

Como faremos para viver juntos?

Volume 20 | Nº 1 | Ano 2022



# Calibán

Revista Latino-Americana  
de Psicanálise



### Publicação oficial da Fepal

(Federação Psicanalítica da América Latina)

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

Montevideo, 11300, Uruguay

revistacaliban.rlp@gmail.com

Tels: 598 2707 7342 / 598 2707 5026

www.facebook.com/RevistaLatinoamericanadePsicoanalisis

www.instagram.com/caliban.rlp

### Staff

#### Editores

· Carolina García Maggi (Uruguai, APU), Editora

· Cecilia Moia (Argentina, APA), Editora suplente

· Eloá Bittencourt Nóbrega (Brasil, SBPRJ), Editora associada

· Silvana Rea (Brasil, SBPSP), Editora associada suplente

· Cecilia Rodríguez (México, APG), Editora associada

· Alicia Briseño (México, SPM), Editora associada suplente

#### Comissão Executiva

Raya Angel Zonana (Brasil), Adriana Pontelli (Argentina, Editora

de *De Memória*), Silvana Rea (Brasil, Editora de *Dossiê*), María Luísa

Silva Checa (Editora de *Clássica & Moderna*), Gabriela Levy (Uruguai,

Editora de *O Estrangeiro*), Griselda Sanchez Zago (México, Editora de

*Extramuros*), Soledad Sosa (Uruguai, Editora de *Argumentos*), Abigail

Betbedé (Brasil, Editora de *Argumentos*), Mariana Mantiñán (Uruguai,

Editora de *Comunicação*), Eloá Bittencourt (Brasil, Editora de *Vórtice*),

Wania Cidade (Brasil, Editora de *Vórtice*), Mariano M. Horenstein

(Argentina, Editor de *Textual*), Analía Wald (Argentina), Cecilia Moia

(Argentina, Editora de *Incidente*), Claudia Carneiro (Brasil, Editora de

*Cidades Invisíveis*)

#### Conselho de Editores Regionais

Samantha Nigri (SBPRJ), Raquel Plut Ajzenberg (SBPSP), Sandra

Selem Ferreira Adami (SPMS), Jacó Zaslavsky (SPPA), Daniela Mo-

rábito (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

Paḡani (APR), Julia Braum (SA P), Paolo Polito (AsoVeP), Julia Casa-

madrid (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 Peres Matos (Brasil, FFLCH/USP, EFLCH/

Unifesp), Stefano Bolognini (Itália, SPI), Sudhir Kakar (Índia, IPS)

#### Colaboradores

Ana María Olgaray, Iliana Horta Warchavchik (SBPSP), Margarita

Nores, Brenda Glez, Admar Horn (SBPRJ), Fernanda Borges

(SBPRJ), Marina Meyer (SPM), Miriam Grinberg (SFCM), Pedro

Colli Badino de Souza Leite (SBPSP), Daniel Castillo (APU), Claudia

Danza (APU), Silvia Gadea (APU), Regina Esteves (SPFor), Claudia

Kowarick Halperin (SBPdePA) Paula Ramalho da Silva (SBPSP),

Suzanne Robell Gallo (SBPSP)

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

**Revisão da versão em português:** Raya Angel Zonana, Abigail Betbedé e

Claudia Carneiro

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

**Tradução, correção e normatização de textos:** Alejandro Turell, Natalia Mirza, Gastón Sironi, Schirlei Schuster, Laura Rodríguez Robasto, Mariné Fernández Gianni, Denise Mota, Ricardo Duarte e Denise Tamer, Joana Bergman

### Comissão Diretiva

#### Presidente

Andrés Gaitán (SPM)

Suplente: Susana Velasco (SPM)

#### Secretária Geral

Dalia Guzik (Ampiep)

Suplente: Elnora Jiménez (Ampiep)

#### Tesouraria

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 Terepins (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 2a. e 3a. capas:

Cristina De Middel, Projeto Os Afnonautas, África

(2012). Fotografias (30 cm x 30 cm) 2012

#### Ilustrações de abertura das seções:

Lucas Di Pascuale (pp. 14, 120, 130, 142, 166, 198, 235,

252, 262, 268 e 276 )

#### Ilustrações em Cidades Invisíveis:

Arquiteto Daniel Villan

**Assistente editorial:** Arena Hernández

**Direção de arte e diagramação:** Di Pascuale Estudio

## Índice

### 8 Editorial

#### A vida social das palavras

*Carolina García Maggi*

### 14 Argumentos

*Como faremos para viver juntos?*

### 16

#### Violência a céu aberto: Femicídio e crueldade

*Helí Morales*

### 24

#### Para onde vamos?

*Maurice Corcos*

### 40

#### O perdão e seus limites em uma época de transbordamentos: Sobre um caso clínico

*Alberto C. Cabral*

### 50

#### Notas sobre o fim do mundo

*Alexandre Socha*

### 60

#### Para iluminar a escuridão que nos separa

*Adrián Liberman L.*

### 68

#### Desafinados. A peste, o outro, a psicanálise e todos nós

*Silvana Hernández Romillo*

### 80

#### Articulações possíveis dentro do campo das diferenças identitárias

*Tiago da Silva Porto*

### 88

#### Como faremos para viver juntos e separados?:

#### Reflexões sobre a estupidez

#### humana e o mal-estar social

*Mirta Goldstein*

### 94

#### Como faremos para viver juntos?: Ou sobre um “dizer” do futuro

*Gustavo Sogliano*

### 104

#### O mal-estar na cultura e as subjetividades contemporâneas: A aposta da psicanálise

*Claudia María Tapia Muñiz*

<b>120</b>	<b>O Estrangeiro</b>	<b>176</b>	<b>Racismo, violência e trauma</b> <i>Wania Maria Coelho Ferreira Cidade</i>
<b>122</b>	<b>Habitar ou dominar?</b> <i>Christian Laval</i>	<b>182</b>	<b>A outredade maligna</b> <i>Jorge Bruce</i>
<b>130</b>	<b>Extramuros</b>	<b>186</b>	<b>Heteronormatividade, discriminação e instituições psicanalíticas</b> <i>José Enrique Galeano</i>
<b>132</b>	<b>Expressões de angústia em equipes técnicas: O sofrimento institucional</b> <i>Luis Bibbó</i>	<b>190</b>	<b>Em que ponto estão os psicanalistas?: Branquitude. Ação afirmativa. Nova Ação Psíquica</b> <i>Lúcia Maria de Almeida Palazzo</i>
<b>142</b>	<b>Vórtice</b> <i>Transgressão em análise</i>	<b>198</b>	<b>Dossiê:</b> <i>Utopia</i>
<b>144</b>	<b>Transgressão em análise</b> <i>Eloá Bittencourt e Wania Maria Coelho</i>	<b>200</b>	<b>Utopia</b> <i>Silvana Rea</i>
<b>147</b>	<b>Sobre redutos e desabamentos</b> <i>Alejandro Beltrán</i>	<b>203</b>	<b>Da utopia à resistência</b> <i>Paloma Porraz</i>
<b>150</b>	<b>Incluir o social em psicanálise transgride o enquadre psicanalítico?</b> <i>Marly Terra Verdi</i>	<b>208</b>	<b>Lina e tempo</b> <i>Marcelo Carvalho Ferraz</i>
<b>153</b>	<b>A não-tolerância à verdade como transgressão e a verdade como transgressão criadora</b> <i>Sandra Bear</i>	<b>212</b>	<b>Reflexões sobre o poder evangélico na América Latina</b> <i>Ariel Goldstein</i>
<b>156</b>	<b>Transgressão em análise</b> <i>Cíntia Xavier de Albuquerque</i>	<b>217</b>	<b>Luzes na kamanchaka</b> <i>Fernando Calderón Gutiérrez</i>
<b>159</b>	<b>Retornos de pandemia: Reflexões sobre o reencontro com o transgressor no setting</b> <i>Sandra Press</i>	<b>222</b>	<b>Utopia, democracia e direitos humanos na América Latina</b> <i>Lucas Martín</i>
<b>162</b>	<b>Transgressão em psicanálise</b> <i>Carlos Fernando Motta</i>	<b>227</b>	<b>Antecipando futuros: A necessidade de pensar a educação de forma prospectiva</b> <i>Marlova Jovchelovitch Noletto</i>
<b>166</b>	<b>Incidente</b> <i>Discriminação</i>	<b>233</b>	<b>A humanidade é como alguém amadurecendo</b> <i>Mara Mourão</i>
<b>168</b>	<b>Discriminação</b> <i>Cecilia Moia</i>		
<b>169</b>	<b>Racializando a psicanálise: Rompendo as fronteiras alienantes da branquitude</b> <i>Ignácio A. Paim Filho</i>		

<b>236</b>	<b>Textual</b>
<b>237</b>	<b>A análise é uma possibilidade de se tramar para não se traumatizar</b> <i>Uma conversa com Sergio Blanco</i>
<b>252</b>	<b>Clássica &amp; Moderna</b>
<b>254</b>	<b>Hélio Pellegrino</b> <i>Jeremías Ferraz</i>
<b>262</b>	<b>Cidades Invisíveis</b>
<b>264</b>	<b>Panamá: Laços, caminhos, intercâmbio</b> <i>Yolanda de Varela</i>
<b>270</b>	<b>De Memória</b>
<b>272</b>	<b>Duas saudades: Monica Armesto e Marlene Araújo</b> <i>Cláudio Laks Eizirik</i>
<b>278</b>	<b>Bitácula</b>
<b>280</b>	<b>Autores</b>
<b>284</b>	<b>Orientações aos autores</b>
<b>286</b>	<b>Agradecimentos</b>



## A vida social das palavras

*O travestismo na minha escrita talvez seja o adorno e a metaforização excessiva para encobrir uma nudez que é também um gesto de ternura. A nudez da pobreza e da falta. A nudez dos projetos incompletos, dos projetos abruptamente estancados pelo neoliberalismo e outras causas monetárias. Escrever é uma pergunta que não tem resposta.*

Pedro Lemebel

### Afronautas

A capa e as páginas desta edição, *Como faremos para viver juntos?*, estão permeadas por imagens fotográficas, oníricas e excêntricas, dotadas de uma expressividade plástica muito potente. Astronautas africanos, em trajes galácticos e paisagens desérticas, criam uma atmosfera sugestiva e incerta. A artista Cristina De Middel recria o sonho de chegar à Lua e transformar a Zâmbia em uma potência espacial. Um episódio exótico da história africana dos anos sessenta, cercada por guerras, secas e fome. A ficção que envolve esta série, apoiada em relatos documentais, ilumina tangencialmente uma realidade invisibilizada e potencializa suas contradições, suas perplexidades, seus desvelamentos. As fotografias retratam algo que não foi, um sonho impossível, marcando o gesto, o desejo de aventura, a viagem épica, o sonho prometeico de uma conquista do cosmos.

