrar, do esquecer. Ele trabalha para distinguir o essencial do não essencial. O pensamento requer a presença de uma membrana. A informação é inclusiva, cumulativa, enquanto que o pensamento é exclusivo, seletivo. Mais uma vez, temos o excesso de luz (uma luz sem sombra) e a falta de filtro que ofuscam ao invés de esclarecer.

Além desse colapso imunológico da percepção, Han (2013/2018) ainda estende seu exame do processo de perda da negatividade ao contato com a realidade do mundo. Ele argumenta que percebemos e sentimos o mundo porque este se contrapõe a nós, ou seja, temos contato com a realidade pela resistência que ela nos oferece em ser conhecida ou domi-

nada. O esforço científico ou psicanalítico trabalha contra esse algo da realidade que resiste, e o conhecimento obtido nessa empreitada é sempre parcial, limitado, incompleto. Tal resistência funciona como uma barreira entre nós e o mundo, de forma a sustentar as saliências, as arestas, a incompletude e o mistério do universo e da vida.

Justamente, a nova massa de textos e imagens que jorram pela luz de nossas telas enfraquece a resistência que a realidade nos oferece. Hoje vivemos as *fake news*, mentiras que não descrevem a realidade como ela é, mas sim como gostaríamos que ela fosse. As mensagens falsas que recebemos no Whatsapp muitas vezes repõe a falta de sentido, o absurdo do *homem* e do *mundo*. Dessa forma, o universo perde em segredo, em nuance, em complexidade, para que nosso Eu possa positivá-lo através da crença e do consumo.

Além dos textos distorcidos que enfraquecem tal resistência da realidade, a nossa relação com as imagens também parece caminhar no mesmo sentido. Tiramos inúmeras fotos e a elas aplicamos inúmeros filtros, mas as fotos tiradas começam a escapar da realidade percebida. A vida no Instagram parece mais viva, mais colorida, mais real do que a realidade deficitária resistente. O livro citado ainda nos lembra da síndrome de Paris, afecção psíquica aguda e grave que acomete diversos turistas, caracterizada pelos sintomas de alucinação, desrealização, despersonalização e pânico.

O gatilho dos sintomas é a incongruência entre as imagens hiper-reais consumidas previamente sobre a cidade-luz e a experiência real de estar andando por Paris. De forma precisa, o sintoma vem para denunciar que as imagens otimizadas anularam a resistência do mundo real deficiente. A desrealização na síndrome de Paris é o início de um tratamento psíquico a partir da quebra da ditadura do imaginário, com a abertura para a precariedade do que é real. Nesse sentido, não nos parece defensivo o tirar compulsivo de fotos, como se quiséssemos destruir as rugas da realidade?

Pouco a pouco vamos trocando o nosso mundo pobre em cores e sentido por outro melhor, menos feio, menos absurdo. Ao longo dessa substituição podemos observar a perda da negatividade da realidade, ou seja, a perda de uma membrana não apenas dos órgãos psíquicos que recebem a massa de informações, mas, sobretudo, do universo que nos cerca. Um universo sem membrana é um universo morto, totalmente acessível e consumível. Esse filtro representa aqui a sombra, a vida que não se deixa conhecer, a área que não pode ser iluminada completamente, o escuro que pode formar gradações e matizes com a luz. Sem ela, a positividade do Eu passa a imperar de forma mórbida e desenfreada.

Uma vez que possamos nos familiarizar com tal descrição de nossa vida contemporânea em torno do binômio excesso de positividade do Eu/falta de negatividade do Outro, estaremos em melhores condições para avaliar o impacto da pandemia da doença Covid-19, provocada pelo vírus Sars-Cov-2. Em artigo recente intitulado *O coronavírus de hoje e o mundo de amanhã, segundo o filósofo Byung-Chul Han*, o próprio Han (22 de março de 2020) descreve o lugar do vírus nesse cenário:

Mas há outro motivo para o tremendo pânico. Novamente tem a ver com a digitalização. A digitalização elimina a realidade, a realidade é experimentada graças à resistência que oferece, e que também pode ser dolorosa. A digitalização, toda a cultura do “like”, suprime a ne-



gatividade da resistência. E na época pós-fática das *fake news* e dos *deepfakes* surge uma apatia à realidade. Dessa forma, aqui é um vírus real e não um vírus de computador, e que causa uma comoção. A realidade, a resistência, volta a se fazer notar no formato de um vírus inimigo. A violenta e exagerada reação de pânico ao vírus se explica em função dessa comoção pela realidade. (pár. 19)

Dessa forma, podemos encontrar no estado de pandemia atual alguma semelhança com a síndrome de Paris. Um turista hipotético teria aplainado as saliências da realidade por meio das imagens melhoradas da capital francesa. O contato com a Paris real faz o império da imagem ruir, resgatando parte das imperfeições do universo.

Em escala global, todos nós temos nivelado tais arestas por meio dos fenômenos descritos acima, substituindo-as por um mundo infiltrado pelo narcisismo excessivo, liso como a tela de nossos *smartphones*. Nesse cenário surge o Sars-Cov-2, um vírus que restitui a negatividade, daquilo que não pode ser conhecido ou controlado completamente. É provável que estejamos todos passando por algum tipo de desrealização, mas uma desrealização específica, a saber, a perda da realidade otimizada que temos construído nos últimos anos com a ajuda da supercomunicação.

4. O surto global de Covid-19 restitui um excesso áspero de realidade para o qual não estávamos preparados (hipoteticamente, seria isso sequer possível?). Nesse cenário, somos impactados pelo retorno da negatividade nos mais diversos níveis, desde a morte de pessoas amadas até mudanças nos elementos mais simples e banais de nosso cotidiano. Tal impacto desperta nossos medos frente às ameaças materiais/existenciais, e também nossas angústias que se expressam por meio de fantasias conscientes e inconscientes. No entanto, a expressão subjetiva pela linguagem desses medos e angústias aponta para uma competência do aparelho psíquico em formar sintomas e integrar tais experiências ao Eu. Nesses casos, já existe algum tipo de trabalho de elaboração e de simbolização do excedente de estímulos internos e externos. Em um estágio anterior a este, a realidade externa e/ou a vida pulsional não conseguem se ligar a imagens, representações ou afetos, e permanecem “inoculados” na psique, desintegrados do Eu, aguardando que alguma ação mental lhes traga um novo lugar no todo. Estamos diante da clínica do traumático, que pode ser ilustrada com um exemplo clínico.

Atendo um paciente que se encontra na linha de frente do combate ao Sars-Cov-2. Ele tem passado horas em uma Unidade de Tratamento Intensivo (UTI) cuidando de pacientes que apresentam insuficiência respiratória grave, enquanto veste equipamentos que o protegem da contaminação pelo vírus. Diariamente ele testemunha a morte de seus pacientes e a dor das famílias envolvidas, que nem sequer podem se apoiar nos preciosos ritos funerários para atravessar o trabalho do luto. No mesmo período, há uma mudança afetiva importante em suas sessões. Sintoma mais duro, frio e distante de si e de mim, como se ele trouxesse seus instrumentos de paramentação para dentro da análise. Seu agir um pouco mais mecânico é um recurso defensivo fundamental, que lhe protege e lhe permite seguir com seu trabalho e com sua função social no *front* do sistema de saúde.

No entanto, depois de um período de afastamento ele começa a ter pesadelos. Sonha repetidamente com a mesma cena que presenciou no

hospital. Ele entra na UTI e vê todos os leitos ocupados com pacientes intubados e pronados. A imagem produz muita angústia, e então ele acorda nesse mesmo clima afetivo. Quando conta sobre os pesadelos, ele me explica que a pronação (deitar um paciente de bruços) é um recurso extremo para mobilizar o máximo da capacidade pulmonar, uma manobra que indica a gravidade do caso. Ou seja, o pesadelo recupera a fragilidade clínica dos pacientes graves, e sua proximidade da morte. Enquanto meu paciente conta os pesadelos, pela primeira vez vejo que ele se desloca da mecanicidade das últimas semanas, sua dor o esquenta, e sua angústia me produz algum tipo de alívio.

O pesadelo dos pacientes pronados na UTI é um tipo de sonho que levou Freud (1920/2010a) a rever a estrutura de sua metapsicologia. Ele implica num impasse teórico, pois nele o desprazer do sonhador não encontra uma correspondência de prazer em nenhum outro nível do aparelho psíquico (diferentemente do desprazer nos sonhos que escapam à angústia-sinal egóica e avançam mais do que deveriam na realização do desejo, ou então nos sonhos de punição onde há satisfação superegóica). Em outras palavras, os pesadelos do meu paciente se localizam *além do princípio do prazer*. Trata-se de um recurso psíquico mais primitivo, relacionado aos conceitos de pulsão de morte e de compulsão à repetição. Nele, as experiências de excesso da realidade se fazem representar através de uma primeira ligação libidinal masoquista com o Eu. A repetição noturna da cena contribui para que esse material possa ser integrado ao aparelho psíquico de representações e memórias.

Uma visão um pouco mais estreita do fenômeno traumático poderia se traduzir em evitar que o paciente desenvolvesse os pesadelos, ou qualquer outro tipo de sintoma, que remetesse o sujeito ao trauma. É assim que a psiquiatria muitas vezes se oferece, sugerindo protocolos que sufocam a irrupção do transtorno de estresse pós-traumático.

Do ponto de vista psicanalítico essa é uma abordagem insuficiente da questão, pois desconsidera que o mal-estar difuso caracterizado pela frieza, pelo endurecimento, pela mecanicidade, etc. já correspondem a um primeiro quadro clínico silencioso que poderia se estender por anos. A transformação desse estado de sofrimento indefinido em sintomas localizados (pesadelos) já faz parte do trabalho de elaboração e de integração da massa sensorial estranha ao Eu. Nesse contexto, os pesadelos devem ser comemorados e não estrangulados, pois eles são expressão de uma competência analítica mental.

Além disso, a travessia entre o mal-estar difuso até o sintoma masoquista revela a natureza de dois tempos de qualquer excesso traumático – seja um excesso pulsional, seja um excesso da realidade externa. O caso de Emma, descrito em *Projeto para uma psicologia científica* por Freud (1950 [1895]/1990), elucida a questão. Emma era uma paciente de catorze anos quando procurou ajuda por um sintoma de inibição para conseguir entrar sozinha em lojas. Aos poucos, sua análise levantou o recalque sobre duas memórias fundamentais para a compreensão do caso. Aos oito anos ela havia sido abusada por um vendedor em uma confeitaria – este havia passado as mãos por sobre a roupa em sua região genital. Emma não pode dar significado a esta investida, e ainda voltou a essa loja mais uma vez. Depois, aos doze anos, entrou numa loja onde disse que dois vendedores estavam rindo dela. Sua reação foi um susto repentino associado à atração sexual por um deles, o que marca o início

de suas inibições. Assim, podemos observar que o significado do abuso sofrido aos oito anos só pôde ser entendido de forma mais ou menos consciente aos doze anos, quando o amadurecimento sexual da puberdade começava a lhe sugerir essa chave de tradução. Ou seja, a experiência de um excesso sexual aguardou em silêncio por quatro anos, até que pôde ser compreendida no segundo tempo do trauma. Neste momento o patrimônio de traços mnêmicos ganha uma nova camada de sentidos e se reorganiza. Uma vez que esses novos sentidos são incompatíveis com certos Ideais do Eu, o mecanismo de recalque é conjurado e se produz o sintoma neurótico – formação de compromisso entre diferentes regiões da anatomia psíquica.

Numa séria etiológica complexa, fatores externos e internos se misturam diante de uma vivência traumática. Não foram todos os profissionais de saúde da equipe de meu paciente que desenvolveram o mesmo sintoma, ou mesmo que desenvolveram qualquer sintoma. Também vale mencionar que a visão dos pacientes pronados tocou em um largo complexo inconsciente deste analisando em particular, envolvendo representações infantis que enlaçam a vida sexual e a morte. Aqui voltamos mais uma vez à metáfora da luz que ofusca. Se olharmos somente para a tragédia externa, deixaremos de observar a Tragédia (interna, grega) que envolve a pulsão sexual e seus representantes em fantasia. Ambos os elementos são potencialmente excessivos e traumáticos frente ao despreparo e desaviso do Eu. Mais uma vez: seja por pandemia, guerra, acidentes de trem, etc., não há experiência traumática que seja puramente externa. Algo parece sempre envolver a psicosexualidade infantil perversa e polimorfa.

5. Por fim, resta o exame da luz que emana das telas do Zoom, do Skype, do Hangouts, do Houseparty, etc. Somos forçados a viver a telepsicanálise, acontecimento que até pouco tempo atrás era visto como um grande crime ou pecado da prática psicanalítica em certos círculos. E, no entanto, a experiência vivida nos mostra que as proibições morais e institucionais encobriam uma seara de acontecimentos complexos. E como não seria assim? Uma vez *online* rapidamente observamos que não se trata apenas do *clichê* de conhecer a decoração, ou os nossos animais de estimação, ou dos nossos pacientes, mas de todo um novo universo de eventos que se abre para a reflexão metapsicológica.

Do ponto de vista objetivo, trabalhar por telefone ou pela internet traz mudanças a partir do reino do sensorio. Poderíamos discutir aqui se as mudanças sensoriais também produzem transformações em instâncias mentais mais profundas. Por exemplo, uma criança que não escuta não consegue se desenvolver, e sua inibição pode ser confundida com o autismo. No entanto, essa discussão nos levaria longe demais. Por ora, talvez seja suficiente dizer que caracterizar tais mudanças sensoriais essencialmente como perdas (por exemplo, perda das texturas, dos cheiros, etc.) soam como uma reação melancólica frente ao novo cenário que se apresenta. Isso porque se perdemos de um lado, por outro pode haver um ganho de percepções inesperadas. Por isso, a mudança no sensorio deveria ser discutida como metáfora, e não como coisa-em-si. Talvez alguns exemplos clínicos possam contribuir para a discussão.

Uma primeira paciente parece confirmar o pessimismo e a desconfiança que rondam as novas configurações de enquadre. Para ela, atra-

vessar o trânsito da cidade para vir até as sessões continha uma espécie de ritual imbuído de simbolismo, a saber, a travessia de sua realidade concreta, imediata, para dentro de seu mundo interno. Em análise, um dos personagens centrais de suas associações era seu filho, figura que servia como tela de projeção para inúmeras fantasias e identificações inconscientes da mesma.

Ela só falava dele, mas ao fundo dele era sempre possível reencontrá-la em algum elemento desconhecido ao seu Eu. “Ele tem muita dificuldade de usar a imaginação”, “Ele deve ter muito medo de crescer”, “Às vezes eu acho que ele tem vontade de morrer, fico muito angustiada”, etc. Quando tentamos fazer as sessões por vídeo, a primeira diferença que notei foi justamente o desaparecimento dessa criança em sua fala. Ao mesmo tempo, era sensível a perda de fluidez em nossa interação, uma vez que a realidade do vírus invadiu o horário e se espalhou por todo o lado.

Aqui, o conto de Ballard (1964/2006) sobre Maitland e suas cegueiras serve como analogia precisa. O filho da paciente em questão estava mais perto do que nunca – para ser exato, ele estava no quarto ao lado – e era justamente esse fato que se impunha sobre o outro filho, um filho-brinquedo que foi sendo construído lentamente ao longo do fio transferencial e sobre o qual se apoiava boa parte de sua análise. Mesmo com o isolamento acústico necessário à privacidade, ela não conseguia mais criar a distância necessária entre os dois meninos. Nesse caso, a perda do sensorio físico mediou a perda do sensorio psíquico, fechando o espaço necessário para abertura do olho interno. O ambiente físico do consultório era o suporte real para um outro consultório – um que era habitado pelas fantasias e demais representantes pulsionais da psique da paciente.

Tratava-se de um ambiente com luz e sombras, mistura que favorecia o desabrochar do processo analítico. Por outro lado, o seu quarto estava demasiadamente claro pela forte luz da realidade concreta. Foi essa a luz que carbonizou os elementos da realidade psíquica. Sem o lusco-fusco da sala de análise, a metáfora desnaturou em literalidade.

No próximo caso observaremos o negativo desse filme. Estamos diante de uma paciente que mesmo no consultório e antes da pandemia falava a respeito de si através da enumeração de uma série de ações objetivas focadas, essencialmente, nos eventos que lhe passavam. O que me chamava a atenção em suas frases era a ausência de qualquer nuance que se aproximasse um pouco mais de uma vivência subjetiva. Tudo que saía de sua boca era marcado pela função referencial da linguagem, e ela vivia como se estivesse numa página de jornal. A partir dessa, minha primeira associação contratransferencial, a próxima seria a poesia *Poema tirado de uma notícia de jornal* de Manuel Bandeira (1925/2013):

*João Gostoso era carregador de feira livre e morava no morro da Babilônia num barracão sem número.*

*Uma noite ele chegou no bar Vinte de Novembro  
Bebeu  
Cantou  
Dançou  
Depois se atirou na lagoa Rodrigo de Freitas e morreu afogado. (p. 116)*

O trabalho poético destes versos apresenta justamente a redução da linguagem ao seu caráter informativo, redução que também é acompanhada na perda de espessura subjetiva de seu protagonista. Seriam essas

marcas da vida moderna? Nesse sentido, podemos observar a informação positivada ao máximo, nua, dura, despida de qualquer negatividade, de qualquer metáfora ou analogia, mais pornográfica do que erótica.

Assim, a memória do poema modernista marcou uma primeira transformação nas sessões, e isso trouxe alguma abertura ao trabalho. No entanto, o foco narrativo-informativo ainda predominava o que tornava difícil investigar os elementos envolvidos na sua queixa principal: um estado de angústia que levava a um comer compulsivo ligado à sua dificuldade de perder peso. E então, irrompeu o coronavírus, e com ele a telepsicanálise.

Com isso, a paciente passou a fazer as sessões em um ateliê que tinha em sua casa, algo do qual eu nunca ouvira falar, assim como não soubera até ali de seu gosto por aquarelas. Agora ela fazia as sessões junto a sua obra, o que lhe produzia um sentimento de bem-estar e liberdade. Toda a mudança tinha um efeito inacreditável, e eu me perguntava para onde havia ido toda a objetividade e o pragmatismo que permeavam suas narrativas sobre a vida. Não que eu sentisse saudades daquela fala endurecida, mas me preocupava o sumiço de uma formação sintomática tão importante. Foi então que em uma sessão qualquer – em meio à interrupção mundial do nosso cotidiano – surge a figura de uma avó paterna até então desconhecida para mim.

–Sabe... toda essa situação com o coronavírus é o desafio que a nossa geração tem que enfrentar, assim como os nossos avós enfrentaram a guerra.

–Seus avós enfrentaram a guerra?

–Sim, não te falei? Minha avó veio para o Brasil fugindo da guerra. Ela passou muito perrengue, foi muito pobre. Teve que trabalhar a vida inteira pra comer e ter onde morar, e depois pra poder cuidar do meu pai também. Eu me lembro de pequena de quando ela ainda era viva, adorava ver todo mundo comendo, acho que era porque ela ficava aliviada de ver que não ia faltar comida como naqueles tempos de pobreza.

–(lembrando do seu sintoma em torno do comer) Ver as pessoas comerem aliviava?

–Muito! Quando eu era pequena ela ficava me empanturrando de comida. Eu nem estava mais com fome, mas ela gostava tanto de me ver comer que eu comia, rs... (introspectiva por alguns minutos)... será que isso tem a ver com minha compulsão?

–Talvez?

–Acho que sim... coitada, nem sei como deve ser quando você tem que sobreviver...

–(Penso comigo mesmo: não deve sobrar espaço nenhum pra aquarelas ou poemas. A única coisa que importa é poder ter um trabalho pra comer, dormir e sobreviver).

Essa vinheta pode ser pensada em torno da elaboração de uma identificação que estava sendo agida (*Agieren*). A representação psíquica da vida-de-perrengue-de-sua-avó estava infiltrada em pelo menos três lugares distintos. Em seu sintoma de comer compulsivamente, no seu trabalhar também compulsivo, e no sintoma transferencial contido em sua fala – a perda da espessura da vida subjetiva frente à pressão por sobrevivência material. O poema de Bandeira começa a operar o trabalho de reconstrução analítica, mas o fator decisivo para a continuidade dessa tarefa parece

ser o perrengue global anunciado pelo surto de Covid-19. Dessa forma, a paciente vai deixando de atuar a identificação com a miséria de sua avó paterna para poder simbolizar o mesmo conteúdo através da fala. As sessões por vídeo trazem mais um passo decisivo, pois ajudam a exhibir diretamente o ateliê e suas aquarelas, aspectos de sua vida anímica que foram sequestrados pela elaboração do sintoma em questão.

Temos aqui uma das grandes orientações técnicas da psicanálise: a travessia do Agir (polo motor) rumo ao Pensar (polo psíquico).

Pergunta-se: mas todo esse trabalho de construção e elaboração de tal núcleo não poderia ter encontrado um caminho no trabalho presencial? Eu acredito que sim, mas nesse caso o que chama a atenção é o fato de a telepsicanálise não ter obstruído esse processo, pelo contrário. Quando chegou a pandemia e as sessões *online*, a compulsão a repetição dessa dinâmica já se arrastava há muito tempo, sendo que a abertura aconteceu de forma abrupta e inesperada. Além disso, ainda seria possível argumentar que o decisivo nessa virada não foi a internet, mas sim a situação global de pandemia – este sendo o elemento que se ligou mais diretamente à vida de privação da avó. Assim, se se tratasse de uma outra pandemia que permitisse o contato físico e sua vinda ao consultório, todo o trabalho teria seguido exatamente da mesma forma. No entanto, já não sei dizer o quanto de cada fator (perrengue pela pandemia, perrengue pela internet) pesou nessa transformação. Fato é que a sensorialidade psíquica da paciente se desenvolveu, e isso parece ter sido catalisado um pouco pelo vírus e um pouco pelo Zoom. Seja como for, o processo psicanalítico foi beneficiado e o trabalho de elaboração avançou sobre o representante pulsional vida-de-perrengue-dos-antepassados, o qual se revelou central na arquitetura dos sintomas.

Um elemento que distingue os dois casos apresentados é a relação de nossa nova realidade externa com o órgão sensorial psíquico. No primeiro deles, a paciente perde a sala de análise e, com ela, o instrumento de percepção interno vai se embotando. No segundo, a atrofia da sensorialidade psíquica já se revelava na crueza dos sintomas compulsivos e na fala dura, *subsubjetivada*. A chegada do vírus e o surgimento do ateliê no ambiente virtual permitiram que o órgão sensorial se desenvolvesse e esculpisse símbolos psíquicos mais sofisticados – sendo que estes se prestavam mais ao trabalho do pensamento do que aqueles. Por isso, a mudança de nosso campo de trabalho para dentro da virtualidade deveria ser pensada em torno do impacto que as variações sensoriais físicas têm sobre nosso órgão sensorial psíquico. O fundamental aqui parece ser a capacidade de metaforizar o fisiológico. É apenas no exame da inter-relação entre ambos que poderemos vislumbrar qual será de fato o novo horizonte de nosso querido ofício.

## Resumo

Durante o início da pandemia o autor escreveu o presente artigo numa tentativa de preservar sua capacidade de pensar. O texto reflete sobre fenômenos clínicos e sociais que podem ser reunidos em torno das ideias do filósofo Byung-Chul Han a respeito de nossa atual sociedade da informação e da irrupção do coronavírus sobre tal pano de fundo. Os conceitos psicanalíticos de *trauma* e *Trieb* alimentam o argumento. Em seguida, a disseminação da telepsicanálise propõe uma reflexão sobre a transitividade. Alguns casos clínicos ajudam a contornar a posição melancólica

na qual se enxerga apenas a perda do enquadre tradicional. A nova clínica virtual nos solicita examinar as relações entre a sensorialidade física e a sensorialidade psíquica.

**Palavras-chave:** *Psicanálise, Enquadre. Candidatas a palavras-chave: Pandemia, Trauma, Transitoriedade.*

### Abstract

As the pandemic began, the author wrote this article in an attempt to preserve his capacity to think. The text reflects on clinical and social phenomena that can be gathered around the ideas of the philosopher Byung-Chul Han about our current information society, and the outbreak of the coronavirus on such a background. The psychoanalytic concepts of *trauma* and *Trieb* support the discussion. Then, the spread of telepsychoanalysis propose a reflection about transience. Some clinical cases help to get around the melancholic position in which only the loss of the traditional setting can be grasped. The new virtual clinic asks us to examine the relationship between physical sensoriality and psychic sensoriality.

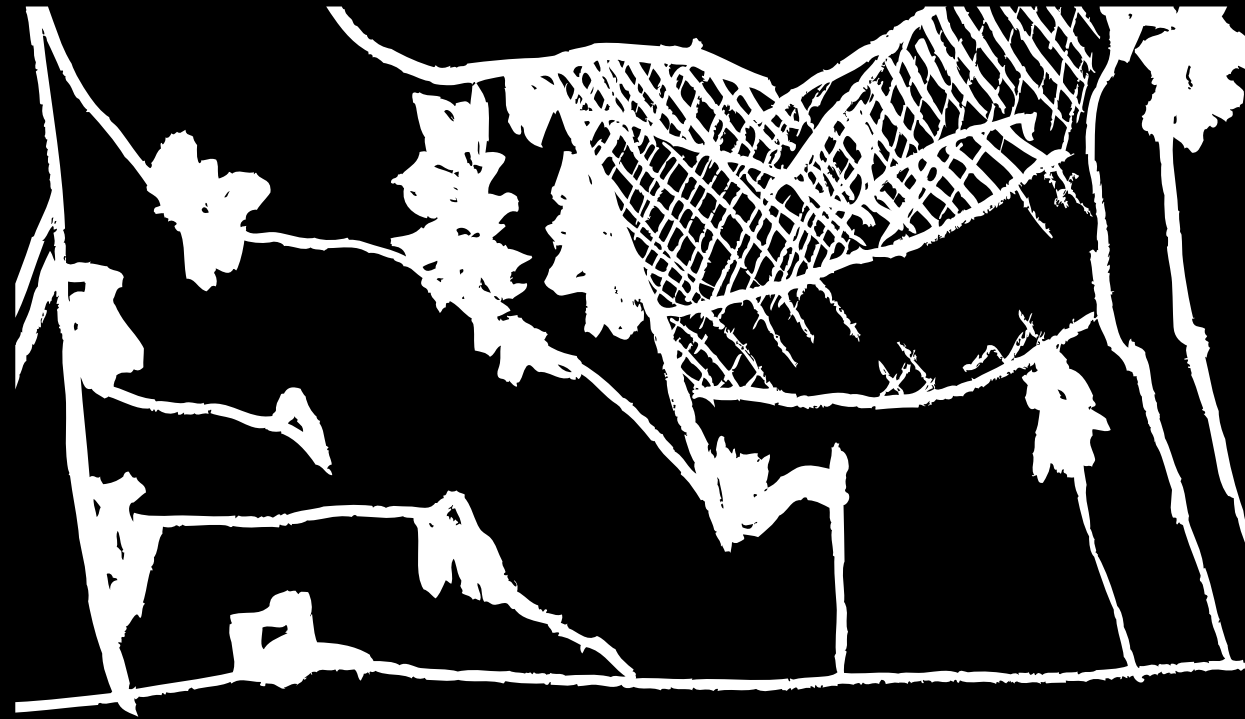
**Keywords:** *Psychoanalysis, Setting, Trauma. Candidates to keywords: Pandemic, Transience.*

### REFERÊNCIAS

- Ballard, J. G. (2006). The Gioconda of the twilight noon. Em J. G. Ballard, *The complete short stories* (vol. 2). Notting Hill: Fourth Estate. (Trabalho original publicado em 1964).
- Bandeira, M. (2013). Poema tirado de uma notícia de jornal. Em M. Bandeira, *Antologia poética*. São Paulo: Global. (Trabalho original publicado em 1925).
- Bion, W. R. (1966). *O aprender com a experiência*. Rio de Janeiro: Zahar. (Trabalho original publicado em 1962).
- Freud, S. (1975). Construções em análise. Em J. Strachey (ed.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol. 23, pp. 289-304). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1937).
- Freud, S. (1990). Projeto para uma psicologia científica. Em J. Strachey (ed.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol. 1). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1950 [1895]).
- Freud, S. (1996). Lembranças encobridoras. Em J. Strachey (ed.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol. 3, pp. 285-306). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1899).
- Freud, S. (2010a). Além do princípio do prazer. Em P. C. Souza (trad.), *Obras completas* (vol. 14, pp. 161-239). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1920).
- Freud, S. (2010b). Recordar, repetir e elaborar. Em P. C. Souza (trad.), *Obras completas* (vol. 10, pp. 193-209). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1914).
- Han, B.-C. (2018). Cansaço da informação. Em B.-C. Han, *No enxame: Perspectivas do digital* (pp. 103-107). Petrópolis: Vozes. (Trabalho original publicado em 2013).
- Han, B.-C. (22 de março de 2020). O coronavírus de hoje e o mundo de amanhã, segundo o filósofo Byung-Chul Han. *El País*. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/ideas/2020-03-22/o-coronavirus-de-hoje-e-o-mundo-de-amanha-segundo-o-filosofo-byung-chul-han.html>
- Rosenberg, B. (2003). *Masoquismo mortífero e masoquismo guardião da vida*. São Paulo: Escuta. (Trabalho original publicado em 1991).
- Saramago, J. (1995). *Ensaio sobre a cegueira*. Lisboa: Caminho.

# O Estrangeiro

pp. 100-107



## » Entre um passado perfeito e um futuro que não chegou\*\*

*Não há dúvida de que Leonardo Padura é um cubano de pura cepa que ama Cuba, suas raízes e sua cultura. A partir das suas singulares novelas policiais, que servem de pretexto para a nostalgia e para evocar um passado recente, em seus livros se narra a história que inclui o que foi e o que não foi de uma geração de cubanos, e que reflete a realidade de muitos latino-americanos retratados em personagens que retomam, em uma angústia pertinaz, as circunstâncias políticas, sociais, históricas que os arrastam pela vida. Mas também reflete qualquer pessoa do mundo que tenha vivido o exílio e o desenraizamento, a distância. É interessante notar que os personagens principais dos seus três romances não policiais são vertebralmente exilados, em um autor que –como registra em seus outros personagens adoradores da amizade– decide não fazer isso, mesmo que possa: “Sou daqui”, diz várias vezes. Assim como também diz que ter ficado é o que faz com que seja o escritor que é.*

*Este material é o trecho de um diálogo mantido, de início, por e-mail entre Soledad Sosa e Leonardo Padura. De Montevideú e de Cuba, e depois de um povoado no litoral do Mediterrâneo, a afetuosa conversa continua por Skype e nela o escritor generosamente oferece suas ideias sobre diversos temas que abordamos. É importante indicar que não se trata de um texto escrito por Padura, mas sim a reunião das derivas de uma conversa, em que o escritor se mostra de forma franca, espontânea, calorosa e, por momentos, com alguma mágoa.*

### Fronteiras... Entre a nostalgia e o visível

Quando escuto a palavra *fronteira* tenho uma primeira imagem, que é uma visão muito literária, cinematográfica ou mítica, que é o faroeste. Essa era “a fronteira” para mim. E eu lembro também que havia uma série de televisão de caubóis chamada *Fronteira*, e que talvez por isso era como o fim do mundo civilizado, e a partir daí o mundo não civilizado e desconhecido. Depois, acho, adquiri outra noção de *fronteira* muito visível, muito material, que é muro do *Malecón* de Havana. Esse muro divide Havana e divide Cuba, por dentro e por fora, por mar e terra, separa o que é próprio e o que é desconhecido, o que nos pertence e o que não nos pertence, o que temos e o que gostaríamos de ter. Uma marca muito visível de uma situação que durante todos estes anos foi muito dramática para todos os cubanos. Mas

\* Escritor, jornalista e roteirista cubano, com obras traduzidas a vários idiomas. Recebeu o Prêmio da Crítica, em Cuba, o Prêmio Internacional de la Novela Histórica Barcino e o Prêmio Princesa de Asturias de las Letras (2015), pelo conjunto da obra.

\*\* Conversa entre Leonardo Padura e Soledad Sosa em junho de 2019. Edição do texto de Soledad Sosa.

sempre os dramas, quanto mais próximos, mais nos parecem os mais interessantes, ou os mais importantes, ou os mais decisivos. E o exílio foi um drama para os cubanos. Como você sabe, durante muitos anos, muitíssimas pessoas tentaram atravessar essa fronteira, às vezes de modos muito precários, e nesse estreito da Flórida morreu uma quantidade de pessoas que não se sabe. Acho que ninguém tentou calcular seriamente a quantidade de pessoas que tentaram atravessar essa fronteira para chegar aos Estados Unidos, ou a quantidade de pessoas que não chegaram lá.

Tenho vários textos escritos sobre o que o *Malecón* significa para nosso caráter insular de país rodeado de “água por todas as partes”. Essa circunstância teve a ver com a nossa história, com o temperamento, com o modo de viver ao longo de toda a nossa história e de maneira muito especial a partir do triunfo da revolução. Logo se produz um isolamento de Cuba em relação a países com que tinha proximidade. Lembre-se de que expulsam Cuba da OEA, e que, com exceção do México, o restante dos países latino-americanos rompe relações com Cuba. E isso, então, criou um isolamento maior. As fronteiras ficaram muito mais visíveis. Inclusive, isso tem uma marca que se destaca em cada uma das pessoas, porque foi estabelecida uma série de proibições para a livre circulação dos cidadãos. Durante décadas, os cubanos tinham que ter autorização por parte de alguma entidade oficial para poder viajar ao exterior, nós não podíamos viajar livremente. Felizmente, há sete, oito anos, isso mudou, e hoje as pessoas simplesmente com seu passaporte e um visto podem viajar.

### Feitos de mestiçagens: O estrangeiro na fusão cubana

Cuba é um país com uma tradição musical muito importante que percorreu o mundo. O baile nacional cubano, que se chama *danzón*, foi criado no século XIX e era tocado por músicos com um formato de orquestra conhecido como *charanga francesa* porque tinha violinos franceses e piano italiano. O esporte nacional de Cuba é o beisebol, que chegou dos Estados Unidos, e nós o “cubanizamos”, tivemos, várias vezes, grandes campeões no beisebol. A língua que falamos é espanhola. Ou seja, esses exemplos de música, esporte, comunicação, cultura servem para dar uma ideia de até que ponto somos um país feito de mestiçagens, misturas, apropriações de essências que chegaram de muitos lugares. Somos o resultado de todas essas fusões que foram sendo produzidas. E por isso acho que a estrutura cultural e espiritual cubana tem bocas através das quais pode ir se alimentando de coisas que vêm de muitos lugares e ir assimilando tudo isso. Talvez por essa razão Cuba seja um país que nunca praticou a xenofobia, por exemplo, porque, apesar de sermos muito orgulhosos, também olhamos para o resto do mundo e tentamos nos apropriar do que chega de todos os lugares. Inclusive nesses processos acontecem coisas curiosas. Cuba é um país que tem uma grande relação com os Estados Unidos, e essa relação inclusive resistiu aos anos de embargo, a toda a hostilidade política entre os dois países. Na ilha continuamos a jogar beisebol, nas escolas estuda-se inglês, lê-se literatura norte-americana, adoramos Hemingway. No entanto (e aqui acontece o que é curioso), durante trinta anos de presença soviética, da cultura russa em Cuba a única coisa que restou foram as leituras de Dostoiévski e Tolstói... Não ficou nada. Porque é uma cultura muito alheia à essência cultural cubana, que chega em um momento de maturidade da identidade nacional. Agora, com a presença da tecnologia, da internet e de tudo isso, talvez aconteçam outras penetrações diferentes.

### Redes sociais e subjetividade cubana: Entre o permanente e o efêmero

As pessoas vivem isso de muitas maneiras, e eu não sou exemplo de jeito nenhum. Não tenho Facebook, não tenho site, não tenho Twitter, e o Skype tive que instalar no ano passado. Um escritor tem que saber muito bem o que é permanente, o que é importante, o que é próprio, o que é cultural e o que é espetacular. Eu dedico meu tempo, fundamentalmente, ao



meu trabalho como escritor e a ler literatura e consumir cinema e séries de televisão, porque também escrevo roteiros. Tento não ler a literatura que sai imediatamente, deixo passar um tempo, e assim filtro de algum modo o que é publicado, deixo que essa literatura se decante. Mas acho que se criou no mundo um consumo da “cultura do espetáculo”, como a chama Vargas Llosa, do superficial e do banal como um produto de alguma forma embrutecedor das grandes maiorias, e esse consumo se potencializou com um vício nas redes sociais. As fronteiras entre o público e o privado se perderam. Durante mais de um século tentou-se manter essa divisão entre o espaço público e o espaço privado, e hoje em dia acontece uma confusão. Em Cuba, onde nos queixávamos tanto que havia um Comitê de Defesa da Revolução que sabia tudo de nós, e que nosso espaço privado estava constantemente sob o assédio de uma vigilância às vezes real, às vezes imaginária, pois é, agora de repente as pessoas parecem viver em uma casa com paredes de vidro, em que mostram o que têm e o que não têm, ventilam intimidade como se não existisse a ideia de intimidade. Acho que, em geral, o que as pessoas mais jovens escrevem sobre suas relações sociais é um modo mais novo de entender essa velha fronteira entre público e privado.

### O salto à escrita: No que está circunscrito e limitado, o eterno

Como escritor o que faço é contar vidas imaginárias, e essas vidas imaginárias muitas vezes se nutrem do que vou conhecendo de outras vidas reais, porque não tenho imaginação para inventar tantas vidas.

De algum modo, ventilo muitas das minhas preocupações, obsessões, necessidades de comunicação e expressão através da literatura e do jornalismo, mas também dos roteiros de cinema. Ou seja, através do ato da escrita. É mediante esse ato que acontece um salto em mim. Creio que o poeta, o dramaturgo, o romancista sempre mostra com sua escrita um pedaço da sua consciência e um pedaço da sua alma. Especialmente se for uma literatura

↑

*Editor solitario*  
2011  
Oscar Muñoz

que eu chamo de literatura de caráter visceral, que sai de dentro do escritor e tenta se relacionar com uma sociedade, com uma realidade. Que não é uma simples diversão. E essa é a minha maneira de expressar as coisas que penso e sinto. Há outras pessoas que as expressam em uma tribuna pública porque são políticos, e outras em um divã com um psicanalista. Eu expresso essas coisas escrevendo. O que encontro na escrita como modo de me fazer escutar é, sobretudo, a capacidade ou a necessidade ou o desejo de entender o mundo em que vivo. E esse mundo é fundamentalmente a experiência cubana da minha geração. Vou fazer 64 anos, e nos últimos quarenta, cinquenta anos, tive uma participação consciente na sociedade, mas apenas como indivíduo civil. Nunca tive nenhuma militância política nem religiosa, nem em sociedades de outro tipo, como a maçonaria, por exemplo, apesar de que meu pai era maçom. E toda a minha relação com esse mundo que me rodeia foi alimentada por conversas com esse reduzido núcleo de pessoas que são os amigos e conhecidos, e as pessoas que encontro graças à literatura que me permitiu a comunicação com pessoas que conheço e com pessoas que não conheço. Pessoas das quais em algum momento vi o rosto e outras que nunca vi e que nunca verei.

Outro dos elementos importantes da literatura, na minha opinião, é o que dizia Miguel de Unamuno no início do século passado. Ele dizia que a função da literatura reside em “encontrar o universal nas entranhas do local e, no circunscrito e limitado, o eterno”. Acho que essa é a função da boa literatura. Ou, pelo menos, o propósito que um escritor deve ter no momento de escrever literatura.

### Seus personagens: Testemunhas de uma realidade entre um passado perfeito e um futuro que não chegou

Penso que tentei fazer com que os conflitos desses personagens que vivem em uma sociedade como a cubana tenham comunicação com um universo muito mais amplo. Acho que o escritor tem que ser um observador não somente da realidade, mas também das pessoas que o rodeiam. E um dos exercícios que faço é tentar entender as pessoas que me rodeiam e de alguma forma, ao ouvir suas histórias, eu as analiso para depois construir personagens que são de ficção, são invenções. Mas também há muitos personagens que têm uma história real, que são personagens históricos, digamos, mas essas vidas reais são feitas de vidas reais de muitas pessoas que conheço. E tenho que trabalhar em função de que esses personagens tenham uma vida literária que se desenvolva em torno a uma evolução dramática. Não podem sempre estar pensando a mesma coisa, têm que ter uma evolução e uma reação frente a determinadas conjunturas. E também construo meus personagens a partir da leitura e do estudo, e por isso leio muito. Quando escrevi sobre Trótski, claro que estudei Trótski, estudei suas obras. Quando escrevi sobre Ramón Mercader, estudei a forma de pensar de um comunista espanhol

dessa época. Tentei construir esses personagens a partir de um conhecimento psicológico, porque o personagem literário tem que ter uma psicologia.

Em 1990, escrevi *Passado perfeito* e cheguei ao personagem de Mario Conde. Depois percebi que esse personagem continuava vivo, que era possível escrever outras histórias com ele. É um personagem com um caráter muito geracional e tem um senso ético muito alto em relação à verdade, à mentira, ao bem e ao mal, aos comportamentos que de alguma forma negam todo um projeto ético ou ideológico que tem a ver com uma sociedade igualitária. Enfim, todas essas coisas, todo esse mundo de relações entre as quais cresci e vivo. Conde é como se fosse uma consciência crítica. E a partir daí escrevi meus primeiros romances com esse personagem. Mas em um momento determinado senti que esse recurso se esgotava, e escrevi as novelas de Conde de outra forma. E também escrevi outro tipo de novela, como *O romance de minha vida*, *O homem que amava os cachorros*, *Hereges* ou o romance que estou escrevendo agora, em que Conde não aparece, uma novela que tem a ver com o exílio. A escrita novelesca foi um modo de tentar entender o que é um cubano da minha geração, como se comporta, como vê o mundo, com o que sonhou e quais foram seus pesadelos também. Mas Mario Conde é, acima de tudo, um modo de poder expressar o testemunho de uma realidade, porque ele é um observador, é um homem que vive mais na rua do que em sua casa, por seu ofício, primeiro como policial, depois como comprador e vendedor de livros velhos. Vai encontrando pessoas e conhece inclusive, muitas vezes, o lado mais obscuro delas, que é algo que me interessa também na novela policial, porque a assumo como um tipo de literatura que te conecta imediatamente com um lado da realidade e com o que há de mais obscuro nos seres humanos.

Com meus romances, pretendi fazer um exercício de escrever um testemunho da vida cubana contemporânea que foi cronológico. Como na essência o sistema sociopolítico cubano não mudou em sessenta anos, Cuba dá a impressão de que é um país que ficou imobilizado. E, no entanto, a sociedade cubana mudou muito. De 1989 para cá, vivemos em dois países, em que as pessoas agem de modos muito diferentes e têm comportamentos muito distintos. E esse percurso que Mario Conde faz através desses anos de alguma forma tenta explicar e estabelecer essa mudança social que aconteceu em Cuba. Daí todo esse sentimento de nostalgia de um passado que lhe prometeram como um passado perfeito, e um futuro que não chegou. O desencanto de Conde frente a determinadas ideias e comportamentos, e realidades políticas, sociais, econômicas é especialmente isso. E ele é uma testemunha. E foram meus olhos, minha voz mais recorrente no momento de falar da realidade em que vivo.

## Muitas Cubas: A que foi e a que não foi

De modo geral, tive um desenvolvimento muito normal. Tínhamos o que tínhamos. Às vezes não tínhamos suficientes bolas de beisebol para jogar, mas isso era o que acontecia com todo o mundo no país. Mas havia uma escola que eu frequentava e que tinha bons professores! Não havia alguns livros para ler, mas tínhamos, sim, muitos outros que circulavam em Cuba. Não foi traumático. Não foi traumático especialmente porque estávamos tão mergulhados nessa realidade que não tínhamos perspectiva para vê-la de outra maneira. Anos mais tarde adquiro essa perspectiva necessária e percebo muitas coisas que não fui capaz de ver naquele momento. Como pode alguém, por razões políticas, decidir que música eu devo escutar, que livros devo ler, como devo cortar o cabelo ou quão folgada ou não pode ser a calça que uso? Começo a me perguntar por que alguém tem que decidir tudo por mim. Há um universo em que essas decisões não são políticas, mas sim comerciais, de mercado. Constantemente somos agredidos por condicionamentos políticos, sociais, econômicos. E quando você tem a possibilidade de se distanciar e analisar o que isso significa, o que significou para mim quando era adolescente, jovem, você começa a tirar conclusões. Situando-me no jovem que eu era, havia muitas coisas que nos incomodavam. Mas nos incomodavam como algo que estava no ambiente. Vivíamos em uma sociedade na qual, em determinado momento,

nos disseram que a música dos Beatles era um instrumento de penetração ideológica imperialista e que não deveríamos ouvir música dos Beatles, e nas emissoras de rádio havia cotas para a quantidade de canções que eram ouvidas em espanhol e cotas para a quantidade de canções que eram ouvidas em inglês; nos fizemos ouvir muita música ruim cantada em espanhol, e não ouvimos música boa cantada em inglês. E, assim como essas, muitíssimas outras histórias que tinham a ver com coisas elementares ou essenciais.

Nos últimos anos, em Cuba, assistimos a um processo de degradação social. Isso ficou muito evidente a partir dos anos noventa, quando se começa a sentir uma enorme crise econômica em que a sobrevivência se converteu na estratégia de vida cotidiana em um momento em que não havia nada. Uma sociedade em que ser taxista era mais lucrativo e inclusive mais admirável do que ser psicólogo, médico, engenheiro, porque o taxista ganhava mais dinheiro e tinha acesso a determinadas coisas. E os filhos dos psicólogos já não queriam ser psicólogos, queriam ser taxistas ou trabalhar como carregadores em hotéis, ou se prostituíam porque era um modo muito mais fácil de ganhar a vida ou de poder ter acesso às coisas que desejavam ter. Então acho que essa crise econômica dilatadíssima, da qual não saímos – e que nestes momentos se complica com toda a situação internacional (os conflitos internos da Venezuela, a relação mais problemática do que nunca com os Estados Unidos e toda a questão do embargo potencializada por Trump) e por conta da incapacidade da economia cubana de encontrar mecanismos de desenvolvimento realmente eficientes, produtivos –, tudo isso complicou a situação. No ano de 2018, Cuba cresceu 1%. Para poder sair da depressão econômica do país, é necessário um crescimento econômico sustentado durante vários anos, coisa de 5% ou 6%, e este ano a aspiração é de um crescimento de 1,2%, no melhor dos casos. Vamos conseguir? Tudo isso vai criando uma situação em que na sociedade, nas pessoas, esse senso de sobrevivência se mantém, e onde o que se busca são caminhos mais curtos para chegar a determinados lugares. Daí que a emigração tenha sido potencializada. Uma pessoa que trabalha no aeroporto de Havana me contou que, toda semana, há quatro voos para Nicarágua. De Havana para Manágua viajam 180 pessoas – o avião vai lotado. Dos voos de volta, o mais cheio trouxe apenas 11 pessoas. Os outros ficam por lá para depois tentar chegar à Costa Rica, subir ao norte, tentar atravessar a fronteira mexicana ou o que seja. As pessoas vão para o Suriname, para o Haiti. Vão para qualquer lugar. Vivemos em uma situação muito complicada, mas que tem a ver sobretudo com uma estrutura econômica muito difícil.

A nossa crise econômica foi muito longa e muito difícil. O problema é que em 2008, 2009, Raúl Castro, já como presidente de Cuba, reconheceu publicamente que o salário pago pelo Estado era e é insuficiente para viver. Não dá para viver. Mas em Cuba, que eu saiba, ninguém morreu de fome. Inclusive há pessoas, muitas pessoas, que fazem exercício para emagrecer. De onde tiram dinheiro para viver, sobreviver, e além do mais estarem até um pouco gordas? Há estratégias de sobrevivência que são muitíssimo variadas, mas o sistema econômico tem um problema porque, quando o salário não é a principal fonte de sustentação de uma família, então é preciso aparecer outra estratégia para que as pessoas continuem vivendo.

Agora mesmo em Cuba fala-se, em canais oficiais, que o governo está empreendendo uma batalha épica contra a corrupção. Assim mesmo, batalha épica.

## O direito a dizer suas coisas: Liberdade; verdade e censura

Sempre digo que o problema da verdade é que, como todos sabemos, a verdade é relativa. Você pode ter uma verdade, uma percepção sobre determinado fenômeno, e eu posso ter outra. Mas, pelo contrário, a mentira é absoluta.

Nos meus livros, pode haver uma verdade sobre a qual todos estejamos de acordo ou não, mas do que, sim, estou convencido é que você não vai encontrar nenhuma mentira sobre a realidade cubana. A mentira que eu utilizo é a mentira novelesca. É esse código no qual



eu te conto uma mentira como se fosse uma verdade, e você, sabendo que é uma mentira, a lê como se fosse uma verdade. Mas se trata de um jogo limpo, porque você está lendo uma novela, sabe que está lendo uma novela, e que não é uma verdade. Mas nunca mentiria sobre a realidade cubana.

Manter essa postura é uma luta muito difícil ao longo de muitos anos. Vivi, mais ou menos, todas as situações que um escritor cubano pode viver ao longo destes quarenta anos que tenho de prática dessa profissão, desde ser despedido de uma revista cultural na qual trabalhava, por supostos problemas ideológicos, até ter o Prêmio Nacional de Literatura, passando por críticas de caráter político muito agressivas, ou sendo também praticamente invisível nos últimos anos em Cuba, porque no meu país não saio nos jornais, não me entrevistam na televisão. Passei por todas essas condições e o que tentei fazer foi ter uma postura muito definida em relação à verdade e à mentira. Falo da realidade e dos seus problemas. Não crio os problemas da realidade cubana. Os problemas da realidade cubana são criados pelas pessoas que decidem essa realidade, que dirigem esse sistema. O que eu faço é falar sobre as consequências sociais nos indivíduos a partir da minha experiência, a partir da minha percepção sobre esses fenômenos, da minha verdade. Há pessoas em Cuba que não gostam que eu diga essas coisas. Mas não sou o único a dizê-las. Somos muitos os que dizem isso. Há pouco houve um economista que publicou um texto em que dizia, mais ou menos, que os economistas cubanos que não estamos no interior dos órgãos de decisão econômica do país deveríamos calar a boca e não publicar mais nada, porque evidentemente ninguém nos lê, nem nos ouve. Dizemos constantemente coisas que são verdades elementares, e é como se ninguém se importasse ou que, se lhes importa, é para nos criticar, para nos atacar, às vezes. E acho que há muita gente que diz coisas sobre a realidade cubana, e é preciso ver de que maneira isso é recebido. Se eu tiver maior ou menor visibilidade social e cultural em Cuba, isso é um problema das instituições cubanas. Eu faço o meu trabalho e tentei ser sempre o mais independente possível. Em 1995 foi criada a figura legal do escritor como criador independente. Fui o primeiro escritor que se tornou independente. Isso foi aprovado no dia 1º de janeiro de 1996 e eu tive meu último dia de trabalho em uma instituição cubana em 31 de dezembro de 1995.

E sempre tentei sustentar essa independência. Tive a sorte de que, graças à publicação dos meus livros, do meu trabalho incessante como jornalista, ensaísta, narrador, roteirista de cinema, pude ganhar a vida, o que é um privilégio em qualquer parte do mundo. Ser um escritor que vive dos seus direitos autorais é um privilégio em qualquer parte do mundo. Isso me serviu para manter essa independência.

E, apesar de tentar falar com liberdade, sempre há níveis de autocensura. A autocensura é mais complicada do que possa parecer porque sempre está associada com questões políticas. Mas há outras maneiras de se autocensurar que não têm a ver com o que é político, mas sim que têm a ver com determinados modos de expressar um pensamento social sobre coisas tão diversas como podem ser questões como os da sexualidade, religião, das práticas cotidianas das pessoas. Então, você tem que ser muito cuidadoso, porque especialmente no meu caso não gostaria que a minha literatura terminasse sendo ofensiva, de forma desnecessária, em relação a determinadas sensibilidades. Tento ser muito cuidadoso com determinadas percepções. Eu sou ateu, sou homossexual, sou cubano, não tenho militância política. Mas então também não posso usar isso para acusar os que têm militância política, para os que têm crenças religiosas, para os que têm sua sexualidade em outras preferências diferentes da minha. Às vezes você tem que saber que deve frear aí, porque pode ter transgredido um limite que pode ferir determinada pessoa. Você tem que respeitar. Gosto muito que respeitem minha maneira de pensar, portanto você também tem que respeitar a maneira de pensar dos outros como princípio básico. Penso que, se os seres humanos entrássemos em um acordo no fato de que o respeito ao outro é o princípio da liberdade, viveríamos em um mundo quase perfeito.

## “Eu sou daqui, eu cheguei primeiro”: Suas três pátrias

A opção de ficar em Cuba foi uma decisão consciente. Acho que foi uma decisão muito importante para a minha vida. Em 92 fui aos Estados Unidos pela primeira vez. Em Cuba havia uma situação muito difícil, não havia comida, não havia dinheiro, não havia nada. E todo o mundo dizia: “Bom, você vai ficar. Você vai ficar!”. Se eu tivesse ficado nos Estados Unidos em 92, ou quando vim para a Espanha em 88, 89, 90, talvez tivesse feito carreira como jornalista, talvez tivesse escrito alguns livros, mas não teria feito a carreira como jornalista e escritor que tive vivendo e trabalhando em Cuba.

Implicou muito sacrifício, por muitos anos, em condições econômicas muito difíceis. Sem conexão à internet, carregando malas de livros de diversas partes do mundo para ter à mão a literatura que queria ter. Sofrendo incompreensões. Mas tinha um espaço, tinha tempo e tinha um contexto que me permitiu escrever meus livros. Acho que o fato de ter ficado em Cuba me permitiu ser o escritor que sou. Em meio a condições às vezes muito difíceis, de ordem econômica, social, política e humana. Às vezes tenho vontade de desaparecer! De entrar em um avião e ir buscar iogurte ou de ir embora e não voltar nunca mais. Mas, bom, esse é o preço a pagar. Porque Cuba é a minha pátria, esse é o meu espaço, esse é o meu lugar, e eu sou um escritor cubano, e não outra coisa. Por isso digo que tenho três pátrias: uma pátria é o meu trabalho, outra pátria é a minha língua e outra pátria é Cuba. Ou seja, Cuba, minha língua e meu trabalho são as três pátrias que tenho e graças a elas sou o escritor que sou.

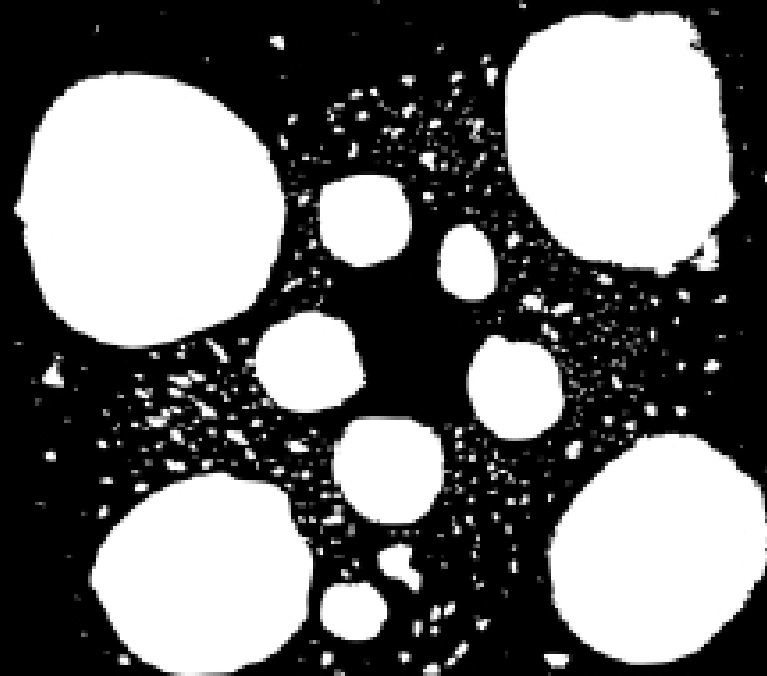
## Psicanálise

Não falamos muito de psicanálise, mas de alguma forma, com as suas perguntas, você me fez falar de mim e me analisou, porque vocês sabem fazer perguntas muito capciosas. Acho que aqui está um documento, a possibilidade de entender ou não como funcionam os mecanismos mentais de um escritor, os mecanismos com os quais opera um escritor que viveu uma experiência como a experiência cubana.

# Vórtice

*Esquecer-desaparecer*

pp. 110-133



## » Esquecer – desaparecer

*Não, não precisa se estar feliz, nem aflito.  
Nem se refugiar em lugar mais bonito  
em busca da inspiração.  
Não, ela é uma luz que chega de repente  
com a rapidez de uma estrela cadente.*

*Que acende a mente e o coração.*  
João Nogueira e Paulo César Pinheiro, *O poder da criação*, 1980

Quando elegemos um tema para **Vórtice**, fazemo-lo para que funcione como uma centelha que aciona o trabalho psíquico, uma inspiração à abertura para pensar sobre o oculto, o encoberto e os desvarios na/da nossa prática psicanalítica e dos acontecimentos na vida. Um estímulo ao que subjaz no sujeito, na política e no social, forjados pelas experiências progressas e atuais em nossa cultura.

Cada um de nós, autores realizadores desta secção – tal qual escritores e poetas – buscamos o poder da criação para encontrar ideias que nos conduzam ao tema, neste caso: *Esquecer – desaparecer*.

O contexto pandêmico, econômico e político da América Latina e do mundo, sem dúvida, é um campo propício às ideias e ao exercício do pensar psicanalítico na investigação de novos caminhos para a humanidade. Contudo, sob o efeito devastador da Covid-19, há aqueles que se sentem inibidos, paralisados pelo medo, incapazes de

um movimento que não seja o dos cuidados para a própria sobrevivência. Seja como for o vórtice está formado.

Precisamos de palavras para os elos psíquicos, enquanto alguns se perdem pelo silêncio, pelo abandono ou pela falta de palavras que os sustentem. Os textos também são assim, costurados entre elos encontrados e perdidos que flutuam e se oferecem à pescaria. Se o mar não está para peixe, mergulhe fundo em poesia, em pensamentos cadenciados, em protestos rítmicos, e poderemos vislumbrar os punhos fechados sinalizando a luta que tudo guarda da vida. Esquecer-desaparecer?

A experiência que ora vivemos jamais será esquecida, ficará na memória e na história para as futuras gerações.

Em *A interpretação dos sonhos*, Freud (1900/2019) discorre sobre o trabalho do sonho; o esquecimento e a laboriosa tarefa de trazer à consciência os conteúdos oníricos. Em 1898, em *O mecanismo*

*psíquico do esquecimento*, o próprio Freud relata seu esquecimento a respeito do nome do pintor dos afrescos de Orvieto, mas ele sabia que há razões que a própria razão desconhece, sabia que nada é esquecido, mesmo quando não se tem acesso à ideia ou quando não se quer lembrar.

Esquecer pode ganhar o sentido de *desaparecer*, como na brincadeira do *Fort-Da*, pelo deslizamento de um carretel, possivelmente uma tentativa de modificar as marcas da dor e do trauma na busca de saídas.

No âmbito social esquecer pode ter o sentido de *apagar*: a história, o outro, as diferenças, de fazer desaparecer, assim como a própria humanidade faz com o diverso, tornando-o um objeto invisível. Assim são os atos do racismo, do fascismo ou do nazismo que operam ao longo da história e que, pelo processo da repetição, insistem em se apresentar no presente.

Nesta seção, Liana Albernaz (Brasil) nos apresenta uma leitura aguçada e sensível de uma realidade preocupante em que os recursos naturais e culturais conquistados pela humanidade correm o risco de desaparecer por serem negligenciados e esquecidos. De um modo original, Liana pensou o *Fort-Da* para relacionar o tema *esquecer-desaparecer* de **Vórtice** com a democracia ameaçada de desaparecer em razão do movimento de uma matriz ditatorial que ressurgiu no cenário brasileiro e de vários países, e sua insistência em se fazer presente por meio da resistência daqueles que não a esquecem.

Em face da angústia de sermos abandonados e esquecidos, também nós, psicanalistas, somos convocados a pensar e a agir solidariamente, como propõe a autora, para não deixar que a democracia seja esquecida e morra.

O texto de Gladys Franco (Uruguai) traz à tona o impacto provocado pelas perdas em que não há um corpo para velar ou para enterrar. A questão dos desaparecidos é um tema essencial quando se fala em *esquecer*, e a maneira que a autora aborda o assunto nos faz sentir a angústia e a dor profunda dos familiares.

Gladys descreve a dor das mães e dos parentes dos desaparecidos no Uruguai e

utiliza-se da poesia para sua exposição sensível. Baseia-se no olhar psicanalítico para compreender o trauma, a dor e os mecanismos psíquicos e sociais que acompanham a impossibilidade de uma narrativa diante do horror. Conclui chamando a atenção para a necessidade de honestidade sobre fatos e histórias para que as gerações futuras não caiam na repetição do mal e sejam protegidas por uma memória aberta ao aprendizado.

O *esquecer-desaparecer*, no olhar de Ane Marlise Port Rodrigues (Brasil), começa no brincar da criança que, sentida como *invisível* na casa do pai, tenta transformar o sofrimento e esquecer por um tempo a sua dor. A autora explora o conceito freudiano do pensamento mágico e onipotente que serve como proteção contra o desamparo, presente na criança que busca ser vista. Sugere também que o mesmo recurso psíquico leva indivíduos adultos e sociedades a uma lógica do mal, banalizando e *apagando* os descuidos, as negligências e as injustiças praticados no campo social, político e ambiental, mantendo invisível nossa humanidade. Torná-la visível é, portanto, o nosso desafio.

Ricardo Carlino (Argentina; México) faz um percurso por diferentes mecanismos psíquicos que correspondem às várias formas de esquecimento: supressão, repressão, até chegar a uma compreensão do momento atual da pandemia e ao que ele apresenta como “terrorismo social ideológico” em referência à proibição de pensar.

No campo social, refere-se ao período pós-ditadura na Argentina, mas também encaminha para a reflexão sobre situações no contexto das instituições psicanalíticas e, do mesmo modo, se reporta às manifestações sociais em face da atual pandemia. São contextos e situações totalmente diferentes, mas tanto em uns quanto em outras o fio condutor comum é a colonização do pensamento ocupado por uma forma de mandato do ideal do eu de cada membro da massa. O ponto que nos parece central é “o que não pode ser pensado”, o que deve “desaparecer” do pensamento.

Eduardo de São Thiago Martins (Brasil) apresenta-nos um texto que prende a

\* Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro.

atenção do leitor pela mescla de uma prosa poética com cenários da dura realidade compartilhada com quem acompanha sua descrição. O autor fala da delicadeza da vida, da fragilidade do corpo, do trauma do desaparecimento e da morte, como faz a equilibrista que manobra suas varetas com proeza e confronta o espectador com o apagamento de sua obra. Eduardo constrói seu texto com fortes imagens que vão compondo uma escultura que nos esforçamos para não esquecer, talvez por se tratar justamente da transitoriedade da existência.

Teresa Ciudad (Peru) nos diz que o esquecimento, como recurso diante da impossibilidade de experimentar a dor, remete ao drama do desvelamento da memória como parte do exercício do luto e também, ao delicado trabalho do analista de abordar o esquecido e acompanhar o sofrimento pessoal e social na difícil tarefa de recordar.

Trabalho que, para a autora, passa por reviver a raiva e a impotência que a humanidade sente diante do drama coletivo da pandemia, por transitar pela dor dessa experiência, chorar pelos que se foram; fazer o luto das perdas que vivemos.

A autora aborda a problemática da pandemia aludindo ao esquecimento como recurso vinculado a mecanismos defensivos. Aponta para a possibilidade de os analistas ajudarem a elaborar e a apostar no trabalho de reconstrução na esfera social, e que é a memória – e não o esquecimento – que permite continuar vivendo.

A ênfase do texto é posta na necessidade de recorrer ao esquecimento quando se torna impossível vivenciar a dor. Aponta para a importância de uma postura respeitosa diante do esquecimento de um sofredor, tanto na clínica quanto no convívio social.

Paola Amendoeira (Brasil) convoca-nos à memória de Virgínia Leone Bicudo e o seu esforço para retirar da invisibilidade e do desaparecimento o sofrer psíquico provocado pelo preconceito racial.

O texto de Paola é uma homenagem à mulher pioneira, de personalidade forte, negra, socióloga e psicanalista que ajudou a implementar e a promover a psicanálise no Brasil. A obra de Virgínia tratou de de-

nunciar o racismo em uma época em que dominava a ilusão da democracia racial nacional. Contudo, a sua cor e o seu sofrimento pessoal decorrente do racismo parecem ter continuado invisíveis, por várias décadas, aos olhares externos.

#### REFERÊNCIAS

- Freud, S. (2019). A interpretação dos sonhos. Em P. C. de Souza (trad.), *Obras completas* (vol. 4). São Paulo: Companhia das letras. (Trabalho original publicado em 1900).
- Freud, S. (1986). O mecanismo psíquico do esquecimento. Em J. Salomão (org.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol. 3, pp. 315-326). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1898).



Liana Albernaz de Melo Bastos\*

## O fort-da da democracia no Brasil

Em 1915, Ernst brincava com seu carretel. Tinha um ano e meio. Era o primeiro filho de Sophie, a mais bonita das filhas de Freud.

O *Fort Da*, o primeiro jogo autocrado, como a ele se referiu Freud (1920/1985), tornou-se célebre em *Além do princípio do prazer*. A ação enigmática e repetida acompanhada de algumas palavras e sons, que despertava tanto prazer e alegria em Ernst, levou Freud a buscar uma compreensão. O carretel simbolizava a mãe. Ao mandá-la embora (*Fort*) Ernst exultava. Em seguida, ele a trazia de volta (*Da*) e o jogo terminava para logo ser reiniciado. Freud concluiu que o prazer deste jogo consistia em trocar a passividade da experiência de ser abandonado pela mãe por atividade. Era Ernst quem, pelo *Fort Da*, determinava a presença e ausência materna.

Cinco anos depois, Sophie morreu de pneumonia e Ernst ficou aos cuidados de sua tia Anna. Tornou-se, como o avô, psicanalista, dedicando-se ao estudo das relações precoces entre o bebê e a mãe (Roudinesco e Plon, 1998).

Também um outro avô, Chico Buarque, contou na canção para seu neto, Chico Brown, dos sentimentos do bebê na presença-ausência materna:

*Que horas você volta?*

*Seu beijo nos meus olhos, seus pés  
que o chão sequer não tocam.  
A seda a roçar no quarto escuro  
e a réstia sob a porta.*

*Onde é que você some?  
Que horas você volta?*

*Quem é essa voz?  
Que assombração  
seu corpo carrega?  
Terá um capuz?  
Será o ladrão?  
Que horas você chega?*

*Me sobre novamente as canções  
com que você me engana.  
Que blusa você, com o seu cheiro  
deixou na minha cama?  
Você, quando não dorme,  
quem é que você chama?  
(Buarque e Guinda, 1998, 50s-1m59s)*

[...]

*No sonho de quem  
você vai e vem  
com os cabelos  
que você solta?  
Que horas, me diga que horas, me diga.  
Que horas você volta?  
(2m15s-2m36s)*

Chico Brown, como seu avô, é músico. O que Freud e Chico Buarque trataram, com linguagens diferentes, é da angústia que se apossa de todos os bebês – e dos bebês que continuam em nós – de serem abandonados e esquecidos. O que é temido é a ausência daquele/daquela que cuida e ampara. A ausência – e para os bebês esse tempo é todo o tempo – é equivalente a uma morte. “O tempo alongado da espera retarda o instante em que o outro poderia oscilar secamente da ausência à morte” (Barthes, 1977/1981, p. 94).

\* Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro.

A ausência desse outro, seu desaparecimento, sua morte, nos remete à impotência:

Sua ausência é para mim a realidade [...]. É quando eu sei que você não está aqui, que você me deixa, me deixou, vai me deixar. Eis o meu princípio de realidade, a necessidade mais exterior, toda a minha impotência. Você marca para mim a realidade e a morte, ausente ou presente, aliás, (você está sempre aqui, lá, indo, vindo), isso dá no mesmo, você me marca, você me significa a realidade como a morte, você as nomeia ou as aponta. (Derrida, 2007, pp. 204-205, citado por Mello, 2018, p. 102).