É o homem que volta todos os seus olhares para o céu, “esse lugar de todas as transfigurações”, como disse Baudelaire (1861/1992, p. 44). Como se vissemos naquela *performance* de imagens a transmutação invertida da dominação colonial e sua dimensão devastadora, “la nuda vita”, ou a nudez invocada pelo artista chileno Lemebel na epígrafe.

Esta série de De Middel, muito anterior à pandemia, parece a imagem distópica do nosso tempo. Como um sonho tornado realidade ou uma fulguração que se revela como *Unheimlich*.

*Habitar ou dominar?* Com a potência poética de *Afronautas*, podemos ir ao trabalho do sociólogo Christian Laval na seção **O Estrangeiro**. Como revela o autor, a habitabilidade do mundo exige uma mudança de paradigma e novos pactos coletivos que garantam os bens comuns. Somos os contemporâneos de um capitalismo feroz, com lógicas de apartheid, onde uma maioria é excluída, e a América Latina é a região mais desigual e injusta.

Estando inserida na *polis*, a psicanálise deve atravessar seu tempo, já que nas trevas da existência comum e cotidiana se produz a subjetividade. E é nessa densidade que nós psicanalistas navegamos com a nossa escuta, nossa principal ferramenta de leitura.

Freud (1893-1895/1992) sustentava que a tarefa da análise era transformar a miséria neurótica em sofrimento comum. A miséria neurótica tem seus signos nas

queixas mais contemporâneas. O tédio, o cansaço fazem parte do mal-estar difuso e inefável, como uma desesperança sombria na qual nos vemos saturados da nossa relação com o mundano. Hoje isso se torna mais visível, ao sairmos da pandemia sem as esperanças nutridas no início, quando alguns pensavam que poderia ser um *momentum* em que o encanto do fetichismo poderia ser quebrado.

A proposta da análise é dar espaço ao relato e à palavra, escutando nela os lugares que imobilizam o sujeito e o mantêm preso na conformidade de uma servidão (Leclaire, 1991/1994, p. 15).

De alguma forma, a psicanálise corre o risco de se tornar autoritária quando deixa de se orientar para a busca do desejo inconsciente singular ou quando se transforma em uma psicanálise ajustada aos bons costumes, desprovida de ambições subversivas. Sabemos que o freudismo sem Freud se muniu de um verdadeiro discurso teratológico, tentando retificar o sujeito com parâmetros de normalidade e adaptação.

A oferta da escuta cria a demanda e assim nós psicanalistas também criamos nossos analisandos, nossos horizontes e territórios das consultas. Criamos e aco-lhemos a alteridade ou nos fechamos para ela, resistência sempre presente, pois o inconsciente opera por aberturas e fechamentos, e há sempre a tentação de reduzir o outro ao semelhante e ao reflexo de nossas teorizações.

A análise implica atravessar uma experiência da qual o analista faz parte. O poder do seu processo está entre aqueles que nele entram. Esse “concupinato” particular (Lacan, 1953-1954/1981), esse laço sem paralelo que é a transferência, implica aventuras e perigos. *Chimney sweeping*, como foi batizado por Anna O naquele momento de *impasse* para Breuer. É aí onde Freud descobre a matéria incandescente e erótica com a qual trabalhamos. Da experiência de estar juntos na mesma chaminé, analista e analisando não podem sair senão tisonados (Leff, 2007/2011, p. 45).

Movidos pela proposta desta edição, tentaremos uma articulação possível e contingente do sujeito e do laço social. Pensaremos o sujeito e o laço analítico nos desafios do nosso tempo. Os trabalhos e ensaios navegarão por essas fronteiras.



A seção **Argumentos** reúne um conjunto de textos polifônicos, da perspectiva psicanalítica e suas ferramentas de leitura.

Helí Morales tenta desvendar o feroz enigma da crueldade feminicida. Seu trabalho é um argumento e uma contribuição da psicanálise para compreender parcialmente a natureza dos crimes estereotipados contra as mulheres. Muitos dos trabalhos desta edição retomam esse tema, tornando visível um drama que assola o nosso continente. Vale a pena se perguntar *para onde vamos*. Nesse sentido, Maurice Corcos propõe um forte debate nestes tempos de neoliberalismo triunfante e de crise cultural. Mais do que nunca, é importante contrastar discursos como o da ciência, economia e psicanálise para imaginar novos paradigmas de existência.

O perdão como cerimônia de reconciliação foi pouco abordado pelos psicanalistas. Alberto Cabral nos propõe a psicanálise *fara de se*, entendendo que pode contribuir para o debate coletivo a partir das formalizações que surgem da nossa prática.

O tema desta edição foi pensado para uma mesa do Congresso da Fepal *Fronteras*, quando a pandemia nos surpreendeu e, com ela, novas questões relacionadas à convivência e ao distanciamento. Os trabalhos abordam o traumático com o surto disruptivo do novo vírus. O sentimento de desastre iminente é analisado por Alexandre Socha, que reflete sobre a capacidade de nos sentirmos humanos. Adrián Liberman, por outro ângulo, mostra-nos que a pandemia deslocou a lógica do trauma para a catástrofe e propõe a transformação em outra lógica, do acontecimento propositivo. Silvana Hernández nos fala sobre o clima de distâncias e estranhezas que vivemos desde abril de 2020, reunindo reflexões sobre a posição analítica, a outra cena, a dimensão da alteridade, em diálogo com as artes.

Viver juntos implica questionar o campo das diferenças identitárias e pensar em novas articulações entre narrativas de poder e outras narrativas possíveis de posições identitárias, nos propõe Tiago da Silva Porto.

Diante do mal-estar social, com as crescentes ameaças de ruptura dos pactos sociais de convivência, os trabalhos tecem a dimensão do *socius* e as condições éticas. Mirta Goldstein aborda o mal-estar e a estupidez humana, mostrando o aspecto destrutivo dos laços civis; Gustavo Sogliano trata do laço social subjetivante e o desamparo social de nosso tempo; Cláudia Maria Tapia investiga como cada sujeito se inscreve no social, os diferentes tipos de discurso e o papel da psicanálise.

A seção **Extramuros** incursiona em uma área da nossa prática pouco visitada. A partir de uma experiência profusa, Luis Bibbó aborda a angústia nas equipes técnicas e o sofrimento institucional enfrentado por quem deve cuidar do que o social exclui.

*Transgressão* em análise é a proposta que abre o debate na seção **Vórtice**. Desta vez com um tema que coloca em tensão o que é normatizado na nossa prática. Os trabalhos margeiam e transitam suas descontinuidades, desde a implicação do próprio analista, a inclusão do social, a forma como se regulamenta a análise didática, a ética do analista, até os efeitos da pandemia nas crianças e adolescentes, e as dificuldades do retorno ao trabalho analítico presencial.

## Um trovão inaudível

O viver juntos é a própria contemporaneidade. Foi Barthes que perguntou, a partir de seu curso *Como viver juntos* (1976-1977/2002), “De quem sou contemporâneo?” (p. 48), abrindo a dimensão espacial e temporal na vida cotidiana.

Não há respostas simples para essas indagações barthesianas. Os efeitos de sentido cronológico são ilusões de ótica, e apenas a relação com o próprio corpo é igualmente imaginária. O tempo é uma relação social em movimento, e na heterogeneidade dos tempos convivemos com os outros e com os espíritos do passado, fantasmas e espectros. Habitamos a discordância, o contratempo em cada época histórica, e o conflito opera nessas fissuras.

Desde Freud, estamos familiarizados com esses tempos ressignificados, tempos lógicos do sujeito. O conceito freudiano de fixação dá conta dessa dimensão; o tempo passou, mas não o sujeito com ele. A análise pode acolher o que não foi escutado pelo outro significativo e retorna em forma de sintoma ou ato. O intempestivo é a matéria do nosso trabalho.

Nessa perspectiva, aqueles que coincidem com a sua época não são contemporâneos. Contemporâneo é aquele capaz de fazer uma leitura de seu tempo, como uma exigência à qual não pode deixar de atender. Aquele que pode ouvir o trovão inaudível, as cesuras, os silêncios.

Muitos dos acontecimentos mais terríveis e violentos do século XX foram tratados com indiferença e ignorados por seus contemporâneos, e a dimensão da violência foi captada com um grande atraso. Poucos foram capazes de reconhecer essas cesuras, como o Gulag, Auschwitz e Hiroshima (Traverso, 2011, p. 253). Figuras como Freud, H. Arendt, T. Adorno, W. Benjamin, forçados a emigrar, foram sismógrafos sensíveis, com o privilégio de questionar a época do ponto de vista dos vencidos.

As migrações e as culturas da diáspora, como a judaica e a negra, tiveram um papel relevante no século XX. As teorias se modificam à medida que se deslocam, e essa mudança é a modalidade de sua existência. Assim, a cultura da diáspora negra foi uma complexa rede de migrações teóricas e intercâmbios políticos, denominada por alguns de “Atlântico Negro”. Nele estão inscritos o conceito de negritude e uma nova concepção do colonialismo. A supremacia branca heteronormativa e o racismo enraizados na violência colonial são estruturais e precisam ser questionados.

Daí vem a discriminação como tema proposto pela seção **Incidente**. Como faremos para viver juntos em nossas casas analíticas? “Todo acidente, todo incidente [...] é uma *iniciação*”, diz-nos M. Yourcenar (1980/1982, p.189). Assim começaram os debates e as mudanças profundas em algumas das nossas instituições, vozes emergentes que interpelam a forma como o racismo e a discriminação incidem e insistem em nossas instituições. São ausências que importam. Os cinco textos abordam, a partir de diferentes lugares de enunciação, a dimensão sócio-simbólica, com eficácia performativa na existência social e pessoal. Nossas casas analíticas não ficam de fora. Somos parte do problema, mas quando nos envolvemos, somos parte da solução.

O século XXI começa com o eclipse das utopias, depois de uma era de violências e revoluções que naufragaram. Ainda assim, imaginar uma sociedade desejá-

vel, alucinando aquela quimera escandalosa (Barthes, 1976-1977/2002), continua a nos manter despertos. Utopia é o convite da seção **Dossiê**. Os textos apresentam diferentes ângulos de abordagem, desde projetos utópicos como a arquitetura de Lina Bo Bardi, a participação de grupos religiosos nos governos latino-americanos e a possibilidade de convivência, passando pela força ética dos projetos sociais no movimento andino. A área da aprendizagem e um longa-metragem que retrata as experiências dos empreendedores sociais também são abordados.

Desta vez **Textual** nos traz uma entrevista com o renomado dramaturgo uruguaio Sergio Blanco. Em uma conversa ousada e muito íntima, os temas vão desde a linguagem, a ficção e a experiência psicanalítica até as contribuições da psicanálise para a cultura e a nossa época.

**Clássica & Moderna** nos leva à figura de Hélio Pellegrino nas palavras de Jeremias Ferraz. O relato transita por traços de sua vida e obra, pincelando a sensibilidade e maestria do analista brasileiro. A articulação da psicanálise com a questão ética e político-social mostra a vigência e atualidade de seu trabalho. Este texto é uma contribuição firme e corajosa para questionar o apolítico, a neutralidade e o silêncio dos analistas em nossas instituições.

**Cidades Invisíveis** retorna com uma nova crônica e nos leva ao Panamá pelo relato de Yolanda Varela. Na história desejante da cidade, em sua vida social e cultural, insere-se o trabalho cotidiano de inúmeros psicanalistas. Com a recente formação da Associação Panamenha de Psicanálise, abrem-se caminhos e novos vínculos na região.

A seção **De Memória** é dedicada a duas queridas colegas: Mónica Armesto, da Associação Psicanalítica Argentina (APA), e Marlene Araújo, da Sociedade Psicanalítica de Porto Alegre (SPPA). Cláudio Laks Eizirik dedica uma comovente homenagem a essas ilustres colegas que tiveram presença relevante em nosso campo psicanalítico.

Com a lembrança dessas queridas psicanalistas, em tempos de grande dor pela perda de tantos seres queridos e vidas humanas, será nosso compromisso manter as palavras e elevar a memória para juntos atravessarmos traumáticos lutos como os que vivemos.

## Nossos dez anos

Neste 2022, *Calibán* comemora seus primeiros dez anos. Uma década não é pouco para uma publicação. Fincar pé e fazer esta revista andar só foi possível com um grande trabalho coletivo e uma equipe que se renova.

*Calibán* surge como um projeto editorial com um estilo próprio de transmissão. Uma revista-artefato que aposta no fomento da psicanálise em chave latino-americana, com a ideia de mostrar o melhor do nosso pensamento e fazê-lo dialogar. Uma psicanálise alternativa, com capacidade de respostas divergentes e originais aos *establishments* ou doutrinações, tal como surgiu do manifesto calibânico em 2012, quando tudo ainda estava por ser feito.

Desde o primeiro passo, *Tradição e invenção*, foram publicadas dezenove edições, e podemos dizer que não estamos no mesmo lugar. Assim como o mundo não está, e as revistas acompanham os tempos.

A psicanálise é uma operação de leitura, de *rereading*, seguindo a ideia dessas livrarias de títulos usados que estão em ascensão, reforçando a transmissão e a passagem que precisa ser feita entre autores e leitores, entre analistas de diferentes regiões de uma América Latina postergada, colonizada e multicultural. Precisa de seus *rereadings* e de suas próprias leituras, que não sejam repetições. Assim, *Calibán* resiste ao enquadramento, à pedagogia ou a um certo paternalismo em relação ao leitor. É habitada por múltiplos estilos e gêneros, vive da diversidade e dos contrastes. Um estilo polimórfico e da *poikilia*, desde os ensaios mais doutrinários até os textos curtos de debate, testemunhos, crônicas e um espaço de encontro com as disciplinas humanas.

As passagens e pontes na transmissão escrita são tão simbólicas quanto frágeis. O intramuros é um obstáculo permanente, um labirinto no qual a psicanálise se perde pelos desfiladeiros da burocracia e das disputas partidárias mais inférteis. Pretendemos estar mais próximos da aspiração de Freud dessa “espécie de comunismo intelectual, onde não se controle ansiosamente o que foi dado e o que foi recebido” (Freud, 1907, citado em Murillo, 2018, p. 63).

A obra calibânica é o trabalho silencioso de uma equipe cada vez maior e mais cosmopolita. É um trabalho artesanal, de manufatura editorial em grande escala.

É também um trabalho de dedicação com os designers, em busca do conceito visual de cada edição. E é fazer este trabalho avançar, graças aos movimentos artísticos de nosso tempo e região. Artistas maravilhosos e renomados, como Cristina De Middel, Boltanski, Hugo Aveta, Oscar Muñoz, W. Kentridge estiveram nestas últimas edições, fazendo de cada revista uma peça única.

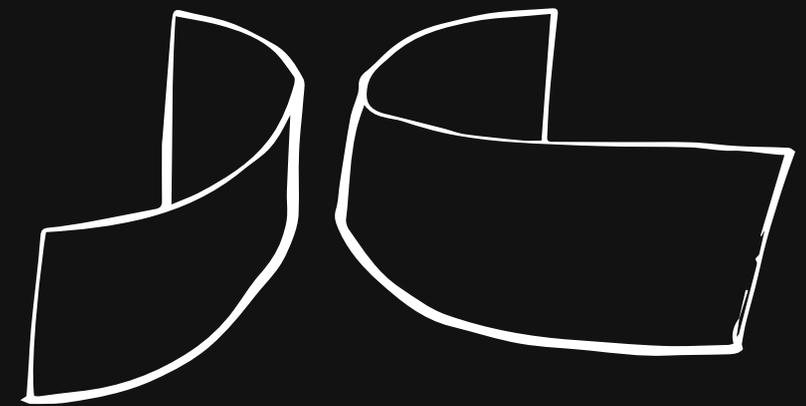
*Calibán* é o resultado desses esforços, com o propósito de produzir um conteúdo crítico, diverso e plural que enriqueça a nossa disciplina.

E, assim, continuar escrevendo aquela pergunta que não foi respondida.

**Carolina García Maggi**  
Editora, *Calibán* - RLP

## Referências

- Barthes, R. (2002). *Cómo vivir juntos*. Siglo XXI. (Trabalho original publicado em 1976-1977).
- Baudelaire, C. (1992). *Paraísos artificiales*. Losada. (Trabalho original publicado em 1860).
- Freud, S. (1992). Estudios sobre la histeria. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 2). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1893-1895).
- Lacan, J. (1981). *El seminario de Jacques Lacan, libro 1: Los escritos técnicos de Freud*. Paidós. (Trabalho original publicado em 1953-1954).
- Leclair, S. (1994). *El país del otro*. Siglo XXI. (Trabalho original publicado em 1991).
- Leff, G. (2011). *Juntos en la chimenea*. Peele. (Trabalho original publicado em 2007).
- Lemebel, P. (2018). *No tengo amigos, tengo amores*. Alquimia.
- Murillo, M. (2018). *¿Qué es la época? Psicoanálisis, historia y subjetividad*. Entre Ríos.
- Traverso, E. (2011). *La historia como campo de batalla: Interpretar la violencia del siglo XX*. Fondo de Cultura Económica.
- Yourcenar, M. (1982). *Con los ojos abiertos: Entrevistas con Matthieu Galey*. Emecé. (Trabalho original publicado em 1980).



Argumentos:  
Como faremos para viver juntos?

Helí Morales\*

# Violência a céu aberto: Feminicídio e crueldade

## 1. Introdução

A psicanálise se apresenta como um discurso. É um discurso em ato. Seu fundamento é uma clínica que afeta o sujeito. Suas dores, sintomas, feridas e infinitos. É uma práxis dos desalentos do sujeito. Mas essa dimensão clínica não esgota seu enunciado discursivo. Nem os alcances de suas incidências. De suas vertentes textuais e doutrinárias, podem ser realizadas análises no campo social porque esse é também seu campo. Freud o sentenciou em seu fundamental texto *Psicologia de grupos* e análise do ego (1971/1977): “na vida psíquica do ser individual, o Outro é via de regra considerado enquanto modelo, objeto, auxiliador e adversário, e portanto a psicologia individual é também, desde o início, psicologia social, num sentido ampliado, mas inteiramente justificado”<sup>1</sup> (p. 67). Não há eu sem alteridade. Não há sujeito sem o Outro, como não há singularidade sem alteridade.

Freud radicaliza a reflexão desta dialética do sujeito com a alteridade em seus textos chamados sociais. Neles mostra a fecundidade da psicanálise na análise do coletivo. Também do político. Um ponto a destacar é que, salvo *Totem e tabu* (Freud, 1913 [1912-1913]/1991), esses escritos surgem depois da colocação em ato da pulsão de morte. A evidência doutrinária e clínica da pulsão de destruição lhe permite fazer uma desconstrução radical dos processos e dos mecanismos que atravessam o sujeito e as sociedades. Seu texto mais importante sobre o tema é *O mal-estar na civilização* (1930 [1929]/1986). Incluída na tradição que daí surge, é que se apresenta a seguinte reflexão e análise sobre a dolorosa situação dos feminicídios.

## 2. México lindo e que ferido

Este país é um território lindo. Habitado por muitas culturas, é um mosaico de línguas regionais e histórias diversas. Mas também é um espaço de violência. As cores de seus mercados são banhadas por um vermelho coagulado. O México é um dos países com mais feminicídios no mundo.

Entre muitas localidades banhadas por sangue de mulheres, destaca-se Ciudad Juárez, Chihuahua, no norte do país. Território comandado pelo narcotráfico e interesses empresariais muito marcados. É a fronteira não só entre este país e o gigante do Norte, mas também entre a pobreza e a opulência. O poder e a necessidade. A vida e a morte.

Desde 1993 foram registrados 1773 assassinatos de mulheres com tortura sexual. Frente a isso, as autoridades buscaram a explicação para esse fenômeno invocando homicídios passionais, crimes sexuais, violência intrafamiliar ou ingerência de quadrilhas de narcotraficantes.

\* Escuela de la Letra Psicoanalítica. Fundación Social del Psicoanálisis.

1. N. do T.: Tradução de P. C. L. dos Santos. A tradução desta citação corresponde à página 14 de: Freud, S. (2011). *Psicologia das massas e análise do eu e outros textos*. Em P. C. L. dos Santos (trad.), *Sigmund Freud, Obras completas vol. 15*, (pp. 13 - 113). Cia das Letras. (Trabalho original publicado em 1921).

A partir de muitos discursos e cenários tentou-se esclarecer os motivos e as circunstâncias destes assassinatos. Há, evidentemente, fatores políticos, sociais e econômicos. Aqui se tentará uma leitura, parcial e limitada, a partir da psicanálise, porque nenhuma das explicações é suficiente para desenredar o que ocorreu em Juárez.

Uma pergunta insiste: estes crimes são obra de “desviados”, “pervertidos sexuais”, “psicopatas” ou assassinos em série? Isso respondem as autoridades. Isso se repete nos meios de comunicação; isso adultera o ocorrido.

Se analisamos o modus operandi de muitos destes crimes, podem ser apontados diferentes tempos. Primeiro, é realizado um sequestro que leva ao desaparecimento de uma mulher. Depois, ela é assassinada. E, por último, seu corpo é abandonado a céu aberto. Entre o desaparecimento e a descoberta de seu cadáver, pode passar um mês ou um ano. Durante esse lapso de tempo, as mulheres sofrem estupros turbulentos, mutilações, torturas e humilhações de todo tipo.

Estas mulheres são submetidas a ações brutais. Primeiro, são privadas de liberdade. Depois, de seu corpo. Finalmente, de sua vida. Esses três verbos, desaparecer, estuprar e assassinar, deixam transparente um biopoder macabro. O ato de biopoder não só diz respeito ao controle do corpo, mas à capacidade de assassinar. É uma ilha humana de poder ilimitado que implica a vontade de dominar a vida e a morte do outro pelo seu corpo. O estupro é o uso e abuso do corpo e da existência.