O outro pode desaparecer, morrer. Mas o bebê também pode ser esquecido. No jogo de esconder, há o desejo de descobrir o objeto ou de ser descoberto. Mas, há também o temor de não ser descoberto.

Esta é a lógica paradoxal que Winnicott (1965/1990) apontou no brincar: “É uma alegria estar escondido e um desastre não ser encontrado” (p. 186).

Em 1938, após longas negociações com os nazistas, Freud e parte de sua família conseguiram ir para a Inglaterra. O flagelo nazista que assolou o mundo parecia ter sido sepultado no final da Segunda Guerra Mundial. Ledo engano.

As raízes autoritárias antidemocráticas rebrotaram pouco tempo depois. A América do Sul foi terreno fértil. Ao golpe civil-militar no Brasil, em 1964, seguiram-se outras ditaduras apoiadas pelos Estados Unidos da América. Em todas elas, os desaparecimentos forçados de milhares de opositores políticos foi prática habitual como política de Estado. A tortura instituída mutilou física e mentalmente outros milhares. A arbitrariedade das prisões criou um clima de terror.

No Brasil, a Lei da Anistia (Lei nº 6.683, 1979) permitiu, por um lado, o retorno de quinze mil brasileiros exilados; por outro, todos os crimes cometidos pelos agentes do Estado foram anistiados. A impunidade dos executores e seus mandantes resultou na permanência e crescimento de filhotes destes tempos sombrios. Porque disso nos esquecemos, como todo recalcado, retornou.

Quando da votação do *impeachment* da presidente Dilma Rousseff, em 2016, Jair Bolsonaro, então deputado federal, dedicou

publicamente seu voto ao coronel Ustra, torturador de Dilma quando presa política.

A ascensão da extrema direita ao poder no Brasil, em 2018, só pode ser compreendida se considerada sua matriz ditatorial. A execução, a tortura e os desaparecimentos continuam a acontecer tendo agora, como alvo preferencial, as populações pobres, negras, indígenas e periféricas. Esta necropolítica (Mbembe, 2018) reinstituiu o clima de terror. Negros e pardos somam mais de 56 por cento da população brasileira. Eles são maioria entre as vítimas de homicídio e mais de 60 por cento da população carcerária.

Há intolerância às religiões de matriz afro-brasileira e à diversidade sexual. O feminicídio cresceu. No primeiro semestre de 2020, 631 crimes de ódio foram motivados pela condição de gênero; 73 por cento das vítimas foram mulheres negras.

Associado a isto, o programa econômico ultraliberal de cortes de gastos públicos, abolição dos direitos trabalhistas, venda de empresas estatais e apoio aos grandes bancos têm levado ao desamparo milhões de brasileiros com um desemprego de 13 milhões de pessoas. A situação econômica que em 2019 já tinha um baixo desempenho tornou-se crítica com a pandemia. Pressionado, o governo federal instituiu um auxílio emergencial de 6 parcelas mensais de R\$120 mais três de R\$60 até dezembro. Dos 210 milhões de habitantes, mais de 66 milhões, com renda mensal de até R\$100, cadastraram-se para o auxílio emergencial. A desigualdade social que já era alarmante se agravou. Em 2018, 1 por cento da população ganhava 34 vezes mais do que o rendimento da metade da população brasileira.

O governo desmantelou políticas de proteção social, do meio ambiente e da saúde. Colocou militares sem qualificação técnica em postos chave. Sem política sanitária, contabilizamos, em outubro, 150 mil mortos pelo Covid-2 e quase 5 milhões de infectados.

O desmatamento e as queimadas na Amazônia atingiram 9,2 mil quilômetros quadrados de floresta nesses 12 meses, um aumento de 50 por cento em relação ao ano anterior. O fogo consumiu 25 por cento do

Pantanal até setembro, pondo em risco a maior planície alagável do mundo. Há um incentivo à mineração em áreas indígenas e um relaxamento na fiscalização. Várias lideranças foram assassinadas e os conflitos no campo aumentaram.

Neste cenário catastrófico, no entanto, nem tudo está perdido. Nem todos nos esquecemos. A resistência vem se organizando: movimentos com larga experiência em tecnologias de organização social, moradores de favela, trabalhadores da cultura, universidades públicas e centros de pesquisa. O Sistema Único de Saúde (SUS), público e universal, foi revalorizado.

Também nós, psicanalistas de várias instituições, convocados pela responsabilidade ética de pensar e agir solidariamente, estamos oferecendo atendimento gratuito à população compreendendo a potência de proteção e ajuda da psicanálise como instrumento de saúde pública (Danto, 2005/2019).

A democracia brasileira, ainda que imperfeita; que foi atirada longe (*Fort*) de maneira exultante pela extrema direita, vai voltar (*Da*). É preciso não desesperar e não esquecer. Sua morte é apenas sua ausência. Precisamos fazê-la retornar.

*Que horas, me diga que horas, me diga.*

*Que horas você volta?*

(Buarque e Guinga, 1998, 2m27s-2m36s)

## REFERÊNCIAS

- Baleiro, M. C. (2007). Brincar: Aquém e além do carretel. *Cógitto*, 8, 15-19. Disponível em: [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1519-94792007000100003](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1519-94792007000100003)
- Barthes, R. (1981). *Fragmentos de um discurso amoroso*. Rio de Janeiro: Francisco Alves. (Trabalho original publicado em 1977).
- Chico Buarque e Guinga (1998). Você, você. Em C. Buarque, *As cidades* [CD] São Paulo, Brasil: BMG.
- Danto, E. A. (2019). *As clínicas públicas de Freud: Psicanálise e justiça social, 1918-1938*. São Paulo: Perspectiva. (Trabalho original publicado em 2005).
- Freud, S. (1985). Más allá del principio de placer. Em J. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 18). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1920).
- Lei Nº 6.683. Lei de Anistia. Publicada em *Diário Oficial da União* (p. 12.265, col. 2), do dia 28 de agosto de 1979. Brasil.
- Mbembe, A. (2018). *Necropolítica: Biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte*. São Paulo: N-1.
- Mello, M. H. R. L. B. (2018). Nas dobras do Fort Da: Dobrar, tornar a dobrar, retornar a dobrar, desdobrar, dobrar... e além. *Estudos de psicanálise*, 50, 101-106. Disponível em: [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0100-34372018000200010&lng=pt&nrm=iso](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-34372018000200010&lng=pt&nrm=iso)
- Roudinesco, E. e Plon, M. (1998). *Dicionário de psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Winnicott, D. (1990). Communicating and not communicating leading to a study of certain opposites. Em D. Winnicott, *The maturational process and the facilitating environment: Studies in the theory of emotional development* (pp. 179-192). Londres: Karnac. (Trabalho original publicado em 1965).

## » Do esquecimento impossível

No meu país, desde 1996, a memória de Antígona se faz presente a cada 20 de maio, data que reúne familiares de desaparecidos e todos aqueles que acompanham sua longa luta pela verdade, em uma passeata pela avenida 18 de Julho, em minha cidade, Montevidéu.

A passeata de 20 de maio é chamada também de Marcha dos Desaparecidos, em apócope da formulação original do grupo que a convoca: Mães e Familiares de Uruguaios Detidos Desaparecidos.

É uma passeata silenciosa – não é possível dizer o horror, uivo intraduzível que atravessa os corpos vivos que caminham levando cartazes com as fotos apagadas pelo tempo, opacadas pela injustiça.

Ao faltarem trezentos metros para que as primeiras filas de manifestantes alcancem o lugar marcado como meta, a multidão se detém. Por autofalantes, os nomes dos desaparecidos quebram o silêncio e, a cada nome, a multidão responde como uma só voz: “Presente”. Dos cartazes dos familiares, os rostos eternamente jovens interpellam o futuro que continuou sem eles.

Não é possível o descanso para quem em 40 anos não conseguiu saber como e onde morreram seus filhos, em que lugar estão os amados ossinhos que não puderam sepultar.

O trauma, que não pôde ser trabalhado pela memória, conserva o vigor desesperante do enigma, insiste: a repetição e a invariância da dor da perda fazem do dono da

lembrança incompleta, um prisioneiro. Com a potência da voz poética, Juan Gelman (2001) nos transmitiu, em sua imensa obra, com magníficos poemas, suas tentativas de tramitação do horror. Sua poesia ajudou muito na identificação com a intensidade da dor, a impossibilidade da resignação e o rastro do inelaborável que surge, com tom de cansaço e entrega, no poema “Regressos”:

*Así que has vuelto.  
Como si hubiera pasado nada.  
Como si el campo de concentración, no.  
Como si hace 23 años  
que no escucho tu voz ni te veo.  
Han vuelto el oso verde, tu  
sobretudo larguísimo y yo  
padre de entonces.  
Hemos vuelto a tu hijar incesante  
en estos hierros que nunca terminan.  
¿Ya nunca cesarán?  
Ya nunca cesarás de cesar.  
Vuelves y vuelves  
y te tengo que explicar que estás muerto'  
(p. 116)<sup>2</sup>*

A dor da perda se presentifica em múltiplas possibilidades de figuração e testa no limite a fortaleza psíquica de quem se vê obrigado a repetir a tentativa de processamento (“em estos hierros que nunca terminan”).

A humanidade chegou precocemente ao conhecimento dos limites da cordialidade e esse saber conduziu à elaboração de rituais da morte, em parte como reconhecimento do inevitável, e em parte como

consolo para os indivíduos que deviam continuar vivendo. A incompreensão da falta de sentido da existência favoreceu também à criação de deuses que sustentaram uma razão de ser. A vida e a morte se inscrevem, assim, no registro do sagrado. O respeito pela vida e pela morte, base de uma ética da existência, é o mais valioso constructo da humanidade. E a felicidade do início de uma vida se apoia em um ponto de desmentida necessário para a sobrevivência da espécie, já que a morte de outros inscreve em cada um o soar do próprio fim.

Para o trabalho do luto, que implica um duplo tecer do esquecimento (*esquecer* minha condição mortal enquanto sustento viva a memória do morto), os rituais mortuários cumprem papel como pilares auxiliares, apesar do terrível que possam ser as instâncias de despedida, os longos cerimoniais, os dias intermináveis, as agonias, a vontade de morrer.

“O ritual tem função de conexão”, diz Diana Sperling (17 de outubro de 2020). Lembrar, repetir, ritualizar permitem reforçar a fusão pulsional, a ligação favorecida pela libido. A ligação incerta, o mal ligado, o traumático que não pode ser metabolizado e coberto, tanto no que tange ao funcionamento psíquico como na concepção do funcionamento social, conformam o fora da norma, o que adoce ou o que determina uma forma de doença, individual ou social.

Nós, psicanalistas, sabemos da permanente recriação de novelas sem concluir, repetitivas ao mesmo tempo que originais, cada uma em sua particularidade e em sua dimensão abrangente, simbólica, nas que sustentamos a confusão entre sonho, lembrança e realidade.

A enganosa memória que enlouquece, manipulada pelo desejo, permite a escritura de intermináveis novelas que entretêm a vida com sua sementeira de dúvida.

As novelas neuróticas se parecem entre si, como os seres humanos – despojados da pretensão de ser únicos – nos parecemos. Em todos e em cada um assomam as temidas feras do ódio e da destrutividade, assim

como também a possibilidade de amar a outro ou a outros, às vezes tanto ou mais que a nós mesmos.

A novela própria, que dura o que dura a vida, tem muitas páginas irrelevantes, e as mais interessantes são sonhos dos que sempre restam dúvidas sobre a sua inteligibilidade.

E um contingente importantíssimo desses sonhos se perde por obra do esquecimento. Desaparecem como se nunca tivessem existido. Há palavras poéticas para essas ocasiões: “Y los sueños, sueños son...”<sup>3</sup>, e também: “La vida es sueño” (como as de Calderón dela Barca em *A vida é sonho*). Tantas vezes se lamentam os sonhos perdidos...!

O trauma social, em particular o produzido pela perseguição, prisão e tortura, assim como o desaparecimento e morte de seres queridos, determina uma obstrução para o ingresso do real acontecido na trama da fantasia. Diferentemente da traumática estruturante do psiquismo – consequência de formas particulares de integração do despertar pulsional, a sexualidade infantil e o impacto com o inconsciente que provém do outro e que pode se configurar em organizações da fantasia e da memória, móveis ao longo da vida –, o traumatismo social instala a morte no centro da psique, condenando o sujeito a uma revivescência sinistra permanente. A novela do trauma acontecido resiste à escritura psíquica, é como a dor da fome que desgarrar a carne, gira em turbilhões, impede o descanso, interrompe o sonho. Grita.

A vida dos familiares de desaparecidos evoca o gesto mítico de Antígona em sua icônica representação de tenacidade, piedade e entrega. Vidas longas em muitos casos, vidas impulsadas por um afincamento, movidos pela admiração, chamamos *infatigável*, mas esse termo expressa principalmente uma idealização, como é possível captar em “Regressos”, de Gelman (2001), ainda que também possamos entender desse poema que é uma imprescindível e dolorosa responsabilidade social manter presente a lembrança do trauma social vi-

\* Asociación Psicoanalítica del Uruguay.

1. O poema se refere ao filho do poeta, de 20 anos, sequestrado e desaparecido pela ditadura militar argentina em 1976. Em 1990 foram encontrados e identificados os restos de Marcelo Gelman, que tinha sido assassinado com um tiro na nuca.

2. N. do T.: Assim que voltaste / como se não tivesse acontecido nada / como se o campo de concentração não / como se há vinte e três anos / que não escuto tua voz nem te vejo / devolveram o urso verde tu / sobretudo longuíssimo e eu / pai de então / voltamos à tua presença incessante / nestes ferros que nunca terminam / nunca acabarão? Já nunca acabarás de cessar / voltas e voltas / e tenho que te explicar que estás morto” A tradução corresponde a Cruz, J. (2014, 15 de janeiro). O Poeta de olhos tristes. Em *El país*, Brasil. [Versão eletrônica] Recuperada em 7 de dezembro de 2020: [https://brasil.elpais.com/brasil/2014/01/15/cultura/1389747313\\_263552.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2014/01/15/cultura/1389747313_263552.html)

3. N. do T.: “E os sonhos, sonhos são...”. Tradução de R. Pallottini. A tradução corresponde a De la Barca, C. (2009) *A vida é sonho*. (p. 75). São Paulo: Hedra. (Trabalho original publicado em 1636).



←  
**El juego de las probabilidades**  
 2007  
 oscar Muñoz

vido, como ensinaram historicamente os coletivos de vítimas que puderam testemunhar sobre o acontecido.

Para que a memória da humanidade resgate uma aprendizagem dos acontecimentos e colabore na prevenção da repetição, é preciso extrair conclusões amplas, deduzir efeitos e sustentar relatos verídicos para as gerações posteriores. É sobre essa base de esperança que a justiça determina a não prescrição dos delitos de lesa-humanidade.

Ao contrário, tentar esquecer, *apagar* a memória da história, implicaria desmentir a possibilidade sempre ativa de que o mal – potencial humano – se organize, se coletivize e atue sob múltiplas bandeiras que podem construir as razões da força, o ódio e a cobiça: da purificação de uma raça, até a submissão a um deus perverso criado para ser obedecido.

#### REFERÊNCIAS

- Freud, S. (1990). Duelo y melancolía. Em J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas*. (vol. 14, pp. 235-255). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1917 [1915]).
- Gelman, J. (2001). *Valer la pena: México 1996/2000*. Buenos Aires: Planeta-Seix Barral.
- Sperling, D. (17 de outubro de 2020). *Ritual*. Trabalho apresentado no 33º Congresso Latino-Americano de Psicanálise: Fronteras, virtual.

Calibán -  
 RLP, 18(2),  
 119-121  
 2020

## » Tornar visível nossa humanidade

Ane Marlise Port Rodrigues\*

No atendimento de crianças, frequentemente, o tema do “esquecer–desaparecer” faz parte do brincar.

Brincando com os bonecos de pano que compõem uma família, uma criança inventa a personagem madrasta para depois fazê-la desaparecer: “Agora ela não está mais! Desapareceu!”

Havia colocado a boneca atrás de livros, de forma que não era mais visível. Na vida real, essa madrasta não permitia a presença da criança na casa onde morava com o pai dela e os filhos do casal. A criança não gostava da madrasta, não queria vê-la ou não queria ter de se ocupar dela. Assim, forçava seu *desaparecimento*. Tirar a madrasta de sua vista, era como tirá-la de sua vida.

A madrasta, por sua vez, demonstrava indiferença pelo sofrimento da criança e recusava qualquer tentativa de mudança. O pai era submisso às determinações da esposa.

À criança doía ser transformada em *invisível* sem lugar na casa do pai. Através do pensamento mágico, próprio da infância, do fantasiar e das brincadeiras, podia transformar o sofrimento a que era submetida em ação sob seu comando, com o poder de inverter a situação, fazendo desaparecer a madrasta. Assim, esquecia por um tempo sua dor.

O pensamento mágico, com sua onipotência, leva à realização de desejos, aumentando o que é sentido como prazer e diminuindo o desprazer. Também é uma forma de lidar com o desamparo psíquico

e material. Está muito presente na forma animista e religiosa do pensamento. Freud (1927/1974a) refere que as formas mais primitivas do pensar persistem por toda a vida, junto às formas mais evoluídas. O pensamento científico é aquele que mais leva em conta a realidade, sendo fundamental o seu predomínio para o equacionamento e resolução dos desafios que o viver no mundo nos traz.

As diferentes cosmovisões – animista, religiosa ou científica – serão utilizadas em maior ou menor grau segundo o que, para cada indivíduo, o salva de vivências de desamparo, de dor e de desespero, ou explica o sentido da vida.

Um intenso trabalho psíquico é requerido sempre que temos de lidar com aquilo que não podemos ser ou não podemos ter. Lidar com as angústias de castração e de incompletude é nosso desafio permanente.

O pensamento mágico é parte do processo de desenvolvimento do ser humano. Permanece em graus variados em todos nós, sendo combustível para a criação das brincadeiras, das invenções e dos mitos. Mas parece existir também uma espécie de pensamento mágico a serviço de uma lógica do mal. O mal colocado como busca da eliminação do outro, sua transformação em coisa, sem vida subjetiva, algo que pode ser tornado invisível pelo fato de não suportarmos sua presença. Podemos inclusive tornar invisível sua lembrança, esquecendo-o como

\* Sociedade Brasileira de Psicanálise de Porto Alegre.

se nunca tivesse existido (como acontece com os desaparecidos em ditaduras).

O sofrimento da criança *desaparecida* e tornada *invisível* pela madrasta encontra muitas ressonâncias não só na clínica, como também no campo do social.

Hannah Arendt (1963/1999) ao conceituar o mal banal não o coloca em relação à malignidade, à perversão ou ao pecado humano, mas relacionado a uma dimensão ético-política. Em sistemas totalitários, sempre violentos, em que os seres são tidos como controláveis e descartáveis, os indivíduos sofreriam de uma incapacidade de pensar, apenas seguiriam ordens. Mas pergunto: essa incapacidade de pensar isenta da responsabilidade pelos atos praticados “sob ordens superiores” ou sob a alegação de não se dar conta do que estava fazendo?

A banalidade do mal nas sociedades contemporâneas passa pela indiferença e pelo vazio reflexivo quanto às injustiças cotidianas e às práticas de violência contra imigrantes, mulheres, desempregados, índios, negros, crianças, idosos e a natureza (Aguíar, 2018). Acrescente-se a violência contra expressões da diversidade sexual e de gênero.

O aquecimento global está, como comprovado cientificamente, gerando secas e múltiplos incêndios em florestas. Mas as chamas que ardem freneticamente e a fumaça intoxicante podem ser tornadas invisíveis, como se não estivessem de fato existindo. Tudo seria exagero de ambientalistas. Por um lado, as atividades humanas – desde a agricultura, desenvolvimento do plástico, concreto e energia nuclear, o desvio do curso de rios para gerar energia, o aquecimento global – vêm afetando a Terra de tal forma que por ação humana estaríamos em um novo período geológico chamado Antropoceno (Crutzen e Stoermer, 2015). Por outro, a responsabilização de todos os habitantes da Terra por essa situação é contestada quando se aponta que a exploração dos recursos naturais e a poluição do planeta são de responsabilidade extremamente maior dos donos de empresas, aos quais não interessa o que vai se passar na região explorada, ou quais desastres possam ocorrer. Malm (2015) chama essa postura de “mito do Antropoceno” e o vê como uma tentativa

de tirar a responsabilidade daqueles que só pensam no acúmulo de capital financeiro. Contesta que possa ser responsabilidade de toda a humanidade. Mas, ao mesmo tempo que fala de uma inquestionável verdade, isenta de responsabilidade o indivíduo e seus pequenos atos ao poluir o ambiente, no dia a dia?

A manipulação de dados e as mentiras veiculadas nas redes sociais têm responsabilidade dupla: do empresário que as criou e não as regulamenta, e do usuário.

A visão das consequências da pobreza no Brasil nos é tão cotidiana que fica banalizada. Um fenômeno dessa pandemia é a proliferação de entrega de alimentos pedidos por aplicativos e realizada por condutores de bicicletas. Como opção de trabalho, em geral, jovens sujeitam-se a pedalar no frio e na chuva, ganhando uma miséria, para concretizar a entrega dos pedidos. Como podemos, no conforto de nossas casas, tornar essa situação invisível enquanto tranquilamente comemos aquela comida e bebemos um bom vinho?

Mas ver tudo e sentir tudo tornaria nossa vida impossível, insuportável. A desmentida em sua dimensão estruturante ajuda a viver nesse mundo de tantas dores. Mas ela não nos torna insensíveis. Não se trata de uma recusa a ver o que está visível. Na perversão habitam ao mesmo tempo o ver e a recusa a ver. Nessa dimensão da recusa a ver, como se colocam a ética da responsabilidade e o cuidado para com o outro semelhante? Em que grau opera a mutilação em nossa humanidade para que seja possível fazer desaparecer a imagem que poderia nos causar mal-estar e culpa? A indiferença tem na pulsão de morte uma grande aliada, pulsão essa que opera silenciosamente ao fazer com que nos desliguemos do outro. O homem desumanizado sofre de morte psíquica anunciada. Nossa humanidade nunca está assegurada completamente, tendo que ser sempre reinstituída.

Na pandemia do coronavírus temos que lidar, em grau máximo, com as três grandes fontes de sofrimento descritas por Freud (1930 [1929]/1974b): o poder superior da natureza (através do vírus), a fragi-

lidade de nossos corpos (ameaça da morte muito próxima) e a inadequação das regras que procuram ajustar os relacionamentos mútuos entre os seres humanos na família, no Estado e na sociedade. Ele considerava a fonte social do sofrimento a mais penosa de todas. Esse excesso de mal-estar, com grande peso das três dimensões ao mesmo tempo, pode ter o efeito de blindagem, de um recolhimento narcísico com propensão à indiferença ao outro. Ao mesmo tempo, a sensibilização e a solidariedade brotaram pelo planeta em muitas pessoas numa demonstração de poder espontâneo e de organização coletiva. Cada sujeito é responsável por exercer ou não o seu poder e pela forma com a qual o utiliza.

A criatividade da criança ao brincar de fazer desaparecer a madrasta não pôde ser correspondida pela criatividade em fazê-la visível na casa, legitimando seu lugar.

Todos queremos ser visíveis para o outro. Winnicott (1971/1975) nos lembra que o primeiro espelho do bebê é o olhar materno. Ter um lugar no olhar, não ficar esquecido ou invisível – um grande desafio contemporâneo.

## REFERÊNCIAS

- Aguíar, O. A. (2018). Violência e banalidade do mal. *Cult Edição especial*, 9. Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/violencia-e-banalidade-do-mal-arendt/>
- Arendt, H. (1999). *Eichmann em Jerusalém: Um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1963).
- Crutzen, P. J. e Stoermer, E. F. (2015). O Antropoceno. *Piseagrama*. Disponível em: <https://piseagrama.org/o-antropoceno/>
- Freud, S. (1974a). Futuro de uma ilusão. Em J. Strachey (ed.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol. 21, pp. 13-71). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1927).
- Freud, S. (1974b). O mal-estar na civilização. Em J. Strachey (ed.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol. 21, pp. 75-171). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1930 [1929]).
- Malm, A. (2015). O mito do Antropoceno. *Piseagrama*, 8, 24-31.
- Winnicott, D. W. (1975). O papel de espelho da mãe e da família no desenvolvimento infantil. Em D. W. Winnicott, *O brincar e a realidade* (pp. 153-162). Imago: Rio de Janeiro. (Trabalho original publicado em 1971).





## O invisível, ainda que não se veja, sempre presente!: *Esquecer* não anula nem faz desaparecer

*Eis o meu segredo. É muito simples: só se vê bem com o coração. O essencial é invisível para os olhos*¹.  
Antoine de Saint Exupéry, *O pequeno príncipe*

Não duvido que Heinrich Racker, em 1948, e Paula Heimann, em 1950 – que descobriram o sentimento de contratransferência –, estariam de acordo com o autor de *O pequeno príncipe* (de Saint Exupéry, 1943/1951); teriam somente acrescentado que é necessário uma mente que possa percebê-lo.

Quando esquecer é vivenciado como desaparecer, o que opera é o pensamento mágico ou, mais precisamente, o mecanismo de *supressão* [*Unterdrückung*] (Freud, 1905/1975c) decidido voluntariamente e que fica como pensamento pré-consciente, equivalente a decidir esconder(-se) uma lembrança, um saber algo que o sujeito sente que é “melhor não lembrar”. Muito diferente é *reprimir* uma lembrança, pois o reprimido permanece inconsciente. O primeiro processo –voluntário–, quando se mantém por muito tempo, funciona como um auto e hetero-engano sustentados e capazes de consciência espontânea em qualquer oportunidade associativa.

É conveniente diferenciar o desaparecimento de uma lembrança da consciência, seja por decisão consciente –*supressão*–, seja reprimida por ser intolerável –*repressão*–, de uma terceira possibilidade, apa-

rentada com ambas as anteriores, que pode ocorrer a partir do sujeito associado a razões imperativas por “terrorismo social ideológico”. Esta condição que pode levar a *reprimir* ou *suprimir* uma lembrança que, em circunstâncias assim, “se olha, mas não se vê”, “se ouve, mas não se escuta” e também não é lembrada para ser contada a outros. Situação própria de épocas ou lugares nos quais está proibido pensar e se manifestar com liberdade, onde só o fato de pensar contra a corrente imperante é considerado um delito.

Na época da pós-ditadura na Argentina, um paciente comentava que cada vez que passava por uma delegacia de polícia, sentia que ficava tenso e que girava a cabeça para o lado oposto da mesma, como se escondesse seu rosto, ainda que fosse somente por ter conspirado com seus pensamentos. Eu, como cidadão protagonista desta época da ditadura, poderia contar minhas várias fantasias persecutórias a partir de um indício mínimo que em outra época não teria sido considerado como tal.

Certos pensamentos ou imaginações, na religião católica, são sentenciados como pecados, para os que se deve buscar o per-

ção de Deus mediante confissão. Daí que os crentes são convidados ou coagidos a não ter esses pensamentos, ainda que seja difícil ou impossível consegui-lo. Por ocasião do Congresso da Fepal 2016, em Cartagena das Índias, depois de visitar o Museu da Inquisição e ver seus instrumentos de tortura, eu pensava que, há trezentos anos, seria muito arriscado, e até impossível, pensar com liberdade a realidade circundante e ter deduções próprias, pois seria sentido como rebelião, motivo pelo qual, para evitar ser torturados, muitos suprimiriam ou reprimiriam seu sentir e imaginar.

E o que há disso nas sociedades psicanalíticas?

Não conheço um estudo sério sobre o assunto, mas pude observar que há correntes internas, mais ou menos numerosas, nas que circula um pensamento hegemônico que, quando é manejado dogmaticamente, leva a dissociações tramitadas em grupinhos, e algumas terminam em ruptura institucional.

Um esquecimento bastante comum, não por ser intolerável, mas porque não deixa rastros transcendentais, corresponde à memória de curto prazo, pois se percebe que não terá muita vigência.

Recentes protestos ocorridos na Argentina pelo confinamento domiciliar obrigatório, e também protestos que tiveram lugar na Alemanha e outros países, aconteceram como uma tentativa de oposição a estas medidas, com o lema de que “Há um vírus, mas não há pandemia”. Essas afirmações se transformaram em uma liderança ideológica que colonizou a mente e dirigiu a conduta dos manifestantes. Rumores críticos, opositores à política sanitária de confinamento social, foram crescendo e se transformaram em ação política de protesto em manifestações de rua. É de se supor que, além da intenção política, nestes manifestantes houve uma franca *recusa* da realidade (Freud, 1938/1975a), devido a uma percepção repudiada por ser intolerável, instalada no lema “Há vírus, mas não há pandemia”.

Quando uma pessoa atua amalgamada em uma massa, funciona inibindo sua possibilidade de operar de acordo com

suas próprias convicções, com sua habitual identidade (Freud, 1921/1975b). Colocada em situação de sentir e de atuar massivamente, age como uma parte componente de um todo: a massa. Sua racionalidade dá passagem à sugestibilidade coletiva promovida por contágio, não viral, mas emocional: com a convicção posta em ato – de que *todos somos uma unidade indivisível* – promovida seja por um líder influente, seja por uma ideia líder adotada grupalmente, como por exemplo, quando um manifestante decidiu atear fogo a sua máscara cirúrgica, e imediatamente muitos outros o imitaram. Nesses atos massivos não se distingue o *ego* do *não ego*, produz-se um efeito de imitação, posto em atividade pelos neurônios espelho (Rizzolatti, Fadiga, Fogassi e Gallese, 2002; Ferrari, Rozzi e Fogassi, 2005; Ferrari, 8 de setembro de 2006). O contágio é um efeito de sugestão, uma espécie de hipnose coletiva. Quem é o hipnotizador? Uma pessoa ou uma ideia líder, que nesse momento coloniza e ocupa o ideal de ego de cada integrante da massa. Todos sentem, pensam e fazem o mesmo, como disparados por um mandato comum e sem atitude reflexiva. Aquele que não opera assim se vivencia como herege, passível de ser repudiado e até castigado. Quando o líder é uma pessoa, é o “caudilho” ou o “pai da horda primitiva”, ou, simplesmente um pai que dá ordens enérgicas a seus filhos. É interessante a etimologia de *caudilho*, do latim: *caput - itis*: “cabeça”, no sentido de encabeçar uma manifestação coletiva.

Há diferentes maneiras de *esquecer-desaparecer*, dependendo do processo psíquico em jogo. Na neurose obsessiva, um de seus mecanismos de defesa é a *anulação retroativa*; com ela se busca de forma compulsiva apagar da mente uma lembrança, para o que se recorre a gesticular, pensar, imaginar pensamentos ou atos opostos, com a intenção mágica de se opor e anular uma lembrança atormentadora. Nem sempre se tem êxito nessa operação, que é tanto mais difícil quanto mais for preciso se opor com um pensamento oposto.

Uma paciente de 55 anos dizia que ela era tão limpa que poderia usar como prato de comida o chão do banheiro, apoiar sua

\* Asociación Psicoanalítica de Buenos Aires. Sociedad Psicoanalítica de México.

1. N. do T.: Tradução de: Barbosa, M. A tradução da citação corresponde à página 21 de: Saint-Exupéry, A. (2000). *O pequeno príncipe*. Rio de Janeiro: Agir. (Trabalho original publicado em 1943). Versão digitalizada recuperada em: <http://www.cirac.org/Príncipe/Ch21-pt.htm>

refeição sobre o mesmo e comer, de tão limpo que estava esse chão que ela limpava. O reprimido ressaltava por onde ela comeria, e no contato permanente com o sujo, em seus atos de limpeza permanente.

Dos relatos históricos se diz, e com justiça, que “a história é escrita por quem vence”. Para isso se recorre à censura, na qual o espaço do não relatado substituiria a rasura de escritos censurados. Poderia se conceber isso como recusa da realidade? Depende de como é gerado. Assim seria, se quem escreve uma história com lacunas o faz inconscientemente, como mecanismo de repressão. Ao contrário, se o fizesse voluntariamente, seria uma censura consciente, por *supressão*. Ainda que o suprimido não apareça no texto, na mente do historiador permanece pré-consciente. Isso pode ser concebido como mentira, ocultação para si mesmo e para os demais.

Nesta época de pandemia, existe, com pouca, alguma ou com muita frequência, uma tendência a *suprimir* –inclusive na população mais responsável–, a fantasiar que se vai sair de casa para fazer um trâmite, até que se tome –ou não– consciência do risco que isso significa.

Este mecanismo mental –*esquecer-de-saparecer*– algumas vezes está vinculado a uma fantasia onipotente do pensamento, e em outras a uma necessidade de esquecer algo, *não muito transcendente*, para dar lugar ao novo.

## REFERÊNCIAS

- Ferrari, P. [sgofernandez] (8 de setembro de 2006). *Otro experimento de Pier Ferrari* [archivo de video]. Disponível em: [http://www.youtube.com/watch?v=\\_far11Xfz44](http://www.youtube.com/watch?v=_far11Xfz44)
- Ferrari, P., Rozzi, S. e Fogassi, L. (2005). Mirror neurons responding to observation of actions made with tools in monkey ventral premotor cortex. National Library of Medicine. Disponível em: <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/15811234/>
- Freud, S. (1975a). La escisión del yo en el proceso defensivo. Em J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 23, pp. 273-278). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1938).
- Freud, S. (1975b). Psicología de las masas y análisis del yo. Em J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 18, pp. 63-126). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1921).
- Freud, S. (1975c). Tres ensayos de teoría sexual. Em J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 7, pp. 109-210). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1905).
- Heimann, P. (1950). On counter-transference. *International Journal of Psychoanalysis*, 31, 81-84.
- Laplanche, J.-B. e Pontalis, J. (1993). *Diccionario de psicoanálisis* (pp. 363-365). Barcelona: Labor.
- Racker, H. (1966). La neurosis de contratransferencia. Em H. Racker, *Estudios sobre técnica psicoanalítica* (pp. 182-221). México: Paidós. (Trabalho original publicado em 1948).
- Rizzolatti, G., Fadiga, L., Fogassi, L., e Gallese, V. (2002). From mirror neurons to imitation: Facts and speculations. Em A. N. Meltzoff e W. Prinz (ed.), *Cambridge studies in cognitive perceptual development. The imitative mind: Development, evolution, and brain bases* (pp. 247-266). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511489969.015>
- Saint-Exupéry de, A. (1951). *El principito*. Buenos Aires: Emecé. (Trabalho original publicado em 1943).

Calibán -  
RLP, 18(2),  
125-127  
2020

»

Eduardo de São Thiago Martins\*

# O direito de esquecer

*No fundo, o que os homens desejam unicamente em relação aos mortos é esquecê-los.*  
Rachel de Queiroz, 9 de novembro de 2002

Sob a lona do circo, ao longo de dez minutos que pareceriam horas, imperava o silêncio, exceto pela respiração amplificada da equilibrista que, no centro do picadeiro, dava forma a um grande móbil composto por treze varas de folhas de palmeiras, de diversos tamanhos, que iam sendo pinçadas com os pés e apoiadas perfeitamente, umas às outras, sobre a cabeça da artista.

O público prendia a respiração. Era como se um espirro, um pigarreio, um suspiro ou um sussurro pudessem mover o ar de tal forma que a obra, delicadamente construída, viria abaixo. A mim, o objeto que dançava sob os holofotes parecia o esqueleto de uma grande baleia, flutuando num espaço de baixa gravidade.

Eu assistia àquele espetáculo – no qual os números circenses se passavam por todos os lados – imobilizado por uma órtese que me protegia dos efeitos de um traumatismo crânio-cervical que eu havia sofrido semanas antes. A vida era delicada, o corpo frágil, e eu tinha tido muita sorte. A “cabeça dura” – como tanto repetiriam os médicos – deixara uma marca no pilar de concreto, que optei por não disfarçar. O tombo do-

méstico – que só não foi mais risível por ter sido grave – tinha-me feito cair em mim de um modo nunca antes experimentado.

Nos primeiros meses depois do acidente, eu passava por aquela marca com enorme reverência. Muitas vezes tocava-a gentilmente, numa espécie de saudação cúmplice, grata, lembrando-me de minha finitude e sentindo o prazer de ter continuado no jogo. Marquem: prazer sentido por conta de sua própria transitoriedade, não do trauma em si, que ainda me causava arrepios de lembrança, espécie desprazerosa de excitação.

A queda já completou três anos e a marca no pilar continua lá, para que cá eu possa seguir adiante com minhas cicatrizes; um lembrete, palavra graciosa de quando tomamos nota de algo, para podermos esquecer sem nos esquecer. Às vezes, percebo que meu olhar se volta à marca – hoje, bem menos investida – como o olhar de um escritor que busca um crânio deixado sobre a escrivaninha para ajudá-lo a vencer eventuais inibições que uma página em branco venha a despertar. A marca concreta se tornara símbolo.

\* Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo.

1. *Amaluna*, do Cirque du Soleil.

Freud recorre ao Monumento, uma grande coluna londrina erguida em memória ao grande incêndio de 1666 que destruiu boa parte da cidade, para explicar aos norte-americanos sobre os mecanismos da histeria, em 1910. “O que diriam os senhores de um morador de Londres que, diante do Monument, pranteasse o aniquilamento de sua cidade natal, embora há muito ela se tenha reerguido com tanto mais brilho?” (Freud, 1910/2013, p. 232).

A palavra monumento, em sua etimologia latina, remete a memória no sentido de um alerta, de uma advertência, como um símbolo mnêmico capaz de presentificação ao tornar-se agente histórico de significação da atualidade, *nachträglich*. O monumento é, portanto, um corpo vivo da memória no cruzamento dos tempos, menos afeito às nostalgias e às devoções do que às transformações mundanas. No entanto, para que se possa seguir adiante nesta elaboração, é preciso que as marcas possam falar, que possam agir simbolicamente, pelo tempo que for necessário.

Quando um grupo de cidadãos põe abaixo o busto de um escravocrata nos Estados Unidos da América (EUA), ou então picha, em spray vermelho-sangue, imagens construídas em homenagem aos bandeirantes, em São Paulo – monumentos amortecidos, embalsamados, noite após noite, pela luz fria e dura dos refletores das praças –, este grupo está fazendo o monumento trabalhar (*Durcharbeiten*<sup>2</sup>) em toda sua complexidade de significante: “Alerta! Este trauma se repete, ainda não foi elaborado.”

O que distingue atos de protesto como estes, daqueles histéricos, é que estes são compreensíveis (pelos dados da realidade), são potencialmente solúveis pelo trabalho de pensar (considerando o pensamento como ensaio da ação, neste caso, política) e são congruentes em sua estrutura (brados de repulsa contra atos de violência), tomando por base os argumentos freudianos

desde o Projeto de uma psicologia (Freud, 1954[1895]/1995). Derrubar a estátua é, portanto, fazê-la reaparecer; é recordar, para um dia poder esquecer.

O direito de esquecer não é dado àqueles que seguem sendo continuamente re-traumatizados, seja positivamente – pela via da violência explícita –, seja negativamente – pela via do desmentido, da desqualificação da dor ou do desaparecimento.

Voltando ao circo. Assim que a equilibrista concluía a construção do móbil flutuante sobre sua cabeça, ela o transferia à ponta de agulha de uma vareta apoiada no chão, dava alguns passos atrás para admirar sua obra e, sem titubear, retirava a menor das peças da escultura. Num milésimo de segundo, tudo ia abaixo, aos olhos do público que, ao presenciar a negatização da imagem, percebia-se fortemente marcado por uma ausência-presente.

Um objeto desaparecido pode deixar marcas negativas indeléveis – uma ausência-ausente – conforme a qualidade de seu desaparecimento. Em *Além do princípio do prazer*, Freud (1920/2010) designa o terror como “o estado em que ficamos ao correr um perigo sem estarmos para ele preparados” (p. 169), enfatizando o fator surpresa, e distinguindo-o da angústia (como sinal e preparação para o perigo, ainda que desconhecido) e do medo (que se sente frente a um objeto determinado).

Pesarosamente, sabiam disso as Mães de Maio, e outras tantas Zuzu Angel<sup>3</sup> latino-americanas que, desprovidas do direito de esquecer – ou pior, desprovidas do direito à angústia –, seguiram vagando em círculos imorredouros, re-traumatizadas, a cada revolução fracassada pela cruel ausência de palavras sobre os corpos desaparecidos de seus amores, terrivelmente nunca-perdidos.

Outro exemplo de violência pela via negativa nos remete ao contexto atual da pandemia. Em meados do primeiro semestre da

quarentena, recebo a seguinte mensagem de uma pessoa que vive na periferia de São Paulo: “Estou confusa. É pra usar máscara, ou não? O presidente diz que é frescura..., mas e meus cinco vizinhos que já morreram?”.

Como elaborar um luto frente ao desmentido da própria morte? Lembremos a novíngua autocrática de Orwell (1949/2009), na qual palavras e sentidos iam desaparecendo para restringir o escopo do pensamento dos oprimidos. Uma vez que não houvesse mais palavras para se referir a algo, estaria extinto.

Quando um chefe de Nação se dirige aos que não tiveram o direito de velar seus mortos com a frase “Todos nós iremos morrer um dia”<sup>4</sup> (G1, 29 de março de 2020), num ato de desqualificação da dor e do medo, ele massifica a experiência da morte e a rebaixa à sua maior cruzeza, destituindo o sujeito em luto de agentes de elaboração, através da desvalorização absoluta daquilo que lhe seria mais valioso: as marcas simbólicas da perda traumática.

Não seria justamente essa a qualidade fantasmagórica, de uma ausência-ausente, a do objeto perdido pelo melancólico, cuja sombra recai sobre o sujeito que acaba por mimetizar o desaparecimento súbito e a negatividade das marcas simbólicas ao se defenestrar, por exemplo? Não seriam esses atos negativos de violência os principais envolvidos nas psicopatologias do vazio, ou ainda nas dinâmicas auto-hetero-explosivas dos atos puros, segundo o modelo teórico que Herrmann (maio, 2005) denominou regime do atentado?

Frente à pandemia de violências negativas que assolam o século XXI, imerso na cultura dos cancelamentos e ghostings da virtualidade, nunca foram tão urgentes as lunetas, lupas e pergaminhos do cigano Melquíades, de Gabo, que ao retornar da morte traz a cura da peste quando faz valer o direito de lembrar, para então poder esquecer, para só então poder se lembrar (García Márquez, 1967/2019). Direito primordial, reivindicado pelos gritos das Antígonas, de hoje e sempre: o direito ao luto.

## REFERÊNCIAS

- Freud, S. (1995). *Projeto de uma psicologia*. Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1954[1895]).
- Freud, S. (2010). *Além do princípio do prazer*. Em P. C. Souza (trad.), *Obras completas* (vol. 14, pp. 161-239). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1920).
- Freud, S. (2013). *Cinco lições de psicanálise*. Em P. C. Souza (trad.), *Obras completas* (vol. 9, pp. 220-286). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1910).
- G1 (29 de março de 2020). Após provocar aglomeração durante passeio em Brasília, Bolsonaro volta a se posicionar contra o isolamento social. Globo. Disponível em: <https://g1.globo.com/politica/noticia/2020/03/29/apos-provocar-aglomeracao-durante-passeio-em-brasil-bolsonaro-volta-a-se-posicionar-contra-o-isolamento-social.ghtml>
- García Márquez, G. (2019). *Cem anos de solidão*. Rio de Janeiro: Record. (Trabalho original publicado em 1967).
- Herrmann, F. (maio, 2005). *Da psicose de ação à adição vazia*. Em I Simpósio Internacional do Adolescente: Adolescência hoje: Desafios, práticas e políticas. Simpósio promovido pela Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, São Paulo. Disponível em: <http://www.proceedings.scielo.br/scielo.php?script=sciarttext&pid=MSCO000000082005000100013&lng=en&nrm=abn>
- Orwell, G. (2009). *1984*. São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1949).
- Queiroz, R. (9 de novembro de 2002). Culto aos mortos. *O Estado de São Paulo*. Disponível em: <https://acervo.estadao.com.br/pagina/#!/20021109-39834-nac-70-cd2-d12-not>
- Sófocles (trad. em 1990). *Antígona*. São Paulo: Companhia das Letras. (Obra do século V a. C.).

1. Referente ao conceito freudiano de *Nachträglichkeit*; *après-coup*, no francês, ou “a posteriori”.

2. Palavra comumente traduzida do alemão como elaboração ou perlaboração. Literalmente, “trabalhar (*arbeiten*) através (*durch*)”.

3. Zuleika de Souza Netto, estilista de moda, foi assassinada durante a ditadura militar brasileira, em 1976, depois de enfrentar as autoridades na procura de seu filho, Stuart Angel, assassinado pelo governo e transformado em desaparecido político. Em 2019, as mortes de mãe e filho foram finalmente atestadas como “não natural, violenta e causada pelo Estado brasileiro, no contexto da perseguição sistêmica e generalizada à população identificada como opositora política ao regime ditatorial de 1964 a 1985.” (Revista Época, 09/09/2019 - <https://epoca.globo.com/brasil/hildegard-angel-sobre-certidoes-de-obito-da-mae-do-irmao-resistencia-funciona-23937097>)

4. Fala de J. Bolsonaro em discurso informal, em 29 de março de 2020.

## » Esquecimento e recordação na pandemia

Apesar dos muitos avanços que tivemos no conhecimento sobre os complexos mecanismos do esquecer e do recordar, há ainda muito por saber... Houve, desde os textos originais como o *Mecanismo psíquico do esquecimento* (*El mecanismo psíquico del olvido*, Freud, 1900/1981b), um longo caminho percorrido, uma compreensão não só clínica, mas também neurobiológica de por que esquecemos, ao lado disso, investidas simultâneas de disciplinas como história, literatura e psicanálise, trabalham para que o esquecimento não nos condene a uma cega repetição, para que como indivíduos e coletividades recordemos e aprendamos.

Mas é tão simples assim?

Minha experiência pessoal e clínica diz que muitas vezes se esquece para que se possa continuar a viver. Esquecimento momentâneo, e que aparentemente parece certo. Trata-se de um esquecimento que, como as chaves da luz elétrica, baixa a intensidade das emoções que vêm com a recordação, até nos desmentalizarmos em seu extremo mais perigoso; enquanto isso, permite que continuemos com a vida, limitada e empobrecida –é verdade–, mas que continuemos. Ogden (1989) considera esse estado de não-recordação, no âmbito de uma investigação sobre a matriz da mente; ele o denomina não-vivência, como uma defesa à qual se recorre quando todas as outras demonstraram sua ineficácia para

proteger primeiro o bebê e o ser que sofre, depois, contra um sofrimento psicológico *contínuo e esmagador*.

Em circunstâncias precoces, o bebê deixa de atribuir significado à sua percepção, e assim deixa de criar significado emocional (pessoal) de qualquer tipo.

Será que é isso o que acontece quando passamos por perdas catastróficas que nos mergulham em uma dor tão intensa que nos transporta a um vazio anestésico, quando podemos somente continuar a lançar mão dos poucos recursos que nos restam para continuar? Como vamos emergindo desse estado, como vamos nos reconectando com os outros, correndo o risco de que, ao fazê-lo, a dor ingovernável emerge?

“Nunca somos tão indefesos contra o sofrimento como quando amamos, e nunca tão desamparadamente infelizes quando perdemos o objeto amado ou o seu amor”<sup>1</sup> (Freud, 1929/1981a, p. 3029). Um sofrimento que, no momento da morte de quem amamos, nos faz vagar no limite da loucura, uma dor que destroça nosso coração e nossa mente. Tonia Tancredi (2005) diz que Ernesto de Martino (1958/1977) buscava no rito a possibilidade de moderar “a dispersão e a loucura que ameaçam o homem afetado pelo luto”<sup>2</sup> (p. 71).

Às vezes é inimaginável que possamos emergir de um estado assim. Como indivíduos e como sociedades, o trabalho de

recuperação é lento porque significa nos colocarmos em contato com a dor, com o sofrimento, com o desânimo, com a desesperança que acompanharam essas experiências, e com um sem-fim de afetos desestruturantes para a nossa mente. Afetos que por sua vez nos remetem ao desamparo original, como criaturas necessitadas de amor e proteção. Ao nascer, nossa mente é tão precária que todos, irremediavelmente, passamos por inúmeras experiências em que essa necessidade de nos tornarmos as pessoas que somos foi frustrada, afetada de diversas formas.

Na nossa experiência clínica, como pacientes e como analistas, sabemos da difícil e às vezes impossível tarefa de representar a dor no pensamento e iniciar um processo de luto, particularmente quando houve perdas irreparáveis em que a dor nos mergulha no desespero e na desconfiança em um outro como acompanhante, suporte e companheiro. Creio que isso é o que se necessita saber em relação aos benefícios do esquecimento: nos tira da dor de recordar o evento e o sofrimento. No entanto, paradoxalmente, o esquecimento é muitas vezes apenas uma camada débil de pele, pronta a reabrir diante da evocação do que foi perdido.

Saber disso nos faz ser respeitosos frente ao esquecimento de um sofrimento, faz com que esperemos o momento oportuno para colocar diante dos seus olhos aquilo que, muitas vezes a partir do seu inconsciente, emerge como sintoma, como distorção, como raiva dirigida a um objeto inofensivo, tão frágil como essa precariedade encoberta pelo sintoma.

Meltzer (1967) já havia nos alertado sobre a dificuldade humana de experimentar e viver a dor, ao nos falar sobre os umbrais da posição depressiva como a área das resistências intratáveis mais frequentes. A luta que o analista deve empreender nessa fase da análise é “contra o furioso impulso ao acordo para manter o *status quo* no ponto de menor intensidade do sofrimento”<sup>3</sup> (p. 88). E o frequente resultado dessas situações é a interrupção da análise. A sensação de se arriscar em um salto no vazio parece implicar tanto o risco de cair, como o terror

de experimentar novamente o sofrimento que em dado momento foi sentido como insuportável.

Penso que apenas levando em consideração o drama de recordar – e o que isso implica para a mente – poderemos, como analistas e cidadãos, abordar com humanidade o esquecimento e acompanhar o sofrimento pessoal e social na difícil tarefa de recordar. Isso vai implicar, inevitavelmente, reviver a raiva e a impotência, o vazio e a falta de defesa que todos estamos sentindo frente ao drama coletivo da pandemia. O primeiro impulso frente a tanto é – como poderia ser diferente? – o esquecimento. Esquecimento que se aproveita de mecanismos inconscientes, como a negação, o desmentido, o *splitting* e outros, de natureza consciente, como o encobrimento, a distorção e a mentira, para mencionar somente alguns. Também se aproveita da pressão da cultura da rapidez que favorece clichês como o de que colocar “a mente em modo positivo” vai levar à solução para tanto pesar.

Se os processos mentais precisam de tanto cuidado, respeito e acompanhamento para elaborar dores, às vezes irreparáveis, imaginemos o custo que tem pra as sociedades processar dramas como guerras, catástrofes naturais e, agora, pandemias. As sociedades, como as pessoas, precisam de tempo para se recuperar, tempo em que muitas vezes pareceria que a única tarefa possível é esquecer ou negar de modo maníaco o que aconteceu. Talvez se necessite que um tempo passe para que as pessoas, como as sociedades, possam ir tolerando voltar a transitar pela dor e pela impotência que essa experiência implicou, chorar os que se foram, reconhecer como certas forças emergiram, como fomos mudando, fazer um luto.

Talvez tenhamos agora melhores ferramentas para fazer frente ao que estamos vivendo. Assim como foi sendo acumulado conhecimento sobre como entender melhor esta pandemia a partir da ciência, nós, psicanalistas, temos muito para elaborar e comunicar a nossas sociedades. Está havendo respostas inéditas: a partir de distintas instâncias psicanalíticas foram organiza-

\* Sociedad Peruana de Psicoanálisis.

dos *webinars* como nunca antes, reuniões nas quais tentamos nos aproximar do sofrimento que todos experimentamos e dar-lhe um pouco de sentido. Mas também está havendo uma participação dirigida à sociedade de pertencimento de cada um. No Peru, um jornal de circulação nacional, *La República*, convidou membros da Sociedad Peruana de Psicoanálisis (SPP) a escrever semanalmente, e isso vem tendo muito boa recepção. Não foi o único meio de comunicação, certamente. Nunca antes nós, psicanalistas peruanos, tivemos uma produção tão sustentada em meios massivos de comunicação. Entendo que é um modo de promover a elaboração de um sofrimento coletivo com a intenção de torná-lo mais tolerável, e assim potencializar sua compreensão.

Talvez assim, com o respeito e o cuidado que merece a perda coletiva com que essa pandemia nos confrontou, poderemos apostar em um trabalho de reconstrução em que seja a recordação, e não o esquecimento, o que vai nos permitir continuar a viver.

## REFERÊNCIAS

- Freud, S. (1981a). El malestar en la cultura. Em L. López Ballesteros (trad.), *Obras completas*. Madri: Biblioteca Nueva. (Trabalho original publicado em 1929).
- Freud, S. (1981b). El mecanismo psíquico del olvido. Em L. López Ballesteros (trad.), *Obras completas*. Madri: Biblioteca Nueva. (Trabalho original publicado em 1900).
- Martino de, E. (1977). *Morte e epianto rituale*. Turim: Boringhieri. (Trabalho original publicado em 1958).
- Meltzer, D. (1967). *El proceso psicoanalítico*. Buenos Aires: Lumen-Horné.
- Ogden, T. H. (1989). *La matriz de la mente: Las relaciones de objeto y el diálogo psicoanalítico*. Madri: Julián Yébenes.
- Tancrini, T. (2005). *Un tiempo para el dolor: Eros, dolor y culpa*. Buenos Aires: Lumen.

Calibán -  
RLP, 18(2),  
131-133  
2020

»

Paola Amendoeira\*

# Virgínia Leone Bicudo: Semente crioula na América Latina

*A explosão não vai acontecer hoje. Ainda é muito cedo... ou tarde demais.  
Não venho armado de verdades decisivas. [...]  
Entretanto, com toda serenidade, penso que é bom que certas coisas sejam ditas.  
Essas coisas, vou dizê-las, não gritá-las. Pois há muito tempo  
que o grito não faz parte de minha vida.*  
Frantz Fanon, *Pele negra, máscaras brancas*, 1952

→

*Narcisos  
(en proceso)*  
1995-2011  
Oscar  
Muñoz



Chegou a hora de conversarmos sobre racismo, sobre trauma coletivo, sobre como e quando desaparecer é diferente de esquecer para poder lembrar.

Reprimir é esvaziar.

Ideia esvaziada de energia.

Por mais que se tente voltar a atenção para ela... sintoma.

Racismo é situação total. É relação que engloba eu e os outros, os não-outros, outrinhos e outridades.

Racismo – questão social, institucional e individual –. Anomalia? Três cabeças. Deve ser enfrentada nas três, afinal. Pouco adianta criar leis e regras se não há possibilidade de mudança interna. Tampouco adiantam mudanças internas sem dispositivos que promovam a equidade até o dia em que a naturalização da tolerância não precise mais desses apoios. E no meio disso tudo, a instituição. A nossa instituição e a nossa psicanálise.

Hora de olhar para dentro.

Virgínia era mulher, muito à frente de seu tempo.

1900: Freud, buscando compreender a formação dos conteúdos do sonho, pesquisa internamente suas próprias impressões infantis para demonstrar como elas são uma das fontes do sonho. E, entre outros, relata seu desconforto e decepção com a reação *mansa* de seu pai a uma humilhação que sofrera, por ser judeu. Lembra que, em fantasia, nessa época, evocava Aníbal – o cartaginês que, como ele, sonhava adentrar Roma – como seu herói predileto. Aníbal, semita africano. Nesse trecho Freud fala da *raça*. Depois disso, não volta mais ao tema das relações raciais ou do impacto da opressão na construção da subjetividade.

1945: Virgínia Leone Bicudo, mulher, negra, socióloga e psicanalista, defende sua

\* Sociedade de Psicanálise de Brasília.

dissertação de mestrado *Atitudes raciais de pretos e mulatos em São Paulo* (Bicudo, 1945/2010) para afirmar a necessidade de reconhecimento da existência de um preconceito de cor (como ela chamava) num período onde a fantasia da democracia racial brasileira tomava conta do cenário nacional e internacional. Naquele tempo, o Brasil era visto como um exemplo de sucesso na capacidade de convívio e mistura das diferenças e das raças. A fantasia aqui, como sempre, sendo recurso mais eficiente para evitar a dor psíquica provocada pela integração na consciência e o reconhecimento do dano social que o racismo opera.

Ela conta que, inicialmente, se interessou pela sociologia porque acreditava que a causa de seu sofrimento por conta da discriminação e do preconceito de cor fosse social e cultural. Quando, no curso, foi apresentada à psicologia social e, logo após, conheceu Freud e a sua compreensão do inconsciente, entendeu que era aquela ciência que a ajudaria com o seu sofrimento (Santo, Silva, Soares, Miranda e Viana, 2018).

1950: Virgínia Leone Bicudo – socióloga e professora de psicanálise – é convidada pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco, por suas siglas em inglês) e realiza uma pesquisa entre os estudantes das escolas públicas de São Paulo. Este seu trabalho é como um afloramento que faz surgir na crosta um veio de cristal. Ele evidencia os mecanismos de defesa e os sentimentos presentes nas atitudes raciais entre os estudantes e a influência das relações intrafamiliares no desenvolvimento daquelas atitudes.

De modo geral, ambos os sexos possuem o mesmo padrão nas atitudes de rejeição. Entretanto [...] A menina negra, rejeitando-se mais que os meninos negros se rejeitaram, demonstrou uma identificação mais acentuada com os ideais do grupo dominante e menor consciência de grupo que os meninos negros. O fato de que os escolares negros terem sido mais rejeitados do que os mulatos [...], dá apoio à hipótese de que a cor mais

carregada do negro seria fator de rejeição, enquanto o “branqueamento” gradativo da pele constituiria um fator atenuante da rejeição. (Bicudo, 1955, pp. 236-237)

Virgínia entrecruza tudo o que vive, sente, experimenta, sofre e faz. Antecipa a *interseccionalidade* como ferramenta e tecnologia para compreender as experiências raciais<sup>1</sup>.

2018: Carla Akotirene (2019), mulher, negra, referência intelectual e produtora de conhecimento, fala de como “a interseccionalidade impede reducionismos da política de identidade – elucida as articulações das estruturas modernas coloniais que tornam a identidade vulnerável, investigando contextos de colisões e fluxos entre estruturas, frequência e tipos de discriminações interseccionais” (p. 35).

1955: Virgínia Bicudo: raça, gênero, nacionalidade, vida familiar, sociologia, psicologia social, psicanálise e vida.

A pesquisa de Virgínia é publicada na primeira edição do relatório Unesco-Anhembi como um apêndice e já não encontramos, sequer, presente na segunda edição.

Apagamento, silenciamento.

Ferenczi já dizia que não há estruturação sem trauma, e lembrava que o trauma desorganiza o psiquismo. O trauma desestruturante provoca passividade e paralisia completa da espontaneidade. Trauma sistemático do não reconhecimento, da não existência. Demanda testemunho.

É hora de olharmos para dentro.

Virgínia, pioneira na sociologia brasileira e nas pesquisas a respeito do preconceito racial. Primeira mulher a deitar-se em um divã para fazer a formação da Associação Internacional de Psicanálise (IPA, por suas siglas em inglês) na América Latina. Primeira psicanalista não-médica brasileira. Presença nos primórdios da Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo (SBPSP). Fundadora da Sociedade de Psicanálise de Brasília (SPB) – um sonho que

conseguiu realizar – uma mulher forte e de vitalidade ímpar por tudo o que escutamos daqueles que conviveram com ela.

Temos a sensação de que a parte preta de Virgínia ficou adormecida por todo esse período e só reapareceu no fim de sua vida, como com Freud que só na segunda parte de *Moisés e o monoteísmo* (1939 [1934-1938]/2018) pôde se aproximar da sua história e implicações da sua identidade.

Do olhar estrangeiro do amigo<sup>2</sup> vem a notícia de uma psicanalista que, em 1964, ao observar seus pacientes regredirem após certa melhora, vem nos falar de uma situação interna em que:

[...] ao invés de se sentirem culpados pelos ataques e malefícios feitos em fantasia a si mesmos e seus objetos, eles se sentem ansiosos e desesperados, diante de um objeto cujo único objetivo é forçá-los a se sentirem culpados, não merecedores de nada de bom, e de forma compulsória foram obrigados a dividir seus bens com eles. Após a projeção de seus próprios sentimentos de culpa em seus objetos, os pacientes se veem perseguidos por seus objetos, cujo único objetivo, em sua fantasia, é colocar culpa nos pacientes, o que os obrigará a compartilhar benefícios com os objetos. A culpa projetada, da qual o paciente não tem consciência, é o que designo como culpa persecutória. (Bicudo, 1964, p. 358)

Difícil não pensar nas tramas raciais inconscientes.

Existem coisas no mundo que são de fazer... não de falar.

Inevitável lembrar aqui, novamente, as perguntas de Jurema Werneck, também mulher negra e maior representante da Anistia Internacional Brasil, sobre o que representava a morte de Marielle Franco: “Você consegue imaginar o quanto custou para a favela produzir essa mulher? Quanta gente precisou se mobilizar para ela ser o que era? Quanta energia foi interrompida com esse atentado? Foi o morro quem gerou essa mulher brilhante” (Werneck, citada por Silva, 14 de abril de 2018).

## REFERÊNCIAS

- Akotirene, C. (2019). *Interseccionalidade*. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen.
- Bicudo, V. L. (1955). Atitudes dos alunos dos grupos escolares de São Paulo em relação com a cor de seus colegas. Em R. Bastide e F. Fernandes, *Relações raciais entre negros e brancos em São Paulo: Ensaio sociológico as origens, as manifestações e os efeitos do preconceito de cor no município de São Paulo* (pp. 227-310). São Paulo: Anhembi.
- Bicudo, V. L. (1964). Persecutory guilt and ego restrictions: Characterization of a pre-depressive position. *The International Journal of Psychoanalysis*, 45, 358-363.
- Bicudo, V. L. (2010). Atitudes raciais de pretos e mulatos em São Paulo (M. C. Maio, org.). São Paulo: Sociologia e Política. (Trabalho original publicado em 1945).
- Fanon, F. (2008). *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: Editora da Universidade Federal da Bahia. (Trabalho original publicado em 1952).
- Freud, S. (2018). Moisés e o monoteísmo: Três ensaios. Em P. C. de Souza (trad.), *Obras completas* (vol. 19). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1939 [1934-1938]).
- Santo, E., Silva, M. V., Soares, J., Miranda, J. J., e Viana, O. L. (2018). *Virgínia Leone Bicudo: Uma pioneira da psicanálise brasileira*. Em F. Balo (ed.), *Psicanálise e racismo: Interpretações a partir de quarto de despejo* (pp. 85-102). Belo Horizonte: Relicário.
- Silva, A. F. (14 de abril de 2018). Jurema Werneck: A voz da resistência. *Portal Geledés*. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/jurema-werneck-voz-da-resistencia/>

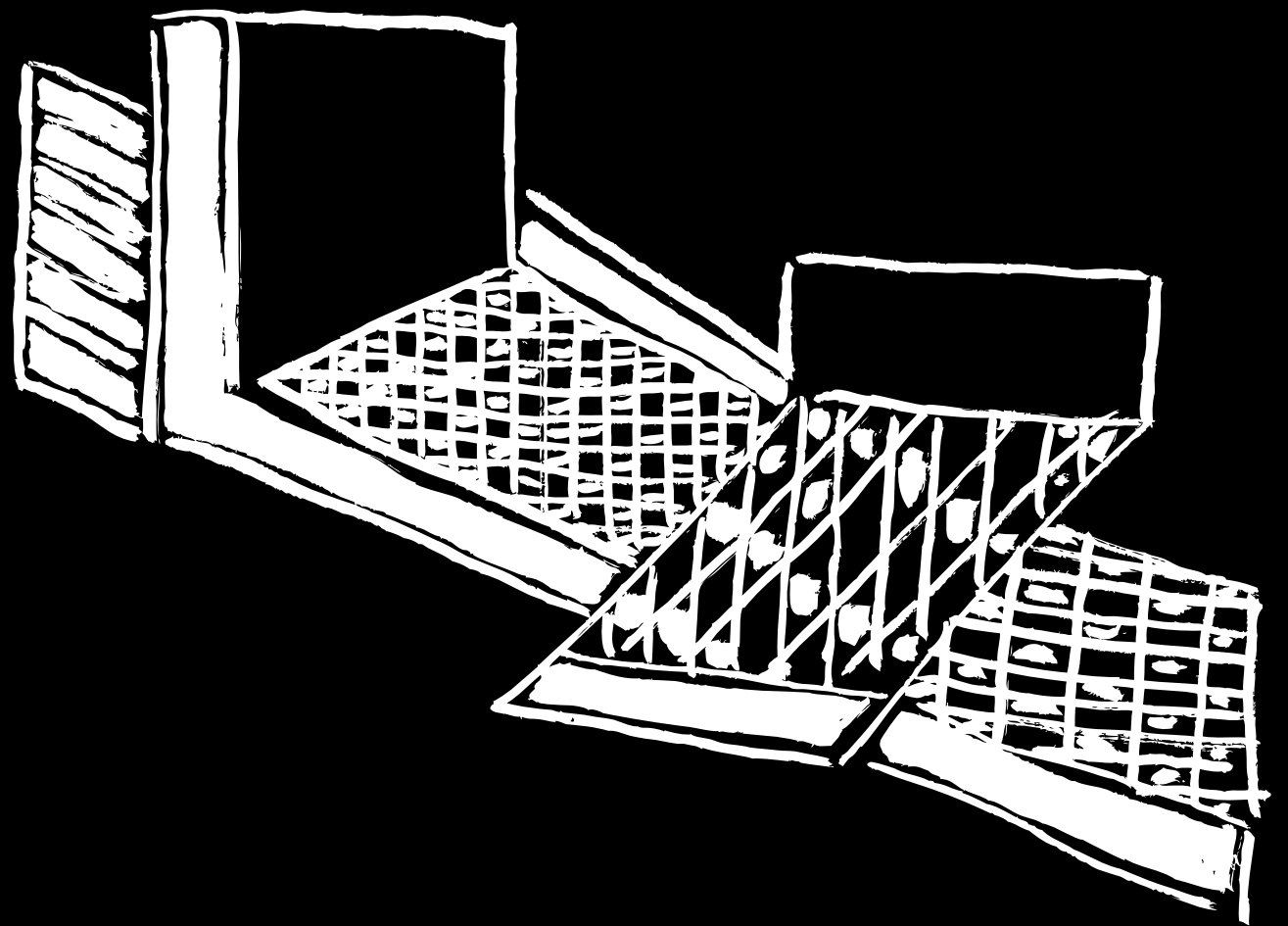
1. Em 1989, Kimberlé Crenshaw cunha o termo interseccionalidade.

2. No encontro Olhares sobre Virgínia Leone Bicudo, organizado em outubro de 2020 pelo psicanalista Carlos Frausino com o apoio da Diretoria Científica da Sociedade de Psicanálise de Brasília (SPB), o psicanalista venezuelano Jean Marc Tauszik foi convidado como pesquisador da psicanálise latino-americana e brasileira para nos trazer um olhar sobre Virgínia fora do Brasil.

# Incidente

*Cromatismos  
normatizadores*

pp. 136-153



## » Os ruídos intermináveis da festa: Capital mito-simbólico e designação de gênero

A festa era um chá de revelação do sexo do bebê. Como vinheta de um revelador fenômeno contemporâneo, descrevo o momento em que sou tragado por um vídeo no Instagram em que aspectos da vida erótica de diferentes gerações de uma família são expostos, em grande medida inconscientemente, na internet.

Provavelmente, em breve, o vídeo também seria tragado pelo volume de informações da rede, e a sociedade do espetáculo já não se importaria com as imagens e os registros efêmeros do momento exato em que diante de pai, mãe, avós maternos e paternos, do irmão e da futura madrinha, o balão estoura e uma chuva de confetes azuis se espalha sobre todos, todas, todxs, causando uma pequena comoção familiar ao anunciar o sexo da criança que, em alguns meses, nasceria. Azul: é um menino!