Rita Segato aponta em *La escritura del cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez* (2016), texto iluminador e agudo em suas análises, e de onde são retomadas questões que aparecem nesse artigo:

Uso e abuso do corpo do outro sem que ele participe com intenção ou vontade, o estupro se dirige ao aniquilamento da vontade da vítima, cuja redução é justamente significada pela perda de controle sobre o comportamento de seu corpo e o agenciamento do mesmo pela vontade do agressor.<sup>2</sup> (p. 38)

É o exercício violento de um Outro colocado como absoluto que começa com o desaparecimento. O desaparecimento abre espaço à violência extrema. Depois, começa o segundo momento, no qual se exerce, via invasão do corpo, uma destruição da subjetividade. O estupro é uma tortura sexual. Estamos frente à evidência de um ato de crueldade; é a imposição do gozo do Outro que arrebatava a liberdade, sequestra a existência, arranca o corpo e destrói a vida.

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

### 3. A pulsão subvertida

Freud aponta que há duas modalidades de pulsão: a de morte e a de vida. A pulsão de morte, que, de início, colocou ao lado das pulsões de eu, luta para regressar a um estado anterior. A via desse retorno é a destruição. A de vida, ou pulsão sexual, busca fundamentalmente união e conjugação. A questão se complica quando a pulsão de morte se erotiza. Freud a chama sadismo. Nessa posição, a destruição se libidiniza. No ato sádico, o primordial masoquismo se volta para fora como vontade de poder. Esse destemor, evidentemente inconsciente, tomou parte da pulsão sexual e está sexualizada. Ali, a destruição pode levar aos caminhos da crueldade. Além disso, há uma dimensão de energia pulsional mortífera que não está libidinizada e se apresenta como pura destruição em uma satisfação feroz do narcisismo onipotente. Busca-se submeter e destruir tomando ao outro como objeto da satisfação do poder.

Por sua parte, Lacan aponta que, nesta posição, o desejo sádico se apresenta como vontade de gozo. A angústia é exigida de quem é tomado como refém. O ato sádico faz de seu exercício concordância com uma lei tenebrosa. A violência desse ato consiste em tentar arrancar justamente a condição de sujeito àquele sobre quem é exercida e encurralá-lo como objeto de dejetos. O agente violentador se encarna como lei. Lei da violência que menospreza e difama a lei social. Há quem se coloque como agente desse crime de despojar alguém de sua condição humana e o exerce procurando um gozo que não sabe que nem ao menos lhe pertence. A perversão do desejo como sádico lhe impede de ver que quem o exerce nem sequer sabe a serviço de que gozo executa sua ação. Mas não é a serviço do seu gozo. Essa é sua cegueira. O que se busca no ato sádico é o gozo do Outro. Sustenta-se, sem saber, o gozo do Outro no rito sangrento. Seu agente se transforma em um fetiche negro do Outro. E esse Outro pode assumir, sem que o perpetrador da violência esteja consciente; o desvario da estatura de Deus. O Outro pode tornar-se um Ser supremo de Maldade (Lacan, 1962-1963/2007)<sup>3</sup>. Sim, essa é a violência que se realiza no estupro. O violento sustenta, sem saber, uma teologia negra. O estuprador se situa realizando o gozo de um deus obscuro. Com isso, oferece em sacrifício o sujeito violentado, tentando verificar a existência do Outro. Pior: seu gozo é tornar-se o agente desse deus maligno, colocando-se a si mesmo nessa posição de arrancar do sujeito sua subjetividade e seu corpo. Sua ação precipita o sujeito ferido ao lugar de dejetos para sacrificá-lo a uma lei obscena. Não se trata de diagnósticos e patologias; lamentavelmente, é uma posição que pode ser ocupada segundo certas condições de estruturas. Subjetiva ou social.

### 4. Este Outro

Isto abre espaços para pensar o impensável, mas a dificuldade se agudiza quando se comprova que estes atos de destruição são dirigidos a mulheres, que são ações que se repetem e que existem certas características que não permitem explicá-los apenas em um sujeito isolado. Podemos apontar que esses assassinatos, estupro e desaparecimentos de mulheres também são a expressão de uma estrutura simbólica (Segato, 2016, p. 44). Essa estrutura se faz de Outro. Opera nos mecanismos do estabelecimento do Outro como lei. Como uma lei bastarda. Estamos frente a uma outra legalidade, à margem da lei social que opera como sistema de destruição e impunidade. Trata-se de outro sistema social paralelo ao legal. Estaríamos frente a um Outro sinistro. Uma estrutura que opera enlaçando a uma certa comunidade criminosa. Esse exercício do Outro escuro se torna presente no ritual do estupro. Ali se encena um sacrifício ao Outro executado através de um prazer que enlaça a morte como condição. A destruição como fonte de prazer negro. Que convoca a angústia do sujeito violentado como signo de um deletar inominável. Um exemplo. Há testemunhos de algo indescritível. Muitos homens estupram

3. Especialmente as aulas de 16 de janeiro, 27 de fevereiro e 6 de março de 1963.

mulheres que são mantidas em cativeiro durante muito meses e sorteiam aleatoriamente um momento tenebroso. Todos estupram uma mulher e, antes de matá-la, há um último homem que a estupra no momento em que a estrangulam, porque quando morre há uma contração violenta da vagina. Esse momento de máxima crueldade é chamado de voo do anjo.

Esta atrocidade delata que esse ataque ardiloso às mulheres sequestradas faz parte de uma ação de uma coletividade determinada. A função dessa violência é expressar controle e poder. O corpo da mulher é um apêndice macabro. É um resto de carne, um ser dessubjetivado que se oferece como sacrifício para a demonstração de um poder de controle da vida e da morte. Estes assassinatos e estupro são rituais nos quais as mulheres são arrebatadas de seu corpo como tributo fatídico de vinculação e coesão do grupo criminoso. Sequestrar, estupro e assassinar gestaria uma *fratria*, um laço fraterno entre homens. Entre homens e a morte. “Quem domina a cena são os outros homens e não a vítima, cujo papel é ser consumida para satisfazer a demanda do grupo de pares” (Segato, 2016, p. 41).

O ponto de horror é este: a pulsão sexual, Eros alude à vida. Vincula e promove a relação com os outros. A pulsão de vida é a força que faz laço. Aqui, a pulsão de morte transformada em crueldade, contraria sua função e, usurpando a pulsão de vida, constrói um ligamento social. A pulsão sexual une, a de morte separa. Mas, aqui, a pulsão de morte é o que conjunta, reúne, enlaça. A morte faz gozo de articulação. O gozo é a sexualização social da morte. Não se busca principalmente a satisfação sexual corporal, mas a sexualização do gozo de morte. O gozo de poder que promove a crueldade é libidinizado.

### 5. Crueldade a céu aberto

A morte e o desaparecimento não começam nem terminam em Ciudad Juárez. A América Latina foi prova dolorosa disso.

Nos anos sessenta foram implantados na América do Sul regimes militares apoiados pelos Estados Unidos a partir do chamado Plano Condor. Em diferentes países ocorreu uma violenta perseguição a dissidentes, cidadãs democráticas, operários, camponeses, líderes políticos, jornalistas, advogadas e, também a psicanalistas. A partir de ações violentas, houve uma tentativa de terminar com o que os governos de fato chamaram “elementos subversivos” (Calveiro, 2007). Na Argentina, por exemplo, entre 1976 e 1980 existiram 340 campos de concentração, e se calcula que houve 30.000 “desaparecidos” políticos (p. 223). Esses campos de reclusão e morte operavam à margem da lei. Para tentar apagar os homicídios, os milicos e seus grupos paramilitares escondiam os corpos das e dos cidadãos assassinados. Sem corpo de delito, não havia crime a perseguir. Eram enterrados ou jogados ao mar com os pés dentro de cubos de cimento para que fossem para o fundo das águas. E da história.

No México, a violência vem de grupos do crime organizado e das facções políticas que utilizam a morte para silenciar. A chamada guerra contra o narcotráfico trouxe destruição e desolação aos povoados e cidades. Tam-

bém ao campo. Hoje no México se calcula que de 1964 até hoje houve 73.000 “desaparecidos” e foram encontradas 3998 fossas clandestinas cheias de corpos (Animal Político, 13 de julho de 2020).

Uma das características mais abomináveis é que as desaparecidas em Ciudad Juárez, uma vez assassinadas, não são escondidas, mas jogadas como lixo ao ar livre. Na violência militar das ditaduras sul-americanas, nos assassinatos do crime organizado e dos grupos de poder no México, os corpos eram ocultados. Eles eram “desaparecidos”. Em fossas clandestinas ou jogado ao mar, como foi apontado, o corpo de delito devia ser dissimulado, tapado, encoberto. Desaparecido. Era realizado um duplo desaparecimento. Primeiro, como cidadão; depois, como corpo maculado.

Aqui, os corpos das mulheres estupradas e mutiladas são lançados a céu aberto. São restos visíveis, troféus horrorosos, provas infames do biopoder masculino de um microfascismo regional. São provas sinistras de uma soberania tenebrosa sobre o corpo das mulheres. São dramatizações públicas de um ato predatório. Assiste-se ao espetáculo da renovação violenta dos votos fálicos dos assassinos.

Esta violência sem ocultação faz escritura, marca. Os corpos destas mulheres têm a assinatura dos depredadores. Essa é a função de jogá-las em terrenos baldios. Mostram as assinaturas de seus depredadores. Mas não se sabe seus nomes. Assinatura borra o nome. Não só se ignora os nomes de muitas dessas mulheres, mas fundamentalmente, não se sabe o nome dos assassinos que escrevem sobre esses corpos a ignomínia de seu poder. Seu poder é tornar visível seu poder. Os corpos dessas mulheres estão marcados com a pólvora e a adaga de um gozo que se torna assinatura involuntária e inteligível. O poder os torna cegos de suas assinaturas. São crimes, contra mulheres anônimas de assassinos sem nome.

Estes assassinatos não podem ocorrer sem a participação de agentes do Estado e do Governo. Não são assassinatos anônimos, são atos de impunidade galopante. Muitos grupos de direitos humanos, jornalistas, observadoras da Organização das Nações Unidas (ONU), pesquisadoras universitárias, coletivos de mulheres e ativistas feministas denunciaram a cumplicidade de policiais, comandantes, chefes de setor, militares e até deputados e senadores dos partidos que até agora estiveram no poder. Não se sabe quem assassina, se são narcotraficantes ou assassinos de aluguel pagos pelos poderes fálicos, mas se sabe que sem a cumplicidade da polícia e das autoridades, isso não poderia ocorrer.

## 6. Elas

Além disso, as mulheres mais atacadas têm características semelhantes: morenas, mestiças, pobres, imigrantes de outros estados, trabalhadoras humildes de indústrias maquiladoras<sup>4</sup> e fábricas, ou seja, mulheres vulneráveis a quem ninguém protege. Nem a lei nem a sociedade. E, muitas vezes, não tem quem as espere. São as mulheres oprimidas pela pobreza e o colonialismo. Sim, as mesmas que desde a Conquista da Mesoamérica foram chingadas<sup>5</sup>. A conquista do Novo Mundo não implicou somente a violência do encontro de exércitos desiguais. Não só a imposição de uma língua estrangeira e deuses vindos de outros idiomas e outras terras Santas e conquistadoras. Perdão, evangelizadoras. Não se experimentou o enfrentamento entre a ambição econômica europeia e o desmoronamento da transição cósmica e religiosa dos grupos originários. A mestiçagem é o nome geográfico da outra violência silenciosa. A maior parte da população americana se configurou a partir desse ato. Os índios nascidos nestas terras e os negros trazidos da África para os trabalhos

forçados e pelo tributo dos habitantes locais não foram só acurralados, mas também se mesclaram com os nativos e os peninsulares para configurar o novo rosto étnico e cultural da América e dos séculos por vir. O mestiço tem uma origem mista. Geralmente, de mãe indígena e pai vinculado à península europeia. Mulher de tez florescente de terra e homem olhos cor de mar. Um homem ausente cujo olhar apontava para mais além do horizonte. Ausente de presença e de coração. E, por isso, também um pai violento que desprezava o que esses lares lhe ofereciam. Violento com suas mulheres e também com seus filhos. Sua violência não foi só física. Também foi existencial. Sem amor pela mulher de pele morena que usava para seus desejos carnisais, a indiferença era o preço que pagavam os filhos nascidos de tal “união”. A mestiçagem, na maioria dos casos, é resultado de uma gestação sexual mais que de um ato amoroso. Nesse cenário surge uma expressão que toca profundamente o sentir e a dor da cultura mexicana. Um dos insultos mais agravantes que se pode proferir é “chinga tu madre”. Sim, porque lembra essa origem violenta. A mulher mexicana não era amada, era chingada. A chingada é o mito vivente da mãe estuprada. O filho da chingada não era um filho da puta. Para a chingada não se pagava, ela era agredida (Morales, 2003)<sup>6</sup>. Não lhe deram víveres, mas agressões. A ela lhe deram mortes. Chinga a sua mãe, filho da puta, e comete incesto estuprando sua progenitora para lhe lembrar a infâmia de seu corpo aberto por uma lei maculada como ela. A mulher aparece como o espaço para chingar. Para ser chingada. Para madreársela<sup>7</sup>; madre dársela. Para estuprá-la, para matá-la. Origem maldita que muitos recriam abusando do poder físico, militar, econômico ou gremial.

Do espanhol do século XVI que suspirava pela dama de ultramar, mas chingava a índia, até os criminosos escondidos atrás da fratria homicida, se assassina, estupra e mutila mulheres de pele morena, cabelo escuro e olhos brilhantes.

É por isto que há milhares de vozes que clamam para que estes assassinatos sejam chamados de crimes de Estado. Os femicídios são os assassinatos de mulheres por seu companheiro masculino ou algum personagem individual que tenha algum vínculo mais ou menos próximo a ela. Do que aqui se fala é de feminicídios. Não se trata apenas do assassinato de um sujeito particular, o atentado é a um grupo vulnerável localizado e localizável. Poderia se tratar de um feminicídio se esse se entende, como faz Rita Segato (2016), como

o assassinato de uma mulher genérica, apenas por ser mulher e por pertencer a este tipo, da mesma forma que o genocídio é uma agressão genérica e letal a todos aqueles que pertencem ao mesmo grupo étnico, racial, linguístico, religioso ou ideológico.<sup>8</sup> (p. 47)

4. N. do T.: Indústria maquiladora é o nome dado às empresas responsáveis pelo processo de transformação de um produto, que só será finalizado em outro país e por outra companhia.

5. N. do T.: Chingar é uma expressão de baixo calão e grande carga ofensiva. É usada no México em diversas situações. Em português se assemelha a foder, ferrar.

6. Especialmente, o capítulo 12: “El padre y la historia”.

7. N. do T.: O verbo madrear no México é um verbo usado em diversas acepções sendo a mais comum surrar, bater, maltratar, castigar.

8. N. do T.: Tradução livre.

O conceito de feminicídio surge como tal em 1990 do texto *Speaking the unspeakable*, de Diana Russel e Jean Caput, mas decola em um voo histórico desde antes, pois, em 1976, no Primeiro Tribunal Internacional de Crimes contra as Mulheres, inaugurado por Simone de Beauvoir em Bruxelas, 2000 mulheres de 40 países deram testemunho, documentaram e deixaram a céu aberto suas dores e suas histórias.

Por tudo isto é que hoje, da pena de Marcela Lagarde, com o apoio de milhares de mulheres, se avança para que o feminicídio seja declarado já, pela ONU e pelos governos de todos os países, como crime contra a humanidade.

## 7. México partido

O México é um país banhado pelo sangue dos feminicídios, apenas superado, segundo o Observatório de Igualdade da América Latina, por Honduras, El Salvador, República Dominicana, Guatemala e Argentina. Estima-se que são assassinadas 66.000 mulheres por ano no mundo. Na América Latina, doze mulheres são assassinadas por dia. Um relatório da ONU Mulheres revela que 14 dos 25 países do mundo com as taxas mais altas de femicídios e feminicídios são latino-americanos, com um total de 2089 mulheres assassinadas em 25 países da região em 2014.

No México, entre 2007 e 2016 foram assassinadas 22.482 mulheres, segundo o Instituto Nacional de Estatística e Geografia, ou seja, em média, a cada quatro horas ocorreu a morte violenta de uma menina, uma jovem ou uma mulher adulta. As causas foram mutilação, asfixia, afogamento, enforcamento, ou foram degoladas, queimadas, apunhaladas ou baleadas (Muedano, 22 de outubro de 2017).

Também se constatou que, no último ano, em todo o mundo a violência contra as mulheres aumentou em 152%. Segundo a ONU, a cada dia há uma média de 7,3 mulheres que perdem a vida violentamente.

Em 2018, a ONU (25 de novembro de 2018) publicou, por meio da ONU Mulheres: No México, pelo menos 6 de cada 10 mulheres mexicanas já enfrentou um incidente de violência; 41,3% das mulheres foi vítima de violência sexual e, em sua forma mais extrema, *9 mulheres são assassinadas por dia*” (par. 4; itálico do autor).

Nos últimos seis anos foi declarado alerta de gênero nos seguintes estados da República Mexicana: Veracruz, Estado do México, Morelos, Michoacán, Chiapas, Nuevo Leon, Sinaloa, San Luis Potosí, Colima, Guerrero, Oaxaca, Durango, Quintana Roo, Campeche, Jalisco, Nayarit, Zacatecas, e no ano de 2019, também na Cidade do México.

Em 2019, 3142 mulheres foram assassinadas no México durante os primeiros dez meses desse ano, segundo o Secretariado Executivo do Sistema Nacional de Segurança Pública, mas apenas 26% dessas mortes são investigadas como femicídio ou feminicídio.

Além disso, não há registros que permitam dimensionar os assassinatos que são cometidos, já que as autoridades não informam os homicídios ou registram as mortes como suicídios.

Haveria muito mais a ser dito sobre o indizível. Aqui só se esboçaram alguns pontos que podem ser vislumbrados a partir da psicanálise. Mas cada palavra, cada ato, cada movimento que leve a revelar os mecanismos de violência de gênero e a elucidar e interromper o assassinato de mulheres deve ser bem-vindo.

Não se pode terminar este texto sem dizer: Nenhuma mais! Ou como dizem na Argentina: Nem uma menos!

## Resumo

O México é um país lindo. Também muito perigoso. Principalmente, para as mulheres. Em 2018, a ONU publicou que 6 de cada 10 mulheres mexicanas sofreram violência e 41,3% das mulheres foi vítima de violência sexual. Em sua forma mais extrema, 9 mulheres são assassinadas por dia. A pergunta que insiste a partir da psicanálise é sobre a incidência da pulsão de morte nesses assassinatos. Mais radical: esclarecer, ainda que seja parcialmente, o enigma feroz da crueldade contra as mulheres. Contra essas mulheres. Principalmente, as moradoras de uma cidade fronteiriça. O processo lamentavelmente é o mesmo: sequestro, tortura sexual e morte. O sinistro é que seja realizado por um grupo que se reúne pela morte. Um micro fascismo de biopoder. A pulsão de vida une; a de morte, separa. Mas, aqui, é exatamente a pulsão destrutiva a que gera laço entre esses homens.

**Palavras-chave:** *Pulsão de morte, Crueldade. Candidata a palavra-chave: Feminicídio.*

## Abstract

Mexico is a beautiful country. Also, very dangerous. Especially for women. In 2018, the UN published that 6 out of 10 Mexican women have suffered violence and 41.3% of women have been victims of sexual violence. In its most extreme form, 9 women are murdered every day. The question that insists from psychoanalysis is about the incidence of the death instinct in these murders. More radical: unravel, at least partially, the ferocious enigma of cruelty against women. Against those women Above all, the inhabitants of a border town. The process is unfortunately the same: kidnapping, sexual torture and death. What is sinister is that it is carried out by a group brought together by death. A microfascism of biopower. The life drive unites, the death drive separates. But here, it is precisely the destructive impulse that makes a bond between these men.

**Keywords:** *Death drive, Cruelty. Candidate to keyword: Feminicide.*

## Referências

- Animal Político (13 de julho de 2020). En México hay más de 73 mil desaparecidos y más de 3 mil fosas clandestinas. *Animal Político*. <https://www.animalpolitico.com/2020/07/mexico-73-mil-desaparecidos-fosas-clandestinas/>
- Calveiro, P. (2007). La experiencia concentracionaria. Em C. E. Lidia e H. Crespo (comps.) *Argentina 1976: Estudios en torno al golpe de estado*. Colegio de México.
- Freud, S. (1977). Psicología de las masas y análisis del yo. Em J. L. Etcheverry, *Obras completas* (vol. 18). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1921).
- Freud, S. (1986). El malestar en la cultura. Em J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 21). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1930 [1929]).
- Freud, S. (1991). Tótem y tabú: Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos. Em J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 13). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1913 [1912-1913]).
- Lacan, J. (2007). *El seminario de Jacques Lacan, libro 10: La angustia*. Paidós. (Trabalho original publicado em 1962-1963).
- Morales, H. (2003). *Sujeto en el laberinto*. De la Noche.
- Muedano, M. (22 de outubro de 2017). Imparable, el crimen contra las mujeres; cifras del Inegi. *Excelsior*. <http://www.excelsior.com.mx/nacional/2017/10/22/1196308>
- Organización Mundial de la Salud (OMS) (25 de novembro de 2018). La violencia contra las mujeres no es normal ni tolerable: Garantizar los derechos humanos de las mujeres y las niñas es trabajo de todas y de todos. *ONU Mujeres México*. <https://mexico.unwomen.org/es/noticias-y-eventos/articulos/2018/11/violencia-contra-las-mujeres>
- Segato, R. L. (2016). La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez: Territorio, soberanía y crímenes de Segundo estado. Em R. L. Segato, *La guerra contra las mujeres*. Traficante de Sueños.