### O vídeo

O olhar do analista, para além da curiosidade burlesca, observa detalhes da cena.

Vestido de camisa azul marinho e calça azul claro, ao perceber que a chuva de confetes indica a chegada de um menino, o jovem pai pula freneticamente dependurado sobre o pescoço da esposa, urra de maneira alucinada e faz lembrar movimentos de torcida organizada no exato momento do gol. Faz movimentos vibráteis com o braço flexionado puxando o cotovelo em direção à barriga, esbravejando repetidamente a expressão “ahaaa, uhuuu”. Comemora, em aparente transe, ao lado da mulher que chora.

A explicação para o choro da mãe parece óbvia. É natural que ela chore ao descobrir que será, mais uma vez, “mãe de menino”; fato previsível num evento milimetricamente programado para desencadear emoções fortes e reações apaixonadas.

No canto inferior do vídeo, o irmão cinco anos mais velho – indiferente à notícia do sexo do irmãozinho – ataca a mesa de doces devorando iguarias feitas com confeitos azuis ou cor-de-rosa.

Por fim, enquanto o avô paterno, lacrimejante, abraça e comemora com o jovem pai, seu filho, a chegada de mais um varão, a avó paterna com esfuziante blusa cor-de-rosa choque parece notar a perplexidade disfarçada no rosto da mãe, sua nora, em uma espécie de es-

\* Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo.



↑  
*Intervalos  
(mientras  
respiro)*  
2004  
Oscar  
Muñoz

tupor catatônico. Caminha até ela e diante do semblante enigmático, indaga-a: “Está tudo bem, querida”? O psicanalista não ouve a resposta interrompida pelo corte do vídeo.

### Problematizando o gênero com Jean Laplanche

O debate sobre gênero é complexo e percorre diferentes campos de saber.

Indubitavelmente, os aportes dos estudos feministas e da teoria *queer* re-situam as teorias psicanalíticas e também as hipóteses neurobiológicas sobre o tema.

Laplanche (2003/2015) indagou se “introduzir o gênero em psicanálise seria estabelecer um pacto com aqueles que querem arrefecer a descoberta freudiana? Ou seria, paradoxalmente, um meio de reafirmar, ao contrário, o inimigo íntimo do gênero, o Sexual”? (p. 162). O Sexual com “S” maiúsculo é referido como múltiplo e polimorfo:

Descoberta fundamental de Freud, ele fundamenta-se no recalque, no inconsciente, na fantasia. É o objeto da psicanálise. [...] O Sexual, para Freud, é, pois, exterior ou mesmo anterior à diferença dos sexos, para não dizer à diferença dos gêneros: ele é oral, anal, paragenital. (pp. 155-157)

Alonso (2016) percorre o caminho reflexivo de Laplanche e conclui que “é para incluir sim o conceito de gênero na psicanálise, porém com duas condições: recuperando a sexualidade e problematizando o conceito” (p. 83). Com este intuito, retoma-se aqui o nascimento da expressão *gênero*, em meados dos anos 1950, no contexto da sexologia do psicopediatra



John Money, sua apropriação posterior por Robert Stoller e as consequências – ou confusões – que o debate enfrenta desde aquele momento.

Person e Ovesey (1983) revisam o surgimento do conceito, partindo da primeira proposição de Money e da curiosa revisão feita por ele, anos depois, ao se dar conta da idealização que ela continha. Referiu-se à sua primeira conceituação como “minha torre de marfim ideal” (Money, 1955, citado em Person e Ovesey, 1983, p. 205), em que, para diferenciar sexo e gênero, cria a noção de “papel de gênero” (*gender role*) como:

Tudo aquilo que alguém diz ou faz com intuito de revelar e afirmar sua condição de menino ou menina, homem ou mulher. Isto incluirá a sexualidade, no sentido do erotismo, mas não se restringirá a ela. O papel de gênero poderá ser apreendido na observação: dos gestos e modos em geral (*general mannerisms*), do jeito de andar e se mover (*deportment*) e de se comportar frente aos olhares dos outros (*demeanor*), dos comentários casuais proferidos ou do tipo de assunto escolhido espontaneamente; do conteúdo de sonhos, devaneios e fantasias; das respostas à perguntas indiretas ou testes projetivos; da evidência de práticas eróticas específicas, e, finalmente, da resposta do indivíduo à indagação direta. (p. 205; grifo meu)

Na leitura de Person e Ovesey, tal conceituação pretendia desfazer confusões entre “o sexo da genitália, incluindo sua atividade erótica, e os papéis e atitudes sexuais – não eróticos e não genitais – prescritos culturalmente e historicamente” (p. 205; grifo meu).

Aqui nos interessa exatamente retomar o que seriam (e que sentidos guardariam) tais “papéis e atitudes”. E o fazemos para evidenciar como construções culturais circunstanciadas são, muitas vezes, importadas para as teorias psicanalíticas, instaladas em seu cerne e assimiladas acriticamente como categorias universais, processo que ocorre também em outros campos, como o direito, a pedagogia e a medicina (lembramos da psicopediatria de John Money, encarregada das problemáticas diretrizes de definição dos sexos nos bebês intersexuais)<sup>1</sup>.

A requisição de uma ontologia do gênero (ou do sexo), consciente ou inconsciente, explícita ou dissimulada, escamotearia a fragilidade de construções teóricas alicerçadas sobre conceitos que são por si mesmos imprecisos, como as noções de masculino e feminino e a decorrente noção de gênero, quando este é entendido como polaridade, em um registro binário, naturalizado e conflitivo, como proposto por Money no exemplo acima<sup>2</sup>.

## Gênero: conflitivo ou conflitivo? Plural ou dual?

Para Laplanche (2003/2015), “o termo capital para definir o gênero [...] é designação. Designação sublinha o primado do outro no processo” (p. 166). A retomada da teoria da sedução generalizada – “o primado do outro” – como motor da designação de gênero (e, talvez,

1. Para maiores informações sobre o tema, ver: Preciado (2014); Kessler (1998/2002).

2. Numa perspectiva biopolítica, Preciado (2004/2014) instabiliza as ontologias de sexo e gênero, contrapondo as tentativas de naturalização ao afirmar que: “Os papéis e as práticas sexuais, que naturalmente se atribuem aos gêneros masculino e feminino, são um conjunto arbitrário de regulações inscritas nos corpos que asseguram a exploração material de um sexo sobre o outro. [...] O sistema sexo/gênero é um sistema de escritura. O corpo é um texto socialmente construído, um arquivo orgânico da história da humanidade como história da produção-reprodução sexual, na qual certos códigos se naturalizam, outros ficam elípticos e outros são sistematicamente eliminados ou riscados. A (hetero)sexualidade, longe de surgir espontaneamente de cada corpo recém-nascido, deve se reinscrever ou se reinstaurar por meio de operações constantes de repetição e de recitação dos códigos (masculino e feminino) socialmente investidos como naturais” (p. 26). No âmbito da psicanálise, Freud (1905/2016) deixou importantes contribuições no sentido da desnaturalização da sexualidade. Possivelmente a mais inequívoca seja a diferenciação entre a pulsão sexual e o instinto animal, estabelecida em sua clássica proposição de que a ligação entre a pulsão e o objeto sexual seria muito menos estreita do que supõe o senso comum. Propõe que entre instinto sexual e objeto sexual há apenas “uma soldagem, que arriscamos não enxergar devido à uniformidade da configuração normal, em que o instinto parece já trazer consigo o objeto. [...] É provável que o instinto sexual seja, de início, independente de seu objeto, e talvez não deva sequer sua origem aos atrativos deste” (p. 38). Avança ainda ao discutir o caráter não naturalizado do desejo sexual, em suas direções homo ou heterossexual: “na concepção da psicanálise, também o interesse exclusivo do homem pela mulher é um problema que requer explicação, não é algo evidente em si” (p. 20). Por último, também as imprecisões conceituais relacionadas aos termos “masculino” e “feminino” são apontadas por Freud. Dirá que “estão entre os mais confusos da ciência [...] ora no sentido de atividade e passividade, ora no sentido biológico e também no sociológico” (p. 139), e que “no caso do ser humano, nem no sentido psicológico nem no biológico se acha uma pura masculinidade ou feminilidade. Cada pessoa apresenta, isto sim uma mescla [...]” (p. 139). Acrescentará, em 1925, que “todos os indivíduos, graças à disposição bissexual e à herança genética cruzada, reúnem em si caracteres masculinos e femininos, de modo que a masculinidade e a feminilidade puras permanecem construções teóricas de conteúdo incerto” (Freud, 1925/2011, p. 298).

da construção do sexo) nos parece essencial à psicanálise, tanto por incluir o inconsciente nestes processos, quanto por estabelecer uma ponte entre o gênero, uma categoria social e a teoria sexual. “Posicionar o conceito de gênero na teoria sexual supõe ter previamente uma teoria psicanalítica sobre a “apropriação” ou “metabolização” que a criança realiza do que vem de fora” (Dejours, 6 de setembro de 2006, par. 8).

Na concepção de Laplanche, esta “designação que vem do outro” é determinada pelo “círculo restrito do *socius* – por meio de agentes como pais, mães, professores, médicos – e não a sociedade como um todo” (Alonso, 2016, p. 87). Por meio deles, as definições de macho e fêmea, homem e mulher, masculino e feminino, seriam transmitidas a toda nova criança, em uma rede de mensagens conscientes e pré-conscientes. Seria também por meio deste círculo próximo que a criança teria o seu próprio gênero primeiramente designado pela nomeação (Você é João, um menino! Você é Maria, uma menina!). Ambas as mensagens – o que significa ser homem ou mulher e qual sexo/gênero é atribuído à criança – seriam partes de um código que, supostamente, indicaria ao sujeito como alcançar uma posição sexual definida na sociedade e na cultura.

Mas Laplanche (2003/2015) avança e acrescenta que a estas comunicações conscientes e pré-conscientes, iriam se sobrepor uma série de outras mensagens, ou mesmo, “um bombardeio de mensagens” (p. 167), que tornariam a comunicação, que se pretendia objetiva e clara, enigmática e carente de uma tradução<sup>3</sup>.

É em decorrência desta tensão que Dejours (6 de setembro de 2006) credita ao gênero proposto por Laplanche o *status* de uma categoria psíquica, “o gênero da criança, e não da sociedade” (par. 7). Gênero como resultado do “trabalho psíquico específico e ativo que a criança lança em resposta a uma mensagem ou série de mensagens. Trabalho psíquico que, vindo da categoria da tradução, nos afasta da internalização tão apreciada pelos sociólogos” (par. 9).

Diferentemente de Stoller que postulou um “núcleo de identidade de gênero” conflitivo, fruto de uma convicção biológica precoce que levaria a criança a se autodefinir como homem/mulher antes de se definir como masculino/feminino (Cossi, 2018) e que propôs uma designação de gênero centrada no “nome”, Laplanche (2003/2015) teoriza um processo conflitivo atravessado pelo inconsciente e estabelecido em diferentes vias:

Na teoria da sedução generalizada [...] eu insisti essencialmente no código do apego, no modo como ele é veiculado pelos cuidados corporais. [...] Hoje tento dar um segundo passo, [...] há também o código social, a língua social, [...] também portadora de muitos “ruídos”, todos aqueles trazidos pelos adultos próximos – pais, avós, irmãos –, suas fantasias, suas expectativas inconscientes ou pré-conscientes. Um pai pode designar conscientemente o gênero masculino ao filho, mas pode ter esperado uma filha ou mesmo desejar inconscientemente penetrar a filha. É, afinal, muito mal explorado esse campo da relação inconsciente dos pais com seus filhos. (pp. 168-169)

Dejours acrescenta ainda que “quando adultos atribuem um gênero a uma criança, eles mesmos não sabem exatamente o que entendem por macho ou fêmea, masculino ou feminino, homem ou mulher” (Dejours citado em Alonso, 2016, p. 87).

Inseridas nas mensagens enviadas à criança estão também todas as dúvidas, ambiguidades, incertezas e os resíduos dos conflitos internos dos adultos. “É fácil significar a uma criança que ele é um homem. Mas, o que quer dizer ser um homem para o adulto que pronuncia esta designação?” (Dejours citado em Alonso, 2016, p. 87; grifo meu).

Por meio do pensamento de Dejours, uma questão maior é endereçada à teorização psicanalítica: o que quer dizer ser homem ou mulher, masculino ou feminino para o psicanalista que se utiliza desta conceituação?

3. “Eu nunca disse – penso nunca ter dito – que há mensagens inconscientes dos pais. Ao contrário, acredito que existem mensagens pré-conscientes-conscientes (PCs-Cs) e que o inconsciente parental é como o “ruído” – no sentido da teoria da comunicação – que vem interferir e comprometer a mensagem pré-consciente-consciente” (Laplanche, 2003/2015, p. 168).

Que tipo de adesão é feita ao se admitir a lógica binária como suficiente para se pensar as inúmeras manifestações do erotismo humano? Ou, em outras palavras, para organizar as expressões do Sexual em duas categorias definidas e pretensamente bem constituídas?

Independentemente da resposta a estas questões apoiarem-se em proposições psicanalíticas clássicas, como as duplas *ativo/passivo*, *fálico/castrado*, *masculino/feminino*, ou de recorrer às teorizações posteriores que propõem desdobramentos no psiquismo da sexualidade infantil, não haveria, em última instância, o recalçamento teórico da proposição freudiana mais radical – o potencial perverso polimorfo da sexualidade humana – reapresentada por Laplanche como o Sexual, em nome de uma aliança com os “papéis e atitudes” postulados por Money, em 1955?

Em nome de quê, a teoria psicanalítica deveria prescindir de sua proposição – ou descoberta fundamental – para postular uma organização do erotismo humano em categorias binárias pretensamente universais? Teríamos matrizes clínicas suficientes para justificar a requisição de uma organização psíquica necessariamente assentada em caminhos universais, associados a desenvolvimentos fixos e previsíveis do que entendemos como fase fálica, complexo de Édipo e complexo de castração? Com que estrato da cultura e do poder estaria a psicanálise pactuando, e em nome do quê?

Em síntese, se considerarmos os diferentes atores envolvidos na designação de gênero, a espessa teia conflitiva e fantasmática inerente a cada um deles, e o longo e singular caminho da criança na metabolização e simbolização das mensagens enigmáticas enviadas a ela, não teríamos que ampliar nossa escuta clínica em direção a possibilidades menos enrijecidas ou *normalizadas* das expressões humanas do Sexual?

Não seria isso o que os novos desenvolvimentos das lutas sociais pela diversidade sexual, assim como as produções acadêmicas vultuosas da teoria *queer* têm comunicado?

## Escolas preocupadas, famílias zelosas e médicos misteriosos: Dolorosos *après coup*

Retomo brevemente alguns recortes clínicos e o trecho de um ensaio de Paul B. Preciado (2020), para o jornal francês *Libération*, como ilustração dos desafios do caminho tradutivo e simbolizante percorrido por indivíduos que não se adequam aos padrões binários de sexo e gênero.

Nos recortes, refiro-me a situações corriqueiras, envolvendo as preocupações da escola e da família com relação às expressões eróticas infantis, e das consequentes tentativas de abordagem terapêutica da questão.

No primeiro deles, foi por recomendação da escola – preocupada com a preferência do menino por “ficar sempre com as meninas” – que os pais de Adriano o levaram à consulta com um psicólogo. “Para mim era um *médico misterioso*” – diz o paciente, agora adulto. (Leite, 8 de agosto 2020, p. 14).

Após anos de análise, Adriano descreve com precisão o momento de sua infância em que diferentes experiências eróticas precipitaram-se em torno de um saber. Foi quando aguardava na sala de espera do psicólogo, e viu sair de lá outra criança de sua escola. “Era o garoto que sofria *bullying* no colégio porque beijava outros meninos. Era a outra criança-veada da escola! Naquela hora entendi tudo, por que eu estava ali” (p.14).

O *bullying* violento sofrido pelo colega é projetado sobre ele, que passa a perceber melhor o *bullying* mais sutil que também recebia dos colegas e que, agora – de certa maneira –, partia da *preocupação* da escola e do *zelo* de seus pais.

O atendimento psicológico na infância é lembrado pelo paciente como acolhedor e produtivo. Conteve as angústias do menino, vividas de maneira solitária e com grande ansiedade. Na rede associativa despertada pelo encontro na sala de espera, Adriano evoca o homoerotismo precoce e vigoroso e a ansiedade despertada “por saber que era errado o que ele sentia”. Havia ainda o fascínio e a identificação pelo universo feminino da mãe, que fora

se transformando de algo natural e espontâneo em um problema. “Sempre gostei de estar com ela, a mais interessante, mais bonita. Muito da minha personalidade tem a ver com ela: a estética, os interesses, a maneira como ela se relaciona com as pessoas” (p. 12).

É evidente a dificuldade inerente ao processo de escuta da criança. Por um lado, a importância de que as questões relacionadas à metabolização do seu erotismo, no que continha de enigmático e ansiogênico, fossem consideradas. Por outro, a problematização dos comportamentos e atitudes do paciente, entendidas à época pelo *socius* como “não adequadas para um menino”, em alguns momentos validadas pelo psicólogo, parecem instaurar ou, pelo menos reforçar, as noções de problema, patologia (*médico misterioso*) e injúria (*criança-veada*) no psiquismo do paciente.

Percebo no jogo transferência/contratransferência da análise de Adriano algo que me faz lembrar das proposições freudianas sobre o surgimento da introspecção na criança, ao confrontar as teorias sexuais infantis e a explicação dos adultos (Freud, 1908/2015, pp. 391-411).

Desconfiado, mas muito atento e sagaz, Adriano parece rastrear os movimentos do analista: prioridades de escuta, interpretações, atitudes. Checa se há espaço para elaborar algo visceral, íntimo, em parte consciente, em parte não.

Por sua vez, o analista tenta discriminar o que seria de fato essencial para travessia analítica de Adriano, e que por isso não poderia deixar de ser considerado no processo analítico, do que seria uma imposição normativa, possivelmente injuriosa, sobre os caminhos percorridos pelo Sexual. O analista está atento para não repetir aquilo que Laplanche nos alerta ao teorizar sobre “os ruídos do inconsciente parental na constituição erótica do sujeito – a análise como “retraumatizadora”, “alienadora” da verdade íntima, cúmplice da verdade natural dos sexos” (Leite, 8 de agosto de 2020, p. 28).

No segundo recorte aqui retomado, a “verdade natural dos sexos” foi também perseguida pela família de Brutus, outro paciente para quem a análise é um espaço de tradução e simbolização de experiências enigmáticas.

Curiosamente, a vida infantil de Brutus também tivera um *médico misterioso*, o enigmático Dr. X, em que fora levado por sua mãe para um “tratamento esquisito”. “Eu me lembro como se fosse hoje. Tinha no máximo 7, 8 anos [...]. Aquela injeção enorme. Tudo me parecia tão grande. Era uma injeção de testosterona” (p. 21).

Desta época, outras recordações. Assim como acontecera com Adriano, memórias e registros de angústia e sofrimento psíquico associados às primeiras identificações e aos enigmas sobre homem/mulher, masculino/feminino e toda a mescla intermediária ou apartada de tais polarizações que podemos supor. A postura preocupada da família o intrigava, por não entender o que havia de errado com ele: “Eu me lembro que havia em casa uma conversa entre meus pais” (p. 21). Na contratransferência, a percepção e tentativa de elaboração de momentos de irritação do analista permitia identificar aspectos de um “masculino falseado”, como um reflexo do que Brutus “tentava ser” para possivelmente satisfazer demandas enigmáticas de outrem.

O desvelamento de fantasias em ambas as análises recai, de maneira parecida, em regimes conflitivos acompanhados de muita dor, em que a direção da energia libidinal parece encontrar recorrentemente reprovação. Se seguimos Laplanche, vivências homoeróticas ou identificações com papéis de gênero implantados pelo “ruído do inconsciente” deste *socius*, seriam conflitivamente confrontadas por ele mesmo, ao longo de manifestações de desaprovação ou preocupação – pais, escolas e médicos preocupados – exigindo da criança a elaboração da tensão existente.

Frases como “desde muito cedo eu sabia que o algo errado tinha a ver com minha sexualidade” ou “eu não entendia porque eu não podia ser a “filha” da minha mãe” abrem uma trilha para elaboração de angústias relacionadas às expressões do Sexual na vida adulta.

O filósofo Paul B. Preciado (2020) reconstrói no artigo *Quem defende a criança queer?* algo semelhante, vivido por ele em sua infância:

Lembro-me do dia em que madre Pilar nos pediu, em meu colégio de freiras, que desenhássemos nossa família no futuro. Eu tinha sete anos. Desenhei-me casada com minha melhor amiga, Marta, com três filhos e vários cães e gatos. Tinha desenhado minha própria utopia sexual, na qual reinavam o amor livre, a procriação coletivizada, e na qual os animais gozavam do estatuto político humano.

Poucos dias depois, o colégio enviou uma carta para minha casa aconselhando meus pais a me levarem a um psiquiatra para cortar o quanto antes um problema de identificação sexual. A visita ao psiquiatra veio acompanhada de fortes represálias. O desprezo do meu pai, a vergonha e culpa de minha mãe. Espalhou-se no colégio a ideia de que eu era lésbica [...] “sapatona nojenta”, diziam [...] Tive pai e mãe, e, no entanto, eles não foram capazes de me proteger da repressão, da humilhação, da exclusão, da violência. (pp. 71-72)

Relatos como o de Preciado não são raros na clínica de pessoas que não se identificam como cisgêneros ou heterossexuais. A metabolização das mensagens enigmáticas, conforme proposto por Dejours, não se restringe à infância. Dolorosos *après coup* instalam-se a cada vez que o preconceito e a violência homofóbica ou transfóbica relançam as questões conflitivas, ou mesmo, em outras situações psíquicas, como por exemplo, a relatada por Julio, paciente que, aos 45 anos, retoma um longo processo de análise anteriormente interrompido. Apesar de uma vida prévia de grande liberdade erótica e um casamento satisfatório com outro homem, o paciente é tomado, após um episódio de insulto virtual, por angústias violentas acerca do próprio homoerotismo, vivido agora de maneira persecutória, como se pudesse ser alvejado a qualquer momento por ataques e acusações. O entrecchoque do pulsional com a reação hostil do entorno encontra-se no núcleo deste doloroso *après coup* de experiências infantis traumáticas.

Preciado (2020), ainda no artigo sobre a “criança *queer*”, lança luz na maneira como o erotismo infantil é manipulado para manter o *status quo* do que chama “a nação heterossexual” (p. 71). Por meio das noções foucaultianas de biopolítica e norma, revela o “dispositivo pedagógico insidioso” (p. 71) que transforma a criança no “lugar de projeção de todos os fantasmas, o alibi que permite que o adulto naturalize a norma” (p. 71).

A ideia de uma “criança *queer*” tem o efeito provocador de colocar em questão a ideia oposta, da existência de uma “criança heterossexual” a ser protegida pelo Estado e pela família. Afinal, faria sentido enquadrar crianças em categorias eróticas rígidas e definitivas?

Assim, como pensar a possibilidade de uma escuta analítica de crianças e adolescentes que não sustentasse insidiosamente um regime sexual binário, avesso ao polimorfismo erótico que a própria psicanálise ajudou a revelar?

Preciado arremata: “embora tivesse um pai e uma mãe, a ideologia da diferença sexual e da heterossexualidade normativa privou-me deles” (p. 72). Resta saber, em que medida a mesma ideologia tem privado pessoas do direito a um psicanalista que as escute em sua singularidade, sem a pretensão insidiosa de “normalizá-las”.

## Filósofos transexuais, escritoras feministas e artistas corajosos

Segundo Alonso (2016):

O plano da cultura entra na construção do gênero oferecendo códigos de tradução que permitirão à criança traduzir as mensagens enigmáticas. Entre os códigos de tradução, Laplanche irá incluir os roteiros mito-simbólicos que servem para ligar e ao mesmo tempo recalcar o Sexual. Para o autor, o capital mito-simbólico tem um lugar importante, ainda que ele próprio advirta sobre a cegueira em que podemos nos envolver se não nos interrogarmos sobre quais as formações que, no ocidente dos dias atuais, exercem a função mito-simbólica. Cegueira à qual, segundo o autor, a psicanálise nos teria condenado ao tentar impor como único mito contemporâneo versões nascidas da concepção falocêntrica freudiana e lacaniana. (pp. 87-88)

O ponto de vista de Laplanche introduzido por Alonso (2016) nos convoca a pensar quais manifestações da cultura atual têm transformado nosso capital mito-simbólico e ampliado as possibilidades de expressão do Sexual na vida adulta.

Chnaiderman (2019), em análise sobre o documentário *Bixa travesty* (Goifman, Mab e Priscilla, 2018), sobre a cantora transexual negra Linn da Quebrada, utiliza a noção de Sexual, segundo Laplanche, como fonte para compreensão da diversidade sexual. Ao descrever a relação de amizade entre Linn e Jup, apresentada no filme, afirma:

A relação de Linn com Jup acontece sempre ludicamente, dançarinamente. Jup é uma trans, gorda e desajeitada. As duas falam do esforço para não serem apenas engraçadas. [...] Em Linn e Jup, nos seus jogos, no humor, nas coreografias, o que vemos é uma sexualidade regida pelo Sexual, termo que Laplanche (2015) conceitua como sendo aquilo que, para Freud, é anterior “à diferença dos sexos, para não dizer à diferença de gêneros”. (p. 261)

Aqui é possível encontrar três exemplos de ações com potencial de transformação do capital mito-simbólico, capazes de oferecer novos códigos de tradução do Sexual<sup>4</sup>.

Primeiro, a análise psicanalítica em si, de Chnaiderman (2019), que desvia da patologização para ampliar a compreensão da transexualidade e do gênero. Segundo ela, “reduzir a sexualidade de trans ao pré-genital seria patologizar uma escolha que não obedece à anatomia. Seria fazer o que o DSM fez e faz, ou seja, considerar o transexualismo como doença a ser curada” (p. 261).

Segundo, o filme *Bixa travesty* (Goifman, Mab e Priscilla, 2018), enquanto produção cultural que desfaz estereótipos e preconceitos ao dar voz às pessoas trans e negras, cria possibilidades de novas compreensões da subjetividade humana. Neste sentido, várias outras produções cinematográficas e televisivas têm sido fundamentais, como, por exemplo, *De gravata e unha vermelha* (Pinheiro e Chnaiderman, 2015), *Laerte-se* (Côrte, Vianna, Barbosa e Brum, 2017), *Liberdade de gênero* (Jardim, 2016), etc.

Por último, a própria potência do trabalho de performance e composição de Linn da Quebrada e de inúmeros outros artistas LGBTQIA+, rompendo por meio da arte as fronteiras pré-estabelecidas do gênero binário e o silenciamento compulsório de suas experiências eróticas e dos processos de simbolização de suas vivências corporais singulares, enriquecendo gradualmente o capital mito-simbólico da atualidade.

A importância desta presença no espaço público – aumentando as possibilidades simbólicas para conflitos internos silenciados pelo *socius*, conforme Laplanche, e revelando a violência social dos preconceitos – pode ser percebido em inúmeras composições e expressões de artistas LGBTQIA+, como as que seguem:

*Ela acreditava em cores, no cheiro das flores  
e que curativo também curasse dores  
Vestiam ela de menino o tempo inteiro,  
ela queria ser a donzela e não o guerreiro.*

4. Sobre esse capital mito-simbólico, Alonso (2016) retoma Laplanche em *Problemáticas 2: Castração. Simbolizações* (1980) e *Entre sedução e inspiração. O homem* (1999):

“Laplanche levanta algumas interrogações: quanto dessa lógica (fálica) sobra no masculino-feminino? Quanto dela se mantém ao longo da vida? Estamos acostumados a pensar a sexualidade em uma lógica binária masculino-feminino, mas não necessariamente teria que ser assim, colocando-se uma nova interrogação: ‘a universalidade do Complexo de Castração na sua oposição lógica fálico-castrado é incontornável? [...] não existem modelos de simbolização mais flexíveis, mais múltiplos, mais ambivalentes?’ No livro *Castração. Simbolizações*, Laplanche estabelece uma oposição entre o simbólico pensado como mito único e as simbolizações plurais. Essa temática é retomada em 1997, no trabalho sobre os mitos, em que o autor irá afirmar: Apesar da irresistível conquista do mundo pelo binarismo, é bom lembrar que este auge é contingente se comparado a tantas civilizações nas quais os mitos fundadores não são binários e sim plurais, aceitando a ambivalência no lugar de apostar tudo na diferença.” E, “enquanto Freud, e Lacan depois dele, erigem o complexo de castração em um Universal da psicanálise - talvez mais universal ainda que o Édipo - o trabalho dos etnólogos não cessou de mostrar que os mitos e rituais de corte, de cercamento ou de circuncisão possuem um significado muito menos unívoco que essa lógica fálico-binária na qual a versão moderna quis se acantonar, seja psicanalítica ou pós-psicanalítica. Com Roheim, Bettelheim, e também com Groddeck, o que se perfila é a via de simbolizações menos fixas, eventualmente ambivalentes e até contraditórias” (pp. 88-89).

*Vish, que criança estranha!  
O que tem entre as pernas é minhoca ou aranha?  
Mas ninguém ouvia ou via  
o tanto que essa mina sofria*

*Ela crescia,  
crescia  
Mas não entendia,  
não entendia*

*Porque fizeram dela  
Uma fera  
Preto favelado  
Traveco alá gazela*

*Mas não ta tudo acabado havia esperança  
Ela sabia de um lugar que vendia mudança  
E com muita prece e joelhos ao chão  
passou noites acordada só na oração.  
(Guél, 2017, 55s-1m35s)*

*De noite pelas calçadas  
andando de esquina em esquina  
não é homem nem mulher  
é uma trava feminina.  
Parou entre uns edifícios,  
mostrou todos os seus orifícios.  
Ela é diva da sarjeta,  
seu corpo é uma ocupação.*

*É favela, garagem, esgoto,  
e pro seu desgosto  
tá sempre em desconstrução.*

*Nas ruas, pelas surdinas  
é onde faz o seu salário,  
aluga o corpo a pobre,  
rico, endividado, milionário.*

*Não tem Deus,  
nem pátria amada,  
nem marido,  
nem patrão.  
O medo aqui não faz parte do seu vil vocabulário.*

*Ela é tão singular  
só se contenta com plurais.  
Ela não quer pau,  
ela quer paz.*

*Seu segredo ignorado por todos e até pelo espelho.  
Seu segredo ignorado por todos e até pelo espelho.  
Mulher  
(Linn da Quebrada, 2017, 9s-1m53s)*

Outro importante motor das transformações dos códigos de tradução do gênero é a vultuosa produção teórica dos estudos de gênero, incluindo o feminismo em suas diferentes vertentes e a teoria *queer*, uma profunda revisão de conceitos difundidos e cristalizados na academia e na psicanálise, incluindo a própria epistemologia da diferença sexual.

Preciado (2018) considera a introdução do conceito de gênero como marco da primeira *autorreflexão* ocorrida no interior desta epistemologia:

É o começo do fim, a explosão do sexo-natureza [...] Com a noção de gênero, o discurso médico deixa à mostra suas formações arbitrárias e seu caráter construtivista, ao mesmo tempo abrindo caminho para novas formas de resistência e ação política. Quando falo de uma ruptura introduzida pela noção de gênero, não pretendo designar a passagem de um paradigma político a outro extremamente diferente nem uma ruptura epistemológica que provocaria uma forma de descontinuidade radical. Na verdade, me refiro a uma superposição de camadas por meio da qual diferentes técnicas de produção e gestão da vida são interligadas e sobrepostas. (pp. 123-124)

Tais reflexões são o início de uma construção teórica que se desdobrará na proposição da existência de um novo tipo de controle da sexualidade no século XX: o regime farmacopornográfico. Esta hipótese será desenvolvida pelo filósofo no livro *Testo junkie* (Preciado, 2018). A partir da retomada da história da sexualidade, por meio de Michael Foucault e Thomas Laqueur, Preciado propõe novos dispositivos da sexualidade, atravessados pela tecnologia, com enorme ampliação da possibilidade de transformação protética (próteses penianas, mamárias, dildos, etc.), cirúrgica e hormonal dos corpos.

A consequência mais radical desta produção teórica é a desconstrução de qualquer hipótese “naturalizante” nos domínios da expressão erótica. Em um diálogo com Judith Butler, Teresa De Lauretis e Donna Haraway, Preciado leva suas proposições ao extremo, no sentido da desnaturalização do sexo e gênero.

## Azul e rosa, paleta restrita – voltando ao “chá de revelação” do sexo dos bebês

Após o caminho percorrido, retomar o vídeo do “chá de revelação” do sexo do futuro bebê evidencia como o azul e o rosa da decoração e dos doces reservam uma profunda e empobrecedora restrição às possibilidades eróticas do ser humano. Elucida também a impossibilidade de compreendermos os sentidos submersos no uivo do pai que comemora o sexo masculino do filho como um gol. Ou ainda na alegria lacrimosa do avô e no estupro quase catatônico da mãe.

Do ponto de vista da psicanálise, os sentidos destas escolhas, gestos e afetos guardariam as marcas do inconsciente de cada um dos participantes, numa teia complexa, que marcará o inconsciente da criança antes mesmo do nascimento. E que, provavelmente, produzirá uma “cor psíquica” ou uma “cor erótica” única e singular para este sujeito que se constitui.

Jenna Karvunidis, a americana a quem é conferida a invenção dos “chás de revelação”, disse em entrevista recente que se arrepende e sente culpa pelos rumos que a brincadeira tomou. “Acredita que esse ritual atribui uma importância excessiva ao sexo biológico de uma criança. Há uma visão por trás do chá de revelação que reforça uma dicotomia perigosa entre masculino e feminino” (Barifouse, 5 de dezembro de 2019, par. 5).

Segundo ela, curiosamente, sua filha “revelada” no chá de 2008, “é uma menina que usa ternos e não segue os estereótipos associados às meninas” (par. 29).

Ela não é transgênero, se identifica como menina. Apenas se expressa de uma forma que não é tradicional. Já raspou o cabelo, agora está deixando crescer. É uma criança que faz coisas de criança. Não cabe colocar um rótulo nisso. [...] É ela que fala para a gente que não há coisas de meninos ou de meninas e que existe uma série de gêneros e sexualidades. Não tinha pensado nisso antes. Nós ouvimos e assimilamos isso. Seria legal se mais pais fizessem isso. (par. 31)

O repertório mito-simbólico da humanidade parece se refazer a cada minuto. Cabe à psicanálise atentar-se a ele.

## Resumo

A partir de um breve relato sobre um evento contemporâneo, o “chá de revelação do sexo dos bebês”, o autor discute os processos de designação de gênero e as recentes transformações do capital mito-simbólico da sociedade. A partir de autores como J. Laplanche, C. Dejours, S. Alonso e P. B. Preciado discute as possibilidades de expressão do Sexual na vida adulta e suas repercussões na cultura.

**Palavra-chave:** *Gênero. Candidatas a palavras-chave:* *Teoria queer, Designação de gênero, Capital mito-simbólico, “Chá de revelação dos sexos”.*

## Abstract

Starting from a brief account of a contemporary event, the “gender reveal tea party”, the author discusses the processes of gender assignment and the recent transformations of the myth-symbolic capital of society. From authors such as J. Laplanche, C. Dejours, S. Alonso and P. B. Preciado, the author discusses the possibilities of expression of the Sexual in the adult life, and its repercussions in the culture.

**Keyword:** *Gender. Candidates to keywords:* *Queer theory, Gender assignment, Myth-symbolic capital, “gender reveal tea party”.*

## REFERÊNCIAS

- Alonso, S. L. (2016). O conceito de gênero retrabalhado na teoria da sedução generalizada. *Percursos*, 56-57, 81-90.
- Barifouse, R. (5 de dezembro de 2019). Por que “a criadora do chá de revelação” se arrepende de ter ajudado a lançar essa moda. *BBC News*. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/internacional-50663535>
- Chnaiderman, M. (2019). Anatomia e destino: O mundo de pernas pro ar... e não só pernas: Uma reflexão a partir do filme *Bixa travesty*. *Ide*, 41(67-68), 257-271.
- Côrte, A., Vianna, C. (produtoras), Barbosa, L. (diretora) e Brum, E. (codiretora) (2017). *Laerte-se* [produção cinematográfica]. Brasil: True Lab.
- Cossi, R. K. (2018). Stoller e a psicanálise: Da identidade de gênero ao semblante lacaniano. *Estudos de Psicanálise*, 49, 31-43. Disponível em: [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0100-34372018000100003&lng=pt&nrm=iso](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-34372018000100003&lng=pt&nrm=iso)
- Dejours, C. (6 de setembro de 2006). Por una teoría psicoanalítica de la diferencia de sexos: Introducción al artículo de Jean Laplanche. *Alter*, 2. Disponível em: <https://revistaalter.com/revista/por-una-teoria-psicoanalitica-de-la-diferencia-de-sexos-introduccion-al-articulo-de-jean-laplanche/934/>
- Freud, S. (2011). Algumas consequências psíquicas da diferença anatômica entre os sexos. Em P. C. Souza (trad.), *Obras completas* (vol. 16, pp. 283-299). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1925).
- Freud, S. (2015). Sobre as teorias sexuais infantis. Em P. C. Souza (trad.), *Obras completas* (vol. 8, pp. 390-411). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1908).
- Freud, S. (2016). Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. Em P. C. Souza (trad.), *Obras completas* (vol. 6, pp. 13-172). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1905).
- Goifman, K., Mab, E. (produtores), Priscilla, C. e Goifman, K. (diretores) (2018). *Bixa travesty* [produção cinematográfica]. Brasil: Válvula Produções, Paleotv, Canal Brasil e Dot Cine.
- Guél, A. (2017). Deus é travesti [canção]. Em *Alice no país que mais mata travestis*. Gabriel Poveda. Disponível em: <https://aliceguel.bandcamp.com/album/alice-no-pa-s-que-mais-mata-travestis>
- Jardim, J. (produtor e diretor) (2016). *Liberdade de gênero* [série documental]. Brasil: Fogo Azul Filmes e Copacabana Filmes e Produções.
- Kessler, S. J. (2002). *Lessons from the intersexed*. Nova Jersey: Rutgers University Press. (Trabalho original publicado em 1998).
- Laplanche, J. (2015). O gênero, o sexo e o Sexual. Em J. Laplanche, *Sexual: A sexualidade ampliada no sentido freudiano 2000-2006* (pp. 154-189). Porto Alegre: Dublinense. (Trabalho original publicado em 2003).
- Leite, R. L. (8 de agosto de 2020). *Preciado, Laplanche, Freud: Rearticulações da psicanálise no século XXI. Desobstruindo a escuta psicanalítica do Sexual*. Trabalho apresentado em Reunião Científica da Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo, São Paulo. Linn da Quebrada (1 de novembro de 2016). *Mulher* [arquivo de vídeo]. Youtube. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=J2L6QUiGeGo&ab\\_channel=LinnndaQuebrada](https://www.youtube.com/watch?v=J2L6QUiGeGo&ab_channel=LinnndaQuebrada)
- Person, E. S. e Ovesey, L. (1983). Psychoanalytic theories of gender identity. *Journal of the American Academy of Psychoanalysis*, 11(2), 203-226.
- Pinheiro, R. (produtor) e Chnaiderman, M. (diretora) (2015). *De gravata e unha vermelha* [produção cinematográfica]. Brasil: Imovision e Sequência 1.
- Preciado, P. B. (2014). A industrialização dos sexos ou *money makes sex*. Em P. B. Preciado, *Manifesto contrassexual: Práticas subversivas de identidade sexual* (pp. 123-146). São Paulo: N-1. (Trabalho original publicado em 2004).
- Preciado, P. B. (2014). *Manifesto contrassexual: Práticas subversivas de identidade sexual*. São Paulo: N-1. (Trabalho original publicado em 2004).
- Preciado, P. B. (2018). *Testo junkie: Sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica*. São Paulo: N-1.
- Preciado, P. B. (2020). *Um apartamento em Urano: Crônicas da travessia*. Rio de Janeiro: Zahar.

# » Pensamento mestiço: Vários mundos numa vida só

## Mestiçagens: apagando diferenças

A cultura latino-americana vem sendo construída por conceitos tais como mestiçagem e transculturação. O discurso mestiço, construído na fronteira, é por um lado fruto de um pensamento segregacionista, e por outro lado produção de novas perspectivas.

A noção de mestiçagens – definida como cruzamento de raças e culturas – pode ser usada como uma perigosa ideologia ao nomear todos os indivíduos como mestiços, apagando diferenças e encobrindo, assim, preconceito de raça, sobretudo num país ainda tão marcado por discriminação de cor como o Brasil. Assim, o tema provoca fortes polêmicas, porque está relacionado às mestiçagens de raça da colonização europeia e das grandes migrações tanto voluntárias como forçadas.

Quando nos referimos especialmente às histórias mestiças brasileiras encontramos múltiplos fatores para sua constituição, porém dois deles são tão profundos quanto traumáticos: a invasão portuguesa e a escravidão africana. De forma precisa, o curador Adriano Pedrosa (2014) consegue traduzir a violência que representou esse período: “O que é de fato incontestável é que a América não foi descoberta, mas invadida” (p. 23).

Nos discursos coloniais é comum identificar o nativo como dotado de uma falta daquilo que é considerado do mundo civilizado, ou como povos excessivos em suas manifestações locais. Uma passagem do *Sermão do Espírito Santo do Padre Vieira*, de 1657, citada pelo antropólogo Eduardo Viveiros de Castro (2002/2016), mostra a visão do colonizador sobre o indígena insolente: “a gente destas terras é a mais bruta, a mais ingrata, a mais inconstante, a mais avessa, a mais trabalhosa de ensinar de quantas há no mundo” (p. 185). Como destaca Viveiros, o inimigo não era o dogma, mas uma indiferença ao dogma e diante dessa realidade na fundação do nosso país, o desencantado Vieira complementa: “outros gentios são incrédulos até crer; os *brasis*, ainda depois de crer são incrédulos” (p. 185).

Sobre o segundo fator, um dos maiores holocaustos da história da humanidade – a escravidão africana –, o uso político da miscigenação está assentado no suposto critério antirracista e traz embutido o ideal da branquidão.

A especificidade do racismo à brasileira, país onde os negros e as negras representam 55% da população, se dá justamente pela negação do próprio preconceito.

Há um mito de democracia racial brasileira que dificulta o reconhecimento de como opera o racismo entre nós.

\* Sociedade de Psicanálise de São Paulo.

1. O conceito de raça está entendido aqui como uma construção social que também vem carregada de discriminação.

## Pensamento mestiço: ambivalente e plural

Mais recentemente, há cerca de dez anos, teóricos ampliaram o conceito de mestiçagem para outros campos tais como a etnologia, a antropologia e a história, desenvolvendo novas categorias de análise.

Dessas áreas citadas houve um deslocamento do conceito para a arte contemporânea, e de acordo com a crítica de arte Iclea Borsa Cattani (2007a):

Os cruzamentos que suscitam relações com o conceito de mestiçagem são os que acolhem sentidos múltiplos, permanecendo em tensão na obra a partir de um princípio de agregação que não visa fundi-los numa totalidade única, mas mantê-los em constante pulsação. (p. 11)

A partir de 1975, progressivamente a produção artística contemporânea dá lugar para a coexistência de elementos diferentes que se contaminam, como por exemplo, a palavra e a imagem, assim como acontecem migrações de materiais, suportes, técnicas, imagens de uma obra à outra. Caracterizam-se por serem obras múltiplas e “impuras”. É importante destacar que mesmo na mistura, as suas origens, os seus elementos não perdem suas especificidades, tanto no que diz respeito ao material como em relação ao campo simbólico da criação.

O livro *O pensamento mestiço, o mais recente trabalho do historiador francês Serge Gruzinski* (1999/2001), possui uma vasta bibliografia que privilegia as relações culturais entre o México e a Europa durante o período dos descobrimentos, realizando sua reflexão a partir de uma perspectiva interdisciplinar que envolve: a história, a antropologia, a paleografia e a crítica cultural.

Gruzinski acaba por delinear uma espécie de poética da mestiçagem, entendendo mestiçagem como a mistura de civilizações ou de conjuntos históricos diferentes (p. 62).

Tal poética privilegiaria um conjunto de procedimentos formais caracterizados pela forte presença da contradição, do paradoxo, do desequilíbrio e do cruzamento de procedimentos estéticos de múltiplas origens gerando no receptor um certo estranhamento no que diz respeito aos valores, aos modelos e às referências que se encontram integrados na obra. Apontar para conflitos aparentemente insolúveis parece ser a característica peculiar de uma obra mestiça.

Nesta concepção, a mestiçagem não é da ordem do homogêneo, mas do heterogêneo, e pressupõe ainda a ordem do incerto e do informe. Não se trata de algo heterogêneo a alguma coisa, mas do heterogêneo que cultiva uma tensão interna, que impede qualquer estabilização de seus componentes (Cattani, 2007b, p. 28).

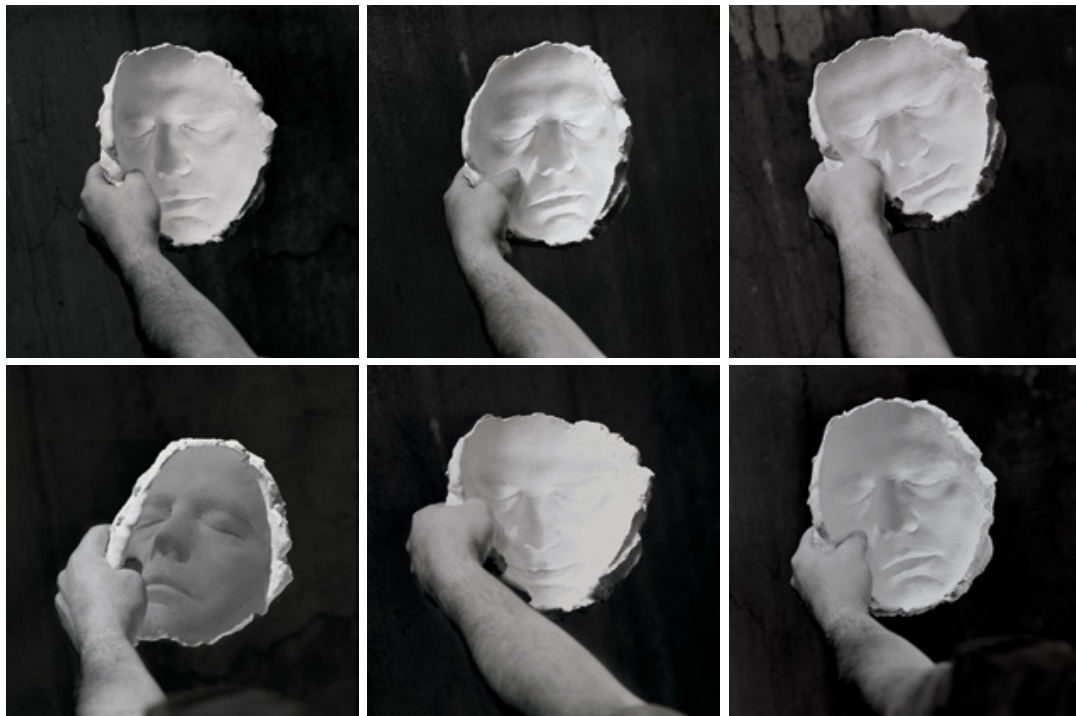
“A complexidade das mestiçagens e a desconfiança que provocam talvez decorram dessa “natureza” caprichosa que, com frequência, transforma seus inventores em verdadeiros aprendizes de feiticeiros arrastados para os caminhos mais imprevisíveis.” (Gruzinski, 1999/2001, p. 304).

Neste sentido, tanto no campo da arte como em áreas da antropologia e da história, a mestiçagem tem sido um suporte na análise de questões quando múltiplos cruzamentos produzem novos sentidos que mantêm tensões em seu interior, sempre em vir a ser.

O título do texto de Lília Schwarcz, *Histórias mestiças são histórias de fronteiras* (2014), traduz a tensão que carrega transitar neste tema da mestiçagem. Por um lado, envolve como processos de mestiçagens foram marcados pela dor e pela violência. Por outro lado, nossas histórias, na verdade sempre mestiças, levam-nos à produção de novas perspectivas. Schwarcz escreve que: “Trata-se de uma forma de duplicação mímica; com certeza um lugar ‘entre’ [...] proximidade e distância, contato e alteridade, presente e passado são assim modalidades próprias dessas narrativas ‘entre’” (p. 15).

Recuperar o ameríndio e o africano significa desaprender histórias eurocêntricas.

No campo da arte contemporânea se observa uma forte descolonização, expandindo-se



↑  
*La mirada del ciclope*  
 2001-2002  
 Oscar Muñoz

para outras regiões das Américas. “Nesse sentido, é preciso prosseguir buscando outros modelos e teorias além dos eurocêntricos, não descartando-os completamente, mas mesclando-os com outros – rumo a uma caixa de ferramentas mestiça e antropofágica.” (Pedrosa, 2014, p. 25).

Citando *Macunaíma*, de Mário de Andrade: – “Sou um tupi tangendo um alaúde...” –, Gruzinski (1999/2001) finaliza seu livro e escreve: “As mestiçagens nunca são uma panaceia; elas expressam combates jamais ganhos e sempre recomçados. Mas fornecem o privilégio de se pertencer a vários mundos numa vida só.” (p. 320).

## Reino intermediário

Inspirada pela apresentação de Max Hernández, *El reino intermedio: Comento y glosa*, no Congresso da Fepal em Lima, no mês de setembro de 2018, surgiu a ideia de estudar o pensamento mestiço.

Max Hernández (setembro de 2018) inicia seu texto situando a expressão reino intermédio, intermediário ou intersticial, que aparece pela primeira vez na obra de Freud na carta a Fliess, datada em 16 de abril de 1896: “Só tenho a registrar umas poucas ideias nascidas de meu trabalho cotidiano sobre o reino do intermediário, como um reforço genérico da impressão de que tudo é como suponho que seja e, portanto, de que tudo será esclarecido” (Masson, 1986, p. 182),

Hernández percorre a obra freudiana e faz um estudo minucioso onde a expressão reino intermediário aparece na construção metapsicológica do autor.

Recupera, assim, um dos eixos centrais da concepção do pensamento psicanalítico ao situá-lo no reino entre-dois, que, como escreve Pontalis (1977/2005), trata-se de um pensamento que “não se deixa restringir a um ou/ou” (p. 23). Nesse sentido, há um permanente movimento entre a teoria e a fantasia provocados pela pluralidade de espaços psíquicos que a escuta clínica nos vai oferecendo: “Os conceitos, sem o que não haveria a menor possibili-

dade de ação, mexem-se na obra porque remetem efetivamente a uma mobilidade no seio da realidade psíquica” (p. 23).

Em *Recordar, repetir e elaborar*, Freud (1914/1980) usa a palavra *Zwischenreich* (“reino intermediário”) para descrever a dinâmica deflagrada pela transferência:

O *Zwischenreich* passa a ser, então, o palco onde a fala trazida pelo paciente – fala esta oferecida ao Outro – poderá revelar a outra cena. [...] A concepção de que aquilo que está em jogo na análise é uma outra cena aponta com precisão para a dimensão inconsciente, para seu funcionamento. (Barth, 2008, p. 58-59)

É bastante precisa a referência que Freud faz a esse espaço intersticial, o *Zwischenreich*. Freud também atribui ao reino intermediário, *Zwischenreich*, o lugar da fantasia e da memória.

Como vemos, já estava desenhada na obra freudiana a base para a elaboração do entre – figuras da terceiridade – conceito desenvolvido por tantos psicanalistas e autores contemporâneos, para dar conta das novas formas de subjetivação que a clínica vai nos apresentando.

Esse movimento nos remete ao caráter inacabado atribuído à metapsicologia freudiana – considerada como a feiticeira – que tem como condição essencial, em seu projeto de construção, manter seu constante desenvolvimento para que possa dar lugar à emergência do novo em cada processo clínico vivido.

O “entre” é também próprio das obras artísticas realizadas sob o princípio das mestiçagens e do conceito de pensamento mestiço, porque seus sentidos são móveis e sem hierarquias, marcado por pulsões internas, com aberturas ao devir.

## Pérolas imperfeitas

O artista baiano Ayrson Heráclito<sup>2</sup> transita por questões antropológicas, toca em um dos temas mais contemporâneos da sociedade brasileira: o seu racismo e a nossa dívida com a história da escravidão.

Em *Barrueco* (Heráclito e Barata, 2004) uma das imagens do vídeo inaugura o colar de pérolas sobre esse torso negro, onde as pérolas sangram dendê. O dendê é o sangue, o sêmen e a saliva. É o sangue vegetal que muitas vezes substitui o sangue animal em ritos do candomblé.

Segundo o artista:

A palavra *barrueco* se refere a pérolas imperfeitas. Interessava-me pensar a ideia de uma beleza impura, não clássica. Algo complexo, mestiço, que é o fenômeno cultural brasileiro, e especificamente as dinâmicas que são criadas a partir da vinda de africanos para o Brasil. O vídeo faz parte de uma série de trabalhos que são uma reencenação desse passado escravocrata. É um aprofundamento na solidão que isso causou, no esquecimento, na negação de uma memória e, ao mesmo tempo, é um aprofundamento no renascimento de uma outra cultura, americana, de diáspora. (Heráclito, 2014)

Muitos elementos da arte contemporânea se reúnem nesta obra, em que o discurso mestiço é representado, sem perder a singularidade de suas origens africanas. A imagem cheia de beleza e tensão revela o impuro, a mistura, o cruzamento, em seus múltiplos sentidos.

2. Artista, curador e professor. Mestre em Artes Visuais pela Universidade Federal da Bahia, doutor em Comunicação e Semiótica pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Trabalha com instalação, performance, fotografia e vídeo, em obras que lidam com diferentes elementos da cultura afro-brasileira. Participou de coletivas como a 57ª Bienal de Veneza (2017); a Afro-Brazilian Contemporary Art, Europalia, Brasil-Bruxelas (2012); Trienal de Luanda (2010); e MIP 2, Manifestação Internacional de Performance, Belo Horizonte (2009). Vive em Salvador.

## Entre

A partir do método do *entre*, em diversas perspectivas teóricas, Max Hernández (setembro de 2018) finaliza seu texto aludindo que a psicanálise se situa entre as lógicas do processo primário e do processo secundário, entre a metapsicologia e a experiência subjetiva da sessão. Como sugere o autor, um pensamento que siga *both directions at once*, como a música de John Coltrane.

O pensamento mestiço não comporta uma concepção homogênea e sim heterogênea em sua fundação, fruto do choque cultural. A partir desse conceito, esse trabalho é uma tentativa de que essas conexões com novas matrizes, oriundas de outras áreas de conhecimento, ajudem-nos a problematizar questões da psicanálise.

O conceito mestiço quebra paradigmas, e por carregar as tensões irresolvidas dos cruzamentos culturais, desconstrói um discurso em prol da pureza. Podemos pensar que a construção da metapsicologia freudiana com seu caráter inacabado, contra momentos de sínteses totalizantes, foi uma espécie de recusa a um pensamento homogêneo que tende a funcionar como doutrina. Dentro dessa perspectiva, o fantasiar metapsicologicamente salientado por Freud, com seus possíveis rearranjos teóricos a partir da escuta psicanalítica, pode ser considerado um antídoto à ideia de uma psicanálise pura.

No campo da clínica, a escuta do interstício da fala do paciente é a ética do fazer psicanalítico. Cria a regra do jogo e se joga pra valer. A pulsão – grandiosa em sua indeterminação – esboça-se entre a psique e o soma. Podemos pensar que o interstício é o pulsional, sendo justamente a mobilidade psíquica o essencial do *ethos* da psicanálise.

## Resumo

A América Latina vem sendo construída por conceitos tais como mestiçagem e transculturação. O discurso mestiço, construído na fronteira, é por um lado fruto de um pensamento segregacionista, e por outro lado produção de novas perspectivas. O tema pode provocar muitas questões, porque está relacionado às mestiçagens de raça na colonização europeia e das grandes migrações tanto voluntárias como forçadas. Porém mais recentemente, há cerca de 10 anos, teóricos ampliaram esse conceito para outros campos da cultura e tem sido um suporte na análise de questões quando múltiplos cruzamentos produzem novos sentidos que mantêm tensões em seu interior, sempre em vir a ser. A proposta é introduzir essa concepção que carrega a ideia de mistura, de heterogeneidade na discussão psicanalítica, destacando o conceito “entre” (reino intermediário) como modalidade própria dessas narrativas.

**Palavras-chave:** *Pulsão. Candidatas a palavras-chave:* *Pensamento mestiço, Entre, Interstício.*

## Abstract

Latin America is being built by concepts such as miscegenation and transculturation. The mestizo discourse, built on the border, the limits, is on the one hand a segregationist thought, and on the other hand the production of new perspectives. The issue can cause many questions, because it is related to the miscegenation of the race typical of European colonization and a large part of both voluntary and forced immigration. However, recently, approximately ten theoretical years ago, they expanded this concept to other fields of culture and it has been the support in the analysis of issues when multiple intersections produce new meanings that maintain tensions within them, always in coming to be. The proposal is to introduce this concept that carries the idea of mixture, of heterogeneity in the psychoanalytic discussion, highlighting the concept of the “between” (intermediate realm) as a modality of these narratives.

**Keywords:** *Drive. Candidates to keywords:* *Mestizo thinking, Between, Interstitial.*

## REFERÊNCIAS

- Barth, L. F. B. (2008). O caso metapsicológico: O papel da construção e da ficção em psicanálise. *Psychê*, 12(22), 139-154. Disponível em: [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1415-11382008000100011&lng=pt&tlng=pt](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1415-11382008000100011&lng=pt&tlng=pt).
- Cattani, I. B. (2007a). Prólogo. Em I. B. Cattani, *Mestiçagens na arte contemporânea* (pp. 11-17). Porto Alegre: UFRGS.
- Cattani, I. B. (org) (2007b). *Mestiçagens na arte contemporânea*. Porto Alegre: UFRGS.
- Freud, S. (1980). Recordar, repetir e elaborar: Novas recomendações sobre a técnica da psicanálise 2. Em J. Strachey (ed.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol. 12, pp. 191-203). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1914).
- Gruzinski, S. (2001). *O pensamento mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1999).
- Heráclito, A. e Barata, D. (2004). *Barrueco* [arquivo de vídeo]. Disponível em: <https://vimeo.com/19813675>
- Heráclito, A. (2014). *Depoimento Ayron Heráclito* [arquivo de vídeo]. Disponível em: <http://plataforma.videobrasil.org.br/#barrueco>
- Hernández, M. (setembro de 2018). *El reino intermedio: Comento y glosa*. Trabalho apresentado no 32º Congresso Fepal, Lima.
- Masson, J. M. (ed.) (1986). *A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess 1887-1904*. Rio de Janeiro: Imago.
- Pedrosa, A. (2014). Mestiçagem de histórias. Em A. Pedrosa e L. Schwarcz (org.), *Histórias mestiças: Antologia de textos* (pp. 21-25). Rio de Janeiro: Cobogó.
- Pedrosa A. e Schwarcz, L. (org.) (2014). *Histórias mestiças: Antologia de textos*. Rio de Janeiro: Cobogó.
- Pontalis, J.-B. (2005). *Entre o sonho e a dor*. São Paulo: Ideias & Letras. (Trabalho original publicado em 1977).
- Schwarcz, L. (2014). Histórias mestiças são histórias de fronteiras. Em A. Pedrosa e L. Schwarcz (org.), *Histórias mestiças: Antologia de textos*. Rio de Janeiro: Cobogó.
- Viveiros de Castro, E. (2016). O mármore e a murta: Sobre a inconstância da alma selvagem. Em E. Viveiros de Castro, *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia* (pp. 183-264). São Paulo: Cosac Naify. (Trabalho original publicado em 2002).



*Dossiê*  
*Retorno da morte*

pp. 156-199



## » Memento mori

*A humanidade do homem aparece com a consciência da morte.*<sup>1</sup>  
Y. Yonnet, 2006

Uma recente peça de teatro do dramaturgo Sergio Blanco (2019/inédito)<sup>1</sup> me fez lembrar esta célebre expressão latina que não podia caracterizar melhor o sentimento atual de fragilidade humana face à pandemia de Covid-19. Na Roma antiga, quando um general vitorioso era recebido e desfilaria na tradicional comemoração de triunfo, um escravo o seguia e, ao mesmo tempo em que segurava a coroa de louros sobre sua cabeça, sussurrava-lhe ao ouvido: "*Respice post te, hominem te esse memento. Memento mori!*" (Tertuliano, trad. Em 1914, p.91)<sup>2</sup>

Este lembrete de nossa finitude parece ter sido há muito obliterado pelas sociedades industriais. Como apontaram diversos autores no final do século XX<sup>3</sup>, o recalque cultural da morte encontra-se no fundamento da modernidade ocidental e de seu fantasma de onipotência tecnológica. Negar a morte, excluí-la da vida social, desritualizá-la torna-se, portanto, imprescindível à sustentação do mito de satisfação imediata e sem limites, constitutivo do modo de produção capitalista. Foucault (1999)<sup>4</sup> bem como Elias (1982/2001) tam-

bém insistiram sobre o fato de que o tabu da morte parece substituir em grande parte o tabu, outrora dominante, do sexo. De fato, observa-se hoje que tudo aquilo relacionado às sexualidades encontra-se cada vez mais presente no debate social, enquanto que a morte e seus rituais coletivos tendem à exclusão e a um silêncio constrangido.

Entretanto, em certos momentos, a história das sociedades e das vidas humanas se encarrega, por eventos traumáticos, de rememorar aquilo que tentamos recalcar com tanta energia: que somos vulneráveis e mortais, não somente enquanto indivíduos mas também enquanto corpo social. A primeira metade do século XX com suas guerras mundiais e campos de concentração constituiu um marco trágico que Freud tentou decifrar tanto em escritos ditos sociológicos quanto metapsicológicos. Na segunda metade do século XX a violência mortífera se fez presente, na América Latina, pelas ferozes ditaduras com suas cargas de corpos torturados e desaparecidos. Já o século XXI, inicia-se com graves efeitos da crise climática, a expansão de

populismos antidemocráticos e enfrenta agora a disseminação planetária de uma nova e perigosa zoonose, a Covid-19, com seus milhões de mortes documentadas em tempo real.

Tal como o sussurro do servo da Roma antiga, esta pandemia surge como um recordatório dos limites, da vulnerabilidade da vida humana e da precariedade de nosso mundo industrial. Seremos capazes, esta vez, de escutá-lo e inventar um futuro que tome em conta os ensinamentos desta nova experiência traumática? Os artigos do presente **Dossiê** esforçam-se, justamente, em refletir sobre as diversas dimensões tanto individuais quanto ético-políticas deste *Retorno da morte* ao palco social.

Abrimos assim o **Dossiê** com uma aprofundada análise de Vladimir Safatle que, a partir do impacto da pandemia no contexto do atual governo populista-autoritário brasileiro, discute as mudanças nos modos de gestão social da morte e do desaparecimento. O autor lança mão do conceito de "Estado suicidário" cunhado por Virilio (1976) problematizando os contextos nos quais o Estado predador generaliza sua lógica destruidora para a integralidade do corpo social. Propõe deste modo um mais além do paradigma da "necropolítica" descrito por Mbembe (2006/2018), no qual o Estado usa seu poder para ditar quem vive e quem morre dispondo de certos setores sociais como corpos *matáveis*. Para fundamentar sua tese, Safatle nos leva ainda a percorrer o pensamento de autores tais como Adorno, Arendt, Foucault, Deleuze e Guattari, destacando a necessidade de se ater à lógica libidinal imanente aos padrões da violência predadora e autodestrutiva do "Estado suicidário".

Debatendo ainda sobre a destrutividade necropolítica da economia capitalista e a banalização da morte no contexto da propagação da Covid-19 no Brasil, o artigo "2020: Distopia, Necropolítica e Revolta", de Camila Jourdan, aponta para um dos aspectos mais dramáticos da pandemia: a impossibilidade de ritualizar a morte e viver plenamente o luto. A autora lembra a morte solitária de milhares de vítimas da doença, enterradas às pressas em covas comuns,

sem possibilidade de rituais de despedida, em nome de um procedimento biosseguro que subtrai, ainda mais radicalmente, a morte da cena social, reduzindo-a à mera contabilidade estatística. Jourdan destaca também como esta obliteração progressiva da morte na modernidade ocidental deu-se paralelamente a uma separação do tempo do trabalho do tempo da vida, extirpando do social tudo aquilo que levaria a diminuir a produtividade. Sem tempo de vida, sem tempo de luto, Camila Jourdan, sustenta finalmente, o quanto revoltar-se contra o silenciamento das mortes e de seus rituais mostra-se essencial para retomar a significação imanente da nossa existência.

O impacto pessoal e social da abolição dos ritos mortuários em tempos de Covid-19 é alvo também do artigo "Corpos (des)conectados: reflexões em torno à fotografia, morte e luto em tempos de pandemia" de Montse Morcate. Em seu texto, a autora analisa as representações fotográficas da doença, da morte e do luto que estão sendo produzidas e intercambiadas durante a pandemia, mostrando como estas tem ganhado protagonismo frente ao isolamento imposto pelas medidas sanitárias. Analisa, assim, de que maneira estas "narrativas visuais", outrora restritas ao âmbito íntimo, buscam agora ocupar, via redes sociais, espaços coletivos abrindo uma brecha que lhes permite inscrever-se na memória social.

Muito se tem comentado durante a pandemia de uma similitude entre a impossibilidade atual de se despedir dos corpos daqueles que se ama e o drama vivido pelos familiares dos desaparecidos das ditaduras militares. Laura Panizo em seu texto "Os caminhos da dor: o desaparecimento e a morte em todas as suas dimensões" parte justamente de impactantes testemunhos de familiares de desaparecidos das ditaduras argentina e chilena para refletir sobre o que denomina "morte desatendida", ou seja, quando a ausência do corpo impossibilita as práticas de cuidados e despedida dos mortos. A autora mostra, assim, que na falta de rituais fúnebres os desaparecidos possam ser concebidos como "seres liminares" e destaca, neste contexto, a importân-

\* Asociación Psicoanalítica del Uruguay.

1. *L'humanité de l'homme apparaît avec la conscience de la mort*.

2. Trata-se da peça, ou como o autor designa "conferência auto-ficcional": *Memento Mori ou a celebração da morte*.

3. "Olhe ao seu redor, lembre-se que é um homem. Lembre-se que morrerá! A citação é aparentemente uma reinterpretação feita pelo cristianismo medieval.

4. Ver, por exemplo: Foucault (1997), Elias (1982/2001), entre outros.

5. Citado por Camila Jourdan neste *Dossiê*.

cia de exumações, identificações e recuperação dos corpos como modo de devolver dignidade ao morto e ao luto das famílias, permitindo humanizar e socializar a morte.

Finalmente, escolhemos fechar este **Dossiê** com o texto, “Luto um a um”, de Carla Rodrigues. A partir de uma escrita fina e sensível a autora desdobra as diversas dimensões individuais, éticas e políticas inerentes ao “estado de luto” descrito por ela como uma complexa e errática “arte de perder”. Num diálogo entre a experiência pessoal e social da morte, entre filosofia e psicanálise, propõe pensar o luto como um trabalho contínuo, avesso à ideia de progresso, ato singular de memória que suspende o tempo cronológico oferecendo reconhecimento tanto ao objeto perdido quanto ao sujeito que o perdeu. Face à brutal desumanização da morte na pandemia e na violência policial que assolam o Brasil, Carla Rodrigues, reafirma a importância do “luto como um direito inalienável”, como “ato público” deste duplo reconhecimento dos que partiram e dos que ficaram:

Enlutar é acolher a perda, aceitá-la, abraçar o segredo do que porta o objeto perdido, acomodar-se com o segredo que resta em cada sujeito daquele objeto perdido, acalantar a dor para homenagear o que dos outros nos constitui. Luto não faz série. A cada vez, é ato. Um a um.