Recebido: 28/5/2021 Aprobado: 5/9/2021  
Tradução do espanhol: Schirlei Schuster

Maurice Corcos\*

## Para onde vamos?

Mudança de visão - mudança de ação... rumo a novos paradigmas!  
Como existir de outra maneira? Novas "liberdades" e novas "servi-  
dões"... rumo a novos sentimentos de existência!

*Eu sou o império no fim da decadência que olha passarem os grandes bárbaros brancos.*  
Paul Verlaine

*Alguns transmitem as coisas tornando-as intocáveis e conservando-as;  
outros transmitem as situações, tornando-as manejáveis e liquidando-as.*  
Walter Benjamin

### Introdução

Se o século XX, século das aterrorizantes guerras mundiais por excelência, foi anunciador e, depois, organizador de extermínios de povos e, por meio deles, da origem do homem (como sujeito), cabe pensar e temer que o século XXI será não religioso no sentido que Spengler e Malraux o entendiam, mas teológico e teleológico. Isto quer dizer que ele nos dirá sobre o fim do Homem e não sobre o fim da humanidade e da história: sua utilização como objeto mais ou menos decomposto, como um quebra-cabeças, em diferentes funções e diferentes comportamentos sem levar em conta o vínculo erótico e afetivo, consciente e inconsciente, ou, no mínimo, a manutenção de um respeito e *a fortiori* de uma amizade que permita aos homens persistir na busca por uma comunidade fraternal. Catastrofismo? Freud, em seu tempo, foi chamado de pessimista porque, ao desenvolver seu conceito de pulsão de morte, negou (com tristeza) o poder da cultura sobre a bestialidade dos instintos. E, sim, hoje a cultura universal é objeto de um desgosto proclamado em alto e bom som pelas massas, que a veem como uma mistificação da qual é preciso se desfazer para poder agir segundo seus instintos. O tempo dos assassinos anunciado pelo Rimbaud (1886/2012, p. 376) e profetizado por Lautréamont, seu irmão de Montevideú, é um tempo do desenvolvimento do ser e da humanidade. O instinto elementar de destruição e a “neocultura do extermínio” representam o inumano no humano – ou seja, ainda do humano – e não se exclui a possibilidade de esta pulsionalidade bárbara ser necessária para o desenvolvimento humano; e que a lei da evolução só se dará pela tensão que induz e impulsiona a viver e perdurar. O apocalipse é também história. A humanidade jamais esteve, exceto em algumas mitologias, unicamente humana, ilusão e ficção que os fatos, a cada dia, estilham. Particularmente, hoje em dia, com as consequências da pandemia da Covid-19.

O nacionalismo e o socialismo fizeram suas “provas terríveis”! O que vai engendrar, então, o triunfante neoliberalismo econômico de hoje, que como os outros *ismos* só acredita nos fatos que confunde com certezas e se mostra, ele também, totalitário, já que totalizante? O fato de as certezas não serem mais as mesmas na passagem de um *ismo* a outro e de daí resultarem novas “compreensões” da humanidade e das novas atitudes a seu respeito, no fundo não muda nada: a crença em uma verdade única, primeira, total e final; ela é sempre fonte de catástrofe. Vamos estabelecer contra todos os *ismos* e todas as *ões*, que não haverá verdade última pois jamais houve verdade pri-

\* Psiquiatra. Psicanalista. Chefe do Departamento de Psiquiatria de Adolescentes e Adultos Jovens do Institut Mutualiste Montsouris.

meira. O futuro próximo dirá se esta ideologia submetida à deflagração econômica devido à pandemia vai transformar a sociedade em *Moloch* que devora os fracos.

Devemos ao stalinismo o surgimento das sociedades de autocontrole (Elias, 1939), autocensura e autorrestrição. O perseguidor é colocado (introyetado) dentro de nós e não persegue mais: ele pensa por nós – “um mestre interior”, como dizia Montaigne. Apenas os dissidentes rebeldes sofriam, pois sabiam que o pequeno pai dos povos os dirigia do exterior com o apoio de colaboradores ciumentos prontos a obedecer à mínima ordem, qualquer que fosse sua natureza ou qualidade, ditada por um verdadeiro chefe de gangue. A ilusão de poder total e de controle absoluto do pai autoproclamado era, suspeitava-se, só uma armadilha. Na aurora de sua segunda morte, ele deixaria seres humanos abatidos, sem referência, repetindo os gestos mecânicos que sessenta anos de stalinismo tinham inscrito em seus seres, porque a coerência de uma perseguição institucionalizada (mas há muito tempo interiorizada) levanta sempre a questão: por que tudo aquilo foi possível? Nenhuma ditadura se mantém e perdura se ela não encontra, no mais profundo da “banalidade” de cada pessoa, candidatos à servidão voluntária. Toda sociedade totalitária se nutre, em um momento ou outro de sua evolução, da cumplicidade tácita de suas massas pronunciadas laboriosas? O sopro libertário que começou a esquentar os países do Leste antes de se resfriar na Rússia não poderá deixar de se perguntar sobre as ruínas da morte de uma sociedade se quiser perdurar e evitar uma nova tentação totalitária, tranquilizadora por sua coerência.

Devemos às sociedades ocidentais as estruturas subterrâneas de autoridade e de dominação que instituem uma pseudoliberalidade, sempre enquadrada dentro de limites consentidos que protegem o sujeito de se expor às contradições que existem em toda escolha: nós dominamos vocês, mas é para o seu bem! *Just do it*. O ambiente de surgimento de um novo totalitarismo econômico é temeroso se acreditamos no que diz Hannah Arendt (1949/1998): que o sistema totalitário... acontece quando o homem se torna supérfluo. Quando o homem se tornou um objeto como um outro qualquer e é sua função o que interessa. Aí estamos. Uma certa ideia do homem, um certo direito imprescritível do homem à existência e a construir um destino para si em vez de ser apenas o fruto (estragado ou apodrecido), de uma fatalidade trágica, desapareceu. Como frequentemente e acuradamente viu Gilles Deleuze (1986/2020). Com o século XIX e Nietzsche: “Deus está morto”; o que significa menos que Deus não existe e mais que o conceito de Deus não existe<sup>1</sup>. Com o século XX e Foucault, “o homem está morto”, o que quer dizer não que o homem não existe mais, mas que ele existe de uma outra maneira. A forma não se refere à existência, mas ao modo de

1. N. do T.: Tradução de A. M. Marino e I. Ferreira dos Santos Júnior. A tradução corresponde à p. 5 de: Deleuze, G. (2020). Aula 6. Em A. M. Marino e I. Ferreira dos Santos Júnior (trad.), *Michel Foucault: O poder*. Politeia. (Trabalho original publicado em 1986). [https://editorapoliteia.com.br/wp-content/uploads/2021/11/michel\\_foucault-o\\_poder\\_6.pdf](https://editorapoliteia.com.br/wp-content/uploads/2021/11/michel_foucault-o_poder_6.pdf)

existência; não se refere nem à existência nem às forças, mas sim singularmente às maneiras de existir. Nós não existimos no modo clássico ou no modo romântico; nós existimos de uma outra forma hoje em dia.

Para onde vamos? No ocidente, os transumanistas buscam seriamente o implante de *chips* no cérebro para melhorar a *performance*. A incorporação do ditador interno – menos assistindo à narrativa e mais auxiliando a escolha sugerida – irá se tornar uma realidade tecnológica.

Entramos em uma era de destruição da razão pela razão racionalizante e pelo pensamento calculista e em uma civilização do conformismo generalizado a existência de cada vez mais normas.

## 1. O que há em comum entre ciência e cultura?

Pouca coisa, ao passo que elas caminham em vias paralelas sabendo ambas não poder – e, assim, não dever – responder às mesmas exigências, seja de *performance*, seja de criatividade; e sabendo, assim, não poder definir sozinhas o humano sem risco de cientificismo de um lado ou de racionalismo humanizante do outro.

No entanto, apesar do desprezo demonstrado pela primeira em relação à segunda e (por reflexo defensivo de submissão) a contaminação da segunda pela primeira, que não para de baixar a cabeça, mesmo que quase não sonhe. Eis o tempo da ultracultura. A cultura oficial, comerciante científico adaptado graças aos algoritmos a gosto do consumidor – pré-mastigada e sem surpresas. Simon Leys (2001) lembrava que a cultura, como a própria humanidade, é necessariamente uma por definição. É a famosa cultura generalista que a filosofia e o homem trabalham – e que não tem nada a ver com os gostos e as cores de uns ou outros, que não serão discutidos jamais.

A arrogância de “novo rico” da ciência em relação àquilo em que a cultura clássica e universal pode contribuir com a humanidade é verdadeiramente enlouquecedora na medida em que não retém as lições do passado que mostraram as derivas coletivas de uma ciência sem consciência que transforma o mundo. Eis uma das várias coisas reveladas pela pandemia do Covid-19: face à morte que espregueia e a quem não é possível enganar, e à dura realidade da vida que esmaga, os bens culturais não são estimados como de primeira necessidade quando comparados às mercadorias de que precisamos para comer. Paralelamente, foi necessário interromper – rapidamente e “custe o que custar” – as vagas infecciosas e sanitárias sem antecipar a vaga de ordem psicológica que hoje se abate sobre a população aterrorizada. Isto nós devemos evidentemente conceber e admitir. Mas ao não levar em conta o discurso interior dos Homens face à adversidade e às controvérsias e à negatividade que ele carrega, preparamo-nos para uma séria descoberta. Sabia-se que, na economia neoliberal, a questão da pobreza e dos pobres – é desconcertante a passividade da sociedade em relação ao número de pessoas que dormem na rua ou são pedintes no metrô – não era central, com a palavra de ordem *move forward* (siga em frente) nos impedindo de nos ocuparmos daqueles que vão ficando para trás. Mas é possível perceber que, entre os pobres, os “loucos” serão os primeiros esquecidos. Os “loucos”, quer dizer, aqueles que não avançam psicologicamente, preocupados demais com seu discurso interior (“eu é um outro” e até “vários outros”), aqueles que “relaxariam” na regressão como os pobres se “relaxam” no assistencialismo.

Parece se confirmar, neste início de século XXI, que o homem não nasce nem bom nem mau, mas que ele se torna muito rapidamente o lobo do homem se ele não é educado e civilizado – ou seja, humanizado. Parece também confirmar-se que as leis naturais da biologia e da economia, assim como os números constantes que elas carregam, suplantam as leis artificiais da psicologia e da ética – e as palavras polissemânticas que elas veiculam. Parece, enfim, cada vez mais, que o “louco” é definitivamente etiquetado como doente biológico inadaptado às leis do mercado, sempre sob o risco de cair na delinquência.

Face a este risco de cair na biometria social, a educação e a cultura sempre se opuseram, oferecendo ao homem uma saída criativa para se livrar da fatalidade, obrigando-o e intimando-o para que promova um destino. Oposição construtiva e não antinômica em relação à necessária modelização da complexidade. E, afinal, modelização aceitável ao passo que não reduz a complexidade humana, mas rende inteligíveis alguns de seus aspectos, deixando o corpo social enveredar certos desenvolvimentos em pontos em que nenhum cálculo é possível, tampouco aceitável.

Não entendemos a lição de Maurice Merleau-Ponty (1960/1961):

O pensamento “operatório” torna-se uma espécie de artificialismo absoluto, como vemos na ideologia cibernética [...] Se esse tipo de pensamento toma a seu encargo o homem e a história [...], dispõe-se a construí-lo a partir de alguns indícios abstratos [...]. Já que o homem se torna de fato o manipulandum que julga ser, entramos num regime de cultura em que não há mais nem verdadeiro nem falso no tocante ao homem e à história, num sono ou num pesadelo dos quais nada poderia despertá-lo.<sup>2</sup>

A evolução de uma cultura em crise, maciçamente mastigada antes de ser regurgitada e pregada por uma escrita midiática, louca por sua facilidade de se deixar levar pela irrupção dos eventos (e com tendência a tratar estatisticamente a informação ao invés de decodificá-la), engendra identidades negativas, loucas por suas multiplicidades anonimizadas, reduzindo os sujeitos e as pessoas a indivíduos, e logo a números, agregando e homogeneizando todos os singulares num mesmo plural.

## 2. O que há em comum entre as ciências humanas e a economia?

À escala coletiva, a lógica econômica substituiu a ética; os planos de guerra econômica ou de paz econômica convidam à submissão e instituem em muitas pessoas mais do que a servidão consentida – a escravidão voluntária. A escravidão dos pobres pelos ricos, aqueles que entenderam que dinheiro chama o dinheiro e que o dinheiro trabalha sozinho, e para si mesmo. Hoje, o problema é que se o bezerro de ouro ainda existe, ele parece menos gordo – suscitando ainda mais o apetite dos predadores canibais e esfomeados do tipo “cada um por si” –, mas agora rico e poderoso. Por quanto tempo ainda durará esta era comercial com os tempos de penúria por vir, tempos em que não é mais a oferta que cria a demanda, mas a demanda que cria a oferta?

As “ciências humanas” são ciências do pensamento e do imaginário, e não suportando mais serem moles, elas se apegaram ao economicismo duro da biologia, do cognitivismo, da etologia. Sua evolução começou o trabalho de bastidores, negando a alteridade passional, antes do linguajar do Homem na espécie animal.

E eis aqui que, sentadas sobre antigos paradigmas, acabam elas por

2. N. do T.: Tradução de C. de Arantes Leite. A tradução se corresponde ao e-book de: Merleau-Ponty, M. (2014). *O Olho e o espírito* (C. de Arantes Leite, trad.). Cosac Naify.

confundir efetivo e afetivo, mamilos e seios..., mamãe e mãe? O bebê que não é somente apegado instintivamente à sua mãe, mas a ama, conhece sua diferença – ou indiferença.

Infiltrando o campo das ciências humanas, o economicismo e o biologicismo saíram do campo de validade dos teoremas que os definiam e sustentavam. E, a partir daí, nada mais os impede de empregar o poder do instrumento que eles utilizam (o cálculo) e liberar um campo probabilista, quando não absolutista, para os mais dogmáticos e seus apoiadores, “jogando” literalmente com as médias (sic), os erros-padrão (re-sic) e as tabelas de distribuição (re-re-sic) – conceitos, aliás, pouco compreendidos pelo homem ainda hoje. Submetem-nos à lei dos números e do biologicismo ao invés do espírito das palavras (que farão o espírito das leis)... Não estariam elas caindo num abismo de materialismo e de racionalismo contra o qual a saída de emergência do religioso compassivo torna-se, uma vez mais, o único recurso? Visão tão mágica quanto tranquilizadora, brilhando com mil reflexos das qualidades divinas dessa solução de facilidade do religioso, qualquer que seja a máscara que ele possa portar.

Após a decepção com a genética, a neurociência triunfa, tranquiliza e consola – na incapacidade de curar – aqueles que religiosamente buscam nela a graça das certezas, menos contingentes e perigosas que a da história coletiva e das pequenas histórias pessoais. A neurociência posa com tanta arrogância quanto ingenuidade, mesmo sem ter mantido em psiquiatria nenhuma das promessas que vende: só importa a objetivação dos fatos que são fonte de eficácia, e as “opiniões”, “ideias”, “hipóteses” sobre o sujeito humano não estão em seu escopo – a saber, o indivíduo. Ela ousa pretender, pois, que cada uma de suas pesquisas não é um enquadre metodológico focado em um ponto, dependendo de múltiplos outros pontos não indexados e estabilizados; pretende nos dizer como emergem e o que são nossos pensamentos, e já está anexando valores morais a áreas do cérebro, enquanto sonha com adequações de funções celulares com funções sociais. Nova exploração lunar e demarcação dos espaços sinápticos infinitos que nos assustam por meio de “policiais da alma” (e não de detetives selvagens ou de mágicos sonhadores), que não renunciam ao conhecimento intuitivo que não é magia, mas sim identificação – médium afetivo, transferência. Mancar tornou-se pecar. Criticar o tropismo religioso da neurociência, querer laicizá-la ao retirar dela suas ideologias, os velhos demônios que desde sempre a ameaçam, é saudável.

É necessário, porém, não se unir à tropa de psicanalistas odientos que atacam sem argumento válido os progressos realizados no estudo da biologia cerebral e desprezam os benefícios terapêuticos dos medicamentos. Freud não tinha medo, e o desprezo era estrangeiro ao seu pensamento curioso. Ele esperava ver a biologia (e a religião) nos institutos de formação psicanalítica e desejava que houvesse financiamento público para as instituições de cuidado da saúde mental.

A neurociência quer liquidar a própria noção de inconsciente ao reduzi-la a um pré-consciente cognitivo, e não imagina nem mesmo que a consciência racional é apenas uma ilusão. Esta anulação está, evidentemente, de mãos dadas com a do papel sexual para aqueles que não conseguem conceber que a consciência reflexiva está mergulhada no Eros, e que a generosidade de coração está indefectivelmente ligada à da carne. Ao passo que o inconsciente é o lugar em que se trabalha o Id, a sexualidade e a mensagem do outro. Esta mistura constitui a pura subjetividade do ser. Os fantasmas inconscientes, contrariamente ao que propõem os freudianos mais ortodoxos, não procuram deixar o homem mais feliz ou fazê-lo regozijar. Esta *mélange* pulsional de Eros e Thánatos visa, primeiramente, manter o homem em uma continuidade feliz ou infeliz com aquilo que prevaleceu desde seu nascimento. É sua articulação ao Eu e ao Super Eu que gera um resultado neurótico, psicótico ou limite.

As psicologias do *aqui e agora*, tanto cognitivas quanto anexadoras, exultam. Finalmente, o

sujeito não tem mais inconsciente nem história! Conseguem nos resguardar da nossa preocupação pelo humano, surgidas a partir de teorias, ideologias infiltradas da moralidade ou da imoralidade de quem as concebeu. A *moralina* de Nietzsche, que queria ser Dionísio e não o crucificado, que queria regozijar e não ser consolado para ter um destino e não ser subjugado a uma fatalidade trágica. Sob o pretexto da imparcialidade da ciência, essas psicologias nos permitem, na falta de viver o real, classificá-lo com a ajuda de escalas que conseguiram excluir, por isolamento, qualquer desvio – loucura trágica e paixão ardente incluídas no bolo, todos os momentos em que o sujeito se desprende de si –, e a definir de maneira vazia uma normalidade, tão insossa quanto ilusória, em um mundo de gente sã idêntica, um mundo em que o referente é o homem estatístico que cria homens-cópia.

Ainda que seja necessário aceitar que a ciência muda suas referências ao longo de seu desenvolvimento, devemos nos interrogar: ainda existe, hoje em dia, uma ciência humana? E como excluir os indivíduos das generalidades e dos arquétipos que o cientificismo define? A norma não é mais filosófica e religiosa; ela tornou-se, com a medicalização da sociedade e a vitimização de seus sujeitos, médica e jurídica. Técnica e pragmatismo que não impedem “o diabólico” de se expressar. Ao contrário, exacerbam-no? Como, por qual subversão da ética médica, os psiquiatras franceses puderam aceitar sem reagir as classificações anglo-saxãs de doenças mentais e os questionários de pesquisa que se multiplicam e que são os irmãos e irmãs (mais velhos) dos questionários que superabundam nas revistas e entregam, em cinco questões, seu perfil de personalidade, seu *quantum* de estima pessoal, seu temperamento libidinal, seus gostos culinários sob a forma doce-salgado e não sei o que mais... além de você.

Não reconhecem o inconsciente (o próprio e o do outro) ou submetem-no à rigidez de uma lógica infiltrada de moral sob o disfarce de respeitabilidade social e de legalismo que abolem todo o gênio humano da ambiguidade. Desconfiemos de “belas almas que são, às vezes, comerciantes de canhões”. Mundo cognitivo puro anunciando a inteligência artificial e o transumanismo – ambos carecendo singularmente daquilo que faz o pensamento humano – isto é, o próprio artifício... Não pode se dizer mais a histeria ou o *pathos*. E para que esse o expresse será necessário esperar o retorno daquele que perturba estes assuntos tão bem azeitados: o afetivo, a sexualidade, a violência. O sujeito, então, relerá Montaigne e Freud para reconhecer a si mesmo e recomeçará a ter medo não tanto em relação à sua violência potencial para com os outros quanto em relação ao seu vazio, sua brecha, suas falhas e o risco de incoerência e de desorganização. Ele examinará em si “os territórios do mal, onde o homem luta consigo mesmo e com o desconhecido” (Bolaño, 2004, p. 269).

Não se interessa mais, hoje em dia, no doente, mas sim na doença. Não mais no sujeito, mas sim no seu comportamento. Não mais no cri-

minoso, mas no seu ato. Doença e comportamento sem determinantes psicossociais e cujo futuro não é, desde já, dependente da organização social, mas simplesmente da gestão pragmática daquilo que se convencionou chamar de *handicap*. Eis uma bela palavra neutra que não estigmatiza uma pessoa, mas que a torna anônima secamente e a joga num grande saco de maldade que magicamente responde a todos os problemas psicossociais sem leva-los em conta e, assim, sem procurar uma solução. *Handicap (handy cap)*... dar uma contribuição, atribuir um lugar para deficientes, entrar em um protocolo unívoco de organização.... Certamente, os pragmáticos dirão que: sem este requerimento, não haverá recursos alocados e, sem recursos alocados, não haverá tratamento. No entanto, quanto julgamento nesta correção! Quando teremos grandes dispositivos sociais para os deprimidos e os psicóticos, os adictos da sensação e os escravos da repetição, análogos ou equivalentes aos desenvolvidos para os deficientes visuais e auditivos?