## REFERÊNCIAS

- Blanco, S. (2019). Memento Mori, *o la celebración de la muerte*. (Inédito)
- Elias, N. (2001). *A solidão dos moribundos*. Rio de Janeiro: Zahar. (Trabalho original publicado em 1982).
- Foucault, M. (1997). *Il faut défendre la société, Cours au Collège de France (1975-1976)*. Paris: Seuil/Gallimard.
- Mbembe, A. (2018). *Necropolítica*. São Paulo: n-1 Edições. (Trabalho original publicado em 2006).
- Tertuliano (trad. em 1914). *L'Apologétique, apologie du christianisme écrite en l'an 197 après J-C*. Paris: Librairie Bloud et Gay. (Obra original do século II).
- Virilio, P. (1976). *L'insécurité du territoire*. Paris: Galilée.
- Yonnet, P. (2006). *Le recul de la mort*. Paris: Gallimard.

Calibán -  
RLP, 18(2),  
159-172  
2020

»

Vladimir Safatle\*

# Para além da necropolítica\*\*

*E o corpo fazia-se planta,  
e pedra,  
e lodo,  
e coisa nenhuma.*  
Machado de Assis, 1881

É possível que, através dos impactos globais da pandemia, estejam a ocorrer mudanças fundamentais na forma de gestão social a qual estamos submetidos. Uma delas diz respeito a transformações no exercício do poder soberano através dos modos de gestão da morte e do desaparecimento. Como ocorreu em mais de uma vez, tais modificações começam na periferia do sistema capitalista global para, paulatinamente, servirem de modelos aos países centrais, principalmente em momentos de acirramento crônico de conflitos sociais como estes que estamos adentrando agora.

Tais modificações são pressionadas pela explicitação contemporânea da dimensão profundamente autoritária dos modelos de gestão neoliberal e sua incapacidade de preservar macro-estruturas de proteção social e redistribuição em um cenário de acirramento de desigualdades e concentração. Nesse sentido, se quisermos compreender certas tendências imanentes ao modelo neoliberal em sua nova fase, devemos voltar os olhos a laboratórios de neoliberalismo autoritário, como os que es-

tão a se desenvolver em países de inserção periférica, tais como o Brasil.

Podemos começar a descrever tais mudanças a partir da noção de deslocamento de paradigma. Pois, de fato, estamos a observar um deslocamento para fora do paradigma do que se convencionou chamar de *necropolítica*. Sabemos como tal discussão sobre necropolítica nasce da reflexão a respeito do poder soberano enquanto exercício da: “instrumentalização generalizada da existência humana e na destruição material dos corpos humanos e populações” (Mbembe, 2003, p. 14). Não apenas o poder como gestão da vida e administração dos corpos, como descreve preferencialmente Foucault (1976), mas principalmente decisão sobre a morte e o extermínio. Esta compreensão da soberania se serviu, em larga medida, da maneira com que o nazismo e suas formas de gestão da morte se assentavam, entre outros, na integração de tecnologias de sujeição social e destruição, cujas raízes nos remetem a lógica colonial e a seu racismo constituinte. Como se o nazismo devesse também ser visto como parte da história da

\* Professor titular do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

\*\* Este texto foi publicado originalmente por N1 na série Pandemia crítica. Disponível em: <https://www.n-1edicoes.org/textos/191>

transposição das tecnologias de dominação colonial ao solo europeu, ao solo de países centrais do capitalismo mundial.

De fato, a dinâmica colonial se assenta em uma *distinção ontológica* que se demonstrará extremamente resiliente, conservando-se mesmo após o ocaso do colonialismo como forma sócio-econômica. Ela consiste na consolidação de um sistema de partilha entre dois regimes de subjetivação. Um permite que sujeitos sejam reconhecidos como *peçoas*, outro que leva sujeitos a serem determinados como *coisas*<sup>1</sup>. Aqueles sujeitos que alcançam a condição de *peçoas* podem ser reconhecidos como portadores de direitos vinculados, preferencialmente, à capacidade de proteção oferecida pelo Estado. Como uma das consequências, a morte de uma *peçoas* será marcada pelo dolo, pelo luto, pela manifestação social da perda. Ela será objeto de narrativa e comoção. Já os sujeitos degradados a condição de *coisas* (e a degradação estruturante se dá no interior das relações escravagistas, embora ela normalmente permaneça mesmo depois do ocaso formal da escravidão) serão objetos de uma morte sem dolo<sup>2</sup>. Sua morte será vista como portadora do estatuto da degradação de objetos. Ela não terá narrativa, mas se reduzirá à quantificação numérica que normalmente aplicamos às coisas. Aqueles que habitam países construídos a partir da matriz colonial sabem da normalidade de tal situação quando, ainda hoje, abrem jornais e leem: “9 mortos na última intervenção policial em Paraisópolis”, “85 mortos na rebelião de presos de Belém”. A descrição se resume normalmente a números sem história.

Não é difícil compreender como esta naturalização da distinção ontológica entre sujeitos através do destino de suas mortes é um dispositivo fundamental de governo. Ele perpetua uma dinâmica de guerra civil não declarada através da qual aqueles submetidos à espoliação econômica máxima, às condições mais degradadas de

trabalho e remuneração, são paralisados em sua força de revolta pela generalização do medo diante do extermínio de Estado<sup>3</sup>. Ela é assim o braço armado de uma luta de classe para a qual convergem, entre outros, marcadores evidentes de racialização. Pois se trata de fazer passar tal distinção ontológica no interior da vida social e de sua estrutura cotidiana. Os sujeitos devem, a todo momento, perceber como o Estado age a partir de tal distinção, como ela opera explicitamente e em silêncio.

Neste sentido, notemos como tal dinâmica necropolítica responde, após o ocaso das relações coloniais explícitas, às estratégias de preservação de interesses de classe, na qual o Estado age, diante de certas classes, como “Estado protetor”, enquanto age diante de outras como “Estado predador”<sup>4</sup>. Em suma, há de se insistir como a necropolítica aparece assim enquanto dispositivo de preservação de estruturas de paralisação de luta de classes, normalmente mais explícita em territórios e países marcados pela centralidade de experiências coloniais.

### A gênese do Estado suicidário

Mas devemos estar atentos à consolidação de contextos sócio-históricos nos quais o Estado abandona, totalmente, sua natureza protetora, constituindo-se a partir do discurso do “deixar morrer”, da indiferença em relação às mortes que ocorrem em todos os setores das populações sob sua jurisdição. Ou seja, há situações nas quais a lógica do Estado predador se generaliza para a integralidade do corpo social, mesmo que nem todos os setores deste corpo estejam no mesmo nível de exposição à vulnerabilidade. Nessas circunstâncias, como gostaria de defender, ocorre um fenômeno de outra natureza, que não se deixa ler completamente no interior de uma lógica necropolítica.

Paul Virilio (1976/1993), em um texto no qual a questão era a análise da especificidade dos regimes de violência no Estado fascista, cunha o termo de “Estado suicidário” para dar conta dessa dinâmica singular.

Esta era uma maneira astuta de andar na contramão do discurso liberal da igualdade entre nazismo e stalinismo ao insistir nos regimes de estruturação da violência como traço diferencial entre o Estado fascista e outras formas de Estado ditos totalitários, e mesmo de outras formas de Estado coloniais. O termo “suicidário” vai se mostrar frutífero porque era a maneira de lembrar como um Estado desta natureza não deveria ser compreendido apenas como o gestor da morte para grupos específicos, como vemos nas dinâmicas necropolíticas. Ele era o ator contínuo de sua própria catástrofe, o cultivador de sua própria explosão, o organizador de um empuxo da sociedade para fora de sua própria autorreprodução<sup>5</sup>. Segundo Virilio (1976/1993), um Estado dessa natureza se materializou de forma exemplar em um telegrama. Um telegrama que tinha número: *Telegrama 71*. Foi com ele que, em 1945, Adolf Hitler proclamou o destino de uma guerra então perdida. Ele dizia: “Se a guerra está perdida, que a nação pereça”. Com ele, Hitler exigia que o próprio exército alemão destruísse o que restava de infraestrutura na combalida nação que via a guerra perdida. Como se esse fosse o verdadeiro objetivo final: que a nação percesse pelas suas próprias mãos, pelas mãos do que ela mesma desencadeou<sup>6</sup>.

A discussão sobre a natureza “suicidária” do Estado fascista será retomada no mesmo ano por Michel Foucault (1976 [1975]/1997), em seu seminário *Il faut défendre la société* (em uma aproximação injustificada e profundamente equivocada com a violência do socialismo real) e anos mais tarde, de forma mais sistemática, por Deleuze e Guattari (1980) em *Mille Plateaux: Capitalisme et schizophrénie*. Diante

do regime de destrutividade imanente ao fascismo e seu movimento permanente, Deleuze e Guattari irão sugerir a figura de uma máquina de guerra descontrolada que teria se apropriado do Estado, criando não exatamente um Estado totalitário preocupado com o extermínio de seus oponentes, mas um Estado suicidário incapaz de lutar pela sua própria preservação. Daí porque era o caso de afirmar:

Há no fascismo um nihilismo realizado. É que, à diferença do Estado totalitário que se esforça por colmatar todas as linhas de fuga possíveis, o fascismo se constrói sobre uma linha de fuga intensa, que ele transforma em linha de destruição e de abolição puras. É curioso como, desde o início, os nazis anunciaram à Alemanha o que eles trariam: ao mesmo tempo as núpcias e a morte, inclusive sua própria morte e a morte dos alemães. [...] Uma máquina de guerra que tinha apenas a guerra por objeto e que preferia abolir seus próprios servos a parar a destruição. (p. 281)

Ao aprofundar tal ponto, Guattari (2012) dará um passo a mais e não verá problemas em afirmar que a produção de uma linha de destruição e de uma “paixão de abolição” pura vai se relacionar com: “o diapasão da pulsão de morte coletiva que teria se liberado das valas da Primeira Guerra Mundial” (p. 67)<sup>7</sup>. Isto lhe permitia afirmar que as massas teriam investido, na máquina fascista: “uma fantástica pulsão de morte coletiva” que lhes permitia abolir, em um “fantasma de catástrofe”<sup>8</sup>, uma realidade que elas detestavam e que a esquerda revolucionária não teria sabido como fornecer outra resposta.

Deixando de lado os problemas complexos levantados por tal uso do conceito de *pulsão de morte*, lembremos como, segundo essa leitura, a esquerda nunca teria

1. A respeito da distinção ontológica entre pessoas e coisas nas relações escravagistas, ver: Esposito (2016).

2. “Na verdade, a condição de escravo é resultado de uma tripla perda: perda de um ‘lar’, perda do direito sobre seu corpo e perda de estatuto político. Essa tripla perda é idêntica à dominação absoluta, alienação natal e morte social” (Mbembe, 2003, p. 21).

3. Sobre o tópico da guerra civil como situação social normal ver sobretudo: Pelbart (2018).

4. Sobre a figura do “Estado predador” ver, por exemplo: Chamayou (2010).

5. “Temos então na sociedade nazista esta coisa extraordinária: é uma sociedade que generalizou de forma absoluta o bio-poder, mas que, ao mesmo tempo, generalizou o direito soberano de matar [...] o Estado nazista tornou absolutamente coextensivo o campo de uma vida que ele organiza, protege, garante, cultiva biologicamente e o direito soberano de matar quem quer que seja – não apenas os outros, mas os seus [...] Temos um Estado absolutamente racista, um Estado absolutamente assassino e um Estado absolutamente suicidário” (Foucault, 1976 [1975]/1997, p. 232).

6. A centralidade da lógica do autossacrifício na coesão do corpo social fascista foi salientada por autores como: Ziemer (1941); Marcuse (1998a); Neocleous (2005).

7. O uso do conceito psicanalítico de pulsão de morte nesse contexto não se faz sem levantar problemas, devido à multiplicidade imanente ao conceito freudiano que descreve processos de destruição, de destino, de estranhamento, de jogo infantil, entre outros. Mas isto será assunto para outro texto.

8. “Todas as significações fascistas se terminam em uma representação composta de amor e morte, Eros e Tânatos tornando-se um. Hitler e os nazis lutavam pela morte, incluso a morte da Alemanha. E as massas alemãs aceitaram segui-los até sua própria destruição” (Guattari, 2012, p. 70).

sido capaz de fornecer às massas uma real alternativa de ruptura que passava necessariamente pela abolição do Estado, de seus processos imanentes de individuação e de suas dinâmicas disciplinares repressivas<sup>9</sup>. Essa é a maneira que Guattari tem de seguir afirmações de Wilhelm Reich (1933/1974) como: “O fascismo não é, como se tende a acreditar, um movimento puramente reacionário, mas ele se apresenta como um amálgama de emoções revolucionárias e de conceitos sociais reacionários” (p. 17)<sup>10</sup>. A questão não poderia resumir-se apenas àquilo que o fascismo proíbe, mas há de se entender aquilo que ele autoriza, o tipo de revolta a que ele dá forma, ou ainda, a energia libidinal que ela seria capaz de captar.

Isto nos lembra de como haveria várias formas de destruir o Estado, e uma delas, a forma contrarrevolucionária própria ao fascismo; essa seria acelerando em direção a sua própria catástrofe, mesmo que ela custe nossas vidas. O Estado suicidário seria capaz de fazer da revolta contra o Estado injusto – contra as autoridades que nos excluíram – o ritual de liquidação de si em nome da crença na vontade soberana e na preservação de uma liderança *fora-da-lei*, que deve encenar seu ritual de onipotência mesmo quando já está clara sua impotência. Dessa forma, junta-se à noção do fascismo como uma contrarrevolução preventiva e uma forma de abolição pura e simples do Estado através do chamado à autoimolação do povo a ele vinculado<sup>11</sup>.

De certa maneira, esse topo do Estado suicidário converge com análises feitas décadas antes a respeito da violência própria ao Estado fascista, vindas da Escola de Frankfurt. Lembremos, por exemplo, do que disse Theodor Adorno em 1946:

Nesse ponto, deve-se prestar atenção à destrutividade como o fundamento psicológico do espírito fascista [...] Não é acidental que todos os agitadores fascistas

insistam na iminência de catástrofes de alguma espécie. Enquanto advertem de perigos iminentes, eles e seus seguidores se excitam com a ideia da ruína inevitável sem sequer diferenciar claramente entre a destruição de seus inimigos e de si mesmos [...] Este é o sonho do agitador: uma união do horrível e do maravilhoso, um delírio de aniquilação mascarado como salvação. (Adorno, 1946/2015a, p. 152)

Ou seja, trata-se de falar da destrutividade como *fundamento psicológico* do fascismo, e não apenas como característica de dinâmicas imanentes de lutas sociais e processos de conquista e sujeição. Pois se fosse questão apenas de descrever a violência da conquista e perpetuação do poder, seria difícil compreender como se chega neste ponto em que não seria sequer possível diferenciar claramente entre a destruição de seus inimigos e de si mesmo, entre a aniquilação e a salvação. Para dar conta da singularidade desse fato, Adorno falará também, na década de sessenta, de um “desejo de catástrofe”, de “fantasias de fim de mundo” que ressoam socialmente estruturas típicas de delírios paranoicos (Adorno, 1967/2019, p. 26)<sup>12</sup>.

Colocações como essas de Adorno visam expor a singularidade dos padrões de violência no fascismo. Pois não se trata apenas da generalização da lógica de milícias dirigidas contra grupos vulneráveis, lógica através da qual o poder estatal se apoia em uma estrutura paraestatal controlada por grupos armados; Também não se trata apenas de levar sujeitos a acreditarem que a impotência da vida ordinária e da espoliação constante será vencida por meio da força individual de quem enfim tem o direito de tomar para si a produção autorizada da violência. A esse respeito, sabemos como o fascismo oferece uma certa forma de liberdade, ele sempre se construiu a partir da vampirização da revolta<sup>13</sup>. Nem se trata da junção entre indiferença e violência extre-

ma contra grupos historicamente violentados. Como os teóricos da necropolítica nos lembram, tal articulação não precisou esperar o fascismo para aparecer, mas está presente em todos os países de tradição colonial com suas tecnologias de destruição sistemática de populações<sup>14</sup>.

No entanto, se Adorno fala de “fundamentação psicológica” é porque se faz necessário compreender a violência, principalmente, como dispositivo de mutação psíquica. Uma mutação que teria como eixo de desenvolvimento certa generalização da destrutividade às formas de relação a si, ao outro e ao mundo. Neste horizonte, a psicologia é chamada para quebrar a ilusão econômica dos indivíduos como agentes maximizadores de interesses. Ao contrário, seria necessário não ignorar investimentos libidinais em processos nos quais os indivíduos, claramente, investem contra seus interesses mais imediatos de autopreservação.

Esse diagnóstico de uma corrida em direção ao autossacrifício, em um processo no qual a figura do *Estado protetor* parece dar lugar a um *Estado predador* que se volta inclusive contra si mesmo. O Estado animado pela dinâmica irrefreável de autodestruição de si e da própria vida social, não era exclusivo dos frankfurtianos. Ele podia ser encontrado também nas análises de Hannah Arendt. Basta lembrarmos como, em 1949, Arendt falava do fato espantoso de que aqueles que aderiam ao fascismo não vacilavam mesmo quando eles próprios se tornavam vítimas, mesmo quando o monstro começava a devorar seus próprios filhos (Arendt, 1949/2012, p. 434).

Esses autores eram sensíveis, entre outros, ao fato da guerra fascista não ter sido uma guerra de conquista e estabilização. Ela não tinha como parar, dando-nos a impressão de estarmos diante de um *movimento perpétuo, sem objeto nem alvo* cujos *impasses* só levavam a uma aceleração cada vez maior. Arendt falará da “essência dos movimentos totalitários que só podem permanecer no poder enquanto estiverem em movimento e transmitirem movimento a tudo o que os

rodeia” (p. 434). Há uma guerra ilimitada que significa a mobilização total do efetivo social, a militarização absoluta em direção a um conflito que se torna permanente.

Ainda durante a guerra, Franz Neumann (1942/2009) fornecerá uma explicação funcional para tal dinâmica de guerra permanente. O chamado *Estado nazista* seria, na verdade, a composição heteroclita e instável de quatro grupos em conflito perpétuo por hegemonia: o partido, as forças armadas e seu alto comando aristocrata prussiano, a grande indústria e a burocracia estatal:

Desprovidos de qualquer lealdade comum e preocupados apenas com a preservação de seus próprios interesses, os grupos no poder se separarão assim que o Líder, produtor de milagres, encontrar um oponente digno. Atualmente, cada parte precisa das outras. O exército precisa do partido porque a guerra é totalitária. O exército não pode organizar a sociedade *totalmente*; isso é deixado para o partido. O partido, por outro lado, precisa do exército para vencer a guerra e assim estabilizar, e até aumentar seu próprio poder. Ambos precisam da indústria monopolista para garantir expansão contínua. E todos, os três, precisam da burocracia para alcançar a racionalidade técnica sem a qual o sistema não poderia operar. Cada grupo é soberano e autoritário; cada um está equipado com poderes legislativos, administrativos e judiciais próprios; cada um é, portanto, capaz de realizar rápida e implacavelmente os compromissos necessários entre os quatro. (pp. 397-398)

Ou seja, apenas a continuação indefinida da guerra permitia a essa composição caótica de grupos soberanos e autoritários encontrarem certa unidade e estabilidade. Não se tratava assim de uma guerra de expansão e fortalecimento do Estado, mas de uma guerra pensada como estratégia de adiamento indefinido de um Estado em rota de desagregação, de adiamento indefinido de uma ordem política em regime de colapso. E para sustentar tal mobilização contínua com sua exigência monstruosa de esforço e perdas incessantes, faz-se necessário que a vida social se organize sob

9. Tal diagnóstico aproxima-se, a sua maneira, de posições como as de Marcuse (1998a): “O Nacional Socialismo acabou com traços fundamentais que caracterizam o Estado moderno. Ele tende a abolir toda separação entre Estado e sociedade ao transferir as funções políticas para os grupos sociais atualmente no poder. Em outras palavras, o Nacional Socialismo tende ao auto-governo direto e imediato dos grupos sociais predominantes sobre o resto da população” (p. 70).

10. Nesse mesmo ano, tal ponto foi abordado por Bataille (1933/2009).

11. Sobre o fascismo como contrarrevolução preventiva, ver: Marcuse (1972).

12. Adorno e Horkheimer (1947/1992) já haviam insistido no fascismo como patologia social de cunho paranoico.

13. “A rebelião contra a lei institucionalizada torna-se ausência de lei e liberação da força bruta a serviço dos poderes atuais” (Horkheimer, 1947/2007, p. 81).

14. Não por acaso tecnologias de gestão da violência social, como campos de concentração e segregação, foram desenvolvidas, inicialmente, em situações coloniais. Ver, por exemplo: Roubinek (2016).

o espectro da catástrofe do risco constante invadindo todos os poros do corpo social e da violência cada vez maior, necessária para pretensamente imunizar-se de tal risco<sup>15</sup>. Ou seja, a única forma de adiar a desagregação da ordem política, a fragilidade tácita da ordem, consistiria em gerenciar, em um movimento de flerte contínuo com o abismo, uma junção entre chamados à autodestrutividade e reiteração sistemática de heterodestrutividade<sup>16</sup>.

Não será por acaso que encontraremos, décadas depois, alguns analistas a sugerirem a figura do Estado fascista como um corpo social marcado por uma doença autoimune: “A última condição na qual o aparelho protetor se torna tão agressivo que ele se volta contra seu próprio corpo (que ele deveria proteger) levando-o à morte” (Esposito, 2008, p. 116). A presença sistemática da tópica da proteção como imunização contra a degenerescência do corpo social seria, na verdade, expressão da consciência dos antagonismos profundos a atravessarem uma sociedade em dinâmica de radicalização de lutas de classe e de sedição revolucionária, como era o caso da sociedade alemã da década de vinte com seu partido comunista em ascensão. Desde Hobbes, sabemos como o recurso à tópica da imunização contra as “doenças do corpo social” é mobilizado em situações de sublevação revolucionária<sup>17</sup>. Não seria diferente em uma contrarrevolução preventiva como o fascismo. Essa imunização exigirá a aceitação, por todos os atores da ordem, da militarização da sociedade e da transformação da guerra em única situação possível de produção da unidade do corpo social e de expansão econômica imperialista em escala planetária.

## Neoliberalismo e estabilização do colapso

Mas devemos nos perguntar se esta noção de Estado suicidário deveria se restringir apenas ao fascismo e, em especial,

ao nazismo alemão. Ela teria alguma força explanatória para descrever a lógica da violência em outras formas políticas? E, caso a resposta seja afirmativa, o que tal simetria com o Estado suicidário fascista poderia significar? Se aceitarmos, com Wolfgang Streeck (2014/2016), que o capitalismo contemporâneo com sua articulação entre baixo crescimento contínuo, endividamento crônico e explosão da desigualdade entrou em um processo irreversível de decomposição por não conseguir garantir nenhuma forma de estabilidade sistêmica, sem, no entanto, existir por enquanto alguma outra alternativa consolidada para substituí-lo, não poderíamos defender que tal horizonte terminal pediria alguma forma de mutação generalizada na relação entre proteção e governo a fim de permitir certa possibilidade de estabilização na decomposição? Não seria preciso certa forma de *normalização* da decomposição de macroestruturas sociais e, por consequência, de desinvestimento nas expectativas de proteção dirigidas ao Estado, o que implica aceitação tácita do aumento exponencial do nível generalizado de risco diante da morte? E, por fim, tal desinvestimento não exigiria certa forma de mutação dos afetos que sustentam o corpo social, como por exemplo a implosão de toda solidariedade genérica, além de certa mutação psíquica estrutural a partir da generalização de identificação a figuras ou processos que legitimam a violência de tal implosão da solidariedade?

Note-se que o argumento de Streeck não exige que macroestruturas sociais tenham, de fato, funcionado como dispositivo de estabilização social e limitação da pauperização. Elas precisam, apenas, conseguir preservar a crença de que lutas políticas que respeitem marcos institucionais possam, em algum momento, produzir condições para que princípios gerais de redistribuição ocorram. Pois há de se terminar de vez com um dos maiores contos de fadas da política contemporânea. O chamado *Estado do*

*bem-estar social* produziu sua pretensa limitação da pauperização apenas em certos países centrais do capitalismo, e mesmo nesses casos preservando lógicas de dominação colonial até o final dos anos sessenta e transferindo precariedade para massas de imigrantes pobres. Mas é verdade que ele conseguiu levar setores significativos da classe trabalhadora organizada a acreditar que as lutas políticas no interior do horizonte institucional da democracia liberal poderiam levar a mudanças estruturais na renda e na partilha de riquezas. Por sua vez, aqueles, nesse momento, ligados a políticas de transformação revolucionária ainda eram capazes de partilhar horizontes claros e hegemônicos de ação coletiva, fato que começa a declinar efetivamente com o fim do ciclo de revoluções (sendo a última na Nicarágua em 1979). Assim, chega-se na situação atual na qual o problema da construção de macroestruturas sociais de proteção e cooperação efetiva não é mais sequer posto como problema central para forças políticas de aspiração revolucionária.

Levando essas questões em consideração, seria o caso de defender que há algo de paradigmático na noção de Estado suicidário e que parece retornar atualmente em laboratórios mundiais do neoliberalismo autoritário, como o Brasil. Mas agora tudo se passa como se o Estado suicidário retornasse como modelo de *funcionamento normal* de uma situação em crise perpétua. Pois, trata-se de defender a tese de que catástrofes humanitárias como essa produzida pelo governo brasileiro diante da pandemia – segundo país do mundo em número de mortos, mesmo diante de subnotificações evidentes, ausência total de políticas federais de proteção de populações, ausência completa de luto e comoção social pelas mortes –, funcionam como parte de uma política de pressão em direção a modificações paradigmáticas no exercício do poder.

Tais modificações podem indicar recomposições globais mais profundas visando a adaptação aos processos socioeconômicos capitaneados pelo horizonte

neoliberal e seu horizonte reduzido de expectativas. Por sua vez, elas indicam uma consolidação da indiferença e da desafeição como afeto social fundamental, elementos fundamentais para a generalização de mutações psíquicas como as descritas, cada um a sua maneira, por Adorno (2015b) e Guattari (2012).

Insistamos, inicialmente, em algumas especificidades da situação brasileira a fim de compreender sua posição privilegiada para analisar tal fenômeno. Como lembrará Celso Furtado (1959/2020), o Brasil foi um país criado a partir da implementação da célula econômica do latifúndio escravagista primário-exportador em solo americano. Antes de ser uma colonização de povoamento, tratava-se de desenvolver, pela primeira vez, uma nova forma de ordem econômica vinculada à produção exportadora e ao uso massivo de mão-de-obra escrava. Lembremos como o Império português será o primeiro a se engajar no comércio transatlântico de escravos, chegando à posição de quase monopólio em meados do século XVI. De todos os escravos transportados para as Américas, 35 por cento foram direcionados para o Brasil.

Sendo o latifúndio escravagista a célula elementar da sociedade brasileira, sendo o Brasil o último país americano a abolir a escravidão, não será estranho conceber o país como o maior experimento de necropolítica colonial da história moderna.

Tal característica permitiu ao Estado brasileiro desenvolver uma tecnologia de desaparecimento, de extermínio e de execução de setores vulneráveis da população (índios, pobres, pretos) que se demonstrará resiliente no interior de sua história, criando as condições técnicas para a gestão de uma “contrarrevolução permanente”<sup>18</sup>.

Tecnologia essa que se desenvolverá de forma exponencial na ditadura militar (1964-1984) através do uso sistemático de técnicas de “desaparecimento forçado” contra opositores do regime em uma adaptação das práticas de “guerra revolucionária” desenvolvidas nas lutas coloniais na

15. Daí o sentido de afirmações como essas de Goebbels: “No mundo da fatalidade absoluta no interior do qual se move Hitler, nada tem mais sentido, nem o bem nem o mal, nem o tempo nem o espaço, e o que os outros homens chamam de ‘sucesso’ não pode servir de critério [...] É provável que Hitler termine em catástrofe” (Goebbels, citado em Heiber, 2013, p. 324).

16. Ver: Balibar (s. d.).

17. Ver: Hobbes (1651/2003, pp. 271-282).

18. Ver: Fernandes (1975/1987).



Indochina e Argélia<sup>19</sup>. Como o Brasil foi um dos raros casos, na América Latina, de país sem justiça de transição e julgamento de crimes da ditadura militar, tais dispositivos puderam permanecer nas práticas normais dos aparatos policiais do Estado durante o período pós-ditadura até os dias atuais<sup>20</sup>. Como exemplo do impacto de tal permanência, o Brasil será o único país na América Latina onde os casos de tortura policial aumentarão em relação aos casos da época de ditadura militar<sup>21</sup>.

Não deve, pois, ser visto como um acaso que um país com tais estruturas sociais sirva de laboratório para o desenvolvimento do neoliberalismo autoritário, agora não mais sob uma capa ditatorial, como ocorreu no Chile de Pinochet, mas em ambiente pretensamente *democrático*<sup>22</sup>. Sabemos como a reconstrução da vida social pela racionalidade neoliberal exige a reconfiguração das relações sociais a partir da exigência de garantia e realização de uma concepção singular de *liberdade individual*.

Essa liberdade exige, por sua vez, uma sociedade que implodiu todas suas rela-

ções – atuais e potenciais – de solidariedade genérica. Implosão essa que não verá problemas em defender uma concepção de liberdade que, em certas circunstâncias *excepcionais*, vai se realizar como desengajamento completo de proteção diante da morte iminente de setores expressivos da população marcados por relações históricas de espoliação. O solo para o florescimento de tal concepção de liberdade precisa ser marcado pela violência reiterada e pela indiferença sistemática.

Lembremos de alguns traços fundamentais da liberdade no interior da ideologia neoliberal. Sabemos como o neoliberalismo não é apenas uma ideologia de políticas econômicas, mas também um horizonte ético (organizado de forma violenta através da intervenção maciça do Estado na despolitização da vida social) que visa submeter todas as exigências de justiça a imperativos de liberdade. De fato, a liberdade aparece como eixo fundamental de legitimação tanto de ações governamentais quanto de modos de relação a si. Exigências de justiça, sejam elas exigências de justiça redistributiva ou

↑  
*El coleccionista*  
2014  
Oscar Muñoz

justiça de reparação social, devem se submeter à defesa intransigente da liberdade, dirão os neoliberais. De certa forma, podemos mesmo dizer que a racionalidade das ações econômicas não é analisada em termos de maior produção de riqueza e bens a um maior número de pessoas, de segurança social, de equidade, mas a partir de sua capacidade de realizar socialmente a liberdade. E se nos perguntarmos a respeito do que se entende por liberdade, neste contexto, encontraremos a liberdade como expressão de indivíduos proprietários, como exercício da propriedade de si.

É com tal articulação em mente que devemos ler, por exemplo, o início do texto que apresentava os objetivos da Sociedade Mont Pélérin, primeiro grupo formado nos anos quarenta para a difusão dos ideais neoliberais:

Os valores centrais da civilização estão em perigo... O grupo defende que tal desenvolvimento tem sido impulsionado pelo crescimento de uma visão da história que nega todo padrão moral absoluto e por teorias que questionam a desejabilidade do império da lei. (Mirowski e Plehwe, 2009/2015, p. 25)

De onde se seguia a exortação para explicar a pretensa crise atual a partir de suas *origens morais e econômicas*. Esta dupla articulação é extremamente significativa. A referida visão da história, que negaria todo padrão moral absoluto e que estaria em crescimento, seria a das ideologias coletivistas e socialistas que recusam o primado da propriedade privada. Estamos nos anos quarenta, o comunismo está em expansão e mesmo os países capitalistas adotam modelos híbridos, como o modelo escandinavo ou modelos caracterizados por fortes doses de intervencionismo estatal de natureza keynesiana.

O trecho acima é interessante porque mostra como a recusa do primado da propriedade privada e da competitividade não é compreendida apenas como equívoco econômico que poderia trazer ineficiência e atraso, mas principalmente como uma falta moral capaz de colocar em perigo os valores centrais da civilização ocidental. Por isto, sua defesa deverá ser não apenas assentada em sua pretensa eficácia econômica diante dos imperativos de produção de riqueza. Ela deverá se dar através da exortação moral dos valores imbuídos na livre iniciativa, na *independência* em relação ao Estado e na pretensa autodeterminação

19. Ver: Duarte-Plon (2016); Ferreira Nobrega Franco (s. d.).

20. Ver: Safatle e Telles (2010).

21. Ver: Sikkink e Marchesi (26 de fevereiro de 2015).

22. Sobre tal desenvolvimento, assim como sobre as relações entre neoliberalismo e fascismo, ver: Chamayou (2018).

individual. Devemos realizar a obrigação moral de uma sociedade de indivíduos livres da tutela de quem quer que seja, capaz de usufruir de sua propriedade como bem entender, e seguros de que violações a tal direito fundamental serão prontamente punidos. Pois o direito à propriedade privada seria “a mais importante garantia para a liberdade”, como dirá Hayek (1944/2007). Isto nos explica porque na “sociedade livre” o indivíduo teria sempre a possibilidade de escolha (econômica), ao contrário dos chamados modelos “coletivistas”, onde se “isenta o indivíduo da responsabilidade” e “não pode deixar de ser antimoral nos seus efeitos, por mais elevados que sejam os ideais que o geram” (p. 217). Como vemos, as decisões são justificadas em termos de *responsabilidade*, de *maioridade*, de *independência*. Quer dizer, os termos são todos morais, e não econômicos.

## A liberdade que se realiza no genocídio

“Muito maior que a própria vida é nossa liberdade”. Essa afirmação não é de Hayek, mas do atual presidente do Brasil justificando sua análise de que as políticas de restrição à circulação e atividades desenvolvidas para o combate contra a pandemia seriam um “atentado à liberdade”. Deixando de lado a contradição elementar de que uma liberdade sem vida não é liberdade alguma, há a realização, mais ou menos consequente, da concepção neoliberal de *responsabilidade*, *maioridade* e *independência*. Vimos algo parecido quando manifestantes norte-americanos saíram às ruas com um cartaz onde se via uma máscara dentro de um sinal de proibido e se lia “meu corpo, minhas regras”. O mesmo raciocínio serviu de base para manifestantes alemães exigirem o “direito de se infectarem”.

A lógica é clara e não há como negar certa consistência. Sendo “liberdade” algo que alguns compreendem como a propriedade que tenho sobre mim mesmo, ninguém poderia me obrigar a portar uma máscara médica, a ficar em casa, a cuidar de meu corpo, a não ser que ele tenha meu consentimento para isto. Afinal, como disse o Sr. Bolsonaro

em outra ocasião: “Se eu me infectar, o problema é meu”.

Poderíamos contra-argumentar dizendo que, mesmo admitindo a liberdade como propriedade de si que se encontra na base da ideologia neoliberal, deveríamos relativizá-la afirmando que: *o exercício de minha propriedade de si deve estar submetida ao respeito pelo risco à vida do outro*. No entanto, sempre haverá os que perguntarão – e, novamente, com certa consistência – : mas quem decide quais são os *riscos relevantes* ao outro? Por que devo admitir que o Estado ou cientistas que se colocam como sábios oraculares decidam o que é “risco relevante”? Ou seja, quem tem a autoridade reconhecida para definir o que afeta meu corpo, sem que eu mesmo tenha consentido a reconhecer tal autoridade?

Notemos como a generalização de uma lógica desta natureza responde pela percepção de que as macroestruturas de proteção social estão em declínio e que uma saída possível seria o deslocamento massivo de responsabilidade e ação para microestruturas, como famílias e indivíduos. Este não era, afinal, o *slogan* maior de Margareth Thatcher: “não há esse negócio de sociedade, há apenas indivíduos e famílias”? Mas se este for o caso, como exigir do Estado proteção em momentos excepcionais, como esses produzidos por pandemias? Não seria, na verdade, uma *falta moral* que indica falta de coragem e disposição para o trabalho e luta? Melhor seria, então, descrever as práticas de confinamento e isolamento como *covardia*, como foi sistematicamente o caso no Brasil.

Dessa forma, em nome da defesa da liberdade e da decomposição de macroestruturas de proteção social, o Estado pode submeter as populações a uma dinâmica propriamente suicidária, pois baseada na indiferença em relação ao aumento brutal dos riscos de “morte violenta”, para falar como Hobbes (1651/2003). Claro que tal risco é minorado a partir do acesso ao mercado, ou seja, o acesso a sistemas privados de saúde e de proteção. A certeza do acesso privilegiado a tais sistemas estabelece uma partilha diferenciada de riscos, ainda que não possa anular o aumento geral à

exposição do risco de morte. Ela define um impacto diferente de risco de acordo com classes sociais, criando curvas completamente diferentes de contágio e morte entre as classes abastadas e as classes pobres<sup>23</sup>. No entanto, isto não elimina a naturalização de um novo nível de exposição social à morte para a integralidade da população e a aceitação de tal aumento por parcelas significativas da população, e este é o dado fundamental aqui.

Tal processo exige dinâmicas de desafeção que não podem ocorrer caso a sociedade esteja engajada em lutos públicos e comoção cívica. Para tanto, faz-se necessário produzir a desaparecimento sistemática dos corpos mortos. Isto se dá através de contrainformação (trabalho sistemático do governo para desacreditar os números de mortos, já subnotificados), da simples negação – afirmar que os mortos classificados com mortos por Covid-19 são, na verdade, vítimas de outras doenças –, da recusa explícita em se sensibilizar com mortos – declarações contínuas de autoridades federais, principalmente do presidente da República, de que “a vida segue”, “todo mundo morre” –, entre outras estratégias. A tática militar do *desaparecimento forçado* retorna como política no governo das populações.

Notemos como se repete uma situação que vimos anteriormente com as análises de Neumann (1942/2009) a respeito do Estado nazista. Na ocasião, vimos como o recurso a uma guerra permanente, com seus chamados constantes ao sacrifício e à catástrofe, aparecia como resposta a um Estado em desagregação que nasce após a impossibilidade da democracia liberal dar conta dos conflitos sociais que se radicalizavam. O que aparece em seu lugar é um aparato atravessado pela luta contínua entre grupos em equilíbrio completamente instável, e que precisa da guerra interna e externa como condição de sobrevivência.

Por sua vez, o diagnóstico de perda da capacidade da mediação de conflitos pelos aparatos institucionais da democracia liberal é cada vez mais evidente. Essa

perda não é derivada de alguma forma de *regressão populista* devido à pretensa mobilização de afetos identitários. Ela é fruto das limitações imanentes da democracia liberal e de suas promessas redistributivas não cumpridas. Neste horizonte, um caminho que se consolida é a aceitação do colapso de toda macroestrutura de proteção e o fortalecimento de microestruturas como horizonte de apoio. No caso brasileiro, tal processo foi impulsionado por meio da constituição de auxílios financeiros de transferência direta de renda; financiados, na verdade, pela decomposição sistemática dos orçamentos destinados a políticas públicas universalistas (em educação, saúde pública, pesquisa, entre outros). A lógica segue o princípio de que o Estado já fez sua parte transferindo auxílios emergenciais, agora cada indivíduo deve exercer sua capacidade individual de sobrevivência.

O complemento desse processo pode ser a radicalização da lógica da propriedade de si, sem que o aumento do risco em relação à morte por desengajamento do Estado seja capaz de parar tal processo. Assim, podemos dizer que entramos em uma lógica suicidária sem a necessidade de uma guerra efetiva. Caso se mostre eficaz, tal lógica pode tender a ser a norma em outros horizontes de aplicação de políticas neoliberais. Mas talvez, dessa forma, o neoliberalismo tenha nos mostrado o que muitos de nós já sabíamos, mas lutamos por esquecer; a saber, que a economia não passa da continuação da guerra civil por outros meios.

## A realização terrorista da individualidade moderna

No entanto, há uma última peça a ser acrescentada na compreensão dos motores que impulsionam tal dinâmica suicidária. Vimos como em Franz Neumann (1942/2009) aparece a tópica da violência da guerra fascista enquanto modo contrarrevolucionário de defesa contra a decomposição imanente da unidade política diante da radicalização da luta de classe. Essa

23. Segundo estudos realizados na cidade de São Paulo, entre os meses de maio e junho a soroprevalência de infecção pelo vírus SARS-Cov-2 é 2,5 vezes maior nos distritos de população mais pobre (Projeto SoroEpi MSP). Disponível em: <https://www.monitoramentocovid19.org/>



lógica da violência como modo de defesa não deve, no entanto, responder apenas a decomposições macroestruturais vinculadas ao horizonte político do Estado. Ela deve também se vincular ao que poderíamos chamar de “decomposições macroestruturais”, ou seja, essas que ocorrem nos níveis das normas sociais que procuravam gerir a sexualidade, os corpos, as relações de reprodução no interior da família, entre outros. É a articulação entre modos de defesa referentes a esses dois níveis de decomposição, é a ressonância entre os dois processos que potencializam as dinâmicas suicidárias próprias ao fascismo. Há uma coordenada histórica de junção entre esses dois níveis de decomposição, necessária para o ressurgimento do fascismo. E sua ressurgência contemporânea pode nos explicar muito a respeito do lugar em que estamos atualmente.

Tais decomposições a nível microestrutural, ou seja, tais impossibilidades de reprodução material das formas hegemônicas de vida a nível microestrutural foram tematizadas pelos frankfurtianos no início dos anos trinta pela tópica do “enfraquecimento do Eu”, do “declínio da autoridade paterna” e da consolidação da “família autoritária” como reação desesperada ao colapso do patriarcado. Elas estão presentes, nesse mesmo momento histórico, nas reflexões de Jacques Lacan sobre o “declínio da imagem paterna” e da consolidação do Eu como instância rígida, de agressividade, de desconhecimento que mais se assemelha a generalização de uma personalidade autoritária.

Em todos esses casos, tratava-se de insistir que as formas de individuação deviam lidar com um colapso ligado à impossibilidade histórica de sustentar a ilusão de que a identidade, a unidade sintética e a integridade do Eu moderno não seria resultante da internalização de um “sistema de cicatrizes” e segregações. Daí a impossibilidade de sustentar a produção de tal

identidade por meio das estratégias tradicionais de identificações paternas normalizadoras. Processos históricos permitiram a explicitação da natureza profundamente repressiva e segregacionista da individualidade moderna, de sua psicologia e de suas instituições de reprodução<sup>24</sup>.

Uma estratégia transformadora consistiria em assumir tal decomposição e tomá-la como motor da emergência de formas de subjetividade por vir. Mas outra estratégia possível passa pela internalização de um mecanismo de defesa contra tal enfraquecimento. Ele consistirá em desenvolver identificações narcísicas defendendo os lugares sociais de autoridade abalados, defendendo a irredutibilidade de *individuos e famílias* a partir de uma lógica narcísica. A fragilidade do Eu será compensada pela identificação especular a uma imagem narcísica, rígida de si, elevada ao lugar de autoridade. Uma autoridade, ao mesmo tempo, viril e caricata, fálica e cínica, misto de brutalidade e autoderrisão, já que seria impossível anular a consciência histórica de seu ocaso. Assim, teremos o que Adorno (1946/2015b) chamava de: “o alargamento da própria personalidade do sujeito, uma projeção coletiva de si mesmo, ao invés da imagem de um pai cujo papel durante a última fase da infância do sujeito pode bem ter decaído na sociedade atual” (p. 418).

Adorno explora tal traço para falar da estrutura de identificação com os dirigentes fascistas. Pois o líder fascista não se constituiria à imagem do pai, mas a partir da imagem narcísica do sujeito. Por esta razão, ele mobilizará o conceito de “pequeno grande homem”; “uma pessoa que sugere, ao mesmo tempo, onipotência e a ideia de que ele é apenas mais um do povo, um simples, rude e vigoroso americano, não influenciado por riquezas materiais ou espirituais” (p. 421). Alguém que não se constitui a partir da imagem de um ideal normativo, mas que aparece na cena da onipotência

com as mesmas roupas que nós, com as mesmas inabilidades, quem pretensamente falaria *como nós*, com as mesmas raivas e *explosões*.

Daí a imagem conhecida, fornecida por Adorno, de que Hitler seria uma mistura de King Kong e barbeiro de subúrbio. Mas, enquanto imagem narcísica, trata-se de uma compensação fantasmática da impotência real, uma defesa fóbica e fragilizada por meio da construção de ideais que deslizam continuamente da onipotência à impotência em um movimento que, levado ao extremo, só poderá se realizar de uma forma, a saber, através do autossacrifício do sujeito como estratégia desesperada de sustentação de ideais. Autossacrifício como única maneira de preservar ideais narcísicos e seus mecanismos de defesa, como se a impotência de tais ideais em realizar o que prometiam devesse ser mascarada pela transposição de tal impotência ao próprio sujeito, que se vê como indigno diante da própria imagem de si. Algo próximo àquilo que Durkheim (1897/1986) um dia descreveu como dinâmica de “suicídio altruísta”. O ponto central é: a autodestruição é feita, paradoxalmente, tendo em vista a preservação de si, a preservação de uma projeção superegóica e fantasmática de si. Difícil não lembrar aqui as palavras de Jacques Lacan (1947/2001) anos depois do final da Segunda Guerra:

Ficou agora claro como as potências sombrias do supereu se coligaram com os abandonos os mais vis da consciência para levar os homens a uma morte aceita pelas causas as menos humanas, e tudo o que aparece como sacrifício não é necessariamente heroico. (p. 120)

Essa tópica do sacrifício às “potências sombrias do supereu” continuará presente em Lacan décadas depois, quando ele voltar ao “drama do nazismo” para falar do desejo de sacrifício a um outro que parece se colocar na posição de um “Deus obscuro” (Lacan, 1964/1973, p. 247), desejo este do qual pretensamente poucos sujeitos seriam capazes de escapar. Dificuldade em escapar vinda do fato do último estágio da

individualidade moderna ser sua realização terrorista como personalidade autoritária fascista. Realização cujo movimento consequente não será outro que o suicídio. Assim, contrariamente à tese corrente de que a preservação do indivíduo seria o esteio contra o fascismo, há de se explorar a tese de que as ilusões autárquicas, unitárias e identitárias da individualidade moderna só podem se realizar como violência social. Violência que, devido a estratégias narcísicas de compensação psíquica, consolidam um processo de implosão suicidária do corpo social.

24. As causas históricas para o esgotamento da crença na organicidade da unidade do Eu e de sua identidade são várias. A pressão por igualdade real vinda dos movimentos comunistas colabora para colocar em questão as bases segregacionistas e coloniais da individualidade moderna (este é um tópico importante abordado por Reich, 1933/1974). O “bolchevismo sexual” (termo de guerra criado pelos nazistas) alertava a família alemã contra os efeitos pretensamente destruidores da igualdade de gênero e do desencantamento comunista da família. A decomposição das ordens tradicionais, em uma chave que nos remete ao “sofrimento de indeterminação” descrito por Durkheim (1897/1986), também deve ser lembrada. A ascensão da expressão descentrada no campo da estética também não deve ser negligenciada, ainda mais para um regime que levava tão a sério a “Entartete Kunst”. Ou seja, estamos diante de um fenômeno multifatorial.

## REFERÊNCIAS

Adorno, T. W. (2015a). Antissemitismo e propaganda fascista. Em T. W. Adorno, *Ensaio sobre psicologia social e psicanálise* (pp. 137-152). São Paulo: Unesp. (Trabalho original publicado em 1946).

Adorno, T. W. (2015b). *Ensaio sobre psicologia social e psicanálise*. São Paulo: Unesp. (Trabalho original publicado em 1946).

Adorno, T. W. (2019). *Aspekte des neuen Rechtsradikalismus: Ein Vortrag*. Frankfurt: Suhrkamp. (Trabalho original publicado em 1967).

Adorno, T. W. e Horkheimer, M. (1992). *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar. (Trabalho original publicado em 1947).

Arendt, H. (2013). *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1949).

Balibar, E. (s. d.). *La pulsion de mort au-delà du politique?* (mimeo).

Bataille, G. (2009). *La structure psychologique du fascisme*. Fécamp: Lignes. (Trabalho original publicado em 1933).

Chamayou, G. (2010). *La chasse à l'homme*. Paris: La fabrique.

Chamayou, G. (2018). *La société ingouvernable: Une généalogie du libéralisme autoritaire*. Paris: La fabrique.

Deleuze, G. e Guattari, F. (1980). *Mille Plateaux: Capitalisme et schizophrénie* (vol. 2). Paris: Minuit.

Duarte-Plon, L. (2016). *A tortura como arma de guerra: Da Argélia ao Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Durkheim, E. (1986). *Le suicide*. Paris: PUF. (Trabalho original publicado em 1897).

Esposito, R. (2008). *Bios: Biopolitics and philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Esposito, R. (2016). *As pessoas e as coisas*. Florianópolis: Rafael Copetti.

Fernandes, F. (1987). *A revolução burguesa no Brasil: Ensaio de interpretação sociológica*. Rio de Janeiro: Guanabara. (Trabalho original publicado em 1975).

Ferreira Nobrega Franco, F. L. (s. d.). *Governar os mortos* (no prelo).

Foucault, M. (1976). *Histoire de la sexualité: La volonté de savoir*. Em M. Foucault, *Bibliothèque des histoires* (vol. 1). Paris: Gallimard.

Foucault, M. (1997). *Il faut défendre la société*. Paris: Seuil Gallimard. (Trabalho original publicado em 1976 [1975]).

Furtado, C. (2020). *Formação econômica do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1959).

Guattari, F. (2012). *La révolution moléculaire*. Paris: Les Prairies Ordinaires.

Hayek, F. A. (2007). *The road to serfdom: Text and documents*. Chicago: University of Chicago Press. (Trabalho original publicado em 1944).

Heiber, H. (2013). *Hitler parle à ses généraux*. Paris: Tempus Perrin. (Trabalho original publicado em 1962).

Hobbes, T. (2003). *Das coisas que enfraquecem ou levam à dissolução de um Estado*. Em J. P. Monteiro e M. B. Nizza da Silva (trads.), *Leviatã* (pp. 271-282). São Paulo: Martins Fontes. (Trabalho original publicado em 1651).

Horkheimer, M. (2007). *Eclipse of reason*. Londres e Nova York: Continuum. (Trabalho original publicado em 1947).

Lacan, J. (1973). *Le séminaire de Jacques Lacan, livre II: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Paris: Seuil. (Trabalho original publicado em 1964).

Lacan, J. (2001). *La psychiatrie anglaise et la guerre*. Em J. Lacan, *Autres écrits* (pp. 101-120). Paris: Seuil. (Trabalho original publicado em 1947).

Marcuse, H. (1972). *Couterrevolution and revolt*. Boston: Beacon Press.

Marcuse, H. (1998a). *State and individual under national socialism*. Em H. Marcuse, *Technology, war and fascism* (pp. 67-88). Londres: Routledge.

Marcuse, H. (1998b). *Technology, war and fascism*. Londres: Routledge.

Mbembe, A. (2003). *Necropolitics* (L. Meintjes, trad.). *Public Culture*, 15(1), 11-40.

Mirowski, P. e Plehwe, D. (eds.) (2015). *The road from Mont Pèlerin: The making of the neoliberal thought collective*. Harvard: Harvard University Press. (Trabalho original publicado em 2009).

Neocleous, M. (2005). *Long live death! Fascism, resurrection, immortality*. *Journal of Political Ideologies*, 10(1), 31-49.

Neumann, F. (2009). *Behemoth: The structure and practice of national socialism, 1933-1944*. Chicago: Ivan R. Dee. (Trabalho publicado em 1942).

Pelbart, P. P. (2018). *Da guerra civil*. *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, 70, 190-198.

Reich, W. (1974). *La psychologie de masse du fascisme*. Paris: Payot. (Trabalho original publicado em 1933).

Roubinek, E. (2016). *A "fascist" colonialism? German national socialism and italian fascist colonial cooperation, 1936-43*. Em F. Clara e C. Ninhos (eds.), *Nazi Germany and Southern Europe, 1933-45* (pp. 183-197). Londres: Palgrave Macmillan.

Safatle, V. e Telles, E. (org.) (2010). *O que resta da ditadura: A exceção brasileira*. São Paulo: Boitempo.

Sikkink, K. e Marchesi, B. (26 de fevereiro de 2015). *Nothing but the truth: Brazil's truth commission looks back*. *Foreign Affairs*, 94(1).

Streeck, W. (2016). *How will capitalism end?: Essays on a failing system*. Londres: Verso. (Trabalho original publicado em 2014).

Virilio, P. (1993). *L'insécurité du territoire*. Paris: Galilée. (Trabalho original publicado em 1976)

Ziemer, G. (1941). *Education for death*. Oxônia: Oxford University Press.

Calibán -  
RLP, 18(2),  
173-180  
2020

»

Camila Jourdan\*

# 2020: Distopia, necropolítica e revolta

O ano é 2020, mas poderia bem ser uma distopia ficcional. Subitamente, um vírus cuja letalidade não é ainda plenamente conhecida invade todos os continentes, as pessoas são forçadas ao isolamento, governantes têm posições contraditórias sobre a gravidade da situação, milhares morrem pelo mundo, muitos sem sequer atendimento médico adequado, pois o sistema de saúde entra facilmente em colapso. Às estatísticas diárias se somam mudanças drásticas nos modos de vida; a sociedade de controle se recrudescer, as atividades educativas e laborais migram intensamente para plataformas virtuais atendendo uma demanda antiga das empresas de tecnologias; as relações de trabalho são ainda mais precarizadas, a possibilidade de uma resposta organizada por parte dos movimentos sociais aparece como improvável, já que é vedada a possibilidade de aglomeração. Nossas contradições profundas aparecem de maneira ainda mais evidente: o caráter coletivo das ações e condutas humanas apesar do atomismo social crescente; a relação interna entre o que fazemos com a natureza e o que fazemos conosco mesmo; a incapacidade do sistema capitalista de dar prioridade ao cuidado básico

de cada um, apesar do desenvolvimento da técnica; a ruptura profunda entre a vida e a economia; as desigualdades de classe, raça e gênero.

Apesar desse cenário apocalíptico, após o assassinato por sufocamento de um homem negro chamado George Floyd pela polícia norte-americana, as revoltas antirracistas e antipolícia se espalham pelo mundo, derrubam símbolos da escravidão, abrem zonas autônomas temporárias, expulsam forças policiais de territórios. No Chile a insurreição avança sem cessar mesmo em meio à pandemia, apesar da intensa violência policial com que é reprimida. A pauta antifascista ganha as primeiras páginas dos jornais, ameaça o crescimento do neofascismo, espalha um pouco de possível.

De um momento ao outro, o contato entre as pessoas ficou perigoso. Apenas uma semana antes, fazíamos planos semestrais nas Universidades; brincávamos o carnaval, dizíamos que: "vírus por essas bandas não se criam não". Mas, de súbito, o amanhã foi cancelado, a paisagem ficou menos densa e o improvável aconteceu: parecia que o mercado capitalista tivera que se dobrar um pouco e diminuir o ritmo. Não faltaram aqueles a dizer que não era bem assim, que a

\*\* Professora associada do Departamento de Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

economia não poderia parar. E ela certamente não parou. De um lado, aqueles que advogavam uma renda mínima, o trabalho remoto, o *fique em casa o quanto puder* e que, para que a própria economia não quebrasse, era preciso diminuir o ritmo e “o Estado devia fazer seu papel” (*seja lá qual for!*). De outro, o discurso aparentemente arrojado da extrema direita, dizendo que vai morrer quem tem que morrer mesmo, que para que as pessoas não passem fome, a economia deve acelerar ainda que em meio aos corpos que tombam, e assim, que os mais fortes sobrevivam! É importante dizer que entre os primeiros havia variações; liberais que passaram a defender a intervenção do Estado na economia se preocupavam em deixar claro que isso deve ser apenas emergencialmente e que não representa nenhuma contradição com os pressupostos inegociáveis do capitalismo selvagem. Já sociais-democratas, alguns, defenderam até renda mínima permanente, mas esse foi o maior passo que deram na defesa do anticapitalismo, afinal, a própria renda mínima se justificaria em seus discursos na medida em que mantém a economia girando. Em geral, os primeiros chamavam os segundos de eugenistas ou suicidários e a si mesmos de defensores da vida, termo cada vez mais vazio. Já os segundos, chamavam os primeiros de privilegiados, pois, afinal, quem pode ficar em casa sem trabalhar se não tem um bom emprego fixo com direitos inegociáveis (coisa, diga-se de passagem, que muitos ajudaram a tornar rara apoiando a reforma trabalhista) no contexto atual? E, além de privilegiados, covardes, pois estariam em casa “com medo do ví-

rus” enquanto “o heroico povo trabalhador” entregava comida por aplicativos ganhando uma miséria e arriscando a própria vida, já então assumidamente sem valor algum, para, supostamente, salvar a nação. Havia ouvidos para todos os discursos, a grande massa que não poderia deixar de se arriscar, precisa dar um sentido ao risco inevitável; e os adeptos do *duplipensar*<sup>1</sup> das camadas medianas, precisavam continuar defendendo os pressupostos do capitalismo liberal, já em si contraditório, acreditando que é possível defender, ainda assim, a vida, mesmo que, para tanto, esse conceito se esgarçasse a tal ponto que já não tivesse uma fronteira bem definida e pudesse mesmo ser equacionado com *austeridade*.

Aqui é então preciso nos voltarmos ainda para um conceito de vida, que não se reduza à biológica, que não seja simplesmente uma não-morte que resiste à necropolítica reinante, que não seja o *pouco que resta de vida diante de tanta morte*, e que se mostre sim, necessariamente, como contraditória e externa à economia capitalista. Uma noção de vida cuja forma seja imanente e que, portanto, não seja um resto matável. Entender esse ponto passa por entender também como o capitalismo é sempre já tão necropolítico quanto suicidário, na medida em que instaura um sistema no qual a morte de alguns é aceitável e que, com isso, nenhuma vida pode ter valor nela mesma. A morte e a vida não são opostos rigidamente separados, mas dualidades internamente relacionadas, cuja significação da última pressupõe a própria possibilidade de significação da primeira<sup>2</sup>. Significar

a vida diante da certeza da morte consiste em grande medida em significar também a morte, dotá-la de sacralidade, ritualização, constituição da memória e da ancestralidade. É a nossa própria finitude que institui a importância dos rituais fúnebres. É neste sentido que tenho sustentado que um dos aspectos mais terríveis da atual política de morte consiste na maneira como as pessoas estão morrendo: sem atendimento; sozinhas; em agonia; sem poderem ser veladas por aquelas que as amam. Uma morte sem sentido espelha a morte em vida de uma sociedade incapaz de cuidar, apesar de todo suposto desenvolvimento técnico. Esta indignidade diante da morte, este espetáculo fúnebre de covas coletivas constituem uma banalização do genocídio que só pode ser expressa como uma desvalorização da vida que aponta para condutas suicidárias. E aqui é importante falar da importância de se viver o luto, enquanto processo de ressignificação criadora, pois ritualizar a morte é uma forma de lidar com a perda conferindo significação a ela. Mas nossa sociedade não quer encarar a morte que espalha, a morte é escondida, negada e, dessa maneira, não há possibilidade de viver o luto. Não havendo possibilidade de viver o luto, não existe possibilidade de ressignificação, o que há é o retorno fantasma da morte negada enquanto fenômeno social, e talvez isso seja o principal aspecto capaz de definir uma sociedade suicidária. Negar a morte, tentar excluí-la como um lado de fora da vida, proibindo até que se fale nela, constitui uma tecnologia de poder bem delimitada na modernidade ocidental. Foucault (1997/1999) se refere a esta característica quando introduz o conceito de *biopoder* em sua aula de 17 de março de 1976, no *Collège de France*:

Eu creio que a manifestação desse poder aparece concretamente nessa famosa desqualificação progressiva da morte, na qual os sociólogos e os historiadores se debruçaram com tanta frequência. Todo mundo sabe, sobretudo desde certo número de estudos recentes, que a grande ritualização pública da morte desapareceu, ou em todo caso foi-se apagando, progressivamente, desde o fim do século XVIII até agora. A tal ponto que, agora, a morte – deixando

de ser uma daquelas cerimônias brilhantes da qual participavam os indivíduos, a família, o grupo, quase a sociedade inteira – tornou-se, ao contrário, aquilo que se esconde; ela se tornou a coisa mais privada e mais vergonhosa (e, no limite, é menos o sexo do que a morte que hoje é objeto de tabu). Ora, eu creio que a razão por que, de fato, a morte tornou-se assim essa coisa que se esconde não está numa espécie de deslocamento da angústia ou de modificação dos mecanismos repressivos. Está numa transformação das tecnologias de poder. (pp. 294-295)

A morte como lado de fora do exercício do poder enquanto representação, é a morte como lado de fora da vida concreta: a vida concreta morre, é matável, o outro da vida concreta é a representação abstrata tomada como *forma* imortal, soberana e indestrutível. Mas se a vida se relaciona internamente com a morte, tentar excluir essa última como um lado de fora, só pode ser excluir toda possibilidade de existência. *Duplipensar* que nega a morte para espalhar a morte de maneira cada vez mais totalitária; que naturaliza a morte sem sentido para retirar o sentido imanente de nossas existências. A vida que nos aparece sem brilho e descartável hoje não é nada além do que o outro lado da representação espetacular tomada como única realidade. Por isso retomar a vida também é uma destituição que traz o abstrato de volta para o campo de concreto, destituir a forma tomada como indestrutível e separada da vida concreta é a única maneira de retomar a vida com significado imanente. Destituir as mediações hipostasiadas para salvaguardar um significado para nossas existências. É nesse sentido também que as revoltas aparecem como *golpes de ar* opostos às condutas suicidárias, pois nos permitem um *não* afirmativo de outra *forma de vida*.

A partir da revolução francesa a tradição política da modernidade concebeu mudanças radicais sobre a forma de um processo revolucionário que enquanto *pouvoir constituant*, o “poder constituinte” de uma nova ordem institucional. Creio que temos de abandonar este paradigma e procurar pensar algo como uma *puissance destituante*, uma “potência destituente”,

1. Conceito cunhado no romance 1984 por George Orwell (1949/1976), e definido como a capacidade de manter crenças contraditórias acreditando ainda assim em ambas. Como aparece na obra: “Duplipensar quer dizer a capacidade de guardar simultaneamente na cabeça duas crenças contraditórias e aceitá-las ambas. O intelectual do partido sabe em que direção suas lembranças devem ser alteradas; portanto, sabe que está aplicando um truque na realidade: mas pelo exercício do duplipensar ele se convence também de que a realidade não está sendo violada. O processo tem de ser consciente, ou não seria realizado com precisão suficiente, mas também deve ser inconsciente, ou provocaria uma sensação de falsidade e, portanto, de culpa. O duplipensar é a pedra basilar de toque do Ingsoc [socialismo inglês, regime da sociedade distópica retratada no livro], já que a ação essencial do partido é usar a fraude consciente ao mesmo tempo que conserva a firmeza de propósito que acompanha a honestidade completa. Dizer mentiras deliberadas e nelas acreditar piamente, esquecer qualquer fato que se haja tornado inconveniente, e depois, quando de novo se tornar preciso, arrancá-la do olvido o tempo suficiente à sua utilidade, negar a existência da realidade objetiva e ao mesmo tempo perceber a realidade que se nega – tudo isso é indispensável.” (p. 200).

2. Henri Lefebvre (1947/1979) inclusive toma a dualidade entre a vida e a morte como paradigma de oposição para se entender a lógica dialética: “A contradição mais flagrante, mais dramática, apresenta-se-nos como aquela entre a vida e a morte (entre o ser e o nada, mas em toda a profundidade e realidade do concreto). Ora, a vida não é exterior à morte; e a morte não é como uma ameaça ou um perigo que atinja o ser vivo a partir do exterior. Alguns biólogos (Carrel, Lecomte de Nouy) mediram recentemente o índice de cicatrização, ou seja, a rapidez de proliferação dos tecidos que permitem ao ser vivo curar suas feridas e reintegrar sua totalidade, em certa medida, após uma lesão. Ora, o índice de cicatrização diminui imediatamente após o nascimento. Desse modo, o envelhecimento começa no momento em que o ser vivo parece em plena ascensão, em pleno crescimento. Ele já traz sua morte consigo; e o momento de seu nascimento é também, em certo sentido, aquele de sua morte. Viver é consumir e consumir a vida; viver já é morrer. A vida e a morte são estreita e indissoluvelmente unidas.” (p. 186). E aqui poderíamos acrescentar: é porque viver, não apenas no sentido biológico, já é morrer, que tentar negar a morte é negar também a vida. E retirar a significação da morte acompanha a perda de sentido das nossas existências finitas.

que não possa ser capturada na espiral de segurança. (Agamben, 16 de novembro de 2013/11 de fevereiro de 2014, p. 24) [...] Pensar esse poder puramente destituente não é uma tarefa fácil. Benjamin escreveu que nada é tão anárquico quanto a ordem burguesa. No mesmo sentido, no seu último filme, Pasolini faz um dos seus quatro mestres de Saló dizer aos seus escravos: “A verdadeira anarquia é a anarquia do poder”. É precisamente porque o poder se constitui através da inclusão e da captura da anarquia e da anomia que é tão difícil ter um acesso imediato a estas dimensões e que é tão difícil pensar hoje em algo como uma anarquia verdadeira ou uma anomia verdadeira. Creio que uma práxis que tivesse sucesso em expor claramente a anarquia e a anomia capturadas nas tecnologias securitárias do governo poderia agir enquanto um poder puramente destituente. Mas esta não é apenas uma tarefa teórica: significa antes de mais a redescoberta de uma forma-de-vida e o acesso a uma nova figura dessa vida política cuja memória o Estado Securitário tenta a todo o custo apagar. (p. 26)

É no momento que o exercício do poder se constitui por um fazer viver e deixar morrer, que se tenta, ao mesmo tempo, negar a morte como um fora da vida e do poder, impossibilitando-se cada vez mais ritualizá-la e viver o luto. Negar a morte como um totalmente outro é concomitante ao se separar rigidamente a forma da vida, estabelecendo uma fronteira entre aqueles que devem viver e aqueles que devem morrer.

A morte aparece assim como um grande tabu diante de uma vida que seria supostamente sem falhas. Mas negar a morte é uma outra faceta de se negar a vida, desde que a significação da morte é constitutiva da sua própria condição de significação. Talvez isso nos ajude a compreender o momento presente no qual a morte de tantos aparece como o invisível aceitável, no qual se morre sozinho e se é enterrado sem velório, vemos que é mais uma vez em nome da biossegurança que a morte se torna ainda mais excluída de sentido, ao mesmo tempo em que sua significação aparece como reduzida aos números crescentes. Espalhar morte sem falar sobre ela, sem significá-la. Paradoxo de biopoder tornado necropolítico: quanto mais se tenta excluir a morte

como inexistente, mais ela se torna um modo próprio de se exercer poder. Revoltar-se contra as mortes sem sentido é uma maneira de retomar a significação imanente da nossa existência.

Para explicar este ponto é preciso sempre remontar a como e em que ponto a economia se separou da vida tomando esta última um valor em si. A modernidade ocidental ao mesmo tempo em que silencia a morte como tabu, surge também separando o tempo do trabalho do tempo da vida. E, como analisa o historiador Thompson (1991/1998), essa é uma mudança também existencial, no senso do tempo, que instaura a disciplina da produção. Para os povos originários, por outro lado, a medição do tempo estaria internamente determinada pela sucessão de tarefas que seguiam a lógica da necessidade e as compulsões da natureza. Mas a partir da modernidade, por volta do século XVIII, começou a tornar-se corrente cada vez mais separar, mediar a necessidade, como se isso fosse próprio à natureza humana, organização política e toda linguagem possível. Deixa assim, gradativamente, de ser o momento de tudo que é comunal. Assim, por exemplo, todo trabalho ligado ao ciclo da vida e não-alienado passa a ser compreendido como desperdiçando tempo de produção. É o tempo do viver que é então encarado como desperdício. O trabalho não deveria mais ser irregular e, para tanto, foi preciso desenvolver mecanismo de medição precisa do tempo, cujo controle era uma premissa da disciplina e não cessou desde então de se intensificar.