A liberdade vem do saber, mas do saber científico sensível. Este é cada vez mais pervertido pelas questões econômicas, e sua verdade normatizada pela academia se impõe aos tomadores de decisão sedentos por poder administrar os problemas de grande escala, e não caso a caso. Não importa aquilo que todos os clínicos observam na prática todos os dias e que certos pesquisadores jamais viram em um paciente: existe um campo de possíveis futuros, não ilimitado, mas sempre surpreendente; não há estruturas definitivas, mas dinâmicas com linhas de sequência e linhas de fuga; o equilíbrio psíquico e somático é sempre uma questão de adequações individuais entre a relação de uma pessoa consigo mesma e com os outros (como a felicidade); a adaptação por amputação não é cura, mas fuga da cura. E mesmo se o *handicap* existir, ele vai depender (quanto à sua expressão e seu futuro) do momento e da situação dados, e sobretudo da resposta das pessoas “sãs”.

### 3. O que há em comum entre os “doentes mentais” e os “criminosos”?

Por que essas duas questões se avizinham tão insistentemente em nossas sociedades ocidentais e levam a um tratamento (muito pouco) econômico, (quase nada) social e (absolutamente) não cultural da “delinquência”? Essa é objeto de categorizações loucamente taxonômicas e encontra como resposta leis de segurança para uma melhor gestão dos problemas de comportamento chamados biologicamente dependentes e considerados parte de uma conduta marcada por uma “carreira”, isto é, um devir que responde a uma trajetória quase definida pela biografia, agravada ou amenizada por alguns fatores prognósticos positivos ou negativos e, às vezes, apanhada (para não desesperar em demasia) pela fabulosa saída por cima prometida a alguns eleitos: a resiliência. *Exit* que está por trás da ruptura do laço social na delinquência...como a rebelião, obviamente desordenada e mórbida, face a uma submissão interna e externa!

Por que, então, esta nova questão (O que há em comum entre os “doentes mentais” e os “criminosos”)?

Porque chegará o dia em que, no espírito dos políticos, professores, juizes e médicos, a doença não será vista como ameaçadora, mas o doente, então... *allegro barbaro*.

Por outro lado, atualmente existem muitas coisas para temer, já que ambos são vítimas de uma mesma estigmatização por uma sociedade que confia à ciência o papel de focalizar neles o medo das boas consciências puritanas e morais.

E é dessa maneira que para algumas orientações constrói cadeias de causalidade que evitam atribuir qualquer responsabilidade ao ambiente social e cultural, ao passo que é um fato comprovado que as primeiras causas de distúrbios psiquiátricos são as condições socioeconômicas e culturais.

De qualquer maneira, uma vez demonstrado o determinismo genético, continuará sendo ver-

dade que precisaremos cuidar de vulnerabilidades poligenéticas recessivas à penetração variável, dependentes quanto à sua expressão de fatores epigenéticos, ou seja, os fatores ambientais. Finalmente, devemos “gerir” estados mentais em risco. A menos que – e é um risco não negligenciável – num esforço de cuidado, quando os cientistas tenham meios para isso, consiga-se pensar a questão fundamental de eliminar (por diagnóstico pré-natal) todos os “vulneráveis” ou de mudar a genética dos “doentes” mentais, como se fará com pacientes diabéticos ou com mucoviscidose – assimilando, ideologicamente, doenças orgânicas e afeições mentais. Ou seja: dentro de uma ideia de fiscalidade mental, substituir um gene defeituoso por uma cópia saudável, sobre cuja integração com seus companheiros de célula vamos querer saber antecipadamente. Seria interessante que esta cópia mutasse rapidamente para ensinar ao novo gene as regras de convivência, em particular o respeito pelos espaços privados. A menos que o novo gene para o qual teremos antecipado os desacordos da inospitalidade seja suficientemente fortificado (*upgradado*) para resistir..., ao risco de que isso possa lhe causar mutações. Teremos, então, transferido a problemática do encontro e da distância (*écart*) narcísico-objetal para o nível genético.

A natureza naturante e a razão racionante – esses dois motores do *socius* que visam a transformar o real imprevisível em realidade estável – acabaram por privar o Homem da possibilidade de *jogar* e, pois, de sonhar até “delirar”, fora da lógica publicitária, intimando-o a não dar muita atenção à sua imaginação, a não ser que ela tenha uma função comercial. No entanto, se há uma característica singular dos “criminosos” é, precisamente, que eles têm bastantes fantasmas, e não imaginação, mas fantasias que contam para si mesmos e para outros por necessidade. Eles conheceram e viveram muitas histórias – forçosamente um pouco angustiantes – na falta de ter uma história; uma que seja minimamente leve, coerente e contínua, ou na falta de ter conseguido viver uma história bem afetiva. História mista de dois sempre dolorosa e bem difícil de contar. Histórias demais, e sempre decepcionantes, impedindo lhes serem sujeitos de uma história, obrigando-os a serem sujeito-objeto de muitas outras histórias que não a deles. Histórias transgeracionais não elaboradas na família e que eles abrigam, habitam e mobíliam bem ou mal nas suas vilas-guetos, aonde se vivem todos os dias, e todas as noites, histórias extraordinárias, às vezes banais, às vezes surreais – as mesmas das ficções da TV e do cinema das quais se alimentam e... imitam. Não se sabe mais quem começou, e já não tem importância, porque o essencial é – eu disse acima – mobíliar o vazio. E, ainda, todas essas histórias assistidas da TV e reproduzidas na rua são igualmente testemunhos fantasmagóricos das histórias que não lhes foram contadas para acalmá-los antes de dormir.

Nada de idealismo, no entanto, seu papel de fantasia, que não é imaginário, não é frequentemente criativo. Também não é fácil de se refazer, de se reinventar a si mesmo como se imagina em sonhos, em uma proximidade muito grande com seu próprio passado. Seus fantasmas, como para todo mundo, mas em uma escala de intensidade bem diferente,

servem-lhes menos para sonhar com um outro destino e mais para evitar tomar consciência de fatos incômodos. E é a melhor droga 100% psíquica, para se anuviar e se enganar, mais que para se sonhar. E como é uma droga dura porque insaciável, o recurso às drogas químicas para conter a droga da avidez desses fantasmas é quase uma necessidade.

A tomada de consciência dos fatos brutos, quando não filtrada e transmitida pelo imaginário e por um sistema extremamente poderoso de crença herdado das tradições familiares e sociais (tornadas sabedorias), é uma tomada de consciência a seco, que sangra o espírito até a última gota e pode tornar o indivíduo violento. O real – e não a realidade, como “não a dúvida, mas a certeza” (Nietzsche, 1908/2005) – é o que pode enlouquecer.

Quando? Quando se chocam [*télescopent*] o real da condição – decidida pela sociedade adulta – e a verdade da condição do espaço interior. Os criminosos têm especialmente pouca imaginação e lhes sobra, abruptamente, o real. Tanto assim que um mínimo de confiança em relação aos outros é frequentemente inexistente, por razões antigas e profundas. Eles não constroem uma realidade aceitável, segurando certas ilusões, como as pessoas sãs ou suficientemente neuróticas, com base em um sábio alicerce de verdade ficcional a partir de materiais brutos, mas compostos de real. Eles não vivem radicalmente como os doentes mentais em uma realidade delirante substitutiva e compensadora de um real falho, sempre repetitivo e jamais providencial. Eles enfrentam, “bestamente” ou inocentemente (ou, ainda, ingenuamente como crianças imprudentes), o atordoamento do real, encontrando recursos e seguranças apenas em algumas drogas salvadores e em atos de afirmação de si *contra* ou no negativo da destrutividade, deturpando ou cortando a cadeia geracional, retirando-se no fracasso, por não poder se afiliar e se diferenciar no sucesso. Não-historizados ao invés de incapazes de se tornarem históricos, eles acabam – de maneira impressionante – por alimentar *fait divers*, reduzidos, que estão a utilizar apenas as ruas sem saída, e não o outro sentido que rodeia menos perigosamente a vida dos outros. E o itinerário de suas vidas nesta rua sem saída parece tão bem traçado que o naturalismo simplista de Zola (o sujeito reduzido à sua inscrição social a mil léguas do herói stendhaliano) e o racismo de Gobineau e de Carel reaparecem sob formas científicas para explicar a fatalidade trágica que cai sobre eles. A fada verde (o absinto) dando lugar à heroína, à cocaína, ao crack. Mas uma pessoa não se atira a todas essas drogas pesadas por atavismo hereditário, necessidade biológica ou prazer perverso constitucional ou nativo, como alguns tentam fazer crer. Ao contrário, o que há de certo é que com este tipo de drogas se delira raramente apenas uma vez. “Fixa-se” rapidamente a elas, ideias obsessivas incluídas. Se houver algum prazer, é apenas na primeira viagem. Seus atos loucos e selvagens só são “fundamentados” no interior. Um interior menos tarado que vazio de experiência satisfatória do mundo. Um interior “delirante”, mas oco [*creux*] no infinito do branco do ser, tão ávido de fundação e cores. Fundado, e não justificado – ou talvez com nuances –, pela resposta que o exterior dará (compreensão ou indiferença), e que será determinante para o futuro.

A mais perniciosas das escravidões que a ditadura da razão, hoje prevalente, pode introduzir é a de incentivar a consentir – ou se abster – de sonhar.

Face aos criminosos, buscam-se os enésimos planos destinados, acima e antes de tudo, a fazer crer que se faz algo – não por maniqueísmo, mas por renúncia – e, em segundo lugar, já que a opinião pública não é tonta, a apertar os parafusos e fazer reinar a ordem social.

A ordem no comportamento.... Legítima defesa! Mas a ordem na desilusão e na dor? Isto só piora as coisas. Uma regressão sem conteúdo nem ensino, já que obriga o sujeito a experimentar muito cedo a futilidade amarga de uma ordem absurda, na medida em que ela não corrige sua misteriosa desordem interior.

Sabemos como termina essa ditadura da razão e da ordem: estigmatizando e, depois, elimi-

nando todos os monstros. Todos aqueles que nasceram não com uma aberração natural, hoje detectados por meio de ultrassom (antes de serem eliminados pelo diagnóstico pré-natal), mas que bem cedo herdaram algum problema e não conseguem se controlar, deverão esperar *em eco* até serem tratados de maneira aberrante.

As pessoas ordenadas não querem saber que o horror é humano e que todos os desgostos estão na natureza. Elas passam suas vidas evitando pensar nisso e entenderam intuitivamente que não se é doente quando não se tem tempo de sê-lo..., de enganar o córtex. Fazem a apologia da reatividade, respondem em um clique assim que recebem um e-mail. Principalmente, evitam pensar, evitam se confrontar (mesmo que por um minuto) com uma página ou com um silêncio que sua candura defende. Mas não responder assim não é negar (mas renegar) que esses adolescentes sejam nossos filhos, carne de nossa carne; é fechar os olhos deliberadamente face a essa verdade tão difícil de admitir.

Eles também correm sem parar, por medo de ver o que há “atrás” deles, que os ameaça e que é, na mesma medida, sua história infantil necessariamente perversa, a força de inocência curiosa, isto é, de