Essa medição incorpora uma relação simples. Aqueles que são contratados experienciam uma distinção entre o tempo do empregador e o seu “próprio” tempo. E o empregador deve *usar* o tempo de sua mão-de-obra e cuidar para que não seja desperdiçado: o que predomina não é a tarefa, mas o valor do tempo quando reduzido ao dinheiro. O tempo é agora moeda: ninguém passa o tempo e sim o gasta. (p. 272)

A produção de excedentes como fim em si, que o pós-revolução industrial instaura, separa a economia da vida como uma

mediação desta, ao mesmo tempo em que aparta o valor de troca do valor de uso e a produção da necessidade em todos os âmbitos. Isso ocorre de tal modo que o primeiro par dessas dicotomias, sempre uma abstração, deve medir o valor do segundo, isto é, ser responsável pelo seu valor profundo, verdadeiro. Esta forma abstrata torna-se, assim, não apenas externa, mas cada vez mais totalitária ao correspondente concreto que deveria então validar. Até que esse âmbito concreto, tomado sem valor imamente, não é mais do que um resto, matável, aniquilável, aquilo que pode ser destruído porque não têm uma forma em si mesmo. Mas o primeiro passo foi tomar a mediação com valor imortal como mais importante do que aquilo que ela deve mediar, em todos os âmbitos das nossas existências, tomar como critério de necessidade aquilo que deveria ser relativo ao necessário. “O metro padrão não mede um metro”<sup>3</sup>, nos disse Wittgenstein ao explicar a necessidade internamente determinada das regras. Pouco se tem explorado das consequências éticas dessas análises linguísticas. O critério de medida não tem ele mesmo medida, por isso tudo que tem valor de necessidade só pode ser internamente determinado e não mediado. Dito de outro modo: toda e qualquer mediação supõe uma *relação interna* direta, que é anterior em princípio e em fundamento, e que serve como critério padrão para o que é medido, sem poder ela mesma ser medida. Não fosse isso, não haveria critério possível para a necessidade, ou seja, não haveria de fato qualquer ordem estabelecida. Essa é uma questão política, mas também é uma questão lógica. Podemos aprender isso por estudar história da filosofia, mas é preciso ainda uma boa dose de reflexão genuína. Esquecer isso, por outro lado, nos abre as portas para totalitarismos da mediação sem fundamento.

Se houvesse apenas uma conexão externa, nenhuma conexão poderia chegar a ser descrita, uma vez que só descrevemos

uma conexão externa por meio de uma interna. Na ausência desta, perdemos o parâmetro necessário para descrever qualquer coisa – da mesma forma que não podemos mover qualquer coisa com nossas mãos a não ser que nossos pés estejam bem firmes no chão. (Wittgenstein, 1953/1989, p. 66)

Não há mais o tempo da vida, significa dizer: o tempo do trabalho se tornou totalitário. Isso também inclui a ausência de tempo para o luto, o tempo da morte, o tempo para viver as perdas. É preciso ser continuamente produtivo, daí o problema das doenças endêmicas, da velhice vista como um fardo, bem como a necessidade de medicalização constante da população. Junto a essa tecnologia de poder que nega a morte vem a necessidade de extirpar tudo aquilo que pode diminuir a produção e que precisa, portanto, ser colocado pra fora do campo do capacitismo que acompanha tal economia totalitária. Se hoje as dicotomias modernas são solapadas, têm suas fronteiras fluidificadas, não é porque a vida voltou a ocupar um lugar central de fim em si, muito ao contrário, ela se tornou uma sombra. A intensificação do controle do tempo não nos devolveu a uma temporalidade das tarefas, mas nos inseriu em um totalitarismo das mediações imortais. É útil comparar aqui com o que ocorreu com o trabalho doméstico, o cuidado da casa e com as crianças sempre obedeceu outra lógica que não a do mercado, orientado pelas necessidades, chega a ser classificado como pré-industrial. Na separação moderna entre público e privado, o privilégio do público como âmbito das mediações relegou às mulheres aquilo que seria tomado como o menos importante. Assim, a dupla jornada mantém mulheres presas em dois mundos, obedecendo a ritmos distintos e submetendo um ao outro.

Esse ritmo [pelas necessidades] só era<sup>4</sup> tolerável porque parte do trabalho, com as crianças e em casa, se revelava necessário e inevitável, e não uma imposição externa.

3. “Há uma coisa da qual não se pode dizer nem que tem um metro de comprimento nem que não tem um metro de comprimento, e esse é o metro padrão de Paris. Mas isso, naturalmente, não é atribuir uma propriedade extraordinária a ele, mas apenas marcar o seu papel peculiar no jogo de linguagem de medir como uma regra de um metro.” (Wittgenstein, 1953/1989, p. 50).

4. Thompson está analisando aqui o contexto do século XIX.

Isso continua a ser verdade até os dias de hoje, e, apesar do tempo da escola e do tempo da televisão, o ritmo do trabalho feminino em casa não se afina totalmente com a medição do relógio. A mãe de crianças pequenas tem uma percepção imperfeita do tempo e segue outros ritmos humanos. Ela ainda não abandonou de todo as convenções da sociedade "pré-industrial". (Thompson, 1991/1998, p. 288)

Que isso seja considerado menos desenvolvido e imperfeito denuncia não só o machismo reinante, mas todo um ódio por tudo aquilo que não é do âmbito da mediação abstrata imortalizada. É um ódio à vida com valor em si. Hoje isso se mostra ainda de maneira mais evidente quando a dupla jornada se torna simultânea no trabalho remoto e não significa retornar ao ritmo humano pelas necessidades, mas, antes, uma dominação totalitária do doméstico pelo público. A vida não se separa mais do trabalho porque só há trabalho. Significa também que o privado não se separa mais do público porque só há público. Trata-se de uma supressão da dicotomia moderna por primazia de um de seus elementos, precisamente aquele que antes da modernidade poderia ser facilmente tomado como secundário, mas que se torna então absoluto. Tudo que era relegado ao menos perfeito, posto que feminino, deve agora ser de vez aniquilado. Não admira que vivamos uma sociedade ao mesmo tempo feminicida e com fobia das crianças. E não deve admirar também, que as revoltas que tomam fôlego sejam por agora antirracistas e feministas. O devir negro do mundo, do qual nos fala Mbembe (2013/2014)<sup>5</sup> ao comentar a condição do trabalho na atualidade, é também um devir mulher, tudo que fora relegado ao feminino torna-se matável, ao mesmo tempo que se espera que *creçam logo as crianças*. Logo elas, que nos poderiam lembrar daquilo que tem necessidade interna e não obedece ao relógio, que nos obrigam a instaurar outros ritmos, cujas existências

éticas desfazem toda mediação como secundária através dos seus jogos.

Neste âmbito, Agamben (1978/2005) comentando a relação entre jogo e história, nos remete ao país dos brinquedos de Pinóquio, um local onde só se brinca, e não se trabalha jamais. Jogar, essa ação não mediada por excelência, nos fornece então uma ilustração paradigmática da retomada da temporalidade que a revolução industrial havia matado, colocando no lugar uma homogeneidade vazia. Jogar, enquanto destituição do tempo do relógio e do calendário, um ato de profanação das abstrações separadas do concreto por excelência com fim em si. Que bom que as crianças nos levam a jogar novamente e nos permitem trazer o princípio da destituição presente nos jogos para nossas vidas.

O brinquedo é uma materialização da história contida nos objetos, que ele consegue extrair por meio de uma manipulação particular. Enquanto, na verdade, o valor e o significado do objeto antigo ou do documento é função da sua antiguidade, ou seja, do seu presentificar e tornar tangível um passado mais ou menos remoto, o brinquedo, desmembrando e distorcendo o passado ou miniaturizando o presente – jogando pois, tanto com a diacronia quanto com a sincronia – presentifica e torna tangível a temporalidade humana em si, o puro resíduo diferencial entre o *uma vez* e o *agora não mais*. [...] O brinquedo transforma assim antigos significados em significantes e vice-versa. (p. 87)

Desde esse ponto de vista, brincar é a destituição criativa por excelência que move a história. Resgate do jogo em seu solo comum com a revolta para enfrentar totalitarismos da mediação hipostasiada. Só assim é possível haver uma vida que não se separa da sua forma, só assim é possível lembrar-se do que realmente importa e escapar ao *duplipensar*.

Pode soar forte demais para alguns dizer que o capitalismo carrega o germe do

5. "Já não há trabalhadores propriamente ditos. Já só existem nômadas do trabalho. Se, ontem, o drama do sujeito era ser explorado pelo capital, hoje, a tragédia da multidão é não poder já ser explorada de todo, é ser objecto de humilhação numa humanidade supérflua, entregue ao abandono, que já nem é útil ao funcionamento do capital. Tem emergido uma forma inédita da vida psíquica apoiada na memória artificial e numérica e em modelos cognitivos provindos das neurociências e da neuroeconomia. Não sendo os automatismos psíquicos e os tecnológicos mais do que duas faces da mesma moeda, vai-se instalando a ficção de um novo ser humano, 'empresário de si mesmo', plástico e convocado a reconfigurar-se permanentemente em função dos artefatos que a época oferece." (p. 14).

→  
*Palimpsesto*  
2003  
Oscar Muñoz



totalitarismo em sua dinâmica, um totalitarismo da mediação econômica, da produção, um regime da temporalidade – que está na base do que nos permite entender a naturalização das mortes sem sentido –, generalizada, na qual nos encontramos inseridos. Mas o que é próprio aos totalitarismos, consiste em borrar a fronteira entre sujeito e objeto da dominação, e é exatamente nessa medida que permite o controle total, indeterminado em alcance e permanência. Daí se entende como o totalitarismo acarreta facilmente um regime suicidário, uma dominação sem lado de fora, pois rompe suas próprias fronteiras e acaba por se autoimplodir, necessariamente, por se matar. A dinâmica, poderíamos

assim dizer, é a mesma envolvida no autoengano: o sujeito e o objeto da mentira são o mesmo, como em um *duplipensar*, e é preciso sustentar ao mesmo tempo posições contraditórias<sup>6</sup>. Quem engana precisa saber que está enganando, quem é enganado, não pode saber que recebe mentiras como informações reais, mas quem se autoengana precisa ser consciente e inconsciente, o polo passivo da relação subsume o polo ativo e, ao final, não há mais enganador e enganado, apenas há enganação. Nessa dialética do senhor e do escravo, o escravo subsume o senhor, pois só há escravidão. O totalitarismo tende ao suicídio porque se aniquila aniquilando o outro. O totalitarismo é – talvez antes do que necropolítico

6. O romance *1984* (Orwell, 1949/1976) também ressalta a relação interna entre duplipensar e totalitarismo. Por exemplo: "Essas contradições não são acidentais, nem resultam de hipocrisia ordinária: são exercícios conscientes de duplipensar. Pois é reconciliando contradições que se pode reter indefinidamente o poder." (p. 202).

– profundamente *hegeliano* porque é sintetizando contradições que se torna total, motivo pelo qual aparece ao mesmo tempo como inatacável e autodestrutivo.

O diferencial da revolta no tempo em que vivemos é que ela permite afirmar um sentido imanente à vida, permitindo dizer assim à vida que vale a pena ser vivida. A revolta é um ato de destituição criativo e, neste sentido, reproduz a dinâmica do *jogo*. Talvez isso tenha aparecido de modo ainda evidente quando os monumentos caíram, pois brincar é sempre como derrubar monumentos, dizer, como ressalta Agamben (1978/2005): “uma vez sim, porém, agora, não mais” (p. 87). Tornar significados novamente significantes, isto é, deitar por terra o que havia recebido valor de eternidade, tornar matável o rei divino, destituir sacralidades. Só assim é possível criar também novos sentidos, passar do possível ao atual e do atual ao possível, criar necessidades.

#### REFERÊNCIAS

- Agamben, G. (11 de fevereiro de 2014). Por uma teoria do poder destituente. *Sdiasnet*. Disponível em: <https://sdias.wordpress.com/2014/02/11/por-uma-teoria-do-poder-destituente-de-giorgio-agamben/> (Trabalho original publicado em 16 de novembro de 2013).
- Agamben, G. (2005). *Infância e história: Destrução da experiência e origem da história*. Belo Horizonte: UFMG. (Trabalho original publicado em 1978).
- Foucault, M. (1999). Aula de 17 de março de 1976. Em M. E. Galvão (trad.), *Em defesa da sociedade: Curso no Collège de France (1975-1976)*. São Paulo: Martins Fontes. (Trabalho original publicado em 1997).
- Lefebvre, H. (1979). *Lógica formal-Lógica dialética*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. (Trabalho original publicado em 1947).
- Mbembe, A. (2014). *Crítica da razão negra*. Lisboa: Antígona. (Trabalho original publicado em 2013).
- Mbembe, A. (2019). *Necropolítica*. (R. Santini, trad.). São Paulo: N-1. (Trabalho original publicado em 2003).
- Orwell, G. (1976). *1984*. São Paulo: Companhia Editora Nacional. (Trabalho original publicado em 1949).
- Thompson, E. P. (1998). Tempo, disciplina de trabalho e o capitalismo industrial. Em R. Eicheberg (trad.), *Costumes em comum* (pp. 272-279). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1991).
- Wittgenstein, L. (1980). *Philosophical remarks*. Chicago: University of Chicago Press. (Trabalho original publicado em 1975).
- Wittgenstein, L. (1989). *Investigações filosóficas*. São Paulo: Abril. (Trabalho original publicado em 1953).

Calibán -  
RLP, 18(2),  
181-185  
2020

»

Montse Morcate\*

## Corpos (des)conectados: Reflexões em torno da fotografia, da morte e do luto em tempos de pandemia

Uma fria mensagem me comunica, de forma inesperada, que uma velha amiga faleceu e que já foi enterrada. Isso é tudo. Não há despedidas, nem presença nem contato. Nada. E é assim, como essa perda pessoal, com a chegada da pandemia de Covid-19, se transforma, em pouco tempo, em uma perda a mais, terrivelmente assumida por milhões.

Cada vez que se produz um fato de grande magnitude e marcado socialmente, todas e todos os que nos dedicamos ao estudo da morte e do luto a partir de qualquer de suas múltiplas disciplinas, nos sentimos chamados a reformular ou a recontextualizar nossa pesquisa, uma vez mais. Se, além disso, como ocorre com a atual pandemia, seu alcance é de escala global, em maior ou menor medida, todos nos sentimos afetados física, mental ou emocionalmente, quando não diretamente tocados pela doença. Nesse sentido, a assustadora pandemia nos obriga a refletir, como indivíduos e como sociedade, sobre aspectos fundamentais como a angústia e o medo gerados pela ameaça do potencial incapacitante ou mortal; sobre a importância de um sistema

sanitário público de qualidade; ou sobre o imenso valor de dispor de uma rede de apoio social, assim como sobre o papel, sempre esquecido mas fundamental, do cuidador. Também nos convida a pensar sobre a fragilidade do sistema e a facilidade com que podemos ficar fora dele, diretamente abandonados a nossa sorte, sem apoio econômico, sem atendimento médico ou cuidados, sem uma oportunidade de escapar da morte. Uma morte que, com a pandemia, volta a se mostrar ameaçadora para toda a humanidade, de forma simultânea, recuperando, ainda que seja fugaz e simbolicamente, seu caráter onipresente e igualitário.

No âmbito da fotografia, a partir da contemporaneidade, esta pandemia apresenta uma ocasião importante para analisar numerosas questões relacionadas com a representação fotográfica da morte, da doença e do luto. Ainda, concretamente, sobre como a pandemia está contribuindo para criar e também modificar algumas práticas já existentes nesse campo. Também, que finalidade ou valor podem ter para a pessoa de luto e para a sociedade que as cria e re-

\*Doutora em belas-artes. Professora de fotografia na Universidad de Barcelona.

cebe, assim como a aceitação ou a rejeição que produzem, são alguns aspectos para reflexão, entre muitos outros.

É determinante levar em consideração que a pandemia ocorre em um mundo – pelo menos uma parte dele – individualizado, que vive submerso em uma *happycracia* (Cabanas e Illouz, 2019) que exige do indivíduo a busca insaciável da felicidade, de se manter positivo apesar de tudo, responsabilizando-o por sua precariedade profissional, por seu estado de ânimo, por sua saúde e, inclusive, por seu destino. Um indivíduo cada vez mais voltado para uma vida profissional e de lazer por meio da tela, que utiliza insaciavelmente a imagem como unidade comunicativa e de reafirmação identitária. A pandemia intensificou essa realidade, condicionando o modo como é experienciada, vital e visualmente, influenciando sua representação. Assim, nos momentos mais duros da pandemia, eram abundantes as imagens com conotações positivas compartilhadas *on-line*, enquanto outras, que mostravam a crueza dos efeitos do vírus, eram invisibilizadas nos meios virtuais. Milhões de pessoas confinadas em suas casas, consumindo, criando e compartilhando conteúdo audiovisual, sem descanso: alguns por tédio, outros como única via de escape da angústia, da solidão ou do luto; outros tantos tentando encontrar certo nível de comunicação e conexão com alguém do outro lado, ao mesmo tempo em que as autoridades nos instam a manter distância, evitando o contato entre os corpos para conter a pandemia.

Neste contexto, são propostas algumas questões importantes sobre a representação da doença, da morte e do luto, temas que atualmente estamos pesquisando<sup>1</sup>, como entre outras, quais são as narrativas visuais da Covid-19 que estão sendo produzidas e seus efeitos; que legado documental ficará para o futuro e seus sobreviventes. Além, ainda, de outros temas éticos relacionados

com a captura de imagens que mostrem a literalidade do morrer e suas vítimas, ou dos valores associados a determinadas imagens de representação de doença, morte e luto, que possam ser realizadas e compartilhadas em tempos de pandemia.

Todas estas questões que parecem agora específicas em tempos de Covid-19 não fazem mais do que colocar o foco nas práticas fotográficas (e audiovisuais) de representação da doença, da morte e do luto presentes desde o nascimento do meio (Mocarte e Pardo, 2019), e que agora estão muito mais visíveis devido ao enorme impacto desta doença em escala global.

A atual pandemia também nos insta a renovar o olhar sobre numerosas imagens de morte e luto do passado, e traçar algumas similaridades e diferenças em relação às realizadas desde o surgimento destas imagens, com a finalidade de ir além do que literalmente mostram, e poder entender melhor as necessidades de sua produção e os valores sociais e antropológicos associados às mesmas.

Para compreender um pouco melhor a grande aceitação deste tipo de imagens em diferentes períodos e contextos, assim como também os diversos períodos de rejeição e limitação das mesmas, é importante apontar como a fotografia de representação de morte e luto teve e tem diversos usos e funções, apresentando uma grande variedade de conteúdos e formatos que abrangem cada um dos aspectos e momentos que acompanham o morrer e o luto, antes e depois da morte (Morcate e Pardo, 2019)<sup>2</sup>. Para mencionar alguns exemplos, encontram-se entre eles os retratos estritamente *postmortem*, como também numerosas imagens que documentam os ritos funerários, assim como outro âmbito de fotografias muito diversas e realizadas como objeto de consolo no luto, ou inclusive de representação dos próprios sofrendores. Portanto, que a fotografia deve ser entendida

como meio aliado e permanentemente vinculado à vida social e doméstica, e que documentou, desde seus inícios, não somente os ritos de passagem e outros momentos vitais dos membros da sociedade, mas também sua despedida final e momentos de dor e luto.

Igualmente importante é estabelecer uma clara vinculação entre as mudanças oscilantes nas atitudes frente à morte e ao luto para instituir uma relação direta com uma maior ou menor presença deste tipo de imagens. Nos últimos anos, estamos presenciando um ressurgimento e maior visibilidade da representação da doença, da morte e do luto realizada dentro do âmbito doméstico, com especial incidência no espaço *on-line*, alentada pelo aparecimento e democratização dos telefones móveis com câmara e a consolidação das redes sociais e da internet. Isto contribui em grande medida para uma maior presença que colabora para desestigmatizar e visibilizar algumas doenças e processos de luto, facilitando a conexão entre pessoas com experiências similares na dor e na (Pardo e Morcate, 2016).

A nova realidade imposta pela Covid-19, com especial intensidade durante os diferentes confinamentos e fases de desescalada propostos para conter a pandemia, contribuem para normalizar algumas dessas práticas fotográficas. Muitas delas são criadas como fruto do contexto pós-fotográfico existente, no qual uma imagem é capturada principalmente para ser compartilhada, mais por seu valor mediador para a comunicação e conexão entre pessoas, do que por sua capacidade mnemônica. Essa aproximação à imagem permite entender a existência de muitas das imagens que são tomadas e compartilhadas *on-line*. Desde imagens absolutamente banais do dia a dia, tais como uma nota visual sobre o lugar de estacionamento ou uma fotografia do café da manhã, a imagens especialmente delicadas, tomadas em momentos de dor e luto em casa, no hospital ou no cemitério.

Entre algumas das práticas fotográficas relacionadas com a doença, o luto e a morte mais estendidos recentemente

durante a pandemia, encontra-se o uso de *tablets* e *smartphones* como veículo de comunicação entre pacientes e familiares, utilizados como únicos aliados devido ao elevado nível de isolamento requerido e à impossibilidade de receber visitas. Imagens, áudios e videoconferências foram, desde o início da pandemia, criados e compartilhados pelos doentes ou pelo pessoal sanitário, não somente pelos afetados pela Covid, mas também por pessoas hospitalizadas ou em isolamento por outras causas.

Este uso da imagem foi recebido como positivo pela imensa capacidade de conectar os seres queridos em uma situação extrema e serviu para dar ânimo para muitas pessoas hospitalizadas. Torna-se mais delicado quando seu uso tem como finalidade a despedida, em casos terminais. A imagem se transforma então, em uma espécie de fotografia *premortem*, cuja natureza é constatar e aceitar uma morte iminente. Esta prática se torna coletiva quando se toma consciência, no hospital ou na residência, da importância da comunicação pela imagem, na antessala da morte, facilitando esse ritual. Uma das primeiras iniciativas nesse sentido é o “direito a dizer adeus”, que surgiu na Itália a partir das declarações da doutora Francesca Cortellaro, do Hospital San Carlo Borromeo, em Milão. Relatava a extrema dureza de ver os pacientes morrerem sozinhos. Pediam-lhe que se despedisse dos seus seres queridos, e chegou a utilizar seu próprio telefone para permitir essa última comunicação. Esse testemunho – como muitíssimos outros descritos pelo pessoal sanitário em todo o mundo – desencadeou a doação de *tablets* a vários hospitais, para esse fim (BBC News Mundo, 21 de março de 2020).

Esse é apenas um exemplo de uma dolorosa realidade que mostra o imenso e inadmissível abandono sofrido por milhares de pessoas que agonizaram e morreram sozinhas, em meio ao caos e à saturação do hospital, ou diretamente na mais absoluta solidão e isolamento em lares de idosos ou em casa, sem obter nenhuma assistência. Assim, numerosos especialistas e acadêmicos denunciam os efeitos negativos des-

1. Este artigo se contextualiza dentro da pesquisa sobre as imagens de doença, luto e morte durante a pandemia, realizada pela autora junto com Rebeca Pardo, no projeto de pesquisa Ética das imagens da doença, da morte e do luto em tempos de Covid-19, Bolsa de Pesquisa em Bioética, Fundação Grífols (2020), assim como também, no contexto dos seguintes projetos de pesquisa: Visibilizando a dor: Narrativas visuais da doença e storytelling transmedia, Ministério de Ciência, Inovação e Universidade (2019-2021) e Corpos conectados: Arte e cartografias identitárias na sociedade transmedia, MCOOC – Ministério de Economia e Competitividade (2018-2020).

2. Veja-se, para uma análise detalhada, o capítulo escrito pela autora “El álbum de los dolientes: Un recorrido por las representaciones fotográficas de muerte y duelo en el ámbito doméstico” (Morcate, 2019).

tas restrições extremas que impossibilitam a visita, o acompanhamento na morte e a despedida no funeral de um ser querido (Vicente da Silva, 2020). Enquanto as críticas continuam e são revisados os protocolos sobre como encontrar um equilíbrio entre a segurança física do paciente e seu entorno, e os níveis mínimos de dignidade humana e ética exigidos no processo do morrer, o último adeus por meio das câmeras e telas se converte, ao mesmo tempo, em mediador e em ritual fotográfico mortuário. Um ato de despedida mediante a imagem convertido em um tipo de extrema união.

Da mesma forma, as imagens de âmbito funerário estiveram presentes durante esta pandemia. As fotografias tiradas durante os funerais e outros rituais religiosos ou de despedida foram bastante prolíficas desde o surgimento dessas práticas. Muitas dessas imagens apresentavam a vocação de documentar a cerimônia e a coesão de grupo dos assistentes, e foram, muitas vezes, usadas como testemunho para aqueles que não tiveram possibilidade de estar presentes. Esse tipo de fotografias foi geralmente aceito, inclusive em épocas de menor exaltação do luto, quando se tratou de funerais de Estado ou de interesse popular, ainda que, principalmente como parte da crônica social ou com caráter de documento.

Novamente, as restrições atuais para ter acesso às diferentes cerimônias funerárias contribuíram para buscar soluções por parte de empresas do setor e outros coletivos para que os familiares, amigos e pessoas próximas das vítimas pudessem fazer parte da despedida. Nesse sentido, as numerosas iniciativas para celebrar as missas e os funerais individuais ou coletivos, entre outros rituais religiosos ou laicos, em *streaming* (Agências Lleida, 6 de maio de 2020), contribuíram para a visibilização dos mesmos, junto com as imagens tomadas durante a cerimônia, o funeral ou o ato de homenagem, e difundidas em redes. De novo, nenhuma dessas práticas fotográficas resulta nova, já que tanto os funerais como os velórios por *streaming* (Martins van den Hurk, 2018) são celebrados há anos, e são inúmeras as imagens compartilhadas *on-line* dentro desse cam-

po. Ainda assim, é nesse contexto global especial – primeiro com essas características e envergadura, a partir da exponencial democratização da imagem compartilhada *on-line* – em que as imagens compartilhadas durante a celebração de um funeral se destacam por sua capacidade de conectar e constatar a importância de fazer parte do mesmo. Ainda que muitas imagens de funerais compartilhadas *on-line* antes da pandemia tenham recebido críticas por serem consideradas pouco respeitadas, outras muitas, ao contrário, foram amplamente aceitas, geralmente quando foram compartilhadas como expressão de uma perda em um contexto de luto. É importante, portanto, entender como algumas destas imagens supõem uma potente ferramenta para documentar e comunicar a perda, tal como ocorria com boa parte das imagens funerárias anteriores. Algumas das imagens atuais realizadas durante esta pandemia também têm essa finalidade, mas aqui, frente à impossibilidade de participar fisicamente devido ao reduzido número de assistentes permitido, o compartilhamento da imagem entre os familiares próximos, assim como os comentários gerados nas redes, constitui uma tentativa de suprir o próprio ato de presença e serve para conectar o grupo de luto.

Dentro do contexto da pandemia e no espaço doméstico, continuam sendo realizados outros tipos de fotografias relacionadas com estes temas, ainda que geralmente de forma mais particular. Por exemplo, um grupo de luto de vítimas de Covid-19 advertia em sua página no Facebook que não admitiam fotos do ente querido inconsciente ou falecido, somente vivo, ao mesmo tempo que entendiam que cada um vive o luto de sua maneira (Covid-19 loss support for family and friends, s. f.). É uma forma indireta de reconhecer a prática da fotografia *premortem* e *postmortem* por parte de alguns enlutados, que é aceita em outras esferas específicos de luto (Morcate, 2017).

Pode afirmar-se que, desde a irrupção da pandemia, as imagens mostrando aspectos da doença, da morte e do luto no espaço doméstico são realizadas e compartilhadas com a finalidade de prestar home-

nagem ao ente querido, conseguir conectar as pessoas de luto e visibilizar a perda. Em muitos casos, também, estas práticas fotográficas têm a finalidade de suprir, em parte, a ausência dos rituais de despedida convencionais e a presença física dos seres queridos, elementos fundamentais do processo do morrer e do luto que a pandemia e determinadas decisões sanitárias e políticas arrebatarem das vítimas e de seus seres queridos.

Imagens que, mesmo sendo, muitas vezes de natureza contraditória por se produzirem como consequência da solidão, do isolamento e do abandono de doentes, moribundos e defuntos, tem importância pelo fato de que sua exposição e seu compartilhamento em redes, permite conectar e reconfortar, pelo menos parcialmente, os enlutados. Imagens que têm, em essência, valores muito similares aos de muitas fotografias de morte do século XIX que ainda circulam, são leiloadas e colecionadas, e que estão já descontextualizadas da perda e da dor que motivaram sua existência.

## REFERÊNCIAS

- Agencias Lleida (6 de maio de 2020). Organizan un funeral colectivo online para las víctimas de coronavirus. *La Vanguardia*. Disponível em: <https://www.lavanguardia.com/local/lleida/20200506/481004268867/funeral-colectivo-online-victimas-coronavirus-lleida-streaming-entierros-Covid-19.html>
- Cabanas, E. e Illouz, E. (2019). *Happycracia: Cómo la ciencia y la industria de la felicidad controlan nuestras vidas*. Barcelona: Paidós.
- Covid-19 loss support for family and friends (s. f.). *Inicio* [página de Facebook]. Disponível em: <https://www.facebook.com/groups/691112725033515>
- BBC News Mundo (21 de março de 2020). Coronavirus: “El derecho a decir adiós”, la conmovedora campaña en Italia para que los pacientes que están a punto de morir puedan despedirse de los suyos. *BBC*. Disponível em: <https://www.bbc.com/mundo/noticias-51979714>
- Martins van den Hurk, A. (2018). *The virtual wake in Brasil* [tese de doutorado]. University of Bath, Bath. Disponível em: <https://researchportal.bath.ac.uk/en/studentTheses/the-virtual-wake-in-brazil>
- Morcate, M. (2017). Tipologías y re-mediación de las imágenes de muerte y duelo compartidas en la memorialización online. *M: Estudios sobre a morte, os mortos e o morrer*, 2(3), 30-44.
- Morcate, M. (2019). El álbum de los dolientes: Un recorrido por las representaciones fotográficas de muerte y duelo en el ámbito doméstico. Em M. Morcate e R. Pardo (ed.) (2019). *La imagen desvelada: Prácticas fotográficas en la enfermedad, la muerte y el duelo*. Vitoria-Gasteiz: Sans Soleil.
- Morcate, M. e Pardo, R. (ed.) (2019). *La imagen desvelada: Prácticas fotográficas en la enfermedad, la muerte y el duelo*. Vitoria-Gasteiz: Sans Soleil.
- Pardo, R. e Morcate, M. (2016). Illness, death and grief: The daily experience of viewing and sharing digital image. Em E. Gómez Cruz e A. Lehmkallio (ed.), *Digital photography and everyday life*. Londres: Routledge.
- Vicente da Silva, A. (2020). Funerals during the Covid-19 pandemic. *Bras, Brazilian Studies and Research Center*, 1(1). Disponível em: <https://bras-center.com/funeral-during-covid-pandemic/>



## » Os caminhos da dor: O desaparecimento e a morte em todas as suas dimensões

“Extraíram-me sangue e pouco tempo depois me telefonaram e disseram que a tinham encontrado. Era algo que desejava com toda minha alma, mas foi um impacto fortíssimo também”<sup>1</sup>. Essa expressão de Olga, mãe de uma desaparecida durante a última ditadura militar na Argentina, alude às emoções conflitantes surgidas no contexto da recuperação dos corpos, muitos anos depois do desaparecimento, e dá conta de quanto é complexo falar em enfrentar a morte, quando os familiares se confrontam com o que Da Silva Catela (2001) denominou uma “inversão do mundo”<sup>2</sup> (pp. 37-74).

Tanto no caso dos desaparecidos na Argentina como nos casos da ditadura de Pinochet, no Chile, a busca dos familiares percorrendo as ruas, delegacias, “hospícios” e centros de detenção sob o lema “aparição com vida”, as diferentes reivindicações de verdade e justiça; e as diferentes reações sobre exumar, identificar e receber “a morte” foram processos que atacaram de forma constante a dimensão afetiva de cada um: “Para mim isso foi o pior... do pior que me aconteceu na vida... ficamos loucos... uma

mudança de vida horrível”<sup>3</sup>. Nessa “inversão do mundo”, o mundo pode, nas palavras de Le Breton (2019), “transbordar dor” (p. 35), e a dor como fato existencial pode penetrar no corpo e chegar à alma: “O tempo, é verdade, dizem, cicatriza as feridas, mas existem dores da alma que são difíceis de cicatrizar”<sup>4</sup>. As experiências sensoriais e emocionais como a dor, os impactos, os desejos e as alegrias – como veremos mais adiante – atravessaram as experiências de busca dos familiares.

O desaparecimento produz, além de uma inversão do mundo, o que Da Silva Catela (2001) chamou de morte “inacabada”, já que a falta de localização do corpo “não permite uma concentração de tempo e espaço que delimite um início e um fim” (p. 121). Nessa abertura, muitos autores analisaram os diferentes modos nos que as pessoas desaparecidas se fazem presentes, apesar da ausência dos corpos, pelas fotografias, museus, monumentos, manifestações artísticas, memoriais e diferentes manifestações no âmbito público (Da Silva Catela, 2001; Guglielmucci, 2017; entre outros). No entanto, esses rituais/espacos

\*Escola de Antropologia da Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Chile. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina.

1. Olga, mãe de uma detida desaparecida na Argentina, 22 de janeiro de 2003.

2. Todos os testemunhos surgem das entrevistas que foram realizadas no contexto de meu trabalho de campo, tanto na Argentina (2003-2011) como no Chile (2019-2020), e são referidos com nome real do entrevistado e data do encontro.

3. N. do T.: Aqui e nas próximas citações, a tradução é livre, salvo indicação ao contrário.

4. Amélia, mãe de um detido desaparecido no Chile, 23 de setembro de 2020.

5. Mariana, irmã de um detido desaparecido no Chile, 15 de junho de 2020.

não correspondem aos rituais de despedida e separação próprios dos ritos de passagem. É por isso que, considerando essas contribuições e focando nas características dos rituais mortuários, falei de *morte desatendida*, quando não se produzem espaços para *atender* ao morto enquanto morto e ao familiar enquanto tal, no contexto dos processos de despedida e reintegração relativos à morte (Panizo, 2003).

Nesta experiência de morte desatendida, a passagem da busca “com vida” para a busca dos corpos mortos não ocorreu para todos os familiares, e nos casos em que assim foi, não teve para todos nem a mesma ressonância, nem o mesmo trajeto. Para começar a entender a citação que abriu este texto e que dá conta de como a recuperação dos corpos resulta, para muitos, em um profundo desejo e também em um impacto fortíssimo, é preciso entender, em primeira instância, que a recuperação do corpo implica o fim da busca, em qualquer de suas direções. Por outro lado, é importante destacar que nos primeiros anos de busca com vida, os familiares supunham que seus seres queridos podiam estar passando frio, fome ou sofrendo algum tipo de tortura, o que os levava à necessidade de abrigá-los, abraçá-los e contê-los. Dessa forma, também, uma vez aceitos os assassinatos, a esperança era, por um lado, saber que não tinham sofrido muito, e por outro – em função de que muitos corpos foram jogados ao mar ou incinerados –, encontrá-los para poder abrigá-los, ainda que na morte. Então, a pergunta que poderíamos nos fazer, para começar a reflexão sobre as emoções no âmbito da recuperação dos corpos, é sobre as implicações de recuperá-los, levando em consideração essas carências afetivas.

Neste sentido, proponho-lhes fazer uma conceitualização da morte em suas múltiplas dimensões para entrar no mundo das emoções e repercussões que a recuperação dos corpos pode produzir.

### O processo biológico

Como primeira dimensão, temos o fato de a morte ser um processo biológico no âmbito do vital. Esse fato irreversível implica

a destruição do organismo em sua unidade, e são as características observáveis do corpo morto as que nos enfrentam à morte em pessoa (Thomas, 1993; Malinowski, 1932/1975). Se tomamos as contribuições de Turner (1966/1997) sobre os símbolos dominantes, esses se referem a aspectos físicos e biológicos que produzem e provocam sentimentos associados a eles (rejeição, estranheza, apreensão, amor e compaixão). Malinowski (1932/1975) e Di Nola (2007) falam de uma dupla atitude de horror e veneração que o corpo produz, na qual termina predominando o amor ao defunto e o afeto apaixonado pela pessoa que permanece no corpo (Di Nola, 2007, p.46). Então, o vínculo inseparável que existe entre o corpo morto e a morte tem tanto um referente biológico como social, já que também faz referência às normas e relações que guiam os membros da comunidade. Nesse aspecto, a qualidade essencial do símbolo “consiste em sua justaposição do grosseiramente físico com o estruturalmente normativo, do orgânico com o social” (Turner, 1966/1997, p. 33). Acompanhada pela dimensão biológica da morte que produz sentimentos associados ao morto, vem a dimensão do reconhecimento social. Vejamos do que se trata.

### A morte socialmente reconhecida

A morte é verdadeira apenas quando é socialmente reconhecida. Isso se refere não só aos signos de morte que emanam do corpo morto, mas também à autoridade que está habilitada para autenticá-la (Thomas, 1993, p. 62). Assim, a certidão de óbito, por exemplo, consagra, segundo o autor, uma morte socialmente reconhecida. No caso dos desaparecidos, frente à ausência dos corpos, é o “desaparecimento” o que está reconhecido socialmente, através da Lei de Ausência por Desaparecimento Forçado (Lei 24.321, 1994), na Argentina, e a Declaração de Ausência por Desaparecimento Forçado de Pessoas (Lei 20.377, 2009) no Chile. Essas leis substituem a categoria jurídica de Presunção de Falecimento para realizar procedimentos legais. Como diz Catela (2001), “a categoria desaparecido impulsionou um sistema de classificação

diferente, eficiente para a pessoa que se posiciona em torno a essa figura como forma de enunciação de um drama tanto privado, como no âmbito público” (p. 116) A falta de signos de morte, de certidões e de espaços de atendimento faz com que, no caso dos desaparecidos, a morte não seja socialmente reconhecida até que não apareçam os corpos.

Assim como a morte deve ser socialmente reconhecida para que seja “verdadeira”, é também socialmente significada. Todas as sociedades têm suas formas específicas de entender a morte e lhe dar lugar. Se a morte é entendida como injusta e indigna no âmbito das violações dos direitos humanos, os mortos são significados pelos familiares como seres especiais no seio da família ou como atores sociais relevantes que sacrificaram sua vida por um bem comum: “foi a consequência de uma luta, de entrega, de bondade, o que tem toda pessoa que luta por um ideal e sabe que o risco é perder a vida... porque buscavam a felicidade dos pobres”<sup>5</sup>. Como veremos a seguir, uma vez que a morte é enfrentada, legitimada socialmente e significada, é atravessada como *processo social*.

## O processo social

Quando um membro da comunidade morre, uma ruptura é produzida nas relações sociais e na estrutura da vida cotidiana, motivo pelo qual seu enfrentamento é realizado por meio de rituais e etapas específicas (Turner, 1966/1997, p. 10; Hertz, 1907/1990). Nesse contexto, Turner (1966/1997) entende as celebrações rituais como fases específicas dos processos sociais, forma pela qual os indivíduos e os grupos enfrentam as mudanças internas (p. 22). O enfrentamento da morte como processo social é desenvolvido no trabalho de Hertz (1907/1990) que presta atenção especial ao caso das sepulturas duplas, onde os mortos permanecem de forma temporária até que se separem radicalmente dos vivos. O autor foca no fato de que a

morte produz uma modificação profunda na atitude mental da sociedade, por isso, requer uma transição que demanda tempo e rituais específicos. Assim, coloca ênfase nas relações entre o morto e os familiares, entre o estado do corpo e o estado da alma, e na necessidade do ritual mortuário para que o familiar possa se reinserir adequadamente na sociedade. Nessa transição, é o corpo a matéria sobre a que se exerce a atividade coletiva depois da morte. Seguindo a mesma orientação, os trabalhos de Van Gennep (1909/2008) que retomam os de Hertz, fazem referência aos processos sociais pelos quais um indivíduo passa quando atravessa uma mudança de status ou posição social, e propõe o modelo dos “ritos de passagem”, os quais este autor divide em ritos de separação, de transição e de agregação. Turner (1966/1997) desenvolve as propriedades socioculturais da fase de transição, que chamará de limiar, para se referir aos sujeitos sociais que estão excluídos dos estados e *status* culturalmente definidos e ordenados. Não estão nem aqui nem lá, talvez em nenhum lugar. Assim, os seres limiaries são ambíguos e paradoxais, e pertencem ao “reino da pura possibilidade”<sup>6</sup> (p. 107). Na comumente denominada *sociedade ocidental*, o estado da limiariade transcorre geralmente no velório, o espaço social onde o morto ainda convive com os vivos e não passou ao mundo dos mortos. Nesse espaço social, o morto, que ainda não passou ao mundo dos mortos, convive com os vivos, é contemplado, chorado, acariciado e recebe as despedidas. Assim, o velório reúne parentes, amigos, e se cria então um espaço social de atenção com os mortos e os familiares. Desse modo, apesar de alguns autores referirem que na sociedade *ocidental* contemporânea estamos passando por uma etapa de negação, silêncio e rejeição sobre a morte na tarefa da vida cotidiana e no relativo ao tratamento com os moribundos (Ariès, 2007; Elías, 1987; Thomas, 1993), nesses espaços sociais como o velório, graças à presença do corpo, a morte se faz visível e se evidencia como um ato co-

letivo que ressalta o indivíduo como parte de uma comunidade.

Se a ausência do corpo obstaculiza as práticas mortuárias socialmente estabelecidas para acompanhar a passagem da vida para a morte, os desaparecidos podem se conceitualizar como seres limiaries, que estão por ser, ou que são e não são, ao mesmo tempo (Panizo, 2003, 2010). Esta morte desatendida é reconvertida através das práticas de exumação, identificação, reintegração ou cremação. Em primeiro lugar, se evidenciam os signos de morte através da materialidade do corpo. Por outro lado, legitima-se a morte através das práticas dos especialistas envolvidos nas identificações, que permitem as certidões correspondentes. Assim também, as exumações trazem consigo informação sobre o ocorrido (Da Silva Catela, 2001) e se abre o caminho para os processos penais no contexto de provas sobre os assassinatos. Vejamos ainda, outra dimensão da morte como processo social, que permite ampliar a gama dos efeitos que as recuperações dos corpos traz para os familiares: *a morte corporizada*.

## A morte corporizada

Ainda que muitos autores façam referência ao cadáver para falar do corpo morto, eu utilizo a palavra *corpo* inclusive fazendo referência aos *restos ósseos*. Minha postura se deve a que o que determina o morto, enquanto tal dentro da organização social, não é só seu corpo ou os seus *restos* encontrados, mas uma conjunção de práticas e saberes que outorgam reconhecimento social à morte de uma pessoa. Então, sempre que estejamos falando da identidade de um morto determinado, não falo nem de restos nem de cadáver, mas de um corpo morto. Assim, faço referência – retomando as contribuições de Silvia Citro (2009) sobre os “corpos significantes” – ao caráter socialmente construído do corpo e ao modo pelo qual a materialidade produz e transforma

significantes por sua forma de estar no mundo. Dessa maneira, os estudos fenomenológicos sobre a corporeidade nos ajudam a entender o corpo morto como corpo/sujeito (Merleau-Ponty, 1975), e interpretar o corpo, não só em seus termos simbólicos e semióticos, mas pelo modo de presença e agência (Jackson, 2010; Csordas, 2010). Essa perspectiva nos convida também a focar na *indeterminação* do corpo inacabado, que cria a condição de possibilidade (Csordas, 2010, pp. 102-103). Nesse contexto, a corporeidade do morto implica a presença de um corpo/sujeito atravessado por significados culturais, mas, ao mesmo tempo, imprevisível pelo que sua presença possa provocar.

A partir das recuperações dos corpos, recupera-se a morte em todas as suas dimensões, com seu caráter imprevisível e provocador na vida social<sup>7</sup>. Depois de tantos anos de enfrentamento das perdas pelas práticas para a *limiariade*, os familiares se confrontam com o fato concreto. Em alguns casos, esta informação que vem junto com o corpo, pode produzir alívio. “Foi morto em 20 de agosto, e o primeiro que me passou pela cabeça dizer foi: ‘Graças a Deus que teve poucos dias de sofrimento!’, porque foi levado em 7 de agosto... Nesse momento senti um alívio enorme”<sup>8</sup>.

Por outro lado, pode produzir um forte impacto: “Foi forte, forte... os restos... há destroços no crânio. ‘Que pena – disse a meu filho – que o crânio não estava completo...’, e aí ele me disse ‘Deram um tiro nele, por isso está quebrado’<sup>9</sup>.

O que a presença do corpo pode gerar é tão imprevisível que alguns familiares decidem não ver os corpos no momento da entrega: “eu tinha muitíssimo medo de que me dissessem ‘abra esta porta que vai vê-lo’... eu não tinha coragem de abri-la porque não queria vê-lo desfeito”<sup>10</sup>.

Em alguns casos, as recuperações trouxeram consigo períodos de “adaptação à morte”. Esse é o caso de um familiar que

5. Angélica, irmã de um detido desaparecido no Chile, 21 de agosto de 2020.

6. N. do T.: Tradução de A. Vogel. A tradução corresponde a Turner, V. (2005) *Floresta de símbolos: Aspectos do Ritual Ndembu*. (p. 141). Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense. (Trabalho original publicado em 1966).

7. Vários autores se referem à “a vida social”, “política” e “simbólica” dos cadáveres. Ver: Verdery, 1999; Ferrándiz, 2011; Ansett, Dreyfus, e Gariban, 2013.

8. Hada, mãe de um detido desaparecido na Argentina, 18 de agosto de 2006.

9. Mariana, irmã de um detido desaparecido no Chile, 15 de junho de 2020.

10. Hada, mãe de um detido desaparecido na Argentina, 18 de agosto de 2006.

poderíamos dizer que somatizou “corporealmente o impacto” ao que Olga se referiu, pela dificuldade para ingerir alimentos: “Em três meses quase vou ver o Barba<sup>11</sup>. Cheguei a pesar 46 quilos... Não podia engolir, estive quase dois anos comendo tudo processado”<sup>12</sup>.

Se por um lado a corporeidade do morto pode ativar a experiência traumática ou produzir “impactos” corporais referidos ao enfrentamento da morte, pode também implicar um “golpe” de sorte: “Soube onde esteve detido, soube que dia o mataram, e era horrível; no entanto, as mães diziam: ‘Que sorte você tem de ter podido resgatar a história do seu filho!’<sup>13</sup>. Da mesma forma também pode produzir tranquilidade e felicidade: “Eu tinha um deslumbramento... Como se meu filho voltasse aos meus braços e me sentia muito completa, talvez seja muito chocante que lhe diga e foi muito chocante para muita gente, mas sentia uma grande alegria”.

Vemos aqui, então, como a recuperação do corpo faz referência, tanto aos aspectos da materialidade, como às emoções relativas aos vínculos sociais, e produz sentimentos de carinho, amor, alívio, alegria e medo. Para desenvolver mais esse ponto, é necessário acrescentar a última dimensão à morte: *a morte atendida*.

### A morte atendida: Morte cuidada e ritualizada

O que estes casos evidenciam é que o tipo de morte, o abandono, o anonimato e a falta de cuidado por parte de seus seres queridos são fatos que tiram a *dignidade* dos sujeitos sociais. Reconverter a morte desatendida através das exumações, identificações e recuperações dos corpos pode implicar devolver a dignidade em múltiplos aspectos.

Por um lado, devolver a dignidade ao morto que foi maltratado, violentado, assassinado e abandonado é reconverter o fato de que esteve deixado a sua própria sorte (Da Silva Catela, 2001, p. 126), fora do

abrigo dos seres queridos. Assim, também implica devolver a “dignidade da identidade” (p. 128), que inclui as identidades político-ideológicas. Como costuma ocorrer nos rituais de reenterro, carregados de conteúdo de denúncia e de símbolos político-partidários, a política cumpre um papel determinante como restauradora de dignidades roubadas (Fernández da Mata, 2016, p. 5).

Igualmente, a recuperação dos corpos permite *humanizar* a morte através das práticas entendidas como adequadas, segundo as crenças das famílias, ou as entendidas como apropriadas no contexto da morte violenta e desaparecimento. Sustenta Morin (2011) que o primeiro testemunho universal da “morte humana” foi dado pela sepultura, ou seja, a preocupação com os mortos e os sentimentos que poderiam ter estado implicados nisto (pp. 21-23). Nessas práticas rituais, nas quais a *atenção* e o *cuidado* cumprem um papel fundamental, as demonstrações de afeto com os corpos, depois de sua recuperação, resultam fundamentais. Uma antropóloga do Serviço Médico Legal (SML) do Chile, que participou da preparação de um corpo para a entrega aos parentes, faz referência à atitude de um familiar que passou os restos da mão do morto pelo próprio rosto, ao mesmo tempo que agradecia ao morto esta última carícia. Da mesma forma, também Mariana faz referência ao tipo de cuidado que foi dado ao corpo no SML do Chile, que em 2019 se encarregou da identificação e da entrega: “Foi algo consolador... O que eu mais fiz foi tocá-lo, lhe fazer carinho e a forma em que estava todo o corpo, com florezinhas, uma toalha de mesa branca, foi uma coisa que lhe chegou à alma”<sup>14</sup>. Vemos como a “dor da alma” pode ser reconvertida também, no contexto da recuperação, pela forma com que se atende ao morto, tanto por parte dos familiares como dos profissionais e representantes do Estado. Nesse sentido, os familiares na Argentina fazem referência ao cuidado, respeito e carinho por parte da Equipe Argentina de Antropología Foren-



↑  
**Inquilinatos**  
1976-1978  
Oscar Muñoz

se (EAAF) em relação ao tratamento dado aos corpos, e inclusive se referem a eles como amigos: “E lhes disse, ‘graças a deus que são vocês, gente tão querida, os que me trazem esta notícia’, porque é dos braços de amigos, e para mim era totalmente diferente se o inimigo me tivesse dado”.

Assim como o morto é recebido por seus familiares e pela comunidade, os familiares são, muitas vezes, atendidos pelos especialistas envolvidos nos processos de identificação que estão disponíveis para suas necessidades. Da mesma forma, no contexto dos rituais de entrega, despedida e separação, os familiares são acompanhados pelo núcleo afetivo e outros setores da sociedade. Esse duplo atendimento, para o morto e para os familiares, permite que o encerramento de um ciclo – o da vida para a morte – ocorra por meio de práticas de cuidado aos sujeitos rituais.

É significativo mencionar, no entanto, que as formas de *atendimento não são sempre adequadas* – como refere Robin Azevedo (2016) sobre um caso de restituição no Peru –, e que, muitas vezes, os erros que são cometidos em relação às identificações – como nos casos a que se referem Bustamante e Ruderer no Chile (2009) – podem revitimizar os familiares.

Então, uma morte desatendida se refere a uma morte que não pode ser enfrentada atendendo às emoções que produz como fato biológico e como processo social, em seu reconhecimento social e ainda ao cui-

dado e a demonstração de afeto dada aos corpos e as práticas relativas à passagem do ciclo vital. Chegamos, finalmente, a uma definição da morte em suas múltiplas dimensões: *a morte é um fato biológico que provoca uma ruptura nas relações sociais, por isso seu enfrentamento implica um processo social. Nesse contexto, a morte é significada socialmente, socialmente reconhecida, corporizada e atendida*.

Para concluir, vimos os diferentes caminhos que a dor pode tomar a partir da recuperação dos corpos. Esses podem trazer felicidade por poder acolher e cuidar de um familiar que tinha estado durante tantos anos oculto e abandonado. Podem reconverter a representação sobre o tipo de sofrimento do desaparecido a partir dos relatórios forenses. Podem trazer alívio e consolo pela forma como são tratados por parte dos profissionais. Podem também provocar padecimento corporal pela reativação do trauma. No entanto, o que a recuperação do corpo permite no enfrentamento da morte em todas suas dimensões é, acima de tudo, a recuperação de um corpo/sujeito que habilita a demonstração corporal dos afetos, suspensa durante tantos anos.

11. “O Barba” é uma expressão que se costuma usar na Argentina para se referir ao Deus cristão.

12. Hugo, irmão de um desaparecido na Argentina, 7 de novembro de 2006.

13. Julia, mãe de um desaparecido na Argentina, 18 de fevereiro de 2002.

14. Mariana, irmã de um detido desaparecido no Chile, 15 de junho de 2020.

Ansett, E., Dreyfus, J.-M. e Gariban, S. (2013). *Cadáveres impensables, cadáveres impensados: El tratamiento de los cuerpos en las violencias de masa y los genocidios*. Buenos Aires: Miño y Dávila.

Ariès, P. (2007). *Morir en Occidente*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

Bustamante, J. e Ruderer, S. (2009). *Patío 29: Tras la cruz de fierro*. Santiago do Chile: Ocho Libros.

Citro, S. (2009). *Cuerpos significantes: Travesías de una etnografía dialéctica*. Buenos Aires: Biblos.

Csordas, T. (2010). Modos somáticos de atención. Em S. Citro (ed.), *Cuerpos plurales: Antropología de y desde los cuerpos* (pp. 83-104). Buenos Aires: Biblos.

Da Silva Catela, L. (2001). *No habrá flores en la tumba del pasado: La experiencia de reconstrucción del mundo de los familiares de desaparecidos*. La Plata: Al Margen.

Di Nola, A. (2007). *La muerte derrotada: Antropología de la muerte y el duelo*. Barcelona: Belacqva.

Elias, N. (1987). *La soledad de los moribundos*. México: Fondo de Cultura Económica.

Fernández da Mata, I. (2016). *Lloros vueltos puños: El conflicto de los "desaparecidos" y vencidos de la guerra civil española*. Granada: Comares.

Ferrándiz, F. (2011). Autopsia social de un subterrio. *Isegoría*, 45, 525-544.

Guglielmucci, A. (2017). Musées et monuments comme mécanismes de réparation symboliques: Certains débats sur l'institutionnalisation des initiatives de mémoire en Colombie. *Revue Problèmes d'Amérique Latine*, 104, 13-30.

Hertz, R. (1990). *La muerte y la mano derecha*. México: Alianza. (Trabalho original publicado em 1907).

Jackson, M. (2010). Conocimiento del cuerpo. Em S. Citro (ed.), *Cuerpos plurales: Antropología de y desde los cuerpos* (pp. 59-82). Buenos Aires: Biblos.

Le Breton, D. (2019). *Antropología del dolor*. Santiago do Chile: Metales Pesados.

Ley de Ausencia por Desaparición Forzada, N° 24.321. Boletín Oficial de la República Argentina, Decreto 897/94. Buenos Aires, Argentina, 8 de junho de 1994.

Ley de Declaración de Ausencia por Desaparición Forzada de Personas, N° 20.377. Diario Oficial de la República de Chile. Santiago, Chile, 25 de agosto de 2009.

Malinowski, B. (1975). Divorcio y disolución del matrimonio por defunción. Em B. Malinowski, *La vida sexual de los salvajes del nordeste de la Melanesia*. Madri: Morata. (Trabalho original publicado em 1932).

Merleau-Ponty, M. (1975). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Península.

Morin, E. (2011). *El hombre y la muerte*. Barcelona: Kairós.

Panizo, L. (2003). *Muerte cuerpo y ritual: La experiencia de algunos familiares de desaparecidos de la última dictadura militar en la Argentina*. Tese de Licenciatura em Antropología Social. Faculdade de Filosofia e Letras, Universidade de Buenos Aires.

Panizo, L. (2010). *Cuerpos desaparecidos: La ubicación ritual de la muerte desatendida*. Em C. Hidalgo (comp.), *Etnografías de la muerte*. Buenos Aires: Clacso-Ciccus. Disponível em: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/coediciones/20110329105313/hidalgo.pdf>

Panizo, L. (2018). La corporeidad del muerto: Exhumación e identidad en el caso de la Guerra de Malvinas. *Antropologías del Sur*, 5(10), 69-87.

Panizo, L. (2020). Inhabiting death in the presence of the body: Challenges of exhumation in the case of the Malvinas War. *Bulletin of Latin American Research*. <https://doi.org/10.1111/blar.13165>

Robin Azevedo, V. (2016). Restoring the dignity of the war's disappeared? Exhumations of mass graves, restorative justice and compassion policies in Peru. *Human Remains and Violence: An Interdisciplinary Journal*, 2(2), 39-55.

Thomas, L.-V. (1993). *Antropología de la muerte*. Barcelona: Paidós.

Turner, V. (1997). *La selva de los símbolos*. Madri: Siglo XXI. (Trabalho original publicado em 1966).

Van Gennep, A. (2008). *Los ritos de paso*. Madri: Alianza. (Trabalho original publicado em 1909).

Verdery, K. (1999). *The political lives of dead bodies: Reburial and postsocialist change*. Nova York: Columbia University Press.

Calibán -  
RLP, 18(2),  
193-199  
2020

»

Carla Rodrigues\*

# Luto um a um

*A arte de perder não é nenhum mistério  
tantas coisas contêm em si o acidente  
de perdê-las, que perder não é nada sério.*

*Perca um pouquinho a cada dia. Aceite, austero,  
a chave perdida, a hora gasta bestamente.  
A arte de perder não é nenhum mistério.*

*Depois perca mais rápido, com mais critério:  
lugares, nomes, a escala subsequente  
da viagem não feita. Nada disso é sério.*

*Perdi o relógio de mamãe. Ah! E nem quero  
lembrar a perda de três casas excelentes.  
A arte de perder não é nenhum mistério.*

*Perdi duas cidades lindas. Um império  
que era meu, dois rios, e mais um continente.  
Tenho saudade deles. Mas não é nada sério.*

*Mesmo perder você (a voz, o riso etéreo  
que eu amo) não muda nada. Pois é evidente  
que a arte de perder não chega a ser mistério  
por muito que pareça (Escreve!) muito sério.  
Elizabeth Bishop, 1976*

Muitas das expressões disponíveis para referirmos ao luto – processo, trabalho, elaboração – carregam, de forma mais ou menos implícita, a ideia de progresso, aqui entendido como um caminho linear a partir de um começo em direção a um fim e a

uma finalidade; guiar o sujeito da tristeza à retomada da vida dita normal. Essa compreensão, chamemos positivista do luto, em nada se parece com a vivência da perda de um objeto de amor<sup>1</sup>. Em vez de uma trajetória em direção ascendente, o percurso é

\*Professora de filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Pesquisadora da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro.

1. Este artigo é dedicado ao meu pai, Gerson Rodrigues (1930-2020), filho de imigrantes portugueses que chegaram ao Rio de Janeiro no início do século XX, cuja vida foi marcada pela busca incessante de adesão aos valores de uma elite da qual nunca chegou de fato a fazer parte. Sua insistência em oferecer boa educação para as filhas me proporcionou ser escritora, tradutora e filósofa. Sua insistência em limitar minhas ações por eu ser filha mulher me proporcionou ser feminista. Comecei a contar um esboço da sua história em <http://bit.ly/onomedopai>. Em 2015, iniciei esta pesquisa sobre o tema do luto como categoria ético-política, pouco antes da morte do meu companheiro, e desde 2018 tenho o apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (Faperj) no projeto *Judith Butler: Do gênero à violência de Estado*, do qual este texto faz parte.

errático, marcado por idas e vindas – dias melhores, dias piores – em que cada sujeito está tentando descobrir o que fazer com a perda, a falta e o vazio (Rodrigues, 2020a). O luto porta uma circularidade: vai, volta, melhora, piora, avança, recua, flui, reflui.

Processos de luto seguem outra temporalidade, mudam a nossa percepção do tempo, o que talvez torne – conceito e processo – de difícil compreensão abstrata. Na experiência brota o entendimento dessa errância, como descrito por Julian Barnes (2013/2014):

Processo de luto. Parece um conceito claro e sólido. Mas é um termo fluido, escorregadio, metamórfico. Às vezes passivo, um período de espera pelo desaparecimento do tempo e da dor; às vezes ativo, uma atenção consciente à morte, e à perda; e à pessoa amada; às vezes necessariamente distrativo. E você nunca viveu esse processo antes. É um esforço gratuito, mas não voluntário; é rigoroso, mas não supervisionado; é especializado, mas não existe aprendizagem para ele. E é difícil dizer se você está fazendo progresso; ou o que o ajudaria a progredir. (p. 85)

Nada mais avesso ao luto do que a ideia de progresso. Estar de luto é estar em compasso de espera, ter paciência com a própria dor, aceitar a tristeza como parte da vida. Nem mudar, nem continuar, apenas suportar essa temporalidade estranha em que não há nada a fazer, nem nada a ser feito. Só há o estado de luto.

No contexto de um debate político, o filósofo Giorgio Agamben (2003/2004) compara o luto ao estado de exceção, períodos de alteração da vida social. Um tempo à parte, quando tudo se move em outro ritmo. Há um imperativo da suspensão do tempo cronológico, sem a qual a morte do outro parece não se realizar. Esse imperativo pode ser traduzido nas muitas formas com que médicos ou psicanalistas afirmam que é preciso passar pelo luto, precisão como experiência incontornável de elaboração e realização da perda.

Na edição brasileira de *Luto e melancolia* (Freud, 1917/2011) da editora Cosac Naify, a tradutora Marilene Carone anota o duplo sentido do termo alemão Trauer

usado por Freud: pode significar tanto um sentimento de tristeza profunda pela perda de alguém, quanto as marcas exteriores do estado de luto. A ambiguidade do alemão se repete no português com o uso da palavra luto, referência para tristeza (“estou de luto”, sinônimo para “estou triste pela morte de alguém”) e para enlutamento, indicando rituais orientados a homenagear e guardar a memória dos que partiram.

À primeira vista talvez não pareça, mas essa sobreposição de significados no mesmo significante também está ligada à temporalidade do luto. Para a psicanálise, o tempo é lógico, e não cronológico, diferença, em grande medida, orientada pelo entendimento de que o inconsciente não faz distinção entre passado, presente e futuro da mesma maneira que fazemos essa separação no tempo histórico. Se luto é trabalho de memória – permanente processo de separar o que lembrar, do que esquecer –, é porque o trabalho é contínuo. De modo muito peculiar, os mortos reivindicam dos vivos uma atualização no tempo. Um breve exemplo ilustra o argumento. Nos rituais públicos de memória pela morte da vereadora carioca Marielle Franco – crime ainda impune que também tirou a vida do motorista Anderson Gomes – há pelo menos duas funções políticas: exigir uma resposta para a execução e lembrar as outras tantas pessoas negras assassinadas sem direito ao reconhecimento do valor de suas vidas. Cada homenagem a Marielle é um ato político que interroga a prática cotidiana de extermínio de pessoas negras neste país (Rodrigues e Áquila, 2020).

A observação a respeito da duplicidade do termo luto conduzirá minha escrita a um estranhamento: a singularidade como o sujeito responde a cada um dos lutos que realiza ao longo da vida e o modo como um novo trabalho de luto convoca e atualiza lutos anteriores. São lutos iguais e diferentes ao mesmo tempo. Chega então o momento de recorrer ao significante *infamiliar*, como na proposta de tradução para *Unheimlich* (Freud, 1919/2019). A perda é de outro objeto, mas ao sujeito cabe de novo se deparar com a falta e o vazio instaurado por cada

perda, uma a uma. Há um elemento familiar na experiência – “a arte de perder não é nenhum mistério” (Bishop, 1976/1995) – e há algo de infamiliar a cada nova perda.

Luto não faz série, pode ser contado, mas não contabilizado.

Donde podemos então começar a pensar em uma das muitas dificuldades de fazer o luto de centenas de milhares de pessoas mortas por Covid-19 ao longo do ano de 2020. Cada notícia de jornal, cada boletim da Organização Mundial da Saúde (OMS), cada estatística oficial transforma a perda individual singular em uma série inumerável<sup>2</sup>, tentando negar que cada objeto perdido comporta em si uma história única. Aos que se põem em trabalho de luto, a morte assombra, porque o luto também é um modo de aprender a viver com o que sobrevive, em nós, dos nossos mortos. Insistir na mera continuação da vida *como se nada tivesse acontecido*, como se a morte, por ser o destino natural da vida, não fosse também de uma brutalidade sem nome, é negar aos mortos o seu lugar na memória.

Processo de constituição simbólica daquilo que se perdeu no real, o luto nos põe diante de pelo menos um paradoxo: se o simbólico daquela perda ainda está sendo constituído, com que linguagem falar? Essa língua muda, essa ausência de significante, esse buraco que o real abre no simbólico, não há palavras para falar isso. E é ali onde isso falta que o simbólico insiste em se constituir, é ali mesmo que os rituais se inscrevem e se escrevem:

A cerimônia fúnebre e a ereção do túmulo são igualmente práticas de celebração e de rememoração, tentativas concretas não de abolir a morte pessoal, inevitável, mas de transformá-la o objeto de um lembrar permanente, constante. Em suma, de opor à inevitabilidade da morte singular a tenacidade da memória humana, imagem utópica da imortalidade coletiva. (Gagnebin, 2014, p. 15)

A tragédia da pandemia no Brasil é dupla, está tanto no descaso com a vida

quanto no desprezo em relação aos mortos, expressos na ausência de demonstração de luto público. A ausência de práticas de celebração e rememoração são a marca do desamparo coletivo que vem se somar ao desamparo singular do sujeito enlutado.

Mesmo com a indicação de que podemos alcançar 200 mil vidas perdidas até o fim de 2020 (Alves, 13 de dezembro 2020), a normalização da morte permanece como traço cotidiano de indiferença e violência.

Freud ensina que primeiro o luto exige aceitar a realidade da perda. Um dos instrumentos dessa aceitação é a dos rituais fúnebres diferentes no tempo e no espaço – na história, na cultura e nas religiões –.

A radical transformação que a Covid-19 promoveu nos modos de homenagear os mortos pode ser indicação de que a pandemia talvez venha a ter força para estabelecer outro modo de morrer. Uma das formas de perceber *o fim de um mundo*<sup>3</sup> é sentir as mudanças impostas no modo como enteramos os mortos.

Não sei como chegamos a isso: colocar os mortos em sacos plásticos. Não sei em que momento se perdeu o significado das coisas. Um morto dentro de um saco de compras. Um morto como uma mercadoria. Um morto como um objeto, como a roda de um automóvel, uma TV tela plana, um eletrodoméstico. (Yon, 2020b, p. 5)

Estamos despojados dos nossos mortos. O Estado e a sua heurística do medo parecem ter conquistado o monopólio radical da morte. E não ouço vozes, não ouço raiva, não ouço a fúria sair das ruas. E não ouço reivindicações. (Yon, 2020a, p. 5)

São dois trechos do testemunho de Mathieu Yon, publicado na França depois que sua mulher recolheu as cinzas da própria mãe, vítima da Covid-19, depositadas num saco plástico num guichê do estacionamento do necrotério.

Cabe aqui lembrar que esses trechos citados também poderiam ser depoimentos de mães que perdem seus filhos assassina-

2. Este é o nome do memorial às vítimas da Covid-19. Ver: [www.inumeraveis.com.br](http://www.inumeraveis.com.br).

3. “A morte declara a cada vez o fim do mundo em sua totalidade, o fim de todo mundo possível, e a cada vez o fim do mundo como totalidade única, portanto insubstituível e, portanto, infinita” (Derrida, 2003, p. 9).

dos pela polícia no Rio de Janeiro (Santiago, 2020). A barbárie que assombra a Europa nos é velha conhecida. Por aqui, a morte brutalizada faz parte do cotidiano, de tal forma que o sintagma “a vida continua” prevalece sobre todas as outras formulações para o luto. O verbo *continuar* recalca a ruptura que a perda carrega e nos apresenta um *imperativo ético* – expressão paradoxal, eu sei. Com ela quero indicar tanto o caráter inexorável do que a morte produz para os vivos, imperativo de perda real, quanto a necessidade do trabalho de luto como posição ética.

Aqui convoco o psicanalista Jean Allouch (1995/2004), que reivindica uma transformação no modo de Freud pensar o luto como um trabalho de restituição da capacidade do sujeito de dirigir seu investimento libidinal a outro objeto. Allouch quer deslocar o luto do lugar de trabalho para transformá-lo em ato. Para reforçar a ideia de luto como ato, eu recorro às proposições de Vladimir Safatle (2020) cujo argumento fundamental em defesa da emancipação do sujeito político está baseado na transposição, para a política, de quatro conceitos fundamentais da psicanálise: identificação, gozo, transferência e ato, aqui resumido como “ser capaz de me relacionar com o que me destitui” (p. 122). A mim interessa relacionar a reivindicação de Allouch – deslocar o luto de trabalho para ato – com a proposição de Safatle de elevar o conceito de ato – em psicanálise – à política. São proposições que tornam de melhor compreensão o modo como penso o luto ato clínico, ético e político. Ato de memória e de reconhecimento.

Luto como ato me ajudaria a dizer que o mero continuar da normalidade, e a indiferença aos mortos, violam o direito à tristeza de quem fica e o direito à memória de quem partiu.

Tem sido assim, durante a pandemia, mas só porque já era assim antes. Se a contagem das mortes por Covid-19 assusta pela sua monstruosa grandiosidade, a conta dos assassinatos cometidos pela polícia

militar assombra pela persistência. Só no Rio de Janeiro, o Instituto de Segurança Pública registrou, em 2020, cinco mortes por dia de pessoas assassinadas em intervenções policiais, recorde histórico desde que o instituto começou a fazer a pesquisa, nos idos de 1998. Ao horror dos números não corresponde indignação pública, fazendo ecoar o “e daí?” de todos os dias.

Quando olha para as transformações no modo de morrer ocorridas no processo civilizatório iniciado há quinhentos anos, o sociólogo Norbert Elias (1982/2001) percebe, entre as mudanças, a progressiva solidão da morte: “Nascimento e morte – como outros aspectos animais da vida humana – eram eventos mais públicos e, portanto, mais sociáveis, que hoje; eram menos privatizados” (p. 25). Em grande medida, a privatização identificada por ele há quarenta anos, se acelera conforme se expandem as tecnologias médicas ligadas ao nascimento e à morte, retirando destes dois momentos os aspectos *animais da vida humana*. Todos esses traços se acentuaram na pandemia.

Entre tantos traumas produzidos pelas mortes por Covid-19, um deles está localizado na solidão dos moribundos intubados nas unidades de tratamento intensivo (UTIs), sem possibilidade de carinho, amparo ou despedida.

Talvez o medo da morte não seja outra coisa senão isso, o medo de estar sozinho diante da nossa animalidade, outro modo de nomear a nossa vulnerabilidade. A esse medo talvez seja possível acrescentar mais um, o pavor de olhar para a nossa própria brutalidade. Neste aspecto, me parece que desde as primeiras proposições freudianas sobre luto, há no processo um duplo jogo: enlutar é ao mesmo tempo cuidar dos mortos e cuidar de si. O luto oferece reconhecimento ao objeto perdido e ao sujeito que o perdeu, de tal modo que a perda venha a reconstituir o sujeito, modificá-lo ali mesmo onde não é possível saber exatamente o que se perdeu no objeto perdido, no segredo portado por esta perda.



↑  
**Narciso**  
 2001-2002  
 Oscar Muñoz

Tenho perseguido esta abordagem do tema do luto na filosofia de Judith Butler, acompanhando na autora esse deslizamento do luto de categoria clínica para categoria ético-política (Rodrigues, 2020b). Este movimento começa depois do dia 11 de setembro, quando ela propõe reflexões a respeito de como o governo dos Estados Unidos da América (EUA) estava fazendo do luto o motor para reações violentas e discriminatórias. Ao longo dos últimos vinte anos, Butler (2004/2019; 2009/2015; 2015/2018; 2020) desenvolveu sua obra em torno do luto como um direito, como operador da distinção entre vida vivível e vida matável – separação que opera na naturalização das mortes – e, sobretudo, na perda como experiência de desamparo e desposseção, fundamento para o reconhecimento da nossa interdependência e da nossa responsabilidade ética: “Somos desfeitos [undoing] uns pelos outros. E se não o somos, falta algo em nós. Esse parece ser o caso com o luto, mas só porque já era o caso com o desejo”, escreve Butler (2004/2019, p. 44).

É estranho – infamiliar – o ponto em que desejo e luto se encontram. Ao desejo é preciso sustentar, o que significa todos os dias acordar e se engajar no trabalho do desejo, fazer o que é preciso para que o desejo se mantenha enquanto tal. No luto, algo dessa estrutura de sustentação se repete. É preciso todos os dias acordar e se sustentar; acordar e se engajar na tarefa de viver apesar da perda, viver uma vida lesada por esta perda, uma vida marcada por aquilo que a vida sempre é, vida assombrada. Luto, neste sentido, é ato.

Trazendo o debate do luto para o contexto brasileiro, primeiro é preciso estabelecer o luto como um direito inalienável. Luto não como tristeza, retomando a distinção da tradutora Marilene Carone, mas luto como ato público de duplo reconhecimento, dos que partiram e dos que ficam. Negar o direito ao luto é uma forma brutal de dizer a quem fica que não há nada a guardar daquele que partiu. Ignorar os mortos brutaliza os vivos. Um sujeito não pode desumanizar o outro sem sentir sobre si o peso de se tornar, ele também, desumanizado, fazen-

do refletir em si o lugar bestial que projeta para fora de si. Enlutar é acolher a perda, aceitá-la, abraçar o segredo do que porta o objeto perdido, acomodar-se com o segredo que resta em cada sujeito daquele objeto perdido, acalantar a dor para homenagear o que do outro nos constitui. Luto não faz série. A cada vez, é ato. De amor. Um a um.

## REFERÊNCIAS

- Agamben, G. (2004). *Estado de exceção*. São Paulo: Boitempo. (Trabalho original publicado em 2003).
- Allouch, J. (2004). *Erótica do luto: No tempo da morte seca*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud. (Trabalho original publicado em 1995).
- Barnes, J. (2014). *Altos voos e queda livre*. Rio de Janeiro: Rocco. (Trabalho original publicado em 2013).
- Bishop, E. (1995). *Uma arte*. Em P. H. Britto (trad.). *Uma arte: As cartas de Elizabeth Bishop*. São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1976).
- Butler, J. (2015). *Quadros de Guerra: Quando a vida é passível de luto? Rio de Janeiro: Civilização Brasileira*. (Trabalho original publicado em 2009).
- Butler, J. (2018). *Corpos em aliança e a política das ruas: Notas sobre uma teoria performativa de assembleia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. (Trabalho original publicado em 2015).
- Butler, J. (2019). *Vida precária: Os poderes do luto e da violência*. Belo Horizonte: Autêntica. (Trabalho original publicado em 2004).
- Butler, J. (2020). *The force of nonviolence: An ethico-political bind*. Londres: Verso.
- Derrida, J. (2003). *Chaque fois unique, la fin du monde*. Paris: Galilée.
- Diniz Alves, J. E. (13 de dezembro de 2020). Diário da Covid-19: Mortes no Brasil crescem, mas vacinação ainda demora. *Colabora*. Disponível em: <https://projetocolabora.com.br/ods3/mortes-no-brasil-crescem-mas-vacinacao-ainda-demora/>
- Elias, N. (2001). *A solidão dos moribundos, seguido de, “Envelhecer e morrer”*. Rio de Janeiro: Zahar. (Trabalho original publicado em 1982).
- Freud, S. (2011). *Luto e melancolia*. (M. Carone, trad.). São Paulo: Cosac Naify. (Trabalho original publicado em 1917).
- Freud, S. (2019). *O infamiliar*. Em E. Chaves e P. H. Tavares (trad.), *O infamiliar: Obras incompletas de Sigmund Freud*. Belo Horizonte: Autêntica. (Trabalho original publicado em 1919).
- Gagnebin, J.-M. (2014). *Limiar, aura e rememoração: Ensaio sobre Walter Benjamin*. São Paulo: 34.
- Rodrigues, C. (2020a). Os fins do luto. *Serrote*, (Edição especial). Disponível em: <https://revistaserrote.com.br/2020/07/serrote-edicao-especial/>
- Rodrigues, C. (2020b). Por uma filosofia política do luto, *O que nos faz pensar: Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-Rio*, 29(46), 58-73. Disponível em: <http://oquenosfazpensar.fil.puc-rio.br/index.php/oqnf/article/view/737>
- Rodrigues, C. e Áquila, T. (2020). A função política do luto por Marielle Franco. *Cadernos de gênero e diversidade*, 6(2), 134-150. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/cadgendiv/article/view/35003/23120>
- Safatle, V. (2020). *Maneiras de transformar mundos: Lacan, política e emancipação*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Santiago, V. W. B. (2020). *A economia sacrificial do Estado-nação: O luto público das mães de vítimas da violência de Estado no Brasil* (Tese de doutorado, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil). Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/colecao.php?strSecao=resultado&nrSeq=48235@1>
- Yon, M. (2020a). Je ne vous pardonnerai pas. *Lundi Matin*, 238. Disponível em: <https://lundi.am/Je-ne-vous-pardonnerai-pas>
- Yon, M. (2020b). Rite funéraire. *Lundi Matin*, 239. Disponível em: <https://lundi.am/Rite-funeraire-3044>

# De Memória

pp. 202-211







Janine Puget\*

## Viver em desequilíbrio permanente



*Janine Puget nos deixou sua coragem de pensadora irreverente naquela que foi sua última participação na mesa de diálogo “Cruzando fronteiras geracionais” do congresso virtual da Federação Psicanalítica da América Latina (Fepal), Fronteiras, no sábado, 31 de outubro de 2020.*

*O que relatamos é um extrato editado<sup>1</sup> de sua apresentação, com o especial cuidado de respeitar seu estilo e a força da sua palavra.*

*A Comissão Científica da FEPAL, gestão 2018-2020, compartilha este significativo texto de Janine Puget como mostra de apreço e de gratidão por sua contribuição à psicanálise Latino Americana.*



Meu título é *Viver em desequilíbrio permanente*. Quando se faz o possível para manter o equilíbrio, eu faço o possível para alterá-lo e criar desequilíbrio. Eu gosto do desequilíbrio.

A esta altura, em suas mentes, devem flutuar emoções, um torvelinho de palavras, de ideias que aludem aos passados, presentes e futuros possíveis. Navegando entre o possível e o impossível. Quando o múltiplo enche a cena, aí talvez o poético assome.

Já caberia começar a profanar o sagrado pensando juntos. Os futuros são inapreensíveis, acompanham as leituras. A poesia não tem fronteiras. Nem as têm as gerações. *Fronteiras* não corresponde ao dicionário de psicanálise. Vocês têm um congresso que se chama *Fronteiras* e é uma confusão. É já uma cartografia que eu chamo obsoleta.

Hoje caminhamos e vamos gerando situações no presente, com futuros que se perdem ao longe e brincam de esconde-esconde. E não nos afeta a presença do outro. Em que pese saibamos de sua existência, isso não implica, necessariamente, que se inicie um diálogo. Talvez sim, talvez não. Conversamos, escutamos as vozes do outro, vozes que nunca nos são indiferentes.

Escutamos essas vozes ainda que nunca saibamos da vida do outro, das famílias, porém, nada disso tem a ver com as fronteiras, mas apenas com a percepção dos limites esfumados de uma relação que não tem bordas, porque não as necessita.



\* Asociación Psicoanalítica de Buenos Aires.

1. Transcrito e editado pela Comissão Científica Pepal 2018-2020 (Elizabeth Chapuy, Helena Surreaux, Leda Herrmann, Cecilia Rodríguez, María Luisa Silva e Mauricio Zulian). Traduzido do espanhol por Helena Surreaux.

Hoje me visita uma imagem, é a de Marcelo Viñar chegando de bicicleta a um café em Paris, quando lhe apresentei René Kâes para ver se escreveríamos um livro juntos. Eu aí atuava como local e Marcelo defendia o sol de Montevideú. Produziu-se um momento memorável, diluíram-se as fronteiras, nasceu o afeto e houve um encontro.

Não importa o que, não importa o tempo, porém com meu marido – quando voltamos para casa – sabíamos que algo tinha acontecido.

Um encontro não necessita tempo linear, necessita tempo *aiônico* ou *kairosano* e isso nós tivemos. Não sobrou tempo, nem faltou. E espero, no transcurso deste congresso, que a ninguém tenha faltado a tão necessária disponibilidade de escuta, nem a possibilidade de estar entre outros e poder dizer o que quer, sem tampouco usar o pensamento crítico em excesso.

Descobrir sobre em quantos mitos obsoletos seguimos apoiando-nos. Hoje, talvez tenhamos uma salada de palavras, de ideias, de aberturas; algo sairá disso e espero que não se tenham reforçado mitos obsoletos que fechem a porta da curiosidade. Então, surgem as famosas frases: “se tivesse mais tempo, leria...” Não se pode doar tempo a ninguém; se diz o que se pode e se deixa aos ouvintes ir pensando seus próprios relatos. Isso requer tempo, vontade e respeito no contexto das lógicas de produção subjetiva. Requer-se, sobretudo, uma curiosidade ativa. E se tudo isto se conjuga, no melhor dos casos, cria-se inconsciente.

Um inconsciente vivo, ativo, que produza organizadores novos, profanando mitos. Um deles, para mim é, por exemplo, o famoso *complexo do semelhante*, que Freud, em 1895, terminou por nos arruinar com a insistência na semelhança e na possibilidade de fazer algo com o não conhecido, com a realidade externa e com o que não tem passado.

A identificação matou a alteridade, a estranheza e a noção de alheio. Por sorte, há muitos de nós e – bem ou mal, cada um à sua maneira – , estamos tratando de lhe dar seu lugar. Sei que tocar em um tema como o *complexo do semelhante* neste momento do congresso pode ser complicado ao convidá-los a destronar o conceito de *identidade* sem saber com que substituí-lo. Pelo menos poderemos nos permitir, talvez, não dar tanta importância a frases como: “eu te entendo, porque me acontece a mesma coisa”; e, quem sabe, permitir-nos ainda abrir a mente e deixá-la perfurar-se com o estranho, com o novo, com o que não existia, com o que não sabemos do que se trata. Mesmo que esse trabalho implique também em destronar o conceito de *identificação*, que tanto serviu e continua servindo nos textos psicanalíticos, e aceitar que vivemos em 2020, tempo em que vêm sucedendo fenômenos que não têm nome, nem história, nem passado. Os nomes são colocados pelos puros presentes, e muitos dependem, à primeira vista, da tecnologia, da internet e das criações que surgem a partir da internet.

Se for realmente certo que vivemos em diferentes espaços, nos quais se superpõem sóis de distintas origens, por que tratar de uni-los, de articulá-los harmoniosamente quando seu valor é precisamente criar o heterólogo? Vale dizer que os seres humanos se recusam a tolerar que algo não se articule com o outro. Eu tenho a esperança de que em um dos futuros que vão se criando, nós possamos tolerar viver em desequilíbrio permanente, como acrobatas. Sentir que o passar acrobaticamente de um espaço a outro é uma das riquezas de nossas vidas. Talvez a vida se forme em um espaço lúdico.

Em síntese, quanto mais nos distanciamos cientificamente, Marcelo e eu, mais tem se enriquecido o espaço de encontro. Desde o café em Paris a este espaço sem limites surgiriam muitas ideias. Esse é um futuro possível, aleatório.

Peço-lhes, não agradeçam mais, não nos mostrem que trabalharam muito, isso fazem os pais: “tudo o que eu sofri, tudo que me custou criar e agora tu me deves”. Não, não devemos nada a ninguém. Se vivemos um bom momento, isso é o importante. Entretanto, há que ter vontade e vontade de viver um bom momento.

*A fala livre de Janine Puget se encerra aqui. A partir do próximo parágrafo, as intervenções de Puget fazem parte do diálogo que se estabeleceu com os demais participantes da mesa: Marcelo Viñar, Paulo Dragotto e Aline Wageck.*

*Assim, não há, necessariamente, uma continuidade linear. Ainda assim, pela força de suas palavras, optamos por transcrevê-las, tal como ocorreram no momento do Congresso.*

Ter ideias diferentes, enfoques completamente diversos em psicanálise, não quer dizer que se tenha que brigar; o que importa é um diálogo que enalteça as diferenças. Alguns põem o acento sobre o harmonioso, outros já o fazem sobre o diferente, outros não sabem o que fazer com o diferente e o transformam em briga, outros ainda, já colocam o acento em outros temas. Creio que hoje, um dos conflitos graves da humanidade é que não sabemos o que fazer para dialogar e escutar algo que não é o nosso familiar. Se não é o nosso, ou não é bom, ou, em contrapartida, temos que adotá-lo.

Interessa-me que recalquemos as diferenças entre uma psicanálise e outra. A ideia de que podemos chegar a harmonias, na realidade, é como tapar o sol com a peneira. Todos que marcam pontos de diferença me abrem a cabeça, todos os que me repetem o mesmo e me agradecem muitíssimo pelo que eu fiz, me aborrecem.

As diferenças geracionais não são por idade. A questão é: a que chegamos quando escutamos um paciente? A que consigam completar, a que harmonizem, a que descubram os segredos escondidos? Ou, a que possam construir a partir do novo, o que não estava antes e que requer esforço?

Um tema muito forte, muito difícil de trabalhar é o que quer dizer diferenças: Que não sejam binárias? Que são múltiplas? Diferenças com maiúsculas? Este é um tema que não vamos tratar hoje porque é muito complexo e muito profundo, porém merece que todos os psicanalistas falemos de diferenças. As diferenças são absolutamente necessárias; não podemos ter a mesma vista aqui e lá, e temos que fazer algo com a clínica. Quando um analista diz: “isso é o mesmo que aquilo”, então alguma coisa falhou. Eu também digo isso às vezes e quando me acontece penso que algo falhou, que algo eu não entendi. Então, eu colocaria como tema para um encontro, não para um congresso, mas para uma discussão: O que entendemos por diferenças do ponto de vista filosófico, do ponto de vista epistemológico, a partir de todos os pontos de vista? Assim, a psicanálise poderia se enriquecer. Diferenças têm que ver com ignorância, com descobrir a ignorância, com um pensamento crítico acerca das diferenças. Que fazemos com as diferenças? Aplainamos, tornamos complexas? Tudo isso é complicado se usamos a palavra *diferença* em psicanálise. Há que usá-la bem, ou senão, façamos como fez Freud desde o início e deixemos por isso mesmo.

É importante aprender a dialogar a partir do dissenso. Aprender a escutar o que é diferente e não negá-lo. E não voltar sempre ao *Princípio do prazer* ou ao *Mal estar na civilização*. Isso já passou. Porém é muito difícil aceitar algo que não se pensou sem acreditar logo que tenha algo conhecido. Não devolver o que já nos deram, mas criar algo novo. Não é o que eu disse, é outra coisa! Outra coisa que nasceu da diferença. Então, haveria que aprender a deixar nascerem elementos novos, não conhecidos. Acontece com a tecnologia, acontece com um bebê que usa um Ipad e dizemos: mas como sabe! Ele sim sabe, porque nós não aprendemos. Aceitar que se pode aprender de alguém a quem ensinamos e que agora sabe o que não sabemos é uma ferida narcísica para os pais. Porém, esse é um assunto muito extenso e complicado e requer estudar muito de filosofia, epistemologia, muitas coisas, para poder admitir que alguém nos diz algo que nós não pensamos.

Não sou uma dama, sou uma senhora pensante que se irrita quando lhe dizem: “isso se parece a algo que eu havia pensado”.

Que haja possibilidade de se assombrar, de chamar a atenção de que a novidade existe e que nos desloca. Isso é fundamental para mim. Há psicanalistas que dizem: “Isso acontece porque tal coisa” Bem, aí tem um ponto obscuro para mim.

É um erro pensar que atender ao padecimento do outro é atender algo parecido com o próprio padecimento. Cada sofrimento é diferente. Experimentamos assombro porque não o entendemos. Não se movem com as mesmas pautas e nós queremos entendê-las como se fossem as mesmas.

Quando digo que o *Mal estar na cultura*, por exemplo, pode estar caduco hoje em dia, é porque os analistas começaram a trabalhar o social a partir do singular, pensando que abrindo o círculo, abrindo o mapa caberiam todos os dados. Mas, não! São ferramentas novas! Não se pode fazer um bolo de chocolate com sal. Bem, talvez sim, sou má cozinheira. Há coisas que não podem ser feitas se não se têm os ingredientes. Alguns de nós não têm os ingredientes, porque não nos ensinaram quando nascemos. Hoje em dia, há ingredientes que não conhecemos e deveríamos ter certa humildade para aprender; não para dizer que é muito parecido ao que eu fazia. Muito parecido não é, há algo que é novo. A tudo o que é novo se passa uma mão de verniz dizendo que é parecido. Não, não foi criado por nós. O mundo criou novos meios, novas formas de pensar, novas maneiras de se relacionar. Nós dizemos que não há intimidade na sexualidade hoje como havia antes. Não, não está mal, só que é diferente. Perdeu-se certo pudor porque não o necessitam, porém intimidade têm. Haveria que defini-la novamente.

Teríamos que escrever sobre intimidade, coisa que fiz muitas vezes, mas não estou me vendendo; digo que: cada vez que me encontro com algo novo as ferramentas que tenho não me servem. Vocês muitas vezes dizem: “Freud já disse isso”. Sim, Freud disse, mas com os instrumentos daquela época, não com os atuais. Os instrumentos atuais, temos que aprender a conhecer ou, no caso, que as crianças nos ensinem a usá-los. Quantos pais pedem aos seus filhos que lhes ensinem a usar o Ipad? E os filhos se incomodam: “por que me pergunta se você já sabe?” Claro, nós nos vendemos como gente que sabe. Entretanto, eles descobrem que não apenas não sabemos, mas que ainda por cima lhes pedimos que nos ensinem. Há muitas coisas para fazer, porém, por enquanto começemos com nossa humildade de conhecer e não dizer que o que temos já o tínhamos, porque não tínhamos.

Aqui está acontecendo um fenômeno que não conhecemos, que Freud não conheceu, nem tinha porque tê-lo conhecido. Não tinha acontecido ainda a bomba atômica, nem a revolução filosófica de Einstein. Aconteceram coisas inverossímeis para as quais não temos nomes, então o que fazemos é dar-lhes um nome e, mais ou menos, acomodamos as dificuldades que nos trazem essas situações. Se não, nos sentimos velhos. Eu não me sinto velha nem jovem, mas me sinto sem a capacidade de inventar o que fazer com esses desconhecidos ou não conhecidos para os quais não tenho ferramentas. E por isso acredito que o infantil é o construtivo. A uma criança lhe damos quatro palitos que não tinha antes e com isso constrói uma casa. Ele não diz: “ah, me falta tal coisa...”. Não, ele com as quatro varinhas cria. Por isso, o infantil é o criativo. A ideia é estar questionando todo o tempo como lemos, com que óculos vemos, com que ouvidos escutamos o que nos dizem. E como é difícil, para nós, escutar uma nota nova. Algo anedótico: Eu gosto muito de música e nesse momento, talvez, Mozart me entedie, prefiro o *rap*. De *rap* não entendo nada porque não foi da minha geração, porém é algo novo. Quanto ao outro, já sei como vem, pois é da minha geração.

Se ficarem pensando no que eu digo, é valioso. Para mim o mais rico de um encontro é quando gera vontade de fazer algo. Se ficar a vontade de fazer algo, já está tudo bem. Se tiverem dúvidas, se estão com vontade de pensar, podem pensar onde quer que seja ... na cozinha, no banheiro, mas pensem! Não está tudo resolvido e não vamos resolver tudo, porém, pelo menos fica a abertura. Tantas coisas podem ser feitas em cinco minutos.

O que eu gostaria é que saíssem com dúvidas e com vontade de pensar. Se me dissessem que mais ou menos entenderam tudo, eu me iria tristíssima.

## » Janine Puget

Ter sido convidada pelo corpo editorial de *Calibán* para prestar uma homenagem à Janine Puget é tanto uma honra quanto uma responsabilidade. Não só por se tratar de *Calibán*, revista latino-americana de singular nível editorial, mas também – e, evidentemente – por se tratar de Janine Puget: psicanalista franco-argentina, autora, desbravadora, mulher, plural, precursora de ideias e de um viés psicanalítico por vezes tão original que sustentou, sem recuar, ser muitas vezes tachada de não psicanalista.

Embora identificada, na maioria das vezes, como analista das relações vinculares, ou seja, psicanalista das relações entre casais e família, Janine expande a noção de vincularidade para falar do humano inserido no mundo; o sujeito humano que se constitui e se subjetiva para além do seu mundo interno, ou exclusivamente a partir de suas relações com objetos primários relacionando-se, em análise, com a representação desses objetos internos. Janine (2015) propõe um sujeito “que já não é mais o centro de seu mundo: que vai se fazendo com outros” (p. 23)<sup>2</sup>. “Trata-se”, segue ela:

de uma outra ferida narcísica que se agrega às já conhecidas, dado que, além do mais, faz com que nos enfrentemos com uma nova incompletude do ser humano. [...] uma que diz respeito aos conjuntos, às cenas, às formulações, uma vez que nem com a soma de dois ou mais mundos se atinge uma totalidade. (p. 23)

Janine se dedicou a uma variedade de temas que nos dizem respeito como sujeitos sociais e singulares, àquilo que se convencionou chamar de *extramuros*, evidenciando que a escuta e o fazer psicanalítico se estendem para muito além da clínica dita padrão. Escreveu sobre: violência social e de estado, sobre trauma social, sobre o feminino. Coordenou um Comitê da Associação Internacional de Psicanálise (IPA, por suas siglas em inglês) sobre Preconceito e Antissemitismo, tema sobre o qual – sinto-me orgulhosa em dizer – apresentamos juntas um trabalho no congresso de Chicago, em 2009.

Janine me ensinou que *preconceito* não é somente aquilo de que não gostamos em relação ao outro diferente de nós mesmos, disfarçadamente ou não. Mais do que isso, faz com que nós, psicanalistas, movidos pelo medo do desconhecido, sustentemos e reafirmemos teorias por nós conhecidas arriscando adaptar o paciente – ou, o outro – às nossas teorias, ficando impedidos de olhar para um outro singular, radicalmente diferente e inabarcável. Nunca me senti tratada exclusivamente como aprendiz – embora eu a considerasse uma mentora –. Ela genuinamente se interessava pelo que eu e pelo que outros do grupo – muito diferentes dela – tinham a dizer, ainda que discordasse sem ressalvas.

Mais recentemente, seu trabalho sobre *mundos superpostos*, desenvolvido com Yolanda Gampel, foi usado e reusado para dar nome às vivências tanto de analistas quanto de analisandos, vivendo/sobrevivendo sob a lógica do *acontecimento*, como ela mesma definiu em uma das recentes *webinar* (Puget e Gampel, 2020) sobre o evento que nos tomou a todos: o coronavírus.

\* Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo.  
1. N. da A.: Nesta e nas próximas citações a tradução é livre.

Numa troca de WhatsApp, já durante a pandemia – E, sim! Aquela senhorinha com aspecto delicado e de idade avançada manejava a tecnologia e jamais deixou de responder um WhatsApp ou um e-mail –, dava supervisões online há muito tempo e até entrevistas em podcast e YouTube – disse-me, em tom de gracejo, quando lhe contei que vinha sendo frequentemente citada aqui no Brasil: “*parece que de golpe me puse de moda*”, sem parecer dar-se conta de sua importância como pensadora e psicanalista de vanguarda.

Os estudos dos vínculos, em grande parte realizados conjuntamente com Isidoro Benenstein, abriram um novo campo conceitual para fazer frente, como descreve em seu último livro, à constatação de que:

a subjetividade acontecia em diferentes espaços, e que cada um deles tinha seus próprios mecanismos e sua própria lógica. Assim, resultava empobrecedor seguir pensando que todos os processos de constituição subjetiva eram provenientes de uma lenta transformação de um estado inicial primitivo. A partir daí nasceu a ideia de lógicas e espaços superpostos conectados por descontinuidades. (Puget, 2015, p. 12)

Um novo acervo de vocábulos entra em cena nos dando recursos alternativos para pensarmos o mundo e as relações entre os sujeitos do e no mundo: *lógica de um e lógica de entre-dois*, *vincularidade*, sujeito de *apresentação* ou de *presença* em oposição à *representação*, *efeitos de presença* e de *impresença*; a noção de *ajenidad* e de *alteridade radical*, a *ilusão da permanência* em oposição à noção de *descontinuidade* e *incerteza (incertidumbre)* alçados à categoria de princípios constitutivos do sujeito; os conceitos de *testigo* e *testimonio* nas experiências traumáticas e de possibilidade de alguma forma de elaboração do mesmo no interior de uma relação vincular.

Janine não era apenas uma teórica. Vivía, de fato, da maneira que pensava. Não ficava estacionada lamentando o sucedido, mas, ao contrário, levava a descontinuidade como forma de permanentes remanejamentos de vida e de recomeços.

Reafirmava sempre a ideia de que o agora é sempre novo, inédito. E que é preciso evitar nos deixarmos levar pela tentação de explicar o mundo pelo já conhecido a fim de evitar a vivência de turbulência promovida pelo novo. Novamente, já em isolamento – distante de seus familiares mais próximos que viviam em Paris – e acometida por sua fragilidade pulmonar que a deixava fraca, disse-me a respeito da situação em que nos encontrávamos:

*Posso trabalhar e dar conferências graças à internet e então poderia dizer que graças aos coronas ... faz parte dessas contradições da vida que algo que tem produzido tanta mudança, nem sempre boa, também possa servir para pensar de novo as relações humanas ...*

Janine Puget manteve uma mente ativa e aguçada até os últimos dias de sua vida. Vários de nós a viram uns três dias antes de sua morte debatendo acalorada e amigavelmente com Marcelo Viñar na mesa de encerramento do último Congresso da Fepal, sempre reafirmando a mente como singular não coincidente com outros. Amigar-se com as diferenças era seu moto.

Deixa um grande legado! Seu último livro *Subjetivación discontinua y psicoanálisis: Incertidumbre y certezas* (2015) pode ser lido como um livro de I-Ching, despertando questionamentos e reflexões a cada nova leitura. Foi um grande privilégio ter podido conviver com Janine Puget!

### REFERÊNCIAS

- Puget, J. (2015). *Subjetivación discontinua y psicoanálisis: Incertidumbre y certezas*. Buenos Aires: Lugar.  
Puget, J. e Gampel, Y. (2020). *¿Qué hay de nuevo en este mundo en cambio?* [webinar]. International Psychoanalytical Association. Disponível em: [https://www.ipa.world/IPA/en/IPA1/Webinars/Que\\_hay\\_de\\_nuevo\\_webinar.aspx](https://www.ipa.world/IPA/en/IPA1/Webinars/Que_hay_de_nuevo_webinar.aspx)

## » E agora, o que nos diria Janine?

Seguiremos o caminho sem ti, mas também contigo.

Janine Puget e Isidoro Berenstein patrocinaram a criação do Comitê de Família e Casal (Cofap) da Associação Psicanalítica Internacional (IPA, por suas siglas em inglês). Isidoro foi uma força impulsora e Janine nos acompanhou desde o início de sua trajetória, em 2008. Janine compartilhou com nosso grupo muitas reuniões internacionais: Cidade do México, Buenos Aires, Madri, Nápoles e umas quantas mais, contribuindo sempre com sua força criadora e sua capacidade para nos surpreender e fazer pensar. Na Espanha, nos ajudou em múltiplas instituições; uma de suas primeiras contribuições, há mais de duas décadas, foi no Serviço de Proteção à Infância do Instituto Aragonês de Serviços Sociais e na Associação Psicanalítica de Madri (APM). Sempre disposta a trabalhar para ampliar nossos modelos de pensar o vincular, a psicanálise contemporânea, a subjetividade social e o sofrimento que dela provém.

Vivaz, perspicaz, provocadora, comprometida, “derrubando muros” –como costumava dizer– com um pensamento vivo e aventureiro. Profundamente interessada e envolvida nas mudanças das instituições sociais e políticas, tentando abordar as questões chave de nossos tempos difíceis, criando conceitos para explicar como esses se inscrevem em nossas mentes, vivendo a vida com emoção até seu último suspiro: assim foi Janine Puget.

Há alguns anos, Janine propunha seu modo de pensar os efeitos de presença e os de ausência na experiência vincular:

A vida no consultório e no cotidiano foi me ensinando, pouco a pouco, a diferenciar o falar do outro ausente e o falar na presença de outro e outros, ou ir falando entre dois ou mais. Ao que acrescento o falar consigo mesmo, assim como já não poder falar com outro se tornou *impresença*. O falar é um dos fazeres produzido por encontros. E esse fazer responde a diferentes imposições: – As que provêm das urgências do mundo interno ou melhor do inconsciente, instância sempre ativa e exigente. – As que provêm das relações entre pessoas. Essas, ao estarem dotadas de uma qualidade de alteridade inevitável e de uma *outridade* inacessível, impõem precisamente o que é alheio ao ou, aos sujeitos. E isso inicia um processo, segundo o qual os que devirão membros do vínculo terão que realizar um trabalho permanente para alojar ao outro, aos outros, serem alojados e habitar os espa-

ços vinculares. – As que provêm do mundo no qual se vive, da multiplicidade de estímulos, decerto, incalculáveis e que a mente tende a resumir ou fragmentar para se proteger de invasões massivas. Às vezes, trata-se de eventos aos quais se pode nomear e outras de fatos inomináveis que penetram na mente, nos conjuntos sem que possam ser individualizados. [...] Foi se tornando evidente que merecia uma atenção especial poder diferenciar o que ocorria quando se fala de outro fisicamente *não presente e quando se fala de outro com outro, e quando falam dois presentes e quando o que se fala responde a se ver afetado por circunstâncias nas quais se está imerso, as que impõem efeitos aos quais é inevitável dar um lugar.*<sup>1</sup> (Puget, 2012, pp. 385-386)

Seu rastro indelével acompanhará a muitos de nós pelo resto de nossas vidas, assim como os efeitos produzidos nos diferentes grupos de analistas que a conheceram em todos estes anos. Manteremos um diálogo interno com a Janine que se tornou para nós *impresença*, mas que nos deixa uma marca indelével que permanecerá em nós, testemunho dos múltiplos encontros significativos compartilhados. Essa marca carregada de uma qualidade de inacessível alteridade, junto com outras de qualidade privilegiada, mais a somatória do acréscimo próprio que lhe conferimos sobreviverão em nós. Em nosso comitê podemos dizer que contamos com o privilégio de sermos portadores de seu legado, ao qual concedemos um lugar especial. Marcas subjetivas que tanto Isidoro Berenstein como Janine Puget imprimiram em nossos espíritos, também aventureiros.

Continuamos nossa viagem albergando a presença desses vínculos significativos e o espírito de seu trabalho psicanalítico. Um presente da vida ter podido contar com Janine. Parece que foi ontem mesmo que nos conhecemos – e já se passaram mais de duas décadas – e parece que ainda está conosco. Em mais de uma oportunidade nos vemos dizendo em voz alta, entre nós: “E agora, o que nos diria Janine?”. E se desenha um sorriso amável em nossos rostos, mas com um esboço de inevitável tristeza.

As formas de pensar que nos permitiu considerar, e outras que inevitavelmente provêm da força complexizadora que nos impõem os vínculos, entre nós mesmos e com os demais, permanecerão em nosso mundo de ideias significativas.

Adeus para sempre, querida amiga e mestre!

### REFERÊNCIAS

Puget, J. (2012). Efectos de presencia, efectos de ausencia: Diversas maneras de pensarlo. *Psicoanálisis*, 34(2), 385-399.

\* Asociación Psicoanalítica de Madrid.



# Janine Puget: Relatos de um encontro

Janine foi e continuará sendo uma figura que marcou minha construção como sujeito e como profissional. Ela foi também uma figura emblemática da minha geração e da geração atual por sua coerência científica, sua ética e seu valor inovador. Isso é o que ela chamava “romper paredes”.

Psicanalista crítica, representante de dois mundos: a França, de onde sua família emigrou depois de passar por situações pessoais e sociais traumáticas. A Argentina, a que lhe permite completar sua formação psicanalítica, enriquecer-se com o novo mundo, confrontar-se com a ditadura e seguir se nutrindo em seu país de origem para converter-se em cidadão do mundo.

Meu primeiro encontro pessoal com Janine ocorreu em 1981, em um momento de crise pessoal, saindo do processo da ditadura na Argentina. Esse encontro inaugura uma qualidade vincular apoiada em um fundo comum dado por duas figuras centrais da psicanálise argentina: Marie Langer e Enrique Pichon Rivière.

Pichon marca o começo de seu interesse pela psicanálise, já que Janine trabalhou para ele como tradutora de inglês. A rua Copérnico, onde viviam os Pichon nos anos cinquenta, converte-se em um laboratório de encontros entre artistas e psicanalistas, e é nessa época que Janine entra na Faculdade de Medicina.

Para mim também o encontro com Pichon e Bleger, muitos anos depois, na década de setenta, representa o primeiro contato com uma psicanálise que me prende por seu enraizamento no sociocultural.

No entanto, há outra figura que nos conecta de forma cativante: Mimi Langer, que foi sua analista e, mais tarde, a avó de meus filhos. Mas o ponto em comum com Janine foi que Mimi exerceu para ambas uma função materna, como substituta de uma perda precoce.

Outro ponto em comum foi seu interesse pelo grupal: foi fundadora da Associação Psicanalítica Argentina de Grupos, o que constituiu o tema central de minhas primeiras pesquisas.

A vinda de René Kaës a Buenos Aires, em 1985, marca uma aproximação entre a escola francesa e a escola argentina de psicanálise de grupo. Em um congresso organizado pela Associação Psicanalítica Argentina de Grupos, acontece um encontro de analistas de grupo de todas as escolas argentinas. Kaës, proveniente de uma família resistente ao fascismo, traz consigo essa herança pessoal a partir da qual, e com a lucidez que o caracteriza, pode se identificar rapidamente conosco, resistentes à ditadura militar. Isso cria uma ponte que não é somente científica, mas também um profundo laço de amizade e de trabalho entre René e Janine. O texto coletivo *Violencia de Estado y psicoanálisis* (Puget et al., 1989) se constitui a partir de uma pesquisa que ajudou a simbolizar o traumatismo da irrepresentável ditadura argentina, com numerosas contribuições de colegas.

Pessoalmente, o contato com Kaës abre-me a possibilidade de enfrentar meu projeto de tese de doutorado sob sua orientação e de viajar à França em 1991.

Isto marca uma segunda etapa em minha relação com Janine, na qual ela mantém sua identidade francesa e se faz adotar na Argentina, da mesma forma em que eu me tornei, com o tempo, franco-argentina. Abre-se outro tema de interesse comum: a psicanálise de casal e família. Eu havia participado de um grupo de estudos de Isidoro Berenstein em seu

\* Association Internationale de Psychanalyse de Couple et de Famille.

período estruturalista, que apreciei infinitamente pela correlação imediata entre seu esquema conceitual e a clínica familiar.

Mas Janine e Isidoro estavam avançando nesse momento em outra linha de investigação, a psicanálise vincular.

Janine participou, junto com René e outros colegas franceses, das primeiras conferências da *Association de la Psychanalyse des Liens* (Apsylien), associação que criei em 2003, com o objetivo de difundir nosso trabalho, articular a escola francesa com a escola argentina e abrir, graças à colaboração de jovens colegas, novas perspectivas para a psicanálise de grupo, casal e família.

Cito uma frase de Janine que faço minha:

Ao longo de minha vida, e devido a diversas circunstâncias sociais, políticas e fortuitas, aprendi a aproveitar uma condição errante, um andar por onde as circunstâncias e os caminhos me levavam, uma espécie de vertente para descobrir novos mundos, que com frequência podiam resultar inquietantes.<sup>1</sup> (Puget, 2015, p. 15)

A condição de migrante de meus ancestrais me permitiu compreender, como também ocorreu com Janine, que “há histórias que não podem ser compartilhadas porque correspondem a cenários vivenciais diferentes”. (p. 17).

É aí onde ela – com a rapidez para captar o contexto e aproveitar a oportunidade que a caracterizava –, recupera a lógica dos dois países e a converte em uma teoria da subjetividade do não compartilhável (*incompartible*).

A cada ano Janine vinha a Europa por vários motivos: para encontrar-se com sua família, com suas amigas e, logicamente, para trabalhar. O trabalho foi para Janine uma sustentação vital, e pude compreender isso a fundo quando, sabendo que chegava ao final de sua vida, acompanhou-nos na formação dos colegas russos e participou do 9º Congresso Internacional de Psicanálise de casal e família, em outubro de 2020, quando manteve com René Kaës um diálogo emocionante pela força com que cada um sustentou suas diferenças.

Fui regularmente a Paris para me encontrar com ela no apartamento do bairro de St. Germain, perto dos cafés Deux Magots e Flore, históricos espaços de reunião de intelectuais. Sempre havia flores e o gesto acolhedor de oferecer um café. Seu refinamento e generosidade se manifestavam também em me oferecer presentes nos quais transparecia seu sentido estético.

Em uma destas ocasiões, realizei uma longa entrevista filmada por um cinegrafista, projetada na Jornada Científica anual da Apsylien, e que discutimos com Janine à distância. Sua presença no congresso internacional de Lion, em 2018 nos mostrou, tanto a minhas colegas espanholas (Alicia Montserrat e Elizabeth Palacios) como a mim mesma, que Janine nos apoiava a qualquer custo. Mesmo em um estado de saúde debilitado, viajou, nesse ano, uma segunda vez a Europa para participar dos eventos que nós organizamos.

Foi Janine quem escreveu os prólogos de meus dois últimos livros em espanhol, em 2008 e 2020. Foi seu último presente, mas Janine pôde também receber o presente da edição francesa de seu último livro, editado com o título *Faire avec l'incertitude: Investir le présent du sujet* (Puget, 2020).

Viveu e nos ajudou a viver até o último dia. Obrigada.

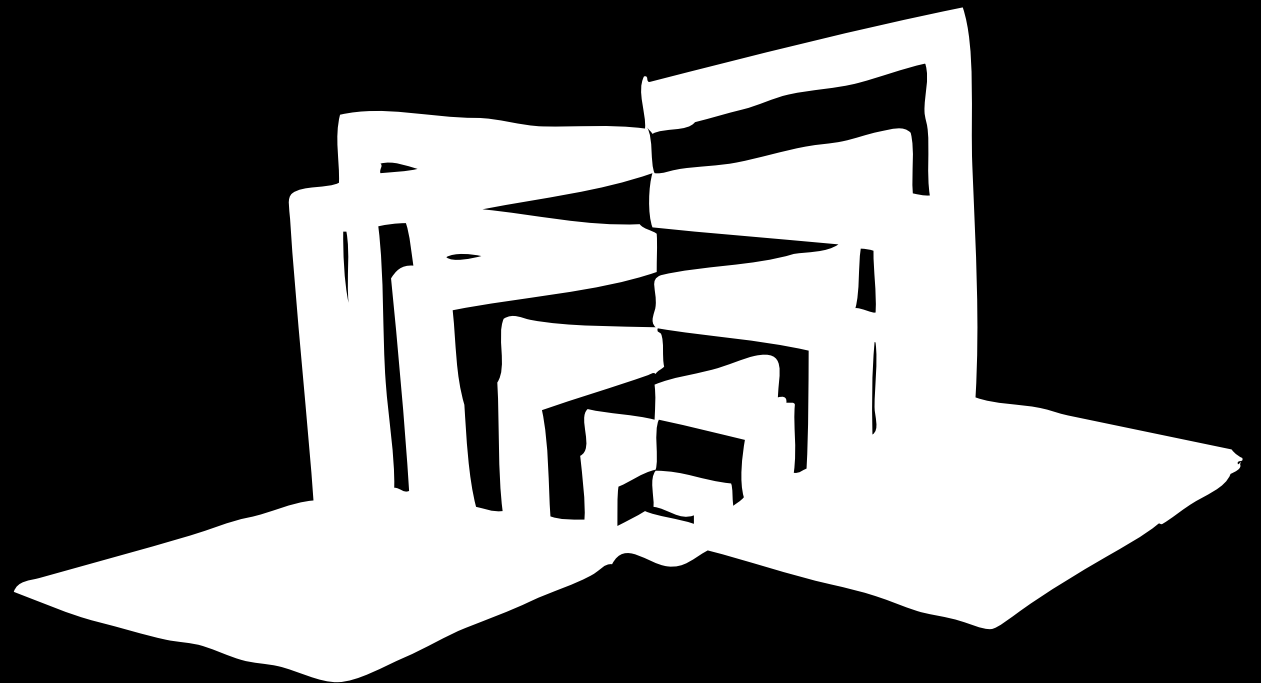
## REFERÊNCIAS

- Puget, J. (2015). Écouter les différents présents. *Actes de la 11ème Journée scientifique, 5ème Journée internationale, Les enjeux de la transmission*, 15-18.
- Puget, J. et al. (1989). *Violence d'État et psychanalyse*. Paris: Dunod.
- Puget, J. (2020). *Faire avec l'incertitude: Investir le présent du sujet*. Lion: Chronique Sociale

1. N. do T.: Nesta citação e na seguinte a tradução é livre.

# Textual

pp. 214-225





# Uma conversa com Caetano Veloso, o homem que sonhou a psicanálise\*

Caetano Veloso é, por qualquer ângulo que se olhe, mestiço. Basta ver sua biblioteca e escutá-lo sustentar discussões sobre teoria crítica, filosofia ou literatura com quem quer que seja para saber que estamos frente a um verdadeiro intelectual. Também é um poeta, para quem a música das palavras conta. É, logicamente, um artista incrível, um ícone da música brasileira – no mínimo, dos últimos cinquenta anos – que sempre soube sustentar um espírito ao mesmo tempo vanguardista e popular. Também é um homem político, consciente do peso de sua voz nas discussões contemporâneas em que se joga o destino da América Latina. É um artista local, leal às paisagens baiana e carioca em que se formou e onde ainda mora. É, ao mesmo tempo, uma estrela global.

E também é, em uma faceta pouco conhecida, um amante da psicanálise. Alguém que fez da psicanálise parte de sua vida, a ponto de escolher onde fixar residência em função da presença de psicanalistas no local. Alguém com fineza perceptiva suficiente para poder sustentar uma discussão teórica em psicanálise como se fosse psicanalista, e, ao mesmo tempo, alguém que soube aproveitar o que um dispositivo como o nosso tem para oferecer. Como ocorre com muitos outros artistas e intelectuais de renome, a vida de Caetano pode ser rastreada a partir de seu itinerário analítico.

E, de algum modo, foi isto que procurei fazer nesta entrevista, decantada de uma longa conversa que mantivemos em seu apartamento de Ipanema, no Rio de Janeiro. Na contramão das dilações e entraves que costuma ser necessário superar para entrevistar um artista de seu calibre, Caetano tinha respondido meu convite imediatamente, com um caloroso e-mail escrito do norte do mundo, em meio a uma turnê.

Entrevistar alguém da estatura e sensibilidade de Caetano Veloso obriga quem o escuta a desaparecer ainda mais do que costumamos fazer como psicanalistas. Obriga a renunciar a qualquer veleidade narcisista, à tentação do fã ou do caçador de autógrafos, e reduzir a presença a tornar possível que quem vai falar, fale. E o faça do modo mais íntimo e fiel a sua experiência possível. Foi o que procurei nesse caso, e ouvir Caetano Veloso falar sobre suas crises e suas análises, em uma entrevista atípica, foi uma verdadeira delícia.

**Mariano Horenstein**

\* Entrevista realizada no Rio de Janeiro, em 6 de novembro de 2018, por Mariano Horenstein. A transcrição da gravação foi feita por Karen Garcia Delamuta e Aline Wageck.



## Você teve várias experiências com a psicanálise em sua vida, não?

Quatro. A primeira vez foi em Londres. Talvez, em algum lugar, eu tenha contado uma pré-história da minha relação com a psicanálise. Eu era menino e tinha muitas questões de saúde física, eu era o filho mais fraco, doentio. Minha garganta estava sempre inflamada, eu era fraquinho, e aí me levavam aos médicos e tudo. Apareceu um médico em Santo Amaro<sup>1</sup> e foi curioso porque ele conversou comigo, o jeito dele eu gostei. E ele perguntava coisas da minha vida, um pouquinho, e com a conversa vinha examinando: “Abre a boca. Você dorme? Como é?” Me deu uma sensação, eu fiquei gostando muito dele. Fiquei imaginando que devia ter um médico assim, que tratasse do estado emocional da gente. Entendeu? E que pudesse conversar. Eu sonhei realmente que houvesse um médico para isso, que pela conversa pudesse ir resolvendo os nós de dentro da pessoa, da estrutura da pessoa.

E passado algum tempo, eu vi um filme americano em que uma personagem, uma menina fala para a outra assim: “Você devia falar com um psicólogo”. Um negócio assim. *Psicólogo*, foi o que apareceu escrito na legenda, né? E a outra pergunta: “Mas o que é um psicólogo?”. “É uma pessoa que trata dos seus problemas emocionais”. Eu pensei: “Então, existe isso!” É engraçado, eu criança em Santo Amaro, eu ficava imaginando! Depois eu fiquei sabendo da existência da psicanálise, na adolescência, achei que era uma coisa que me fascinava.

Depois, li Freud um pouco, mas não fiz logo psicanálise. Eu fui crescendo. Eu vim para o Rio porque uma prima minha me trouxe e, passei um ano aqui, para ver meus problemas de saúde. Ao mesmo tempo foi dos treze aos quatorze que eu morei no Rio, lá na zona norte, parte pobre... aos quatorze anos você vai ficando grande, sai da infância. Não gosto muito de infância. Hoje eu gosto, mas demorei muito. Quando eu era jovem eu tinha certeza que não queria ter filhos de jeito nenhum, porque ter criança era uma coisa muito chata e depois também achava que ser criança era uma coisa muito chata, ... e vem do escuro e você não se lembra direito, e depois vai ficando mais claro.

Eu tenho uma impressão da adolescência... muito diferente da que em geral as pessoas têm. Existe um mito... parece que o adolescente é angustiado, é um momento que começam os problemas... eu vejo sempre ao contrário (risos). Eu vejo que muitos adolescentes têm problemas, mas a impressão que me dá é que esses conflitos que aparecem na adolescência, eles justamente aparecem, porque a pessoa está melhor, está mais livre... é muito mais alegre, muito mais interessante. Pode criar conflitos, isso é outra coisa, mas é porque pode mais, entendeu? Eu não tive uma infância desagradável, meus pais eram maravilhosos, meus irmãos também. Mas a situação de ser criança... me parecia desvantajosa... há uma certa felicidade em sair da infância... isso é uma coisa, para mim, curiosa, porque o mito geral é que parece que a infância é uma maravilha. E que depois você tem que aguentar as responsabilidades da vida adulta, que é chato que é difícil, mas que a infância é uma delícia... E eu não queria ter filho porque achava um negócio desinteressante a criança. Mas quando eu já tinha trinta anos, eu tive... uma necessidade... um desejo de ter filho.

## Necessidade e desejo de ter filhos.

Necessidade e desejo... era como se eu fosse... era como se eu fosse até uma mulher, que o relógio biológico começa a exigir... a pessoa fica tendo desejo de ter filho. Eu, eu sou homem e tive isso... Eu tinha muita curiosidade a respeito da sexualidade da mulher, porque parecia que não existia. No ginásio os meninos todos falavam em masturbação... aí

1. N. da E.: Santo Amaro da Purificação, pequena cidade da Bahia, terra natal de Caetano Veloso.

eu aprendi: aquilo foi uma descoberta deslumbrante para mim. Eu ouvia uma sugestão, umas falas... depois fui entendendo, e aquilo foi uma descoberta... eu tenho a impressão que foi a descoberta mais importante da minha vida, a masturbação, o orgasmo. Parece que a vida ganhou sentido, parece que agora eu sei porque vale a pena viver.

Mas aí, mas as meninas, não falavam nisso... Eu tive muitas mulheres na vida, e conversei muito com muitas... e aprendi muito, né? Tive dois casamentos, longos, mas também muitas outras mulheres assim... de encontros casuais, ou de curta duração, e conversei muito com elas, e elas confirmam que realmente a gente não fala sobre isso. Algumas, conheciam a masturbação, tinham descoberto sozinhas, mas não tinham a coragem de falar disso...

## E, com tantas mulheres, o que você descobriu sobre os mistérios da mulher?

Eu comecei a transar com vinte anos... transar mesmo, né? Eu tive um negócio com uma menina em Salvador, que não tinha penetração porque ela era judia, e muito bonita, e virgem, e não queria... não queria deixar de ser virgem. As meninas não entravam no bar, nunca saíam sozinhas de noite... Era muito difícil, e a menina... E a menina por quem eu me apaixonei... Era impensável ter sexo com essas pessoas, porque seria como um desrespeito total..., como se fosse um desastre para a própria vida delas e para a família. Então não havia essa possibilidade que hoje há, né? Felizmente isso foi melhorando.

## Aprende coisas com estas mulheres?

Nos livros da Simone de Beauvoir (risos), em *Memórias de uma moça bem-comportada* e em *O segundo sexo*. Algumas coisas me levaram a isso. Uma coisa era o cinema francês, porque o cinema americano não tinha sexo; mas no cinema francês tinha...

Em Santo Amaro tinha dois cinemas e cada filme passava dois dias, porque aí você podia ir em um e no outro. Eu ia em todos, era louco por cinema e os filmes franceses apresentavam cenas assim de cara beijando a mulher na cama e o peito da mulher aparecendo. Todos os meninos do ginásio falavam: “Tem filme francês!”. Os meninos achavam meio chato, mas adoravam algumas partes e ficavam esperando aparecer um peito, uma mulher nua. E as mulheres ali demonstravam tesão. Entendeu? E prazer! Porque a gente não sabia, como as meninas nunca falavam, e as mães da gente e irmãs tinham que ser respeitadas, as mulheres eram criadas para... E o assunto sexo não entrava. Entendeu?

Nos filmes franceses eu via essa revelação da sexualidade das mulheres. Eu ficava fascinado: então quer dizer que as mulheres têm também... ficava misterioso, mas depois eu via que era uma repressão cultural e comecei a ficar meio feminista assim, achando que as mulheres deveriam ter mais liberdade de se expressar no mundo, de ser, e achava triste que elas não tivessem essa abertura. E aí tinha uns primos meus que moravam em Salvador que eram pessoas mais velhas e liam muitos livros, eram uma família meio intelectual, então eu ouvi falar. Tinha uma prima minha que falou dos existencialistas, então isso tinha ficado uma coisa *pop*, Sartre e Simone de Beauvoir, e caíram nas minhas mãos *Memórias de uma moça bem-comportada* e *O segundo sexo*.

Eu ficava pensando: “Será que a mulher sente também?” Me perguntava se ela tinha orgasmo. Pelos filmes franceses parecia que sim (risos), e depois eu li na Simone de Beauvoir. E, finalmente, em Salvador, eu tive contato com uma menina que era muito linda; ela que tomou a iniciativa e me chamou para ir ao cinema, eu pensei que era para ver um filme... o filme não importava muito, e foi uma descoberta maravilhosa. Depois fomos para a praia.



Teve algumas coisas com uns meninos, com uns rapazes, mais ou menos neste período em Salvador também, alguma coisa de masturbação mútua, ou pelo menos presencial, assim. Isso aí tem a ver com psicanálise porque é sexo.

#### **Sim, a descoberta da sexualidade.**

Então eu fiquei fascinado com um negócio de Freud, um negócio que batia com a minha experiência pessoal, que era o sexo ter este lugar central.

#### **O lugar central do sexo na experiência.**

É, na experiência do ser.

#### **Sim. Aí um ponto de sintonia com Freud.**

Eu senti uma sintonia total. Ainda sinto essa sintonia, porque eu acho que isso é uma intuição bastante profunda, isso é a grande força do negócio de Freud.

Eu sempre tive muitos questionamentos na cabeça, tinha angústia, tinha medos. Eu era um tipo hipocondríaco e tinha medo de ter uma doença que me matasse ou que... eu tinha medo de estar doente e ficava apavorado. Tinha medo também, porque eu vi uma mulher ter um ataque epilético e eu pensei que ela estava sendo possuída por um orixá do candomblé, e era numa festa religiosa católica. Fiquei um tempo enorme com medo daquilo.

Eu tenho uma resistência a dormir, minha mãe fala: “Você era um bebê insone” Porque todo mundo ia dormir e eu não queria dormir, queria continuar puxando conversa, mesmo quando tinha dois anos, três anos de idade. Eu sou assim até hoje. Dormir é sempre um pouco problemático, a ideia de dormir. Porque como eu estou aqui, conversando com você, vendo as coisas... e daqui a pouco vou estar apagado? Eu não aceito, e a passagem de me entregar ao sono é difícil.

Então eu tinha uma porção de coisas assim e uma visão de mundo muito curiosa, porque a minha casa era muito pacífica. Meus pais, eles se amavam muito e eram muito harmônicos. Estavam sempre juntos, nunca brigaram e eram pessoas muito dignas, muito carinhosas entre si. Isso dava um ambiente...

Então, ao mesmo tempo, eu sentia a casa dentro de uma redoma. Eu olhava para o mundo, recebia notícias do mundo. Nossa casa era uma família estendida, por meu pai ter filhas de irmãs mais velhas dele vivendo com ele desde que minha mãe se casou. Ele tinha três irmãs morando com ele e seis sobrinhas quando minha mãe se casou com ele e entrou nessa casa cheia de mulheres. O que é estranho é que elas nunca brigaram, nós nunca vimos briga.

#### **Você cresceu rodeado de mulheres.**

Muitas mulheres, a casa era cheia de mulheres e depois eles tiveram a primeira filha mulher, a segunda filha mulher, finalmente veio o terceiro, que é meu irmão Rodrigo, homem; depois Roberto, homem; depois eu, homem; e depois, Bethânia. Eles tomaram duas meninas para criar, a mais velha antes da primeira [filha] e a última, Irene, depois de Bethânia. São mais duas mulheres... O modo feminino dominava a casa toda. Meu pai era o único homem da casa até nascer o primeiro dos filhos homens, mas a gente não ficou muito masculino não, porque o ambiente... talvez por isso também.... Enfim. Mas meu pai era incrivelmente aberto para o que acontecesse naturalmente, com um respeito por nós, assim de acompanhar. Ele exigia só honestidade, mas não exigia masculinidade, não exigia definição sexual. Meu pai era incrível, era um ho-

mem que tinha uma capacidade muito grande, porque ele é que deu o tom para essas mulheres todas dentro daquela casa não brigarem, porque é muito difícil isso.

#### **Tem que haver um homem que ordene.**

É quase impossível que não houvesse, que não fosse um ambiente de muitas brigas, mas não havia. E é curioso que Bethânia, minha irmã, que afinal foi quem me trouxe para essa vida profissional em música popular, porque ela se tornou famosa quando tinha dezessete para dezoito anos, e o meu pai pediu que eu viesse tomar conta dela. Bethânia quebrou um pouco esse mundo de não-conflito, porque ela individualmente tinha uma coisa que vem de dentro dela... a gente achava um pouco de graça... até hoje é um pouco assim. A gente ria um pouco. Era “gracioso” que... ela dramatizasse assim as relações. Ela às vezes ficava de mal com um membro da família sem ninguém saber por quê. Aí tem gente que diz que é porque ela é do signo de gêmeos, e é a única que é do signo de gêmeos. Então, mais tarde quando esse tema da astrologia entrou no imaginário o fato dela ser geminiana explicava.

Então minha formação mais ou menos foi essa. Eu tive muita curiosidade, muito interesse pela psicanálise, mas não tinha sentido, até um determinado momento, necessidade.

#### **E esse determinado momento qual foi?**

Foi o seguinte, em 1968... O golpe foi em 64, o golpe militar. Aí ficou difícil, mas não foi tão terrível. Foi um susto, eu deixei a faculdade, porque o ambiente ficou ruim. Teve professor que foi preso, alunos que desapareceram, e Bethânia foi chamada para o Rio para substituir a Nara Leão num espetáculo. Como Bethânia veio, eu vim para cá. Ela cantou uma música minha, a música já fez sucesso e terminei entrando nesse negócio de música popular, que eu já fazia, mas que para mim era uma coisa secundária.

Eu pintava, eu queria fazer filmes e escrever. A canção era uma coisa de que eu gostava assim, fiz uns espetáculos com meus amigos em Salvador. Depois Gil teve a ideia tomar uma atitude diferente em relação à música popular e deu no negócio do tropicalismo. Aí precisou muito do meu contributo intelectual para acompanhar, para produzir junto, e finalmente para teorizar mesmo, para articular o sentido do movimento. Então eu pensava: eu faço isso e depois deixo o negócio de música popular e vou fazer filme, que eu quero fazer e vou fazer outra coisa. Mas aí, em 68, dentro já da ditadura, veio um golpe dentro do golpe, o AI-5<sup>2</sup>, que deu poderes ilimitados à repressão e endureceu muito o regime.

Aí em 68, Gil e eu fomos presos. Ficamos dois meses na cadeia, foi um período terrível, porque eles nos prenderam sem explicação. A gente morava em São Paulo, tinha residência, eu era casado com Dedé que era minha namorada desde Salvador, com quem eu vivia e havia combinado de nunca ter filhos.

Então começou assim o negócio, fazendo música... o tropicalismo, com a explosão da contracultura no mundo, coincidia com o que a gente estava fazendo, né? E foi em 67 que nós fizemos o tropicalismo. Aí em 68 eles prenderam a gente, foi um susto, porque a esquerda não apoiava o que a gente fazia. Ao contrário a esquerda vaiava, os estudantes de esquerda – como a gente admirava os Beatles e admitia o uso de guitarras elétricas, ou seja, tinha uma abertura para o rock – achavam que estávamos vendidos ao imperialismo (risos).

Era assim mesmo, vaiavam e reagiam contra. Os meninos alienados é que gostavam da gente. Eles eram alienados, mas estavam querendo se engajar em uma coisa diferente, eram uns meninos que deixaram o cabelo crescer e começaram a

2. N. da E.: O Ato Institucional N° 5, AI-5, baixado em 13 de dezembro de 1968 durante o governo do general Costa e Silva, foi a expressão mais acabada da ditadura militar brasileira (1964-1985). Vigorou até dezembro de 1978 e produziu um elenco de ações arbitrárias de efeitos duradouros. Definiu o momento mais duro do regime, dando poder de exceção aos governantes para punir arbitrariamente os que fossem inimigos do regime ou como tal considerados.

aderir à contracultura. Mas os militares encontraram um meio – alguma denúncia falsa de que a gente teria feito um espetáculo no Rio desrespeitando a bandeira nacional e o hino nacional –, não houve isso, mas eles nos prenderam. Ficamos dois meses presos, só no meio do segundo mês que fizeram um primeiro interrogatório comigo. A primeira semana eu fiquei numa solitária, Gil em outra, eu não via ninguém. Ninguém me perguntava nada, não havia explicação, eu dormia no chão. Fiquei sem conseguir comer me sentindo mal e angustiado, porque ali eu não sabia... a impressão que eu tinha, vou lhe dizer, é que a vida era aquilo e que todo o resto de que eu me lembrava era uma fantasia minha, um sonho, não era real.

Fiquei muito mal mentalmente e, bom, isso durou dois meses. Depois fomos levados em aviões da Força Aérea para Salvador. Eles disseram que iria ser nossa soltura. Era tudo muito arbitrário, porque nós morávamos em São Paulo, eles prenderam a gente em casa sem dizer que era prisão e dizendo que nós íamos responder um interrogatório formal, e o carro veio para o Rio, e depois levaram a gente para Polícia Federal, e de lá para o quartel do Exército, e de lá para o quartel da Polícia do Exército (PE), na vila militar na Tijuca, e de lá para a vila militar e depois para os paraquedistas. Isso tudo durou dois meses e a soltura foi para Salvador, porque nós somos da Bahia. Porém, quando o avião da FAB chegou em Salvador, a força aérea em Salvador prendeu a gente e o cara da Polícia Federal brigou com um cara da Força Aérea e levou a gente e prendeu de novo! Eu quase morro, porque eles tinham na verdade a ordem de dois meses antes para prender, caso a gente fugisse para a Bahia. Eles nunca avisaram que nós já tínhamos sido presos e nem deram a contraordem, uma desorganização.

### É tão latino-americano isso...

Muito latino-americano, é um caos. E, bom, o sujeito levou a gente e os caras da Polícia Federal brigaram e saíram dali zangados. A gente foi presa. Eu fiquei arrasado olhando para Gil e dizendo: “Gil o que vai ser da gente agora?”. Agora a gente foi presa pela Aeronáutica, vai começar tudo de novo, uma coisa terrível. Enquanto isso, os caras da Polícia Federal telefonando para o Rio, para Brasília para resolver a questão. Afinal esclareceram e de noite eles foram lá e soltaram a gente. Mas a soltura foi o seguinte, os policiais federais levaram a gente para o chefe da Polícia Federal em Salvador, que era um coronel do exército. Ele olhou para nós: “Você chegou aqui, mas não tem processo, não tem nada”. Ele reclamando do caos da organização deles (risos). “Bom, o negócio é o seguinte: a ordem que eu tenho é que vocês têm de vir aqui todos os dias, não podem sair do perímetro urbano da cidade de Salvador. Tem que vir todos os dias assinar aqui o papel, nesse caderno”. Aí assinamos nessa hora e ele disse: “Amanhã, aqui.” E assinamos todos os dias. Nós ficamos quatro meses nessa situação. Não pode dar entrevista, se apresentar em público, nada.

Gil já tinha duas filhas. Aí começou a reclamar, que já estávamos há seis meses sem trabalhar, que tinha duas filhas. Aí a solução que eles encontraram foi o exílio. Eles resolveram os papéis, mas nós compramos a passagem.

### E terminaram em Londres?

Terminamos depois em Londres, mas fomos para Lisboa. Porém Lisboa... Portugal nessa época, ainda estava sob o salazarismo (risos).

### De um inferno a outro.

É, de um inferno a outro, tudo dentro da língua portuguesa! E aí, nós fomos para Paris. Nosso empresário estava lá, na Europa, Guilherme Araújo, porque Gil ia ser a

primeira apresentação de um artista moderno, brasileiro tropicalista, fora do Brasil, que ia ser no Festival Mídem<sup>3</sup>, em Cannes. Mas, quando fomos soltos... fomos exilados, os caras da Polícia Federal foram me botar dentro do avião, e o cara ainda me disse: “Não volte... e se voltar se entregue logo para nos poupar de ter o trabalho de passar um dia lhe procurando; porque mais de um dia não fica.” Foi exatamente o que o cara me disse. Então eu saí do Brasil amargurado. Eu tenho horror a morar fora do Brasil, só gosto de viver no Brasil... e aí eu tive umas coisas esquisitas: primeiro eu tinha tomado ayahuasca... essa bebida, em 68. É um alucinógeno muito forte. E tive uma angústia muito grande. Tive uma viagem com visões muito bonitas, mas depois de algumas horas, minha cabeça ficou cansada, eu queria desfazer aquilo, e fiquei louco. Foi terrível, fiquei apavorado, mas foi passando. Mas aí veio essa prisão e depois o exílio. E no dia em que a gente foi solto, Gil e eu chegando em minha casa na Bahia, olhando a casa, as fotografias na sala, fiquei tão louco quanto no dia da ayahuasca. Pensei que eu tinha ficado louco e não tinha jeito, porque não tinha nem tomado droga, então era um desespero total. Gil, me vendo assim, começou a chorar, eu olhava para Gil, entendia que ele estava chorando, ao mesmo tempo eu sabia que eu não sabia mais quem era Gil. Queria me olhar no espelho para ver se eu me reunia comigo mesmo, e foi horrível porque não é que eu não sabia quem era, eu não sabia o que era aquilo que eu estava vendo! Meu pai bateu o olho em mim e disse: “Não me diga que esses filhos da puta te deixaram nervoso!”. Fiquei bom!

### Te apaziguou isto! ... A palavra de seu pai...

Ele falou “filhos da puta” na frente de minha mãe. Ele nunca falou um palavrão na frente de minha mãe. Aí eu chorei... fiquei...

Então, isso tudo contribuiu para que quando a gente saiu fosse... De Lisboa para Paris. Era 1969 e tinha acabado de ter o 68 em Paris, foi bonito, mas terminou voltando... De Gaulle voltou, dominou a situação... As ruas ficavam muito policiadas, era uma sensação de opressão.

Uma coisa sensata é ir pra Londres, disse nosso empresário. Em Londres tem paz, a música... é a música que mais interessa, lá não tem esse negócio de polícia ficar parando ninguém... Aí em Londres, com tudo isso que eu estou contando, eu fiquei muito angustiado, eu fiquei meio deprimido, fiquei meio mal. E aí fiquei procurando um psicanalista... E aí me disseram que tinha um psicanalista brasileiro que atuava em Londres, era um cara judeu muito bacana ele. E aí foi a primeira...

### E te ajudou?

Eu gostei muito. Ele era muito lacônico assim, daqueles analistas que ouviam muito e não falavam quase nada, com horário certo, né? Mas aquilo mexeu muito comigo... me ajudou..., mas aí eu comecei toda uma coisa com a psicanálise que é curiosa, porque quando eu sonhava com a psicanálise, eu achava que você chegava lá e... com aquela ideia de livre associação... Eu imaginava uma soltura... Nada disso acontece: você chega lá, você tem uma pessoa, entendeu? Tem um cara e você. Você tem que falar, não sabe por onde começar, e também... as amarras sociais se mantêm todas ali... embora você vá criando uma relação, que é uma relação especial: ela é diferente das outras, né? Você tem, ao mesmo tempo, uma grande abertura de sua intimidade para uma pessoa que não faz parte da sua vida. Realmente você cria uma instância especial. E eu vi que isso, apesar de tudo, acontece, mas tinha uma decepção de não

3. N. da E.: O Mercado Internacional do Disco e da Edição Musical (Mídem, por suas siglas em francês) é o maior encontro mundial de empresas ligadas à música.

ver as coisas acontecerem assim como eu sonhara.... Mas caiu muito bem, e ele... O nome dele era Abrahão Brafman; eu quero muito bem a ele.

### **Quando você voltou foi quando pensou em procurar novamente?**

Quando eu voltei... eu fui para a Bahia e fiquei tão feliz de ter voltado, nunca mais pensei em psicanálise, durante um tempo. Fiquei três anos. Nesse período eu comecei com, coincidiu com esse período da psicanálise, – eu nunca liguei uma coisa com a outra, mas agora a gente é obrigada a ligar – esse desejo de ter filho.

Começou em Londres, mas cresceu mais quando eu comecei a vislumbrar, porque no princípio era uma angústia total, uma depressão por causa da ideia de que eu não sabia quando eu poderia voltar ao Brasil e nem se poderia voltar. Eu me lembro que conheci, fiz amizade com Cabrera Infante, um escritor cubano, e ele temia, com razão, que iria morrer sem voltar a Cuba, e ele morreu sem voltar a Cuba. Para mim isso era uma coisa insuportável.

Quando eu comecei a ver esboços de possibilidades de vir ao Brasil, eu comecei a ter vontade de ter filho. Então teve a psicanálise e a promessa de voltar ao Brasil, aí foi uma coisa muito grande, porque eu comecei a querer ter filho e comecei a dizer a minha mulher e ela falou: “O que é isso?” Porque a gente sempre teve a decisão de nunca ter filho, para ser livre, criança a gente não gostava.

Mas quando a gente voltou para o Brasil e chegou na Bahia e ela ficou feliz também porque a gente voltou. Quando voltei mesmo, aí Dedé disse: “Caetano vou lhe dizer uma coisa, eu topo a ideia de ter filho, agora eu quero, aqui na Bahia.” Aí ficamos três anos na Bahia, Moreno nasceu, foi o maior acontecimento da minha vida adulta. E até hoje eu adoro ter filho, eu tenho três filhos, é uma coisa espetacular.

Mas aí depois de três anos em Salvador, Moreno já com três anos eu comecei a ter a necessidade de fazer psicanálise de novo. Aí eu queria resolver, entrar mais, resolver mais minha pessoa dentro da coisa psicanalítica, mas Salvador não tinha psicanalista, nessa altura. Eu lembro até que falei com João Gilberto que em Salvador não tem psicanalista.... “Não precisa Caetas...” (risos).

### **Está bem assim... (me rindo).**

Era uma maravilha (risos). Aí eu queria ir para São Paulo, mas Dedé dizia: “Se for para São Paulo eu não vou, não, para o Rio eu vou.”, e aí viemos para o Rio e por isso eu estou no Rio até hoje.

### **Havia psicanalistas no Rio?**

Sim, eu vim procurar uma psicanalista específica, porque a Clarice Lispector tinha dedicado um livro dela a Inês Besouchet, que é um dos primeiros nomes da psicanálise no Brasil, já era uma mulher mais velha.

### **Algo ela teria que ter...**

Fui falar com ela, tive duas entrevistas, e ela disse que não tinha tempo, mas que queria arranjar um psicanalista para mim e deu três sugestões. A primeira não deu certo, a segunda eu não quis ir por causa do endereço, eu tinha uma superstição com o endereço, que ficava na rua do cemitério. Ela sorriu um pouco e depois disse: “Então você vai em um jovem, um psicanalista jovem, eu acho que vai dar certo”. Me deu esse terceiro nome, eu fui, e eu adorei, de primeira teve muita sintonia. A chamada transferência aconteceu, aconteceu em Londres, mas com esse muito mais e durante todo o tratamento. Foi o psi-

canalista com que mais senti que fiz psicanálise e que... fiz durante muitos anos e depois ele estava caminhando para me dar alta. Estava me preparando para gente se afastar, mas aí ele próprio foi se modificando porque ficou interessado em um grupo, que era, na base laciano mas que tinha se tornado uma coisa independente, diferente, que era o grupo de MD Magno. Hoje eu faço análise com MD Magno. Porque este analista de quem eu estava falando, eu fiquei anos fazendo análise com ele e ele começou a se encantar com o grupo de Magno e começou a mudar e aí me disse que... A gente, na verdade, ia recomeçar e mudar tudo e fazer um negócio diferente. E a Inês Besouchet apareceu num show meu, foi ao camarim e daquele jeito dela, porque ela era uma mulher quase evanescente, quase etérea, muito fascinante, e ela foi e disse: “Então, gostei muito, acho que está na hora, não é?”. Eu disse: “Como?”. Ela disse: “Na hora de você ir lá”, de eu finalmente fazer análise com ela. Ela era como uma supervisora do meu analista, né?

Ela então acompanhou essa mudança... eu suponho, que coincidiu, não é que coincidiu, acho que foi isso. Ela vendo ele... – porque ela estava acompanhando possivelmente até esse caminho da alta, né – e de repente essa mudança dele..., ele mudou muito, foi mudando, ele ficou fascinado pelo neolacanismo de Magno, porque Magno criou um negócio dele.

### **Não era uma ortodoxia lacianiana, era uma coisa nova?**

Ele foi um introdutor de Lacan no Brasil, muito importante, mas ele se tornou uma nova coisa, entendeu? Com teoria própria, com sugestões. Ele tem uma obra muito interessante. Um amigo foi assistir umas palestras do Magno e me chamou pra ver. Vi que tinha coisa interessante ali, mas eu pessoalmente não gostei muito não, porque tinha um negócio que eu vejo também em Lacan e que eu estava vendo ali, que é um negócio... é... tem algo de mistificação. É um problema grande aí, porque entra todo um problema da psicanálise, né?

Eu sou um apaixonado da psicanálise por tudo o que eu já lhe contei, desde o sonho até a eleição por parte de Freud do sexo como coisa central da experiência humana, tudo isso eu tenho... isso para mim tem um valor, muito profundo, muito grande, mas aquelas críticas terríveis da história do movimento psicanalítico e o que é a psicanálise hoje. A própria ideia de Popper que a psicanálise é uma superstição moderna.

### **Bom, mas um de teus analistas defendia a superstição, não? Mais que a religião.**

Esse de que eu gostava muito...

### **Sim. Então não é uma “má palavra” que seja uma superstição do século XX?**

Pois é. Não é necessariamente uma má palavra, porque o analista me dizia assim: “Superstição é melhor do que religião”.

### **Foram 4 análises, então? Abrahão Brafman, Rubens Molina...**

Eu continuava ainda com ele quando Inês Besouchet foi me dizer “está na hora de você ir para lá” – para o consultório dela. Eu disse, então: “Eu vou lá conversar com a senhora”. Aí contei ao meu analista e ele disse: “Muito bom, Inês é maravilhosa, vai lá”. Eu fiquei indo aos dois.

### **Ao mesmo tempo?**

Sim, ao mesmo tempo, durante um período, e eu dizia tanto para um quanto para o outro o que acontecia, como estava sendo.

Teve um episódio peculiar, em meio a tudo isso, é interessante para você saber. A grande artista brasileira Lygia Clark<sup>4</sup>, ela achou que a arte não só devia sair do quadro, como começar a ser vivida pelo autor tanto quanto pelo espectador. O espectador e a arte, e às vezes o artista, né?

Ela é muito pioneira e achou que a arte dela estava caminhando para uma terapia, e ela transformou numa terapia. E ela deixou de fazer objetos e fazia uma terapia. Aí ela me convidou... eu fazia análise com o Rubens Molina, e fazia também com a Lygia Clark, porque era Lygia Clark. Ela era minha amiga e eu tinha uma grande admiração por ela e eu fui lá fazer. Era muito interessante, muito curioso porque era a Lygia Clark, ela usava umas coisas que tinham a ver com a arte dela, uns sacos com diferentes tipos de texturas dentro, areia, pedaços de pedras, coisas grossas, coisas suaves, água...e também uns canudos que ela soprava, o ar batia em certos pontos do corpo, a gente ficava só de cueca e assim deitado, e ela fazia essas coisas e falava muito pouco e perguntava muito pouco. E com as conversas ela ia nuns pontos do corpo e fazia... eu não senti nenhum resultado propriamente.

#### **Preferia a análise tradicional? Preferia a outra psicanálise?**

É, eu preferia mais a psicanálise verbal, mas era curioso. É curioso que uma artista tenha ido radicalizando o sentido de sua arte até o ponto da interação com o espectador e que ela descobriu que, na verdade, era uma terapia, e ela até o fim da vida ficou fazendo essa terapia. Ela me despediu um dia, ela disse: “Caetano, olha, vamos parar aqui, você não está respondendo”. “Está bom, continuamos amigos” (risos). Não nos víamos muito, mas ela era uma pessoa que gostava de mim e eu a respeitava enormemente. Então, até morrer ela fez esse negócio. Ela achou que a arte, a arte dela pelo menos, se levada até as últimas consequências, virava uma terapia.

#### **Em que medida te parece que suas distintas psicanálises fizeram com que você seja quem é? Há algum fio comum? Qual seria a marca que você vê da psicanálise em sua vida?**

Cara, como eu mais ou menos previa a psicanálise, eu acho que está tudo sempre interligado, o que eu sou, o que eu faço com a experiência da psicanálise, mas eu tenho a psicanálise sempre sob uma suspeita.

#### **Pode ser que não seja uma ciência. Não há problema que não seja uma ciência...**

É, mas, isso é uma questão... Magno, uma vez ele disse assim: “Não é ciência, é outra coisa”, mas depois disse: “É ciência!” (risos). Mas esse é outro maluco, é outro tipo de figura, é especial. E para mim é curioso, hoje em dia eu faço análise com ele, e, diferentemente do Rubens Molina, com quem eu tinha essa identificação muito grande e achava que ele entendia tudo... Eu tive um desentendimento... Ele teve comigo, brutal, o Rubens rompeu comigo... porque a doutora Inês morreu, e eu fiquei 14 anos sem fazer psicanálise. Entendeu? Porque eu fui deixando o Rubens que estava mudando, e eu não estava conseguindo acompanhar. E de fato, fiquei fazendo com Inês, a quem Clarice tinha dedicado um livro, então eu, adorava ela. Mas aquilo não rendeu muito. É curioso, é curiosíssimo.

#### **Não te ajudou muito essa análise?**

Não rendeu muito.

4. N. da. E.: Lygia Pimentel Lins, mais conhecida como Lygia Clark (Belo Horizonte, 1920 - Rio de Janeiro, 1988) foi pintora e escultora, trabalhou com instalações e body art e destacou-se por trabalhar no campo da arte-terapia. Propôs a desmistificação da arte e do artista e a desalienação do espectador, que compartilhava a criação da obra.

#### **Mas, porque aí houve algo... ela te procurou... foi ao camarim te chamar.**

É, foi me buscar...

#### **Não pode funcionar assim.**

Ela foi porque eu tinha ido buscá-la, e ela foi me chamar: “Acho que chegou a hora, você foi me pedir, e agora acho que dá”, entende?

#### **Entendo. Entendo que não tenha funcionado.**

Mas funcionava..., como assim... era bonito e agradável o negócio com ela. E tem uma coisa estranha e interessante o fato de ela ser mulher. Era muito velha já, mas curiosamente com ela, eu tinha fantasias sexuais. Isso é um pouco estranho, porque eu não diria para você que eu me considere ou me sinta uma pessoa definitivamente heterossexual. Mas foi assim, com esses caras com que eu fiz análise, com que eu faço hoje, nunca tive nenhuma fantasia sexual... isso não me vem à cabeça.

Com ela, toda vez, eu estava lá, dentro daquele lugar, deitado, e ela sentada me ouvindo... e eu ficava pensando que tinha um clima... eu tinha fantasias... eu não tinha coragem de dizer a ela... Curioso..., eu tinha vergonha porque ela era muito velha, e respeitada e tudo. E eu comecei a esboçar um dia, mas ela desfez assim, mas eu não... Tentei dizer, mas não consegui dizer direito. É curioso. Isso é uma coisa a se registrar.

Com os psicanalistas esse aspecto que poderia aparecer com a transferência, incluir coisa amorosa ou sexual, não aconteceu; mas com ela aconteceu. Mas a parte, assim, de entendimento das minhas coisas, de ir aclarando coisas, com ela não houve. Ela parecia quase uma coisa sobrenatural... É gozado! Ela terminou se ligando a um cara brasileiro que fazia milagres, e que a salvou... ela era muito frágil de saúde. Ela tinha sido considerada à beira da morte desde muito jovem por causa do coração. Mas ela morreu velha..., mas teve crises, e esse cara apareceu quando ela ia morrer, e quando apareceu ele... a salvou, fez ela ficar boa de repente..., e ela ficou muito impressionada com isso, então. É (risos). É, são coisas...

#### **E você leu psicanalistas posteriores?**

Li Klein, é muito bacana. Li um pouco de Bion. Lacan, eu li um pouco, mas eu me irrito um pouco com aquela coisa. E olha, é curioso porque eu adoro o jogo de palavras, adoro. Eu sou fã da poesia concreta, e adoro Joyce... Eu acho bacana, mas tem uma hora que as pessoas ficam enredadas numa fascinação... Eu vejo aqueles vídeos dele na internet, acho ele muito mistificador... tem umas coisas fascinantes. O mais bonito que eu vi dele, dessas que tem na internet, é um programa de televisão que ele começa dizendo: *Je ne dis que la vérité: pas toute...* uma coisa assim, né?

#### **Porque não se pode dizer toda a verdade.**

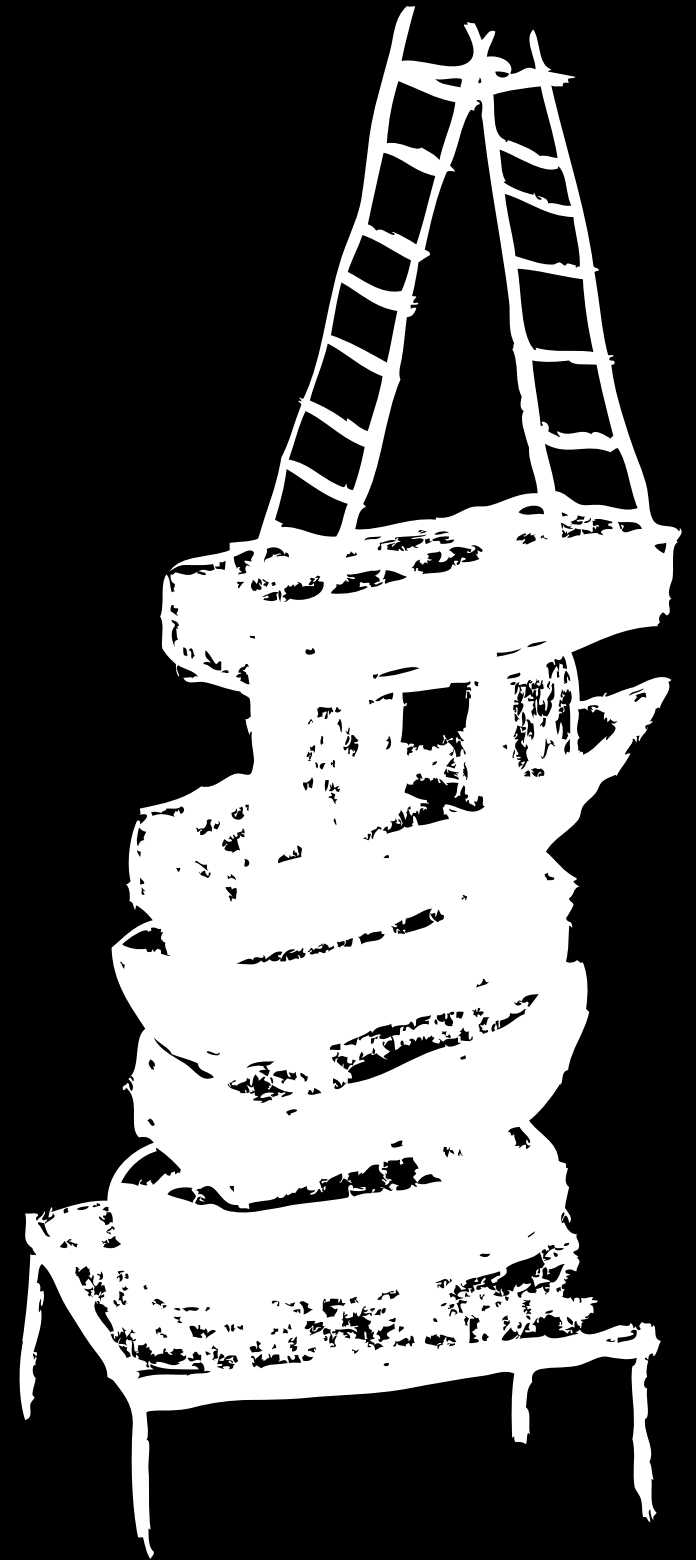
É, eu não digo senão a verdade... não toda (risos).

#### **Escutar-te, me faz pensar que não se pode dizer toda a verdade, sempre se diz às meias, como diz Lacan, mas se pode dizer bastante, Caetano, não é?! Realmente se pode dizer muito.**

É, se pode dizer muito.

# Extramuros

pp. 228-249



## » Uma compreensão psicanalítica do caso “A possuída de Santiago”: As fronteiras do *self*

### Introdução

Em tempos passados, eram frequentes os casos nos quais a uma etimologia do padecer era conferida uma possessão demoníaca. Assim, casos de crises epiléticas ou sintomatologia conversiva, que na época era chamada de histérica, eram submetidos a exorcismos ou medidas religiosas, e dessa forma se gerava um confronto entre a religião e a ciência médica, em que cada uma buscava fazer prevalecer sua verdade. O caso que se tenta compreender neste artigo foi denominado “a possuída de Santiago”, e é conhecido como aquele que deu surgimento à psiquiatria no Chile (Roa, 1974a, 1974b), gerando uma interessante discussão profissional. Isso ocorreu em 1857 e foi o primeiro caso documentado de exorcismo no Chile e na América Latina.

O presente artigo busca compreender e fazer uma análise psicanalítica do episódio para, por meio disso, estudar os mecanismos psíquicos precoces que geram esta classe de identificações. É uma situação que permite pensar as dinâmicas primitivas que intervêm na formação da identidade e compreender o mecanismo da identificação projetiva. Este conceito se desenvolveu, mas se constitui em um termo “guarda-chuva” que requer, do meu ponto de vista, uma compreensão mais acabada sobre a diversidade de fenômenos que cobre, já que pode conter diferentes mecanismos e processos. Analisam-se as fronteiras da identidade e como essa é impactada por circunstâncias precoces, e como também sofre influência das condições circundantes. Nesse sentido, a fronteira do *self* e do não *self* se constitui como uma fronteira oscilante.

Também, neste caso, procura-se observar o papel que teve um sonho que se apresentou no início da sintomatologia e que permite revisar e lembrar o proposto por Freud (1918 [1914]/1978a) com relação ao “Homem dos lobos” e seu célebre sonho. Baseado no sonho do Homem dos lobos, Freud supõe que um importante evento tenha ocorrido na infância desse paciente: a observação concreta de uma relação sexual de seus pais realizada *a tergo*. Nesse sentido, este sonho representa um exemplo de como um sonho contém elementos não elaborados da história vivida pelo paciente.

---

\* Asociación Psicoanalítica Chilena



↑  
**Tiznados**  
1990  
Oscar Muñoz

Também, pela compreensão deste caso, busca-se uma elaboração de importantes concepções psicanalíticas que são de uso transcendental na psicanálise contemporânea.

Finalizando, aborda-se o papel exercido pela dinâmica social gerada pelo episódio da “possuída de Santiago”, quanto à relação do sacerdote e dos médicos, assim como o espetáculo social que foi criado.

Carmen Marín era o nome da mulher que protagonizou o acontecimento conhecido como “a possuída de Santiago”. Foi um caso tratado como “possessão demoníaca”, em que um homem maligno (o diabo) tomou posse do *self* desta mulher, que, assim, assume uma identificação masculina e maligna. Nesse sentido, é um caso com semelhanças e diferenças em relação ao descrito por Freud em *Uma neurose demoníaca do século XVII* (1923 [1922]/1978c), no qual um pintor, após sofrer a perda de seu pai tem um empecilho na elaboração desse luto e faz um pacto com o pai-demônio. Esse artigo faz recordar, também, um texto fundamental de Freud: *Luto e melancolia* (1917 [1915]/1978b), no qual se postula a incorporação do objeto perdido no *self* como parte do processo de luto.

## Desenvolvimento

A seguir, passo a resumir o caso como aparece descrito nos textos da época. A investigação foi dirigida pelo presbítero Cisternas, que se encarregou de gerar uma discussão sobre esse episódio – para isto solicitou a avaliação dos médicos que tiveram contato com “a possuída”, e escreveram sua avaliação – e depois realizou o exorcismo.

O mencionado presbítero Cisternas descreve sua história como segue:

Dita jovem nasceu em Valparaíso em junho de 1838; que seus pais morreram durante o tempo de sua amamentação e a deixaram recomendada aos cuidados de uma tia, que a enviou para ser criada no campo, recolhendo-a mais tarde em seu poder quanto tinha cerca de cinco para seis anos; que depois de uma curta aprendizagem em uma escola de primeiras letras, colocou-a, com cerca de doze para treze anos, no colégio das freiras francesas para que lá fosse educada; que há um mês de ali estar, uma noite em que se encontrava em oração, na presença do Santíssimo Sacramento, sem nenhum antecedente moral ou físico, sentiu um grande susto que ela não sabe a que atribuir; não quis abandonar imediatamente o lugar que ocupava nem dizer nada, por temor que lhe privassem daquela ocupação que lhe era agradável; quando chegou a pessoa que devia substituí-la, ela se retirou para sua cama e à meia-noite, em sonhos, lhe pareceu que estava lutando com o diabo e se levantou para atacar suas colegas que habitavam o mesmo dormitório. A partir daquele instante inicia-se a doença que lhe atormenta por cerca de seis anos consecutivos.<sup>1</sup> (Roa, 1974a, p. 235)

Dos escritos dos médicos Carmona e Brunner, extrai-se a seguinte descrição: o início do quadro clínico de Carmen Marín remete à idade de doze anos, ao momento em que tinha sido autorizada pelas freiras do colégio onde estudava para ficar rezando na igreja; durante este momento escutou homens falando no exterior, escutou-os tão próximos que pensou que estavam dentro da sacristia, também escutou uivos de cães, gatos e outros animais. Isso lhe gerou grande angústia e vontade de correr e ir para seu quarto, mas resistiu até que foi substituída. Ela não soube o que ocorreu depois, mas lhe contaram que se levantou durante a noite e começou a lutar com as meninas, batendo nas que encontrava. Também conta que teve um pesadelo que consistia em que ela lutava com o diabo.

As crises são descritas por Brunner como segue:

Uma jovem de 18 anos tem ataques que não podem se caracterizar. Cai subitamente com convulsões, se torce, se bate, se despedaça sem se machucar, perde seu conhecimento e desenvolve forças extraordinárias; ou não cai ao chão, mas fica sentada ou deitada sem o menor vestígio de sensibilidade, fala coisas obscenas, proferindo as palavras: otário, canalha, beata canalha, puta etc., até dizem que fala mal de Deus, chamando Jesus Cristo de

canalha, e a Virgem, de canalha; vê os sacerdotes que chegam a seu quarto, até sabe o que eles fazem atrás dela [...] se exaspera horrivelmente quando são lidas coisas sagradas ou exorcismo em latim e se tranquiliza quando é mandado precisamente um sacerdote em nome de Deus [...] prognostica sem se equivocar em um minuto, o dia e a hora do próximo ataque. Volta a si quando um sacerdote põe fim ao Evangelho de São João, e ela ainda o indica para esse fim, mas durante a leitura se exaspera em contorções horríveis, que se acalmam depois que chega às palavras: “E o mesmo verbo se fez carne, e habitou entre nós”. (Roa, 1974a, p. 238)

Até aqui, as descrições do acontecimento. A seguir, gostaria de passar a desenvolver uma compreensão psicanalítica desse caso de “possessão”; no entanto, esta interpretação não pode mais que ser especulativa, pois não é possível obter informações ou corroborar algo com a paciente em questão. Não obstante, o esforço de compreensão não tem o sentido de provar os mecanismos nesta desafortunada mulher, mas poder aventar uma ideia de funcionamentos psíquicos e tentar repensar mecanismos importantes, como a identificação projetiva, a função do sonho etc.

## Análise do início do quadro clínico

Como se descreveu anteriormente, o início do quadro remonta aos doze anos, época na que Carmen Marín tinha sido enviada para estudar em um colégio. Ela solicitou ficar na capela e neste momento ouviu ruído de homens ébrios que pareciam estar tão perto que pensou que poderiam estar dentro do recinto. Depois escutou gatos e cães uivarem. Posteriormente, relata-se um pesadelo, e depois ela ataca suas colegas. Esse pesadelo, poderíamos propô-lo como um sonho que não pôde ser sonhado; em termos de Bion (1992/1996), não foi possível que o aparelho mental transformasse esses elementos beta em alfa (p. 86). Não teria sido possível que as emoções geradas pudessem ser mentalizadas ou simbolizadas. Mas o que, e por que essa cena não pode ser simbolizada? Porque essa cena foi associada a outras cenas que não teriam sido simbolizadas pelo aparelho mental, cenas mais essenciais e traumáticas no sentido de transbordar a capacidade do aparelho mental. Esse sonho não sonhado nos aproxima do impensável nesta paciente. A cena não simbolizada é aquela em que Carmen, sendo muito pequena, busca a mãe que a contenha, como no presente busca uma capela onde possa ficar e rezar, em uma função muito precoce de continente frente a ansiedades de dispersão em um universo em expansão, com o sentimento de fragmentar-se. Uma mãe/capela que ajude a reunir os seus diferentes elementos, sentindo-se então dentro dessa mãe, em uma identificação projetiva. A sensação de estar dentro une os aspectos dispersos do *self*; aqui a fantasia da fronteira de seu *self* é constituída por sua mãe. Estando nessa situação, escuta a um homem penetrando nessa mãe, depois escuta os ruídos intensos, sentindo-se ela mesma penetrada por esse homem vivido como maligno. A cena descrita é a que foi despertada pela cena vivida na capela, e que não pôde ser sonhada. Cena vivida como uma violência traumática para o aparelho mental de Carmen.

## Sonho do “Homem dos lobos”

Todos conhecemos o famoso sonho do “Homem dos lobos” e muito já se escreveu sobre ele. Posteriormente, graças à análise que este homem realizou com Ruth Marck Brunswick (1928), conhecemos mais sobre este príncipe russo e sobre as transferências psicóticas, sobre seu tratamento com Freud. A genialidade de Freud foi propor, a partir do sonho dos lobos, uma cena que ele supôs ter ocorrido na infância precoce do paciente. Freud sugere datas possíveis nas que a cena primária vislumbrada, encoberta por este sonho, teria ocorrido. Seu paciente, num momento em que estava doente, teria observado a relação sexual de seus pais em posição *a tergo*. Tal como o pensamos no caso de Carmen Marín, esse evento que

1. N. do T.: Aqui e nas próximas citações, a tradução é livre, salvo indicação ao contrário.

Freud descreve ter ocorrido na primeira infância de seu paciente não pôde ser transformado em elementos alfa; foi então um sonho que não pôde ser sonhado e que busca um sonhador, usando os termos de Bion (1992/1996, p. 84). Seriam sonhos de eventos traumáticos que estão buscando ser elaborados. No caso do “Homem dos lobos”, o gatilho do sonho, sem dúvida, é a situação transferencial, na que o paciente teme fortemente ser penetrado oralmente (engolido) por Freud. No caso que estudamos, foi a vivência na capela e, posteriormente, a situação com o presbítero. Logicamente que cada sonho é singular; aqui se lembra o sonho descrito por Freud apenas no sentido de exemplificar a modalidade na qual, por meio do sonho, é possível propor uma vivência precoce do sonhador.

Gostaria, a seguir, de lembrar um artigo de Britton, “O elo perdido” (1989/1997), onde diz:

Pretendo sugerir que se o encontro com a relação entre os pais começa a ter lugar em um momento em que o indivíduo não estabeleceu um objeto materno firmemente assentado, a situação edípica aparece na análise apenas em forma primitiva e não é imediatamente reconhecível como o complexo de Édipo clássico. (p.88)

Britton escreve que nestes pacientes não se consegue estabelecer a terceira posição, um observante que permita um lugar de pensamento. Isso é sentido na contratransferência como não ter espaço para pensar. Esse autor descreve um tipo particular de contratransferência que percebe em pacientes que diferencia dos pacientes com conflitiva histérica. Penso que a que acontece em casos como o “Homem dos lobos” e Carmen Marín se assemelha mais àquela que ocorre nos transtornos limítrofes de personalidade.

Segundo o exposto por Britton, então, supomos que Carmen Marín se encontraria com a relação sexual dos pais (ou substitutos paternos) antes de que o objeto materno se tenha assentado em seu ego e, por conseguinte, antes de que sejam estabelecidas bases firmes sobre sua identidade. Então, a entrada do terceiro – nesse caso, os homens se aproximando à capela ou o homem na sexualidade dos pais – é sentido como ameaça para o equilíbrio psíquico, e assim se identifica com ele; em termos de Anna Freud (1936/1946), esta seria uma identificação com o agressor, como forma de lidar com a ameaça gerada pela precocidade de contato com a cena primária.

## Sobre a identificação projetiva

O conceito de identificação projetiva foi proposto por Melanie Klein (1946/1974) e posteriormente desenvolvido por diversos autores, sendo hoje em dia, segundo Ignês Sodré ((2004/2012),

Um termo guarda-chuva que inclui diferentes processos que envolvem projeção e introjeção, e é usado tanto para descrever modos normais de comunicação como também manobras extremamente patológicas, e ainda estados permanentes patológicos, que estão na base de transtornos do caráter. (p. 134)

Neste trabalho me referirei a um tipo de identificação projetiva massiva e patológica, que envolve uma introjeção e identificação com um *self* maligno, com elementos projetivos.

Em *Uma neurose demoníaca do século XVII* (1922 [1923]/1978c), Freud descreve o caso de um pintor que depois da perda de seu pai teria feito um pacto com o diabo, e posteriormente acudido a um convento para se liberar do pacto. Freud relaciona este caso com o *Fausto* de Goethe e o interpreta a partir da dificuldade desse pintor em elaborar a morte do pai, com o que então o pacto é uma forma de se manter unido a esse pai, um pai-demônio, próprio

de seu luto. No entanto, esse pacto implica passar a servir ao diabo, o que se relaciona a uma identificação do pintor com o diabo. A elaboração de Freud leva às ideias expostas em *Luto e melancolia* (1917 [1915]/1978b), onde teoriza que o indivíduo se identifica inconscientemente com o objeto mau introjetado, sendo então o ego vítima de seu superego – “representa seu ego para nós como sendo desprovido de valor, incapaz de qualquer realização e moralmente desprezível”<sup>2</sup> (p. 244) –, mas que, originalmente, essa é uma acusação ao objeto. Nesse sentido, haveria uma identificação narcísica em duas formas: uma, passiva, na qual a sombra do objeto cai sobre o ego; outra, ativa, oral, na qual o ego quer incorporar o objeto, devorando-o. Em trabalho anterior, *Uma recordação da infância de Leonardo da Vinci*, Freud (1910/1978d) escreve sobre a fantasia de identificação de Leonardo com sua mãe e dessa forma desejar relacionar-se, em fantasia, com uma criança como a que ele foi, e que requereria constantes cuidados maternos. Essa seria uma fantasia que hoje chamaríamos identificação projetiva.

O mecanismo descrito por Freud em *Luto e melancolia* é diferente do mecanismo descrito por Klein (1946/1974), no entanto, se consideramos a fantasia canibalesca, o aspecto ativo do luto, podemos aproximá-la à descrição de Klein.

Rosenfeld escreve (1965/1988), a propósito da identificação projetiva:

A identificação é um fator importante nas relações de objetos narcísicas. Pode se dever à introjeção ou projeção. Quando o objeto é onipotentemente incorporado, o *self* se identifica tanto com ele que toda a identidade ou qualquer limite entre o *self* e objeto são negados. Na identificação projetiva, partes do *self* entram onipotentemente em um objeto, por exemplo, a mãe, para se apoderar de certas qualidades reconhecidas como desejáveis, e por isso pretende ser o objeto ou objeto parcial. É usual que a identificação projetiva e introjetiva ocorram simultaneamente. (p. 201)

Posteriormente, Anna Freud (1936/1946) descreveu o mecanismo de identificação com o agressor, mecanismo no qual o ego, ao se ver suplantado pelo ofensor e pela experiência traumática, identifica-se com o agressor, defensivamente, como um mecanismo de sobrevivência do *self* frente à situação traumática.

A revisão bibliográfica realizada até aqui seguiu em direção a pensar o mecanismo realizado por Carmen Marín de identificação com uma figura maligna, como é sentida nesse momento a figura masculina em relação à cena primária. Nesse sentido, o *self* de uma mulher tranquila e amável que, nas circunstâncias geradas em torno às crises, surge identificado completamente, possuído, além de também projetar os elementos de sadismo e crueldade na figura do presbítero.

## Mais alguns antecedentes do caso

Como foi descrito, a vida de Carmen Marín transcorreu com frequentes fatos traumáticos, mesmo que pouco se conheça sobre ela. Depois da precoce perda de seus pais em circunstâncias não conhecidas, ela foi criada no campo, em condições de pobreza. Depois, entrou em um colégio de freiras para ser educada, no entanto, devido ao desencadeamento de suas crises, sua estadia foi curta. O irmão, com o objetivo de “curá-la”, agrediu-a brutalmente e a deixou em estado grave, por isso teve que ser resgatada por outras pessoas. Transitou por várias casas; em uma delas, foi alojada por uma senhora que tinha um filho com quem teve um flerte amoroso, e com quem não quis ter relações sexuais, mas, em uma ocasião este a teria estuprado. Relata-se que após este fato era vista vagando pelo porto de Valparaíso acompanhada de prostitutas. Em outro episódio, enquanto estava sendo alojada por outra senhora, em meio a uma crise e falando em terceira pessoa de si mesma (como era habi-

2. N. do T.: Tradução de J. Salomão. A tradução desta citação corresponde à página 144 de: Freud, S. (1996). *Luto e melancolia*. Em J. Salomão (trad.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Vol. 14, pp. 140 - 152). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1916 [1915]). Versão eletrônica recuperada em <https://cutt.ly/Pf3uMYz>



tual durante esses episódios), disse a esta senhora que Carmen teria uma aventura com seu marido<sup>3</sup>. A senhora então a expulsou de sua casa, para prevenir este acontecimento. Nesses relatos se observam reiterados eventos sexualizados acompanhados de violência. O que chama a atenção desse último evento é que surge uma identificação com um objeto que adverte e, nesse sentido, cuida. Existe um aspecto que avisa que Carmen é capaz de fazer coisas que afetem e destruam a relação do casal, aludindo a sua impossibilidade de tolerar sua exclusão do casal protetor, e de não conseguir se opor às fortes forças internas que a impulsionam a se relacionar com esse homem-pai.

Posteriormente, estando hospitalizada devido a suas crises – que, em geral, nesse período não eram frequentes – Carmen teve uma severa tentativa de suicídio por enforcamento. O presbítero Cisternas tentou compreender esse fato e descreveu a luta de Carmen para não “entregar-se a vícios” pelos quais era atraída na tentativa de resolver seus problemas. Lembrou-se de ter ouvido que era melhor morrer que ofender a Deus. É possível pensar que esse aspecto superegoico severo e cruel tenta assassinar a esta Carmen transgressora e provoca essa séria tentativa suicida.

Finalizando, destaco que o momento em que se desenvolveu uma discussão social na qual se defrontaram sacerdotes e médicos, foi também o período no qual se acentuaram a frequência e intensidade das crises de Carmen. Sem dúvida, tiveram um papel importante o elemento público e, por outro lado, a personalidade do presbítero Cisternas que foi o auto-designado encarregado do caso.

Relatou o mencionado presbítero que, quando foi conhecer Carmen no hospício, pensava tratar-se de uma simulação: “disse às irmãs com bastante seriedade que aquela doença era minha conhecida; que se elas consentissem, eu sabia de um remédio eficaz para curá-la, e como me perguntassem qual era, disse-lhes que um ferro de passar roupa bem quente aplicado na boca do estômago” (Roa, 1974a, p. 158). Ao ameaçar Carmen com queimá-la se não melhorasse, surgiu em resposta, esta identificação demoníaca que lhe disse: “À Carmen você queimará, mas não a mim...”<sup>4</sup> (p. 158), e tocou o ferro de passar roupa quente. Faço menção a isso porque vê-se claramente como essa atitude surge como reação à ameaça de violência. Nos relatos posteriores, o que se descreve é que nessas crises aparecia esse mesmo aspecto: que se queimava, se batia contra o chão, se flagelava.

Vemos que, nestes episódios, este demônio interno funciona como um superego muito cruel e destrutivo, que infringe tormentos à Carmen e ao fazê-lo triunfa sobre as freiras e sacerdotes, com um sentimento de grande hostilidade e raiva. O presbítero cumpriu uma função dentro da cena, na qual o aspecto superegoico que provocou a tentativa suicida estava projetado nele, em uma identificação projetiva, mas, ao mesmo tempo, ativando elementos introjetados malignos que permitem uma defesa dessa cena impensável, a cena original.

Outro elemento importante é acrescentado pelo público que se amontoava para presenciar estes verdadeiros espetáculos. O público ocupa o lugar de observador passivo que recebe o impacto de toda essa violência. O público ocupa o lugar que Carmen teria ocupado quando muito pequena, poderia ter presenciado a cena sexual descrita. E o público recebe o impacto dos elementos impensáveis para Carmen. Nesse sentido, estimularia a repetição dessas crises.

## Comentários e discussão

Pode ser observado como nos episódios das crises aparece em Carmen este “diabo”, que tem características de uma entidade que se refere em terceira pessoa a si mesma. Comentava que as características dessa entidade seriam como um superego muito cruel e severo que

3. Esta pessoa se chamava Juan, e o Dr. Carmona propõe que, devido a esta relação amorosa, posteriormente Carmen Marín cessaria sua crise com a leitura do *Evangelho de São João*, fazendo alusão a um mecanismo inconsciente.

4. N. do T.: Tradução livre.

se separa de Carmen. Assim, existiriam diferentes identificações superegoicas fragmentadas, em relação com as ansiedades primitivas de fragmentação. Existiria um superego cotidiano, associado a um *self* socialmente aceito, e, por outra parte, aparece um aspecto cruel e maligno que irrompe no *self* apoderando-se dele. Nesse sentido, é interessante pensar na excisão dos sacerdotes e do público em geral, que buscavam com este caso certificar seu próprio mecanismo mental de excisão; já o frenesi investigativo desejava provar a existência do diabo e assim manter o mal separado do bem, e que não se misturassem. Da mesma forma, quando Carmen sentia que seus impulsos agressivos e seus impulsos sexuais tentavam se integrar, aparecia algo intolerável e se violentava ou cometia uma tentativa de suicídio (violência dirigida a outro aspecto de si mesma).

Propõe-se, então, que o sonho do início de seu quadro aos doze anos, posterior a ter estado na capela e ter escutado homens ébrios do lado de fora, com ruído de gatos e cães, recriou na paciente sua precoce visualização de uma relação sexual, em condições nas que Carmen não teria podido incorporar nela uma mãe continente que aliviasse suas angústias de dispersão. Não sabemos as condições em que ficou órfã; no entanto, sem dúvida, essa situação teve consequência em seu psiquismo. Nos relatórios evita-se mencionar, mas, aparentemente, sua mãe era prostituta e seu pai foi um homem que nunca soube de sua paternidade.

Então, a aparição do diabo nela, aquela noite, em seu sonho, tem uma dupla origem; por um lado, é a imagem do homem penetrando a mulher, vivido pela menina como uma cena violenta e agressiva, e por outro lado, é o surgimento nela de excitação ao visualizar essa cena. O diabo contra o qual luta nessa noite é, por uma parte, a identificação projetiva (introjeção) dessa imagem masculina, ao modo de uma identificação com o agressor, e por outra parte, são as emoções excitantes que surgem nela sentidas como malignas. Ela luta contra isso em si mesma. As crises posteriores recriam a sensação de uma sexualidade violenta e agressiva, mas, ao mesmo tempo, aprofundam as experiências traumáticas, o estupro e os golpes perpetrados por seu irmão retraumatizam.

A história de Carmen Marín permite ver como a compulsão à repetição está associada aos elementos impensáveis para o aparelho psíquico.

O papel do presbítero – em relação ao olhar moral do bem e do mal – foi um elemento marcante com os fortes aspectos superegoicos de Carmen, em um jogo de identificação projetiva massiva no que o próprio superego do presbítero teve aspectos também importantes. A função dos médicos – enquanto um olhar não julgador, que tenta uma compreensão e entendimento – era difícil, pela impotência frente à força moralista do julgamento do bem e do mal, e à excitação provocada pela violência. No entanto, a atitude de manter uma independência de pensamento, de não se deixar levar pelas paixões (ou se recuperar delas), uma confiança em conseguir uma compreensão e uma consideração nas contribuições científicas já adquiridas, fizeram com que prontamente nascesse a especialidade da psiquiatria no Chile. A atitude recém descrita, encarnada pelo Dr. Carmona é, desde logo, a atitude que se busca manter no consultório: a de um observador que tenta uma compreensão e que pode sentir as paixões encarnadas pelo presbítero, por Carmen ou pelo público, e que são parte do tratamento. Assim como, de poder colaborar para que a paciente possa ir desenvolvendo pensamentos sobre essas dinâmicas, e à medida que o aspecto moralizante violento pode ser observado, que a paciente possa se emancipar desse (Britton, 2003). Dessa forma, é possível avançar em integrar a personalidade e pensar o impensável.

Sem dúvida, existe um elemento importante no caso, que tem relação com aspectos culturais que levam a que as profundas vivências de Carmen Marín tenham decantado na introjeção maligna do diabo que lançava impropérios contra Deus. Sem dúvida, aí há componentes que estão relacionados com as situações sociais e culturais, e que fazem pensar nos detalhes atuais de nossa cultura e de como se apresentaria Carmen Marín em nossos dias.



↑  
3-3A  
2002  
Oscar Muñoz

## Resumo

No presente artigo, por meio da análise do primeiro caso clínico de possessão demoníaca descrito no Chile, são analisadas as fronteiras do *self*, e para isso se revisita o conceito de identificação projetiva, tanto nos elementos internos (fantasia), como sua relação com a implementação segundo as circunstâncias sociais circundantes. Revisa-se este conceito em M. Klein, H. Rosenfeld, chegando a desenvolvimentos posteriores de W. Bion e I. Sodré. Por outro lado, se propõe uma interpreta o do sonho que iniciou o quadro clínico, postulando que, por meio das circunstâncias desencadeantes,   possível inferir uma cena muito precoce da história desta mulher. Na análise do caso se vinculam textos freudianos de *História de uma neurose infantil (Caso do "Homem dos Lobos")*, *Uma neurose demon ica do século XVII e Luto e melancolia*. Nesse sentido, o caso clínico   usado para poder repensar elementos fundamentais da psicanálise contemporânea, como a identifica o projetiva e a fun o do sonho, e como esses se influenciam pelas circunstâncias circundantes.

**Palavras-chave:** Dem nio, Identifica o projetiva, Cena primária, Homem dos lobos, Sonho.

## Abstract

In this article, the boundaries of the self are evaluated by means of analyzing a case of demonic possession, which was the first clinical case of this kind ever described in Chile. Therefore, the concept of projective identification is reviewed both, in the internal elements (fantasy), and in its relation to its implementation according to the surrounding social circumstances. Hence, the concept is reviewed from M. Klein and H. Rosenfeld's approaches to subsequent developments of W. Bion and I. Sodr . On the other hand, an interpretation of the dream that set off the clinical picture is exposed, postulating that through the triggering circumstances, it is possible to infer a very early scene from this woman's history. Freudian texts *From the history of an infantile neurosis*, *A case of demonic neurosis of the seventeenth*

century and *Mourning and melancholia* are interlinked in the case analysis. In this sense, the clinical case is used to rethink fundamental elements of contemporary psychoanalysis such as projective identification, sleep function and how these are influenced by the surrounding circumstances.

**Keywords:** Demon, Projective identification, Primary scene, Man of the wolves, Dream.

## REFERÊNCIAS

- Bion, W. (1996). *Cogitaciones*. València: Promolibro. (Trabalho original publicado em 1992).
- Britton, R. (1989). The missing link: Parental sexuality in the Oedipus complex. Em J. Steiner (ed.), *The Oedipus complex today: Clinical implications*. Londres: Karnac.
- Britton, R. (1997). El eslab n perdido: La sexualidad parental en el complejo de Edipo. Em J. Steiner, R. Britton e M. Feldman (ed.), *El complejo de Edipo hoy: Implicaciones clínicas*. Valência: Promolibro. (Trabalho original publicado em 1989).
- Britton, R. (2003). The emancipation of the superego. Em R. Britton, *Sex death and the superego*. Londres: Karnac.
- Brunswick, R. M. (1928). A supplement to Freud's "History of an infantile neurosis". *International Journal of Psycho-Analysis*, 9, 439-476.
- Freud, A. (1946). *The ego and the mechanisms of defense*. Nova York: International Universities Press. (Trabalho original publicado em 1936).
- Freud, S. (1978a). De la historia de una neurosis infantil. (Caso del "Hombre de los lobos"). Em J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 17). Buenos Aires: Editorial Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1918 [1914]).
- Freud, S. (1978b). Duelo y melancolía. Em J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 14). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1917 [1915]).
- Freud, S. (1978c). Un caso de neurosis demon ica del siglo XVII. Em J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 19). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1923 [1922]).
- Freud, S. (1978d). Un recuerdo de infancia de Leonardo da Vinci. Em J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 9). Buenos Aires: Amorrortu. Trabalho original publicado em 1910).
- Klein, M. (1974). Notas sobre algunos mecanismos esquizoides. Em L. Grinberg (ed.), *Obras completas* (vol. 3). Buenos Aires: Paidós. (Trabalho original publicado em 1946).
- Roa, A. (1974a). *Demonio y psiquiatría*. Santiago: Andrés Bello.
- Roa, A. (1974b). Un caso de posesión demon ica en el Chile del siglo XIX: Su trascendencia para el desarrollo de la psiquiatría chilena. *Acta Psiquiátrica y Psicológica de América Latina*, 37(1), 78-79.
- Rosenfeld, H. (1988). Psicopatología del narcisismo: Enfoque clínico. Em H. Rosenfeld, *Estados psicóticos*. Buenos Aires: Lumen-Horm . (Trabalho original publicado em 1965).
- Rosenfeld, H. (2012). Contribution to the psychopathology of psychotic states. Em E. Spillius e E. O'Shaughnessy (ed.), *Projective identification: The fate of a concept*. Nova York: Routledge. (Trabalho original publicado em 1971).
- Sodré, I. (2012). Who's who? Notes on pathological identifications. Em E. Spillius e E. O'Shaughnessy (ed.), *Projective identification: The fate of a concept*. Nova York: Routledge. (Trabalho original publicado em 2004).

## » Intervenção psicoterapêutica orientada psicanaliticamente no âmbito de um centro de reclusão no México: Reflexões preliminares

O assunto *Fronteiras* está ligado intimamente a um trabalho como o que temos realizado há cinco anos na Unidade de Intervenção Psicossocial da Faculdade de Psicologia da Universidade Veracruzana (Unipso) dentro do Centro de Reinserção Social (Cereso) de Pacho Viejo, Veracruz, México, com um grupo de estudantes dos últimos semestres do curso de Psicologia da Universidade Veracruzana, que estão fazendo práticas clínicas e que fui convidado a supervisionar pelo Dr. Arturo Marinero Herendia, coordenador da unidade, que não só faz este tipo de trabalho, mas também atendimento ao público em geral e em situações de emergência, como desastres climáticos ou tremores de terra.

Deve ser levado em consideração que a Faculdade de Psicologia da Universidade Veracruzana tem, há quarenta anos, uma tendência à psicologia social que impulsiona este tipo de operações. Desde o início questionamos se é possível oferecer uma ajuda psicoterapêutica sem impor ideais persecutórios, realizar trabalho de agentes policiais ou moldar condutual ou pedagogicamente os pacientes; nossa aposta é que pode se conseguir outro tipo de trabalho mais próximo da poesia e do enfrentamento com a verdade do que da simulação tradicional do psicólogo encarregado ou a corrupção tão frequente neste meio, que faz da dor um negócio.

Nossa intervenção tenta se apegar – dentro das limitações – ao modelo de escuta do analista, e isso significa uma posição que não seja moral, misericordiosa, empática, regulatória nem prescritiva, e que leve em conta em sua atuação a centralidade da análise da transferência e a preocupação pela análise do caráter (Kernberg, 2001). É fundamental no exercício de escuta com pessoas privadas de sua liberdade (PPL) o respeito total ao paciente

\* Sociedad Freudiana de la Ciudad de México.

recluso, que centra seu eixo no reconhecimento dos aspectos inconscientes que guiaram a conduta do paciente até onde ele se encontra agora. O delito não é parte de uma parte malvada dentro do paciente nem produto de um destino hereditário. Não implica, por outro lado, alívio da responsabilidade, e sim aceitação de que sua violação implicou desejo, impulsividade, agressividade e falta de apego às regras sociais.

Os casos mais singulares podem ocorrer dentro desta prisão, como, por exemplo, a presença de algum ex-aluno alguma vez considerado brilhante. Por outro lado, Xalapa (cidade próxima do povoado de Pacho Viejo) é uma província no México onde se apresentaram múltiplos casos de parricídio, matricídio ou a combinação de ambos, e também aumentaram significativamente os casos de pederastia. Lembro de forma concreta de uma menina que não suportava as emoções que lhe provocava ouvir seu paciente, que tinha justamente assassinado a seus pais de uma forma sangrenta. Os jovens psicólogos que vão fazer este exercício percebem que há uma distância entre a teoria e a prática, e que grande parte dos conhecimentos adquiridos ao longo do curso não são aplicáveis ao pé da letra. Por isso, também lhes recomendamos – mais ainda, lhes pedimos – que façam uma experiência pessoal de análise, pensando que isso pode lhes ajudar a entender os estímulos da terapia, além de fazer com que se aprofundem neles mesmos para que sua contratransferência não seja um obstáculo em seu trabalho.

Para avaliar a experiência, também pedi aos jovens psicólogos que, ao final de sua experiência, me proporcionassem testemunhos do ali ocorrido. Alguns informam sentir malestar antes de chegar à prisão, medo no início da intervenção, insegurança sobre o papel a desempenhar, falta de ar, dor de estômago, dor de cabeça, e muito cansaço ao concluir a jornada de trabalho.

Em relação ao trabalho do psicólogo em instituições carcerárias, tradicionalmente se outorgou aos psicólogos papéis como: administrador, aplicador de provas que conduzem à disposição do interno na mesma estrutura do dispositivo<sup>1</sup> regulatório, avaliador do estado mental do prisioneiro e responsável por um relatório frente às autoridades da instituição que eventualmente – mas não necessariamente – levará à decisão sobre seu futuro. Também realizam atividades de recreação, conferências com assuntos diversos para desestimular o consumo de drogas, “aumentar” a autoestima, valorizar a família, etc.

Todos estes papéis os situam ao lado do poder e do questionável projeto de *reabilitação* do sujeito mediante um trabalho de “correção” e “reinserção social”; em outras palavras, como peça constitutiva do *olho panóptico* de Bentham, que Foucault mostrou como modelo das prisões em seu livro *Vigiar e Punir* (1975/2003). Dessa perspectiva, podemos pensar a prisão como um dispositivo regulatório que impõe fronteiras, regras, tabus, discursos e circunstâncias, que primariamente impedem a livre expressão. Nesse horizonte se formam linhas muito concretas de visibilidade, de enunciação, de força. Além disso, neste texto, insiste em que a prisão alterna sua força direta de poder da anatomia do corpo à alma.

Também devemos considerar as últimas pesquisas de Schuilenburg (2015), que examinam tanto a sociedade como as prisões enquanto montagem de elementos diversos que tendem a mudar os significados, os sujeitos e as operações, distanciando-se do conceito do *dispositivo* de Foucault, que considera pouco fluído e dinâmico.

Nossa sociedade é propensa à homogeneização e à objetivação como uma resposta aquilo que não pode suportar, e que tenta apagar o diferente, como menciona Byung-Chul Han (2017), substituindo o *panóptico* pelo *apóptico*. No entanto, a prisão e o hospital psiquiátrico são meios de contenção predominantemente física, caracterizados, por terem sido criados para abolir os desejos dos internos, onde vão parar os “anormais”, aqueles que não podem responder por sua própria existência e aos que é preciso castigar por sua diferença. Das paredes enegrecidas desses instrumentos disciplinares, emerge um fedor resultante da mistura de suor, lágrimas, sangue, excremento, que a creolina concentrada inutilmente tenta apagar.

1. Para definição detalhada do termo *dispositivo* ver Deleuze (1990).

No entanto, deve-se considerar o paradoxo de que, para um setor das pessoas privadas de sua liberdade, o encarceramento representa encontrar uma forma de vida melhor que aquela que puderam ter em liberdade, pois conseguem encontrar ocupações e inventar trabalhos, formas de interação que lhes darão novos espaços, encontros sexuais (não só com reclusas da seção de mulheres, mas com visitantes, e também entre eles), ou inclusive podem variar sua posição em relação às certezas e à rigidez de suas condutas prévias. No final das contas, o interior do centro de reclusão e seus habitantes conformam uma sociedade, com comércio, negócios, intercâmbio de favores, jogos de domínio, dinâmicas de conflito individual e social etc.

O exercício em geral da disciplina despótica na prisão supõe a existência de um maquinário que coage através do isolamento, do olhar, do trabalho, dispositivos técnicos ou simplesmente as *correntes* que são consideradas fundamentais na chamada *nova ordem carcerária* (ordem carcerária, 26 de julho de 2018), a liberdade dos indivíduos ali colocados é restrita por um repúdio e coerção evidentes. Trata-se de dominar, pisar, oprimir e humilhar o interno, considerando como ponto de melhoria a submissão, seu avassalamento. Trata-se de fazê-lo saber que está em uma eventual sepultura, mais que em um instrumento para a reforma ou a transformação que forneça algum tipo de esperança. Há pouco investimento nos presídios, confusa política de readaptação, os réus estão, muitas vezes, desorientados em relação a sua pena e seu futuro. Ao mesmo tempo, por trás da administração do Estado subjaz um governo criminoso interno mais violento e severo (Sykes, 2017), que coage os internos a diversas tarefas fora da lei. Ao público são oferecidos exemplos curiosos (Campos Garza, 18 de outubro de 2016) de como a meditação mudou os réus em uma prisão de alta segurança, mas o fato de que muitos estejam esperando sair para reincidir no crime não mostra uma mudança radical.

Não descartamos, por outro lado, o poder de sua sugestão que conhecemos bem desde Mesmer. Também a religião (católica, evangélica, etc.) que intervém para formar outros grupos de *meditação* e *arrepentimento*, como se buscasse fazê-los viver um contato com uma *exterioridade-interioridade* fora de sua prisão cotidiana, que lhes proporcione acompanhamento e serenidade.

O nascimento da prisão em nosso país se situa entre 1820 e 1830; mais tarde o presídio da Acordada (insalubre e carente de alimentos, exuberante em violência) desapareceu ao redor de 1860 para dar passagem a um novo, o primeiro do México independente.

O presídio de Belém surge de acordo com os ideais reformadores, em 1863, tentando passar de um sistema inquisitorial a um mais humanizado, regido por condições carcerárias que pudessem reformar o sujeito, regenerá-lo à nova ordem social (García Landero, 2019). Assim, fica para trás o sacrifício, o enforcamento, a tortura na água e o cavalete da Colônia espanhola e sua Santa Inquisição. São assentadas as bases para os ideais modernistas que nunca serão alcançados de forma completa no Estado Mexicano.

Melossi e Pavarini (1980) insistiram muito sobre a evolução do presídio no capitalismo, de um simples espaço de contenção de pobres e delinquentes a uma fábrica de trabalho onde os internos devem ser refinados como diamantes brutos por seu esforço; dali se entende a eliminação da pena de morte, pois um preso vale mais vivo, como trabalhador. Dentro da prisão há diversos negócios, de padarias a fabricação de bolsas ou doces típicos, quadros decorativos ou chaveiros, e inclusive conserto de aparelhos elétricos.

Será possível fazer outro tipo de trabalho que não se situe ao lado do *amo* e do chicote? Pensamos que sim, e essa era nossa aposta, nela colocamos todo nosso esforço.

Não é fácil fazer um trabalho sob estas condições particulares, que não são as que habitualmente gozamos quando trabalhamos no consultório, e nos deslocar da indiferença, do castigo, da classificação ligada aos preconceitos, ao abuso e ao saber-poder institucional. O espaço para a *verdade* e a poesia que esta implica tem um sentido que faz ver que pode existir um espaço para Hesíodo em um lugar que geralmente é censurado pelo saber platônico.

Assim, pode-se tentar romper fronteiras em um lugar que habitualmente está habitado por limites, cercas, linhas e fronteiras. Destaca-se por um momento – que às vezes pode ser fundamental – da noção de Sujeito-Objeto para dar lugar a uma desconstrução de uma complexa trama que ultrapassa a noção de vítima, carrasco, assassino, amo ou imolado.

Esta população está encerrada aí por ter cometido um delito ou uma falta (às vezes, só por uma acusação) e se encontra em situações extremamente difíceis, submetida a pressões não só físicas e más condições de habitat, senão sofrendo também condições de coexistência nas quais a violência, a corrupção, a intimidação e a angústia são constantes. O presídio mexicano, especificamente, é uma combinação de todos os círculos do Inferno de Dante, e o preso é um pecador que deve ser castigado. A configuração do mundo de uma prisão se diferenciaria em tempo e características do universo de comunicação que hoje vivemos, ainda que haja exceções para quem pode pagar – o dinheiro importa, e muito – um televisor, um telefone (Gómez Flores, 13 de janeiro de 2020), etc. O isolamento no qual vivem os torna sujeitos predispostos a contar suas histórias. Sua educação, que não é em geral refinada, impede que escrevam como outros presos célebres (François Villon, Sade, Dostoyevski, Oscar Wilde, Jack London, Gramsci, William Burroughs, etc.); no entanto, a história oculta está aí, pronta para ser contada, para representar o sujeito, e de entrada o relato puro causa indubitável liberação catártica. Não existe apenas a doença psíquica como uma característica dos ali encerrados; de fato, sua estadia ali não falaria de um padecimento mental de entrada, a identidade entre criminalidade e psicopatia foi abandonada por nós, o panorama é bastante mais complexo. Já Goffman (1972) demonstrou que a situação dos detidos piora sua saúde mental a partir de sua estadia na prisão, dos métodos de segregação, da imposição de poder, e do sistema de privilégios vigente. Também David Mathew (2011) analisou a linguagem dos presos e notou que esta se transforma e adquire uma força enorme, grosseira, sem se afastar dos princípios freudianos do *além do princípio do prazer*. Mas, o mais importante, a força da autoridade sobre o preso, além das dolorosas frustrações ou privações, incomodidade, tédio e solidão são portadoras de um dano mais profundo por se tratar de ameaças ou ataques dirigidos contra os alicerces do ser do prisioneiro:

A imagem que o indivíduo tem de si como pessoa de valor – como um homem adulto moralmente aceitável que, em alguma medida, pode se afirmar merecedor de conquistas materiais e sua fortaleza interna – começa a fraquejar. (Sykes, 2017, p. 133)

Sua permanência na prisão o empurra também à doença física e ao desgaste, a diabetes, doenças contagiosas, hipertensão, doenças cutâneas, obesidade, vícios etc.

O interno distingue rapidamente a diferença que implica nossa aproximação e começa a confiar, falar sinceramente e se tornar sujeito de uma *parresia*<sup>2</sup> que é liberadora, terapêutica desde o primeiro momento. O interno se convete de um delinquente sem rosto – um parafuso a mais cuja história não importa ao poder, senão em função de apertar o *garrote* – a um ser humano. Tem a segurança de que a informação que se obtém é completamente confidencial e não ultrapassa o espaço designado para a supervisão, não circula de nenhum modo em seus detalhes.

Evitamos ocupar o papel de policiais, fiscais, confessores religiosos, pedagogos ou psiquiatras. Não nos dispomos a realizar um trabalho de alívio de culpa, mas para realizar um trabalho terapêutico de orientação psicanalítica que tenta fazer com que compreendam as motivações e impulsos de suas vidas, as razões que os levaram a esse lugar e que isso possa introduzir, com um pouco de sorte, a médio prazo, mudanças em sua posição vital, mais além do efeito catártico suposto.

2. A parresia (falar caracterizado pela veracidade) foi a última grande questão abordada por Foucault, nos anos finais de seus estudos. Foucault (1983/2017) encontrava na parresia uma relação com a verdade diferente da que tinha dominado nossa cultura, que ele julgava criticamente; uma articulação diferente entre três conceitos que conformam o núcleo de sua obra: sujeito (subjetividade), saber (verdade, veridicação) e o poder (governo). Foucault desenvolve o conceito de parresia em dois sentidos. Um tem lugar no espaço público, refere-se ao direito do cidadão livre de falar francamente ao soberano ou poderoso, e o outro se pratica na esfera privada e se refere ao cuidado de si.

Podemos explorar um exemplo de intervenção clínica em um fragmento de sessão. Juan PX, é um homem de quarenta anos que se encontra na prisão com uma condenação de quinze anos e é visto pelo terapeuta Carlos M., de vinte e quatro anos, Depois de se apresentar, Juan diz:

J. PX.: Sou de Tlapacoyan, estou aqui há dez anos, que se tornaram longuíssimos. Mas agora tenho a possibilidade de em breve obter um *amparo*<sup>3</sup> que derivaria em minha liberdade dentro de pouco, por boa conduta no Cereso e a realização de certas atividades dentro do mesmo presídio. Estou preso por um delito que não cometi...

Carlos M.: De que você é acusado?

J. PX.: Sou acusado de sequestro, mas eu como lhe digo, não estou envolvido nesse assunto. É certo que cometi outros crimes, erros, delitos que foram sendo mais graves conforme minha idade, inclusive dentro da prisão cometi alguns abusos. Em certo momento, consegui sair, entrei em contato com certos grupos de delinquentes, fui preso de novo. Não sei muito bem se vou me sair melhor lá fora, pois tem gente que não gosta de mim e é possível que tentem me machucar. Talvez seja melhor para mim ficar aqui dentro.

Carlos M.: Tem gente que não gosta de você... E tem gente que gosta de você?

J. PX.: Pois eu tenho família, minha esposa, e dois filhos. Uma garota de quinze anos e um jovem de dezessete. Minha mulher vem de vez em quando me ver e me deixa algo de comida, um pouco de dinheiro. Vem com minha filha, mas meu filho não quer vir. Diz que eu não sou um bom exemplo para ele e que não quer ter nada a ver comigo, está muito bravo comigo.

Carlos M.: E você o que acha do que ele pensa?

J. PX.: Como eu vejo as coisas, acho que ele exagera um pouco. Eu também não tive um bom pai que cumprisse com tudo. Meus pais se separaram quando eu era muito pequeno, tinha uns sete anos e meu *velho* era muito violento com minha mãe, ainda que ela sempre estivesse reclamando de coisas dele, e isso acaba muito mal. Também lembro que presenciei algumas cenas sexuais entre eles. Quero dizer que não vivi em nenhum paraíso. Mas não estou reclamando para ninguém o que aconteceu comigo, foi assim e eu não me queixo. E ele deveria ver que sou seu pai, afinal de contas.

Carlos M.: E não está se queixando agora, ao falar comigo?

J. PX.: *Ja ja ja!* Você é inteligente, rapaz. Sou uma pessoa que sempre foi muito manipuladora e que posso conseguir que as pessoas ao meu redor realizem minha vontade. Tenho essa forma de agir desde a infância com meus pais, avós e demais pessoas. Também tenho que contar as minhas companheiras, que tratei como se fossem objetos. Depois de usá-las, eu lhes dizia: "Pronto, vai embora, você já não serve mais". Mas atualmente refleti que isso estava errado e devo mudar também com minha companheira, minha forma de ser em geral.

Sou uma pessoa organizada em relação às minhas coisas pessoais, como ter sempre arrumada e limpa a cama e as roupas, além disso não buscar problemas na instituição, o que ocasionou com que os demais dentro do Cereso me chamem de homossexual, o que me incomoda muito, mas consigo ignorar estes comentários pensando no futuro próximo e em minha possível libertação.

Também podemos examinar as anotações do material que Lourdes L. conseguiu em seu trabalho terapêutico com Alberto Z.

Primeira sessão: Alberto Z. se apresenta muito amável, inclusive se poderia dizer até encantador. Tem 56 anos e se encontra no presídio acusado pelo homicídio de uma mulher. A sessão é assim:

Alberto Z.: Sobre o que você quer que eu fale?

L. L.: Diga-me o que passar por sua cabeça. Nada em particular.

Alberto Z.: Na verdade sou engenheiro. Trabalhei para uma grande empresa, e viajava muito. Mas comecei a ter muitos atritos e discussões com minha esposa, então decidi sair de casa. Procurei um pequeno apartamento, e a caseira foi muito amável, o preço adequado, tentei me acomodar a uma nova vida. Tinha deixado pendente o assunto do divórcio, mas eventualmente iria fazer. A caseira me cuidava, tentava ser algo mais, mas eu sempre a repelia. Depois saí com outra mulher e deixei de ir uns dias a minha casa. Foi então que a caseira reclamou – velha louca! –, discutimos, reclamou que eu não correspondia suas

atenções e acabou me atacando com um pau, eu o arranquei de sua mão e a arremessei contra a parede. Pensei que ela tinha desmaiado e fui embora, procurei meus irmãos e fomos beber, isso durou três dias. Depois voltei, e a encontrei jogada onde ela tinha ficado, com certeza bateu a cabeça. Então comecei a lhe gritar, e reclamar por ela ter morrido e suas intenções de me prender. Fui morar a umas quadras dali, mas depois decidi me entregar à polícia. Fui entrevistado pela televisão e pelo jornal, até queria me atribuir outros assassinatos.

[A psicóloga observa que é muito amável e tranquilo quando fala].

Alberto Z.: – Eu me arrependo de ter cometido esse crime. Já me reduziram a condenação em três ocasiões, minha primeira pena era de vinte anos, depois reduziram para dezoito, depois para quinze e há um mês me disseram que só seriam doze anos. Eu me mantenho sereno, ocupado, estou preso há três anos. Tenho um filho que é psicólogo, que não me visita muito. A verdade é que sempre fui mulherengo.

A psicóloga comenta:

Durante a sessão fui muito amável e risonha com ele, e ao finalizar a sessão, ele tentou me dar um abraço e um beijo, e tive que colocar resistência e dizer que não fizesse aquilo.

Durante a supervisão nota-se que esse comportamento "risonho" talvez tenha sido muito distendido e que ela deve ser um pouco mais séria. É estimulada a manter uma conduta neutra e uma distância do paciente. Observo que seria bom não tratar Alberto Z. por você; ainda que na sociedade há cada vez mais um uso generalizado do tratamento informal, porém, na situação que ela enfrenta é melhor que o trate por senhor com a variante de respeito. Ela leva a observação em consideração para as sessões seguintes.

Na segunda sessão, observa a psicóloga: Alberto Z. nota-se tranquilo, mas com certo pesar.

Alberto Z.: Estou triste porque pegaram um dos meus irmãos [tem cinco: Raúl (43) é o que foi preso]. Ele é *huachicolero*<sup>4</sup>, e não tinha notícias dele há tempo. Esse tipo de coisas faz que me sintam mal. Tenho uma operação no rim há tempos, me retiraram umas pedras, também me dizem aqui que estou louco. Tomo dez comprimidos por dia.

L. L.: Sabe para que são?

Alberto Z.: Quatro para a diabetes e seis para a *condição da cabeça*.

L. L.: A que condição se refere?

Alberto Z.: Os psicólogos me dizem que tenho esquizofrenia e os policiais que estou louco por ter me entregado. O que você acha? Acha que tenho algum problema?

L. L.: Quando cometeu o crime sentiu algo?

Alberto Z.: Não sei, tudo me parece estranho... Suponho que devo ter sentido muita raiva, ira, mas não lembro bem como me sentia. Mas se me entreguei é porque sabia que devia fazer isso, porque era culpado. Mas pagaram minha honestidade dizendo que estou louco. Aqui com você estou falando de coisas que não tinha falado. Você é muito amável e muito bonita, ainda que agora vejo você muito calada, parece muito séria comigo. Eu me comportei mal com você?

L. L.: Estou lhe escutando, prestando atenção.

Alberto Z.: Poderíamos ser amigos? Eu gostaria de saber quem você é?

L. L.: Agradeço sua atenção, mas estamos aqui para trabalhar sobre sua história, aqui o que importa é o senhor.

Na terceira sessão:

Alberto Z.: Sinto-me estranho, na verdade não sei o que dizer. Recebi a notícia que a sentença foi reduzida outra vez, que posso sair em seis meses. Eu não entendo o que aconteceu, não entrei com nenhum papel, sei que o que fiz foi errado, que deveria, por isso, ter uma sentença forte. Além de ter feito outras coisas ruins pelas quais deveria pagar também.

L. L.: Como que outras coisas ruins?

Alberto Z.: Sempre fui muito déspota com meus trabalhadores, tratava-os mal e quando gostava da esposa, prima, tia, mãe, irmã de algum deles, me tornava muito amável com

3. Recurso que no México tutela os direitos constitucionais dos cidadãos, protege-o das resoluções de um tribunal específico ou de um juiz de tribunal comum.

4. Assim são chamados no México os delinquentes que roubam petróleo ou combustíveis dos grandes oleodutos no campo.

eles e os adulava para poder conquistar as mulheres. Sempre conseguia o que queria, não sei explicar porque, mas tenho facilidade para convencer as mulheres e seduzi-las. Estive separado um tempo de minha esposa, ela teve uma relação com outra pessoa, e quando me pediu que a perdoasse, eu perdoei, porque ela estava sendo honesta, ainda que não tenha lhe dito que também era infiel, foi quando ela descobriu tudo e me pediu o divórcio. Chorei muito porque ainda a amo e não queria que ela me deixasse, apesar de tudo. Antes de ir embora lhe comentei que se a visse com alguém mais, os agrediria, mas é algo que não faria e só a deixaria ser feliz. Eu não quero ser como antes... quero mudar e não procuro ter uma relação com ninguém daqui, porque as mulheres estão doentes e eu não vou colocar minha vida a perder assim... parece que minha professora de tear está apaixonada por mim, já que me adula e me trata de forma diferente dos demais, mas não me interessa.

A psicóloga observa: um tom mais reflexivo, menos sedutor, parece que pode ocorrer uma mudança a médio prazo, apesar do duro diagnóstico dos psicólogos e médicos encarregados, dentro da prisão. Diagnóstico de esquizofrenia, duvidoso quando não equivocado e um peso a carregar para o paciente.

Um dos testemunhos recolhidos proveniente dos jovens psicólogos, depois de sua experiência nos diz:

Surge o questionamento: Para que estamos aí? Qual é nosso papel como profissionais? Definitivamente, como foi mencionado em uma das muitas sessões, estamos aí para suportar na escuta a tragédia de seu destino, para fazê-los pensar, pensar-se, modos de ser alternativos que nos beneficiem como sujeitos, e para isso é necessário estar preparados, desenvolver uma capacidade de escuta aguda, nos prepararmos devidamente para poder dar a atenção necessária e manter a calma em momentos cruciais da intervenção, já que é claro que as vivências que são compartilhadas pelo interno podem chegar a nos contrariar, ultrapassar nossas defesas, e devemos ser capazes de manejar estas situações; assim como respeitamos os tempos de escuta, também devemos ser capazes de compreender seus silêncios, assim como ter o interesse e perguntar por suas preocupações.

Outro testemunho declara:

Eu me sentia feliz de comparecer às sessões, ainda que houvesse dias em que sentia que minha presença na vida dessas pessoas não estava gerando nenhuma diferença e não me dava vontade de comparecer; mas ia porque estava consciente de que aceitar ir ao Cereso era um compromisso com as pessoas que assistiam às sessões a cada quarta-feira. A situação que mais me gerou conflito foi que o PPL da segunda hora deixou de comparecer às sessões; em parte me senti aliviada porque exigia respostas que eu não tinha, mas por outra me senti triste e decepcionada comigo, por não ter podido colaborar com algo significativo para uma pessoa que estava atravessando uma situação difícil, mas depois entendi que sempre vou me encontrar com pessoas que não têm verdadeiro interesse em melhorar a situação que estão vivendo, porque se esta pessoa estivesse interessada, teria comparecido mais às sessões com intenção de falar e colocar tudo para fora, para que juntos encontrássemos respostas.

Uma situação muito diferente vivi com outro PPL. Ele me fez sentir que tudo tinha valido a pena. Lembro perfeitamente que em uma sessão chegou totalmente desanimado, frustrado, bravo, triste, tanto que se notava fisicamente, mas ao chegar não quis que eu lhe resolvesse tudo; começou a me contar tudo o que havia passado, permitiu que lhe fizesse perguntas e sinto que fiz perguntas muito acertadas. No final da sessão tinha um rosto completamente diferente, me disse que se sentia muito mais tranquilo, agradeceu e inclusive pude notar que queria me dar um abraço, coisa que dissimuladamente evitei porque essas foram as instruções, mas realmente eu também queria lhe dar um abraço, me senti feliz por ele, que estivesse bem, e por mim, porque nesse momento senti que depois de tantas sessões, tinha aprendido (um pouco, que fosse) a perguntar mais precisamente e gerar algo na outra pessoa.

Talvez possa se pensar que são palavras ingênuas, vindas de pessoas que não têm suficiente experiência na clínica, mas têm o valor da autenticidade de um psicólogo que começa a tratar pacientes, enriquecido pelas reflexões clínicas da psicanálise e pelo trabalho em supervisão.

Trata-se de uma população repudiada, marginal, em sua maioria de classe social baixa que chega à prisão muitas vezes não só pela necessidade econômica e a revanche social, mas pela busca de castigo inconsciente. Não só chegaram à prisão como vítimas de uma marginalização econômica em seus primeiros anos de vida, mas também por fatores psicológicos identificáveis. Esse tipo de sujeitos delinquentes foi caracterizado em criminologia por sua posição narcisista, aparente inafetividade, o estabelecimento de condutas esquemáticas e recorrentes, sua baixa tolerância à frustração, sua explosividade agressiva que se expressa física e verbalmente, sua desordem e instabilidade, sua dificuldade para gerar vínculos afetivos amorosos e familiares. São fatores a considerar, mas não podem reger de antemão o trabalho clínico de um terapeuta de orientação psicanalítica. Evitam no início falar do delito de que são acusados, alguns expressamente evitam o ponto, preferem falar sobre sua vida amorosa, de encontros e desencontros em sua vida e do que estão fazendo no centro de reclusão. Ao longo das sessões, passam a ter mais confiança e chegam a falar do que os arrastou a uma cela.

Sua estadia na prisão não é a que ocorreria em uma comunidade terapêutica, e é sumamente interessante que o tipo de intervenção seja individual, não grupal. Deparamo-nos com dificuldades que se iniciam desde o lugar físico onde trabalhamos, que é um auditório onde tem que se distribuir as cadeiras da forma mais afastada possível para constituir os grupos binários que conformam o terapeuta e o paciente.

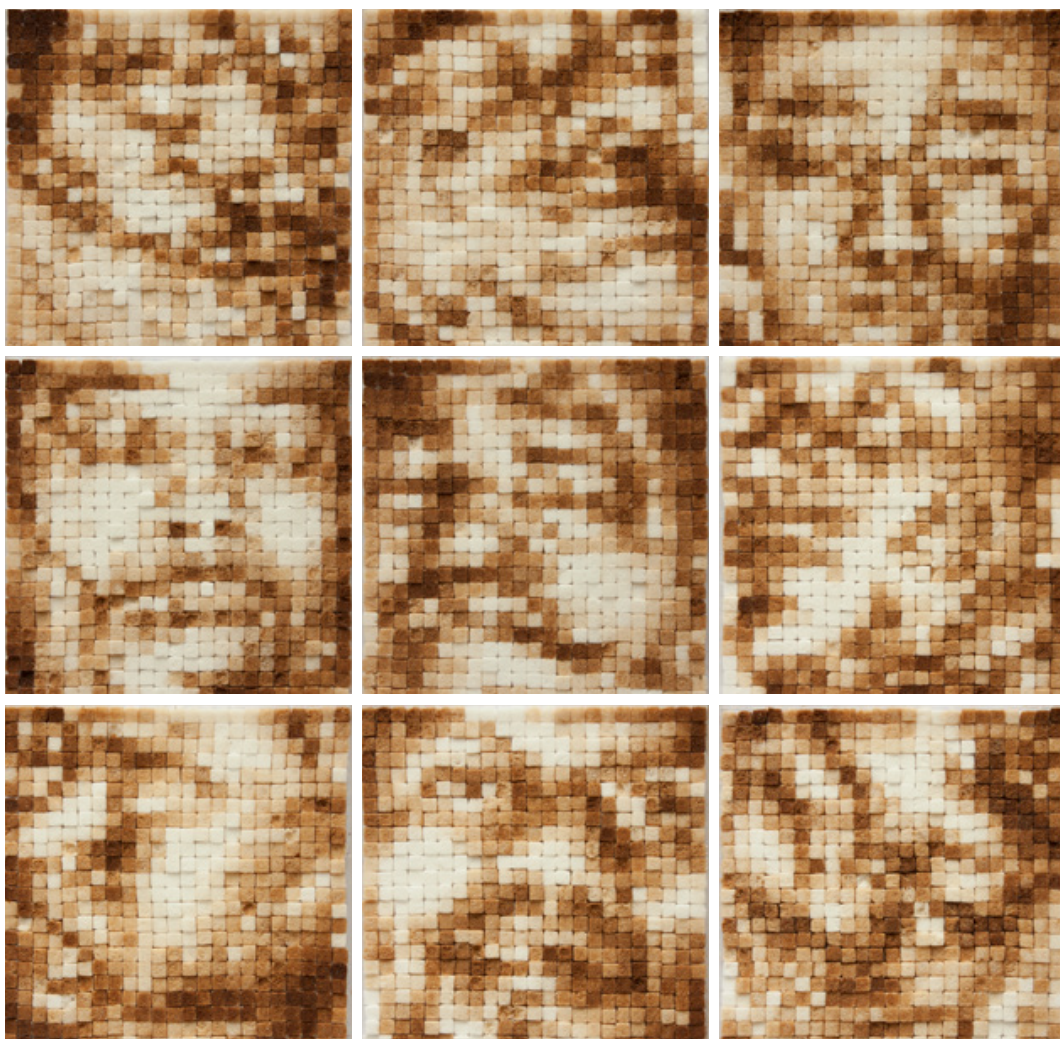
Os jovens psicólogos que participam podem aprender muito, e sua intervenção como esclarecedores dos fatores inconscientes depende de que se sustentem em uma posição neutra de escuta, por isso recomendamos um processo pessoal de análise que ajuda na resolução dos conflitos interiores do terapeuta e impedir que esses se joguem através de um uso negativo da contratransferência ou o *contra-acting out*.

O trabalho de orientação analítica tem como principal base a transferência, e é básico que o jovem psicólogo compreenda que não é a ele pessoalmente a quem vai dirigido o discurso do paciente; o psicólogo nessas instituições sempre esteve ao lado dos mecanismos disciplinares, e isso pode facilitar ou dificultar seu trabalho analítico de entrada, segundo as características do paciente. Em muitas ocasiões, autoridades nos perguntam como vai tal PPL em particular, se será oferecido um diagnóstico ou terá avaliação. Por outro lado, ao final de cada semestre é oferecido ao interno um comprovante de participação no programa, um diploma que é útil para o seu processo de obtenção de liberdade.

A transferência é a base do processo terapêutico de orientação analítica; é preciso ter claro que muitos “avanços” e “melhoras” no paciente se devem também, muitas vezes, à sugestão e à transferência positiva, o processo de identificação com certos ideais supostos. Por isso, o psicólogo em formação deve ser cauteloso com as respostas imediatas do paciente ou as mudanças de conduta desse em um prazo curto.

Cada paciente é diferente e propõe diversos desafios e problemas. Os casos que estudamos são difíceis, alguns beirando à passagem ao ato, à clínica de *borderline* ou à psicose. O tratamento é realizado frente a frente. O jovem psicólogo deve desenvolver capacidade de escuta, respeito ao interno, paciência, inteligência, lucidez, resolução de seus principais conflitos e regulação de sua intenção de ajuda, respeito à vida e juízos do paciente, que não devem ser alterados por uma atitude ativa de modificação dos valores morais do paciente, de sua ideologia ou suas crenças. Tudo isso supõe conhecimento da teoria e a prática da clínica psicanalítica. Logicamente, o trabalho terapêutico tem pontos de avanço, de resistência e fechamento que implicam rupturas, em algumas ocasiões, do processo terapêutico.

Outras dificuldades para o trabalho consistem na possível falta de continuidade devido a mudanças ou resistências da instituição, ou à descontinuidade do trabalho terapêutico



↑  
*Pixelés*  
1999-2000  
Oscar Muñoz

por motivos pessoais do jovem psicólogo ou a finalização de seu curso universitário; todos esses são possíveis obstáculos com os quais é preciso lidar.

Estes pacientes têm quase sempre feridas narcísicas profundas<sup>5</sup>, rastreáveis na primeira infância, em acontecimentos traumáticos que constituem sua estrutura psíquica e que para o paciente têm uma qualidade de imaturidade. Não só chegaram à prisão como vítimas de uma marginalização econômica em seus primeiros anos de vida, mas também por traumas psicológicos claramente identificáveis: não desejo da mãe, fome, violência, abandono de algum progenitor, etc. Isso implica que sua relação com a lei e com o outro torne difícil o laço social, atravessado pela pulsão de morte. O relato de sua vida – inclusive o do delito cometido – torna possível um primeiro passo para a reflexão. Situamo-nos longe da criminologia estatística para adotar um estudo centrado na arqueologia psíquica de cada paciente.

Como analistas sabemos que esses conflitos não se localizam somente no passado, pois para o paciente seus fantasmas aparecem como parte do presente, à medida que o inconsciente é sempre atemporal. Em alguns casos, a contratransferência do psicólogo faz com que esse se jogue como aliado solidário do paciente em um determinado momento, convertendo sua simpatia, desejo de ajuda e solidariedade em um obstáculo para o trabalho terapêutico, colocando em perigo a terapia. Não foi o que ocorreu particularmente em nossa experiência, mas houve intervenções de outras escolas durante as quais surgiram relações próximas – amorosas – entre a pessoa privada de sua liberdade e a terapeuta que não pôde elaborar e conter sua contratransferência.

Situações de angústia e ansiedade se apresentam no curso destes tratamentos. O respeito aos tempos de elaboração do paciente deve ser chave para o trabalho. Pobreza intelectual, imaturidade afetiva, introversão ou emotividade extrema, fracassos afetivos repetidos são fatos clínicos que aparecerão frequentemente neste tipo de clínica. O psicólogo deve ter sempre presente que há um vínculo estreito não casual entre os diversos acontecimentos e elementos da personalidade do sujeito em tratamento; a compreensão do vínculo entre esses elementos e o dispositivo de repetição que estrutura a conduta do paciente não tem que ser imediata, nem para o psicólogo nem para o paciente. Aguardar tempos lógicos, tanto para a compreensão como para a intervenção, é uma tarefa difícil que deve ser modulada pelo trabalho de supervisão.

Trata-se, na maioria dos casos, de patologias difíceis: pouca efetividade de perlaboração ou de sublimação, psicoses, aspectos perversos pulsionais, tendências aos vícios; todas essas características levaram esses pacientes a um enfrentamento com a Lei vinculado a conflitos com o pai, falhas no apego materno ou ambos.

Em termos gerais, o paciente não é apenas um delinquente, mas também uma vítima de uma história, produto de um ambiente no qual a falta de educação ou a selva humana brutal o empurraram a sobreviver de uma forma impulsiva e selvagem.

O esforço deste trabalho vai além de estudos estatísticos e descritivos, e trata de intervir, encurtando a distância entre um profissional da psicologia, a psicanálise e a sociedade. Tentamos colocar a descoberto os conflitos que levaram a esta situação de dor e sofrimento, de ajudá-los a pensar em modos de ser alternativos ao que até agora assumiram como próprio de sua individualidade e criar uma oportunidade para que se vinculem com a Lei e o Outro de uma forma diferente ao enfrentamento direto. Não em todos os casos se obtém êxito, como declaramos, mas com apenas um caso de PPL que possa falar sobre sua história e pensar criticamente sua vida, os elementos que participaram no contexto de sua conduta e sua participação não aleatória nas circunstâncias deletivas, pode se conseguir uma mudança subjetiva importante que lhe ajudará a repensar sua posição frente à vida.

Por outro lado, trata-se de ultrapassar fronteiras, pensar na formação do psicólogo de outra forma mais em direção à psicanálise. Uma forma que permita ao futuro profissional da

5. Tema tratado por Aichhorn, em *Juventude desamparada* (1925) – obra que tem um prólogo de Freud –, e também por Ferenczi em "Psicanálise e criminologia" (1919).

psicologia escutar e não julgar, não ser um elo da corrente de profissionais que classificam, julgam, moralizam, etc. É também um desafio profissional para a psicanálise em sua vinculação com problemas sociais, um trabalho que interpela eticamente a chamada abordagem científica que apenas etiqueta ou classifica inutilmente a estas pessoas, que se são um fracasso social, é porque a estrutura da Nação e as margens populacionais, as classes sociais lhes expulsaram para se liberar de seus próprios erros, suas perversões e psicopatologias.

## Resumo

Na prisão no México, no estado de Veracruz, proporciona-se atendimento psicoterapêutico psicanaliticamente orientado a reclusos que voluntariamente requerem o serviço, que é proporcionado por jovens psicólogos no final do curso.

**Palavras-chave:** *Psicoterapia, Psicanálise. Candidatas a palavras-chave:* *Prisão, Psicólogo.*

## Abstract

In a jail in Mexico, in the state of Veracruz, psychoanalytically informed psychotherapeutic assistance is provided to inmates who voluntarily require the service provided by young psychologists at the end of their career

**Keywords:** *Psychotherapy, Psychoanalysis. Candidates to keywords:* *Jail, Psychologist.*

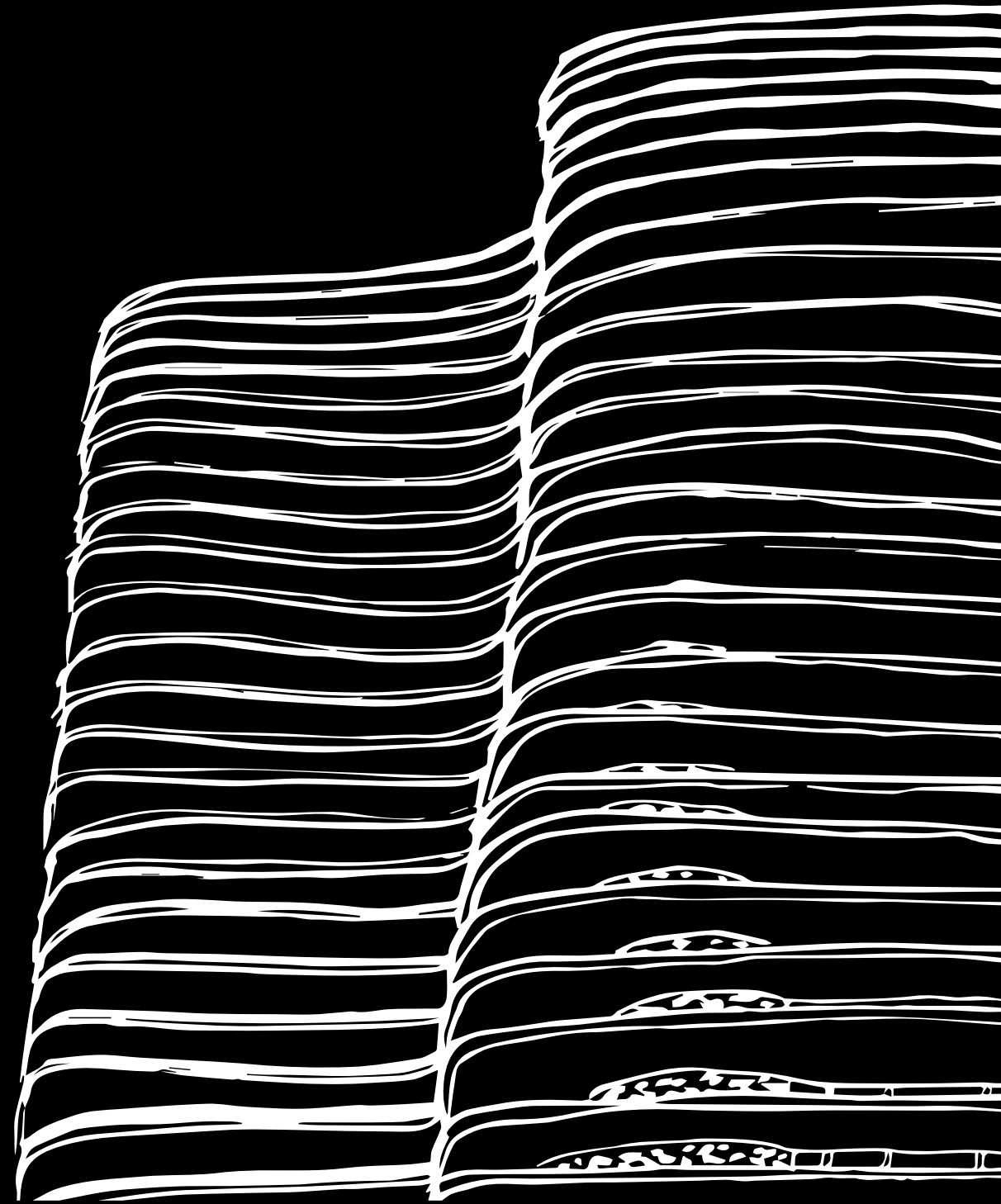
## REFERÊNCIAS

- Aichhorn, A. (2006). *Juventud desamparada*. Barcelona: Gedisa. (Trabalho original publicado em 1925).
- Campos Garza, L. (18 de outubro de 2016). Muestra documental cómo la meditación frenó violencia entre reos de Apodaca. *Proceso*. Disponível em: <https://bit.ly/2SzFcCn>
- Deleuze, G. (1990). ¿Qué es un dispositivo? Em E. Balibar, G. Deleuze, H. L. Dreyfus, M. Frank, A. Glücksmann, G. Lebrun et al., *Michel Foucault, filósofo* (pp. 155-163). Barcelona: Gedisa.
- Ferenczi, S. (1929). Psicoanálisis y criminología. *Revista Médica de Barcelona*, 11, 318-330. (Trabalho original publicado em 1919).
- Foucault, M. (2003). *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI. (Trabalho original publicado em 1975).
- Foucault, M. (2017). *La parrésia*. Madrid: Biblioteca Nueva. (Trabalho original publicado em 1983).
- García Landero, K. (2019). *Análisis del poder en la prisión en México: Una política del control del cuerpo* [dissertação de mestrado]. Facultad de Filosofía, Universidad Veracruzana.
- Goffman, E. (1972). *Internados: Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Gómez Flores, L. (13 de janeiro de 2020). Decomisados, mil 908 celulares en prisiones de CDMX. *La Jornada*. Disponível em: <https://bit.ly/2QQbWpI>
- Han, B.-C. (2017). *La expulsión de lo distinto*. Barcelona: Herder.
- Kernberg, O. (2001) Psicoanálisis, psicoterapia psicoanalítica y psicoterapia de fortalecimiento: Controversias contemporáneas. *Psicoanálisis APDeBA*, 23(1), 201-227.
- Mathew, D. (2011). Prison language: A psychoanalytic approach to the language of British young offenders in the twenty-first century. *International Forum of Psychoanalysis*, 22(2), 95-107.
- Melossi, D. e Pavarini, M. (1980). *Cárcel y fábrica: Los orígenes del sistema penitenciario (Siglos XVI-XIX)*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- ordencarcelario (26 de julho de 2018). Cadenas para los reos. *Nuevo Orden Carcelario*. Disponível em: <https://bit.ly/2t6QEuz>
- Schuilenburg, M. (2015). *The securitization of society: Crime, risk, and social order*. Nova York: NYU Press.
- Sykes, G. (2017). *La sociedad de los cautivos: Estudio de una cárcel de máxima seguridad*. Buenos Aires: Siglo XXI.



# Cidades Invisíveis

pp. 252-257



## » Brasília, a cidade inventada, abre os braços para o estrangeiro

Brasília me arrebatou no primeiro contato que tive com ela. Meu olhar de criança não pôde conter a inédita cena urbana em suas formas futuristas que me foi apresentada no auge de sua juventude e que eu viria a apreender e a amar anos depois, quando me mudei para a capital. Confessada minha paixão, é desconcertante escrever para os olhares externos sobre a cidade que adotei e que me adotou, pois as cidades, como as pessoas, têm alma e há algo de subjetivo e inefável na relação com elas que está aquém e além da experiência narrada.

Mas é também oportuno falar de Brasília no momento em que nós, psicanalistas que aqui vivemos, comemoramos os sessenta anos de sua fundação e os cinquenta anos da chegada da psicanálise à capital.

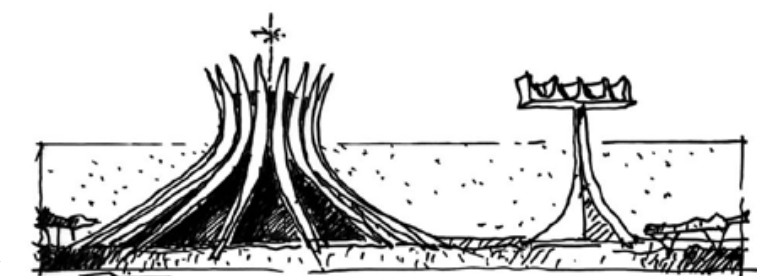
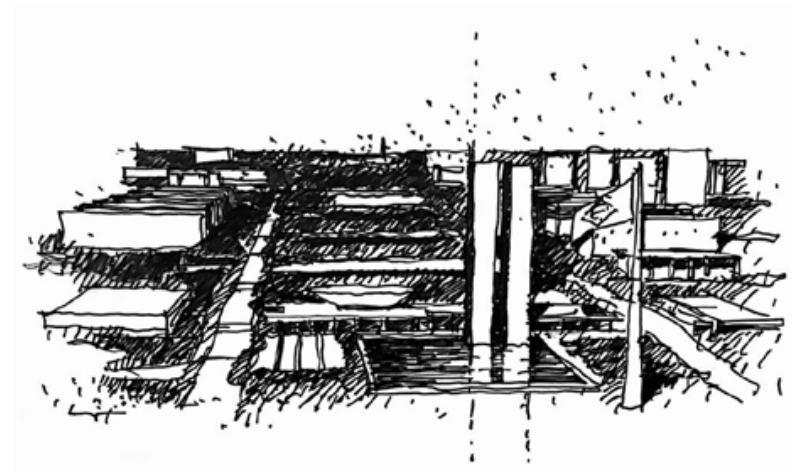
As associações entre a psicanálise e a cidade que tentarei descrever são reveladas no modo desbravador e pioneiro com que cada qual se desenvolveu no interior do Brasil.

Brasília é uma cidade diferente, inventada. Surgiu do barro e em pouco tempo esse grande canteiro de obras se tornou sede do governo federal e morada da clas-

se política do país convivendo com toda a massa de funcionários públicos que, aos poucos, migrava para o Planalto Central e, nos seus arredores, os operários que vinham atrás do Eldorado e participaram de sua construção. Os primeiros candangos, como eram chamados esses trabalhadores, ocuparam um espaço na periferia rapidamente apelidado de Cidade Livre por não seguir as regras urbanísticas do *Plano Piloto*. O nome já sugeria a vocação irreverente e criativa que faria de Brasília uma cidade de controvérsias e contradições.

### Brasília propicia uma experiência estética

Como toda cidade que se deixa perceber aos poucos e sutilmente no desenho de suas ruas, na trama de seus espaços, no temperamento da vida urbana, no semblante da sua gente, minha Brasília invisível não é facilmente desvelada. Permanece o impacto da primeira visão, da experiência estética acusada pelas intensas emoções e sensações despertadas no contato com o belo e



Arq. Daniel Villani

\* Sociedade de Psicanálise de Brasília.

o inquietante. A Brasília dos edifícios de concreto, dos imensos espaços verdes e dos vazios, impõe beleza e solidão. Como o viajante imaginária esta cidade impossível?

Imagino Brasília entre as cidades sonhadas por Ítalo Calvino que habitariam as memórias de seu veneziano Marco Polo em novas viagens narradas ao imperador Kublai Khan para atender à curiosidade e deleite do grande conquistador. Brasília, com nome de mulher, carrega mistério em seu esplendor e seu avesso, como: Eutrópia, Moriana, Valdrada ou Adelmia, algumas das tantas cidades invisíveis de Calvino (1972/1990), cada qual um símbolo complexo da existência humana. O viajante Marco Polo talvez começasse sua descrição de Brasília comparando-a com uma bela mulher de curvas generosas, andar leve, movimentos largos, que exala o frescor da idade e se deita de braços abertos em solo árido para acolher o estrangeiro. Porém, de olhar frio e distante.

O poderoso imperador vendo-se seduzido pela imagem descrita, e desconfiado de seu fascínio, perguntaria: O que esconde essa cidade de traços perfeitos e tanta luz criada pela mente de gênios?

### O efêmero convive na cidade eterna

Tal como o psicanalista que trabalha em diversas áreas da vida psíquica pode perceber emoções relacionadas a uma experiência estética, o inquietante da cidade manifesta-se em sensações vagamente percebidas. Brasília não tem passantes em calçadas contemplando jardins e fachadas das casas, porque não tem calçadas como as de outras cidades. Não se toma café nas esquinas, porque não há esquinas como em outras cidades. Mas calçadas, cafés, fachadas estão em toda parte. Foi minuciosamente calculada, definida em escalas que a dividiram em setores de trabalho (a área do poder), moradia (as superquadras), serviços e diversão, entremeados por extensas áreas verdes que incluem a vegetação nativa do cerrado. É única; inconfundível, de qualquer ponto da cidade. Persiste como uma estranha. Suscita-me a ideia de *O infa-*

*miliar* de Freud (1919/2019), Brasília pode ser melhor sentida na dialética do conhecido/desconhecido.

A cidade nasceu capital para receber a máquina administrativa do governo, sem previsão de indústrias e com vocação para serviços. A área urbana de enormes distâncias dificulta o acesso de pedestres a qualquer ponto desejado. Feita para carros, que cada vez mais dividem a malha viária com as bicicletas. Acusada de ser uma cidade monótona, sem lazer e sem calor humano, atacada pela falta de funcionalidade.

Persiste uma visão externa equivocada de que a cidade é habitada por servidores públicos e, portanto, uma cidade quieta e sem identidade, acomodada no poder. Talvez seu lado mais visível seja o efêmero que ocupa os modernos prédios de concreto destinados aos poderes federal e local, e o corpo diplomático de 131 países. Como toda cidade do poder, é povoada por pessoas que decidem os destinos do país e de outras pessoas, mas que passarão, deixarão de ser. E no enquanto, poderemos suportar nossos próprios demônios?

A cidade cresceu e assumiu um jeito de ser, uma identidade. Talvez o invisível de Brasília, que certamente o explorador Marco Polo descobriria, seja a insistência da cidade que pulsa e cujas raízes se expandem fortes, tortuosas e resistentes, assim como a parte invisível do cerrado sobre o qual se edificou.

Brasília é uma visão eterna. Única cidade contemporânea a tornar-se Patrimônio Cultural da Humanidade, tem seu *Plano Piloto* preservado conforme o desenho original executado à risca pelo ex-presidente Juscelino Kubitschek (JK). Inaugurada em 1960, é um marco da arquitetura e urbanismo modernos, mas já ganhara o seu nome em 1823 quando no Império se propôs a transferência da capital do Rio de Janeiro para o interior do país, como forma de protegê-la de ataques estrangeiros. Mais de 130 anos depois, em 1956, o sonho começou a se concretizar quando o então presidente JK iniciou seu projeto de modernização e desenvolvimento nacional, cumprindo a meta de ocupação do vazio territorial no interior do país.

### Do universo curvo de Einstein

A cidade planejada por Juscelino Kubitschek foi desenhada pelo arquiteto e urbanista Lúcio Costa, que a concebeu plana, com os braços abertos para o céu, na forma de um avião cujas asas se estendem de norte a sul. Foi embelezada por outro gênio, arquiteto Oscar Niemeyer, que projetou os principais monumentos da capital e cuja obra é mundialmente conhecida, com edificações que levam sua assinatura espalhadas em vários continentes.

O leitor pode se imaginar num voo plano sobre Brasília: acima, o céu azul de maio sem qualquer mancha de nuvem; abaixo, a cidade aberta respirando entre as imensas áreas verdes, cravejada dos ícones criados no traço de Niemeyer. No sobrevoo imaginário vê-se o Palácio da Alvorada, residência oficial do presidente da República; a Praça dos Três Poderes com o Congresso Nacional, o Palácio do Planalto – sede do governo federal – e o Supremo Tribunal Federal; os palácios do Itamaraty e da Justiça com suas cascatas e espelhos d'água; a Esplanada dos Ministérios; a Catedral Metropolitana; o Teatro Nacional; o Memorial Juscelino Kubitschek e o “Minhocão” da Universidade de Brasília. E mais recentemente edificadas: o Museu Nacional, a Biblioteca Nacional de Brasília e a Torre de TV Digital, apelidada de “Flor do Cerrado”, com 170 metros de altura que a tornam visível de qualquer ponto da cidade.

Entre as formas curvas e o céu de Brasília, o tempo parece parar. A seca castiga o brasileiro com seu clima de deserto e a paisagem evoca um espaço perdido no tempo, com oásis ocasionais e refúgios longínquos de um inconsciente infinito. A vastidão e as miragens que Brasília sugere foram intencionais. Niemeyer escreveu, em versos, que não era o ângulo reto, nem a linha dura e inflexível criada pelo homem que o atraíam. Mas a curva livre e sensual encontrada nas montanhas, no curso dos rios, nas nuvens, no corpo da mulher amada. “De curvas é feito todo o universo. O universo curvo de Einstein” (Niemeyer, 1975/2000, pp. 169-

170), concluiu o arquiteto, explicando assim sua perspectiva na famosa frase: “Se a reta é o caminho mais curto entre dois pontos, a curva é o que faz o concreto buscar o infinito” (Niemeyer, citado por Granchi, 15 de dezembro de 2007, par. 2).

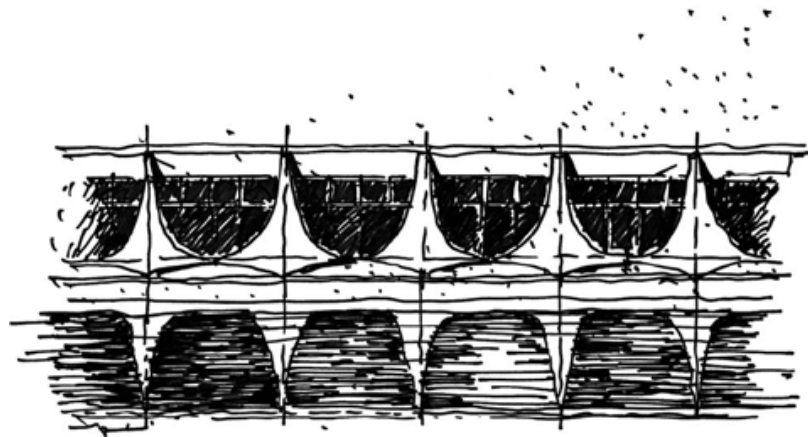
### Pessoas criam a alma da cidade

Nesse horizonte, preenchido pelos palácios de concreto, pelos vazios, pelo ar seco e o calor escaldante do cerrado, onde pulsa a vida? Onde se manifesta a alma vibrante da cidade? O visitante descobrirá seguindo as pessoas. Afinal, são as pessoas que fazem as cidades e, neste caso particular, a cidade se ergueu pelas mãos e suor de milhares de brasileiros vindos de todos os recantos do Brasil, que aqui se instalaram, criaram seus filhos e compartilharam com as famílias de políticos e diplomatas os espaços públicos da urbe.

Em poucas décadas de existência a jovem capital viu quintuplicar sua população e sofreu transformações de toda forma: ao seu redor cresceram cidades não planejadas e áreas foram ocupadas desordenadamente. Como as fronteiras no psíquico, os limites da cidade são permeáveis. Na tensão entre o projeto idealizado e a realidade de brasileiros em busca de melhores condições de vida, Brasília abraçou a gente de todo lugar.

A identidade do brasileiro foi se constituindo nessa dimensão plural e intersubjetiva – na multiplicidade de raças, culturas e sotaques, na mescla de tradições, nas pressões da desigualdade social, nas produções artísticas. Ritmos, credos, costumes, culinárias, gírias de todos os estados brasileiros se radicaram aqui para produzir o brasileiro da gema. Esse que se vê nas feiras das cidades satélites, nas águas do Lago Paraná, no Parque da Cidade, no “Eixão” Rodoviário convertido aos domingos em espaço de lazer para crianças e adultos.

A alma da cidade se revela no conflito entre criação e dominação. É exposta nas produções culturais e manifestações sociais, na prática da cidadania, na oposição entre a expressividade e liberdade criativa e o po-



Arq. Daniel Villani

der que oprime subjetividades. No auge da ditadura militar, entre 1967 e 1977, uma proliferação de bandas musicais de jovens que reagiam à repressão do regime transformou Brasília na capital do rock nacional.

A inquietude e visão criativa de Renato Russo, com sua Legião Urbana, falaram por todos. O jovem roqueiro captou o espírito de um tempo, cantando suas letras que transitavam entre o político e o intimista: “Nos perderemos entre monstros da nossa própria criação. Serão noites inteiras, talvez por medo da escuridão” (Russo, Villa-Lobos e Bonfá, 1984, 1m08s). E a perplexidade: “Será só imaginação, será que nada vai acontecer, será que é tudo isso em vão, será que vamos conseguir vencer” (34s). Versos muito apropriados para os dias atuais.

### A cidade inspirou uma psicanálise pioneira

A psicanálise de Brasília tem a genética da cidade. Repete sua história. Uma pioneira, Virgínia Leone Bicudo, que se tornou amiga do pioneiro Juscelino Kubitschek e sonhou formar aqui um núcleo de psicanalistas, já em 1957 quando Brasília era um canteiro de obras. De Londres Virgínia acompanhava sua construção, em um programa mensal da Corporação Britânica de Radiodifusão (BBC, por suas siglas em inglês). Em 1970 chegou aqui com a coragem

e determinação necessárias para formar os primeiros psicanalistas do interior do país:

A perspectiva da criação é sempre estimulante, e me parecia que a psicanálise deveria estar presente numa cidade nova, inteligentemente planejada, edificada pela força do sonho de idealistas, pela mão de-obra do candango. O psicanalista deveria participar da vivência desse *melting pot*. (Bicudo, 9 de outubro de 1980, p. 23)

Virgínia transmitiu ao grupo de Brasília o legado de sua análise em Londres com Frank Philips, das supervisões com Klein e Bion, de seu convívio com Esther Bick, Hanna Segal, Herbert Rosenfeld, Winnicott. A nova capital que conquistou Virgínia também encantou Bion. Aqui esteve por três vezes na década de setenta. Em uma das vindas alugou casa e se instalou por um mês, quando realizou os *Seminários de Brasília* com a primeira turma de psicanalistas.

É de se imaginar que o cotidiano político-social da capital do poder e suas ressonâncias na rotina dos brasilienses estejam entranhados no universo psíquico nos analistas da cidade. Há uma vibração que caracteriza nossa comunidade psicanalítica local, dotada de um espírito ativo e engajado. A proximidade daqueles que tomam decisões sobre a vida do país e dos brasilei-

ros, ou mesmo sua presença nos consultórios psicanalíticos, parece incrementar o sentimento de responsabilidade social e de cidadania. Consoante às nossas origens, a psicanálise local se fortalece no debate científico e cultural da cidade e a Sociedade de Psicanálise de Brasília (SPB) se destaca no protagonismo de ações que envolvem a comunidade.

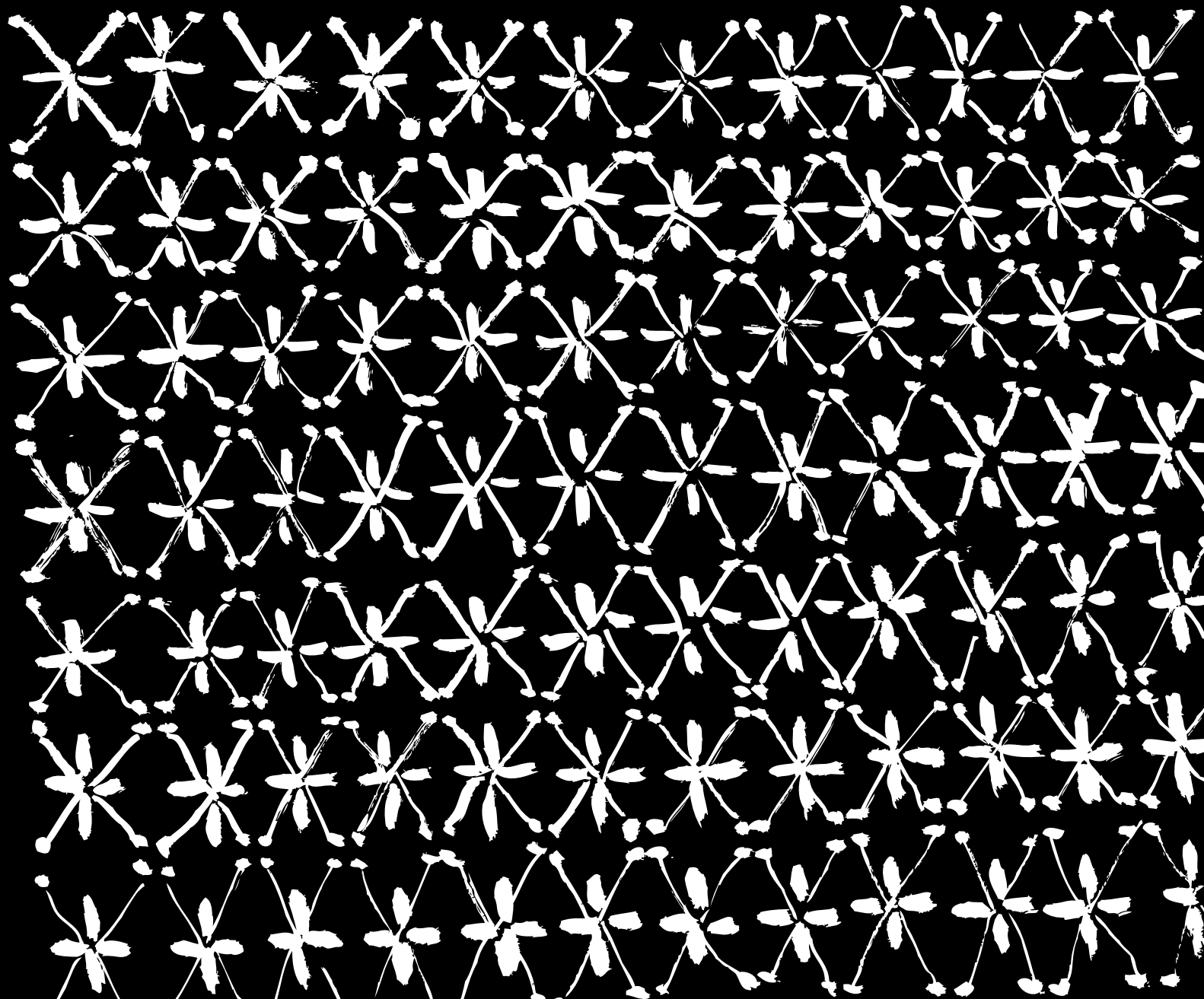
O psicanalista prossegue na construção intrapsíquica de sua cidade invisível, integrando aspectos políticos, sociais, culturais e econômicos de fatos relacionados ao poder que acontecem a poucos quilômetros de seu consultório. E também, dentro dele, no espaço intersubjetivo da análise com seu par analisante constrói novas Brasília, vinculando sonhos e reflexões que ampliam a trama simbólica do pensar.

Aos cinquenta anos, temos uma sociedade psicanalítica consistente e em expansão. Nossa matéria sólida cresce e sobrevive como árvore do cerrado em meio a múltiplas espécies de psicoterapias e terapias alternativas, sem que abafem nossas raízes. Nutridas pela seiva da *pólis*, da rede de acontecimentos, contradições, traumas, atos e fantasias que é Brasília.

### REFERÊNCIAS

- Bicudo, V. (9 de outubro de 1980). A psicanálise em Brasília: Uma conversa com Virgínia Bicudo. *Correio Braziliense*, 23.
- Calvino, I. (1990). *As cidades invisíveis*. São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1972).
- Freud, S. (2019). O infamiliar. Em E. Chaves e P. H. Tavares (trad.), *O infamiliar: Obras incompletas de Sigmund Freud*. Belo Horizonte: Autêntica. (Trabalho original publicado em 1919).
- Granchi, R. (15 de dezembro de 2007). Oscar Niemeyer: 100 anos de um brasileiro apaixonado pelas curvas. *G1*. Disponível em: <http://g1.globo.com/Noticias/PopArte/O,,mul195507-7084,00-oscar+niemeyer+anos+de+um+brasileiro+apaixonado+pelas+curvas.html>
- Niemeyer, O. (2000). *As curvas do tempo: As memórias de Oscar Niemeyer*. Londres: Phaidon. (Trabalho original publicado em 1975).
- Russo, R., Villa-Lobos, D. e Bonfá, M. (1984). *Será*. Em *Legião Urbana* [vinil]. Manaus: EMI-Odeon Brasil.

Bitácula



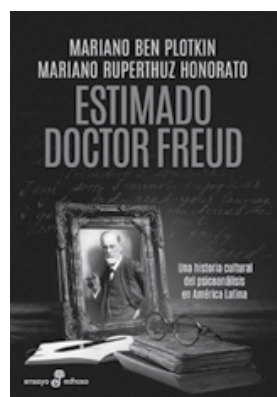


## El perdón y sus límites: Una aproximación psicoanalítica

**Alberto Cabral**

O livro se propõe a contribuir em um debate ao qual os psicanalistas tardaram a se dedicar. Aprofunda-se nas dimensões subjetivas do perdão, em suas condições e limites, desenvolvendo conceptualizações inovadoras e ferramentas clínicas que auxiliam na resolução de impasses que fazem tropeçar pesquisadores de outras disciplinas. Posição subjetiva, desejo inconsciente, gozo, repressão e juízo de condenação são alguns dos conceitos que o autor revisita para abordar a espessura de uma problemática complexa. A análise de casos clínicos questiona posições ideologizadas que – em alguns colegas – incentivam deslizamentos no sentido da cura. Numa época marcada pelo excesso de violência, o autor nos adverte sobre como o perdão, nas suas versões trivializadas no âmbito político-jurídico, pode acalentar propostas de reconciliação que mal disfarçam propostas de impunidade. (Analiá Wald).

**Buenos Aires: Teseo, 2020**



## Estimado Dr. Freud: Una historia cultural del psicoanálisis en América Latina

**Mariano Plotkin e Mariano Honorato Rupertuz**

Como dizem os autores: “Freud sempre se interessou na conquista de territórios virgens para a psicanálise e na difusão da psicanálise em terras e culturas longínquas”.

O livro faz um percurso pelas origens da psicanálise na América Latina identificando seus representantes e as contribuições dos pioneiros. Germán Greve Schlegel, Fernando Allende Navarro, Ignacio Matte Blanco, Juan Marín e Alejandro Lipschutz de Chile; Arthur Ramos, Porto Carrero, Durval Macondes e Gastão Pereria da Silva, do Brasil; Eduardo Krapf, Jorge Thenon, Emilio Pizarro Crespo, Neri Rojas e Gregorio Bermann, da Argentina; e Honorio Delgado, do Perú, são algumas dessas personalidades.

As fontes se baseiam nos livros de autores latino-americanos que Freud levou a Londres em seu exílio e que passaram a fazer parte de sua biblioteca. São examinadas as dedicatórias desses livros e a correspondência que Freud mantinha com seus colegas latino-americanos.

O livro é, por sua vez, uma contribuição importante que mostra como a psicanálise se difundiu pelas fronteiras, excedendo não apenas a geografia, senão também a possibilidade de incluir no seu desenvolvimento outras culturas. (Laura Katz)

**Buenos Aires: Edhasa, 2017**



## La grande bellezza

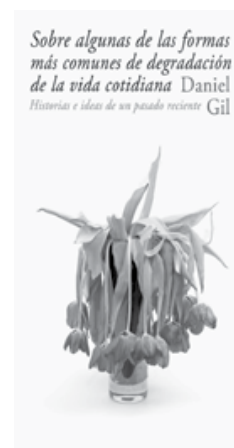
**Paolo Sorrentino**

Muito laureado, Oscar de melhor filme estrangeiro em 2014, *La grande bellezza* trata da vida em si. Um ácido retrato da pitoresca alta sociedade romana contemporânea é o cenário de fundo ideal para as reflexões de Jep Gambardella, protagonista de flamantes 65 anos, ainda em busca da grande beleza.

Percebemos dois movimentos. Um deles nos seduz com cenas que condensam uma estética sublime e extasiante, estimulando nossos sentidos ao oferecer-nos um delicioso passeio por Roma, sua história, arte, monumentos e as idiossincrasias dos romanos habitantes. O outro chega como num sussurro, nos diálogos e pensamentos do protagonista, traz – a contrapelo – a marca da palavra em subtítulos (ou entrelinhas) contundentes, precisos e preciosos, e vai in crescendo tornando-se um ruído.

O manejo dos tempos e a articulação dos contrapontos tira do conforto qualquer desprevenido e o situa na própria existência, tocando cada coração em sua singularidade. Belíssimo convite para pensar (freudianamente) a transitoriedade. (Abigail Betbedé)

**Itália, França: Medusa Film, Indigo Film, Babe Films, Pathé, 2013**



## Sobre algunas de las formas más comunes de degradación de la vida cotidiana: Historias e ideas de un pasado reciente

**Daniel Gil**

A seu conhecido trabalho como teórico da psicanálise e incansável explorador da subjetividade do século XXI, Daniel Gil acrescenta um livro escrito no isolamento imposto pela pandemia da Covid-19.

Partindo de sua “perplexidade e incerteza”, e de sua liberdade para descobrir, oferece-nos um texto que vai do individual ao social e acerta nesse ponto alógico que é o de que, para a massa, ficção é realidade. Questiona alguns aspectos “normais” da vida cotidiana desvelando neles a ação do desmentido por meio de exemplos atraentes de comerciais e cinema. Analisa a maneira como se instituem as relações entre o diferente e o diverso. Resgata o diferente da conotação hierárquica que lhe é atribuída e a afetação desse imaginário sobre a dimensão simbólica.

Aborda o tema do Mal em diálogo com a filosofia, realizando um percurso por conceitos imprescindíveis. Aprofundando-se em antinomias e paradoxos, entre amor e ódio nas lutas por ideais de justiça e liberdade, confronta-nos com perguntas inquietantes. E, deixando-as em aberto, nos convoca à posição ética de sustentá-las, trabalhá-las e assumi-las como psicanalistas implicados à nossa época, suas iniquidades e suas violências. (Laura Verissimo de Posadas).

**Montevideu: El Pago, 2020**

# Autores nesta edição

**Ane Marlise Port Rodrigues**  
anemprodrigues@gmail.com

Médica psiquiatra e psicanalista. Membro titular com função didática e docente da Sociedade Brasileira de Psicanálise de Porto Alegre (SBPdePA). Psicanalista de crianças e adolescentes. Professora em cursos de especialização do Centro de Estudos Luís Guedes (CELG), da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).

**Camila Jourdan**  
camila.jourdan@gmail.com

Professora associada do Departamento de Filosofia na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Mestre e doutora em Filosofia. Pós-doutorado em Filosofia Política pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Atualmente pesquisa na interface entre filosofia da linguagem e política. Autora do livro *2013: Memórias e resistências* (Hedra, 2020).

**Carla Rodrigues**  
carla.ifcs@gmail.com

Filósofa, professora do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Pesquisadora do Programa de Pós-graduação de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais (IFCS) e bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Rio de Janeiro (Faperj).

**Cláudia A. Carneiro**  
claudiacarneiro@hotmail.com

Membro associado da Sociedade de Psicanálise de Brasília (SPBsb). Mestre em Psicologia Clínica e Cultura pela Universidade de Brasília (UnB). É membro da equipe editorial de *Calibán, RLP* e do conselho editorial da *Alter - Revista de Estudos Psicanalíticos*, da SPBsb.

**Eduardo de São Thiago Martins**  
dr.eduardostmartins@gmail.com

Psicanalista e membro associado da Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo (SBPSP). Psiquiatra pelo Instituto de Psiquiatria da Universidade de São Paulo (IPqUSP), onde colabora como coordenador de atividades teórico-clínicas junto ao Núcleo de Psicanálise do Serviço de Psicoterapia.

**Elizabeth Palacios**  
elipalacios2609@gmail.com

Membro titular da Asociación Psicoanalítica de Madrid (APM). *Co-chair* por Europa do Comité de Casal e Família da International Psychoanalytical Association (IPA). Fundadora da Asociación Aragonesa de Investigación Psíquica del Niño y el Adolescente (Aaipna). Autora de livros sobre psicanálise de crianças, adolescentes, casal e família.

**Gladys Franco**  
laletraescrita@gmail.com

Ex-presidenta (2018-2020) da Asociación Psicoanalítica del Uruguay (APU), ex-diretora do Centro de Intercambio (2004-2006) e do Instituto da APU (2010-2012). Coorganizadora das Jornadas de Literatura e Psicanálise. Escritora. Escreve poesia, narrativa e crítica literária. Ganhadora do prêmio Comunidade e Cultura (2014) da Federação Psicanalítica da América Latina (FEPAL). Colaboradora de *Calibán, RLP*.

**Jaime Szpilka**  
jaimeszpilkaz@gmail.com

Ex-presidente da Asociación Psicoanalítica Argentina (APA) e ex-vice-presidente da Asociación Psicoanalítica de Madrid (APM). Autor de inúmeras publicações e livros como: *Bases para una psicopatología psicoanalítica* (Kargieman, 1973), *La realización imposible* (Trieb, 1979), *La cura psicoanalítica* (Tecnipublicaciones, 1988) e *La Tzibeles* (MenteCata, 2013), entre outros.

**Jani Santamaría Linares**  
jani1Opp20@gmail.com

Psicanalista didata de crianças e adolescentes da Asociación Psicoanalítica Mexicana (APM). Membro do *board* da International Psychoanalytical Association (IPA) pela América Latina (2019-2021). *Chair* do International Bion 2022, México. Ex-diretora de Comunidade e Cultura (2016-2018) da Federação Psicanalítica da América Latina (Fepal).

**Julio Ortega Bobadilla**  
juliusob@gmail.com

Psicólogo, psicanalista e filósofo. Membro da Sociedad Freudiana de la Ciudad de México. Professor pesquisador da Universidad Veracruzana (UV). Membro da International Psychoanalytical Association (IPA) e da Federación Psicanalítica de América Latina (Fepal). Diretor da *Revista Carta Psicoanalítica*.

**Laura Marina Panizo**  
laura.m.panizo@gmail.com

Doutora em Antropologia pela Universidad de Buenos Aires (UBA) e investigadora do Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet). Especializou-se em antropologia da morte. Sua pesquisa atual é sobre os detentos desaparecidos durante a ditadura de Augusto Pinochet e depende do Fondo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico (Fondecyt) de Chile (2019).

**Laura Palacios**  
laurapalacios7@gmail.com

Psicanalista e escritora. Membro associado da Asociación Psicoanalítica Argentina (APA). Publicou ensaios em revistas, blogs e livros como *Hadas: Una historia natural* (Alfaguara, 1993), *Provincia de Buenos Aires* (Beatriz Viterbo, 2005) e *El bolero: Canto a la felicidad clandestina* (Leviatán, 2016), entre outros.

**Liana Albernaz de Melo Bastos**  
lianaambastos@globo.com

Membro efetivo da Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro (SBPRJ). Professora da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Mestre em Teoria Psicanalítica pela UFRJ. Doutora em Ciências Humanas e da Saúde pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ). Autora de livros e artigos.

**Luis Campalans Pereda**  
luiscampalans@gmail.com

Membro titular da Associação Psicoanalítica Argentina (APA). Autor de *Transmisión del psicoanálisis: Formación de analistas* (Psicolibro, 2012) e *Deseo: Concepto fundamental* (Psicolibro, 2018). Co-autor de *Seria trágico, se não fosse cómico* (Civilização Brasileira, 2005) e *Psicoanálisis, ficción y clínica* (Letra Viva, 2014). Publicou artigos em diversas revistas de psicanálise.

**Magda Khouri**  
magdakhouri@uol.com.br

Psicanalista, membro associado da Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo (SBPSP). Ex-diretora de Comunidade e Cultura da Federação Psicanalítica da América Latina (Fepal) (2015-2016) e ex-diretora de Atendimento à Comunidade da SBPSP (2017-2020). Coorganizadora do livro *A trama das cidades* (Casa do Psicólogo, 2009).

**María Teresa Ciudad Reynaud**  
teresa.ciudad@hotmail.com

Psicóloga com especialidade em clínica pela Pontificia Universidad Católica del Perú (PUC-Peru), professora do mestrado em Estudos Teóricos de Psicanálise da PUC-Peru. Ex-presidente e analista com função didática da Sociedad Peruana de Psicoanálisis (SPP). Ex-diretora e atual professora do Instituto da SPP.

**Mariano Horenstein**  
www.marianohorenstein.com

Diretor do Instituto de Formação da Asociación Psicoanalítica de Córdoba (APC). Ex-editor chefe de *Calibán, RLP*. Autor de *Psicoanálisis en lengua menor* (Viento de Fondo, 2016) e *Brújula y diván: La necesaria extranjería del psicoanálisis* (Mimesis, 2018). Obteve os prêmios da Federação Psicanalítica de América Latina (Fepal), 2020, o E. Hayman Award, o prêmio Angel Garma e o Lucian Freud.

**Montse Morcate**  
www.montsemorcate.com  
montsemorcate@ub.edu

Doutora em Belas Artes, artista, pesquisadora e professora de fotografia pela Universidad de Barcelona (UB). Tanto seu trabalho de pesquisa como de criação abordam a representação da doença, a morte e o luto.

---

**Pablo Santander**

pablosantander1234@gmail.com

Membro titular com função didática da Asociación Psicoanalítica Chilena (APCh). Ex-vice-presidente (2014-2016), ex-secretário (2012-2014), ex-secretário do Conselho (2014-2016) e ex-coordenador do Comitê de Seleção (2016-2018). Docente e membro do Conselho do Instituto. Ex-representante da América Latina no *board* da International Psychoanalytical Association (IPA) (2017-2019).

---

**Paola Amendoeira**

paolamendoeira@gmail.com

Membro associado da Sociedade de Psicanálise de Brasília (SPBsb) e docente no Instituto de Psicanálise Virgínia Leone Bicudo. Compõe o Subcomitê da International Psychoanalytical Association (IPA) junto às Nações Unidas (ONU) e o Inter Comitê da IPA para racismo e preconceito. É editora do jornal *Associação Livre*, da SPBsb.

---

**Pedro Colli Badino de Souza Leite**

pedrocolli@gmail.com

Membro associado da Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo (SBPSP). Membro do Núcleo de Psicanálise do Instituto de Psiquiatria do Hospital das Clínicas da Faculdade de Medicina da Universidade de São Paulo (IPq-HCF-MUSP).

---

**Ricardo Carlino**

ricarlin@gmail.com

Foi docente da Cátedra de Saúde Mental da Faculdade de Medicina da Universidad de Buenos Aires (UBA). É membro titular da Sociedad Psicoanalítica de México (SPM) e da Asociación Psicoanalítica de Buenos Aires (APdeBA). Atual diretor científico da Federação Psicanalítica de América Latina (Fepal).

---

**Rodrigo Lage Leite**

rodrigolageleiter@gmail.com

Psicanalista, membro associado da Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo (SBPSP) e psiquiatra pelo Instituto de Psiquiatria da Faculdade de Medicina da Universidade de São Paulo (IPq-FMUSP). Autor do livro *O búfalo no laranjal* (Patuá, 2018).

---

**Rosa Jaitin**

jaitin@icloud.com

Psicanalista de grupo, casais e famílias, Professora Associada da Université de Paris Descartes, Secretária Association Internationale de Psychanalyse de Couple et Famille (AIPCF), Secretária Relações Internacionais Societé Française de Thérapie Familiale Psychanalytique (SFTFP), Diretora Científica Association de la Psychanalyse des liens (Apsylien), Membro Fédération Française de Psychanalyse de Groupe (FAPA), autora de diversos livros e artigos psicanalíticos.

---

**Susana Muszkat**

sumuszkat@gmail.com

Membro efetivo e docente da Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo (SBPSP) e membro do Comitê Internacional de Psicanálise de Casal e Família (Cofap) da International Psychoanalytical Association (IPA). Autora do livro *Violência e masculinidade* (Casa do Psicólogo, 2011) e coautora de *Violência familiar* (Blucher, 2016).

---

**Vera Lucia Lamanno Adamo**

vlamannoadamo@gmail.com

Membro da Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo (SBPSP) e Sociedade Brasileira de Psicanálise de Campinas (SBPcamp), Doutora pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Autora de *Trabalho do negativo* (Casa do Psicólogo, 2014); *Vivendo na fronteira* (Appris, 2017) e *Em cantos de vida encantados de morte* (Penalux, 2019).

---

**Vladimir Safatle**

vsafatle@yahoo.com

Filósofo, professor livre-docente da Universidade de São Paulo (USP). Coordenador do Laboratório de pesquisa em Teoria Social, Filosofia e Psicanálise (Latesfip). Autor de: *Cinismo e falência da crítica* (Boitempo, 2008), *O circuito dos afetos: Corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo* (Autêntica, 2016) e *Maneiras de transformar mundos* (Autêntica, 2020).



# Orientações aos autores

*Calibán* é a publicação oficial da Federação Psicanalítica da América Latina (Fepal), organização vinculada à Associação Psicanalítica Internacional (IPA). Vem sendo editada de forma regular desde 1994, antes sob o título *Revista Latino-Americana de Psicanálise*.

Sua proposta editorial tem o objetivo de propiciar a difusão e o desenvolvimento do pensamento psicanalítico latino-americano em sua especificidade, bem como promover o diálogo com a psicanálise de outras latitudes. Procura estimular a reflexão e a discussão através da inserção das questões pertinentes à psicanálise nos contextos científico, cultural, social e político contemporâneos. Sua periodicidade é semestral.

Cada número incluirá em seu conteúdo artigos em formato de ensaio, artigo científico, entrevista, resenha ou outros que os editores considerarem pertinentes. A publicação de artigos em *Calibán* não reflete o pensamento dos editores ou sua concordância com os conceitos emitidos, sendo de exclusiva responsabilidade de cada autor ou entrevistado as opiniões constantes em cada um dos trabalhos ou entrevistas publicados na revista.

1. Os trabalhos a serem publicados em Argumentos deverão ser inéditos. No entanto, se os editores os considerarem de especial interesse, trabalhos que já tenham sido publicados ou apresentados em congressos, mesas redondas etc. poderão ser editados, com a especificação do local e da data originária de exposição.
2. Caso o trabalho inclua material clínico, o autor tomará as mais estritas medidas para preservar a identidade dos pacientes, sendo de sua exclusiva responsabilidade o cumprimento dos procedimentos para alcançar esse fim ou para obter o consentimento correspondente.
3. Os trabalhos apresentados serão objeto de uma avaliação independente com características do método "duplo-cego", feita por pelo menos dois pareceristas do Comitê de Pareceristas da revista, que poderão fazer recomendações voltadas à eventual publicação do artigo. A avaliação será feita com base em critérios parametrizados, e a resultante aceitação, rejeição ou o pedido de alterações ou ampliações do trabalho constitui a tarefa dos pareceristas da revista, que remeterão suas sugestões à Equipe Editorial. Os editores definirão, em função da pertinência temática e das possibilidades da revista, a oportunidade da publicação. A equipe editorial se reserva o direito de não tornar públicas as avaliações dos trabalhos recebidos, assim como cabe à equipe editorial a decisão final acerca da publicação ou não de um trabalho, a partir de uma análise criteriosa das avaliações.

4. Os trabalhos deverão estar redigidos em espanhol ou em português. Em casos específicos, poderão ser publicados trabalhos originais em outros idiomas.
5. Deverão ser enviados por e-mail aos endereços eletrônicos [editorescaliban@gmail.com](mailto:editorescaliban@gmail.com) e [revista@fepal.org](mailto:revista@fepal.org) em duas versões:
  - A) Artigo original com nome do autor, instituição à qual pertence, endereço eletrônico (no rodapé da primeira página) e breve descrição curricular de 50 palavras.
  - B) Uma versão anônima com pseudônimo e sem menções bibliográficas que permitam eventualmente identificar o autor. Deverão ser eliminadas as referências nas propriedades do arquivo digital que identifiquem o autor.  
Ambas versões deverão ter o seguinte formato: documento Word, folha A4, fonte Times New Roman, tamanho 12, entrelinha dupla. Nenhuma das versões deverá exceder 6.500 palavras. Seções específicas da revista poderão incluir um número menor de palavras.
6. A bibliografia, que não será considerada na extensão máxima de palavras permitida, deverá ser apenas a imprescindível e ajustar-se às referências explicitadas no texto. Todos os dados de referência das publicações citadas serão incluídos, com especial cuidado de esclarecer quando se trata de citações de outros autores e de que sejam fiéis ao texto original. A bibliografia e as citações bibliográficas se ajustarão às normas internacionais da *American Psychological Association*, disponíveis em [www.fepal.org](http://www.fepal.org).
7. Também se anexará um resumo na língua original do artigo, redigido em terceira pessoa e de aproximadamente 150 palavras, junto à sua tradução para o inglês.
8. Deverão ser acrescentadas, na língua original do artigo e em inglês, palavras-chave do Tesouro de Psicanálise da Asociación Psicoanalítica Argentina, disponível para consulta em <https://www.apa.org.ar/Media/Files/alfabeticosimple>
9. Caso o trabalho seja aceito para publicação, o autor deverá assinar um formulário de autorização mediante o qual cede legalmente seus direitos. Pela mencionada cessão, ficará proibida a reprodução escrita, impressa ou eletrônica do trabalho sem autorização expressa e por escrito dos editores.

---

**Em capa e contracapa:**

Oscar Muñoz  
*Cortinas de baño, 1985-1986*

**Em 2a. e 3a. capas:**

Oscar Muñoz  
*Línea del destino, 2006*

*Narcisos, 1995-2011*





**Argumentos O efêmero**

*Textual Uma conversa com* **Caetano Veloso**

**O Estrangeiro**

*Vórtice* **Esquecer-desaparecer**

*Dossiê Retorno da morte*

*Incidente* **Cromatismos normatizadores**

*De Memória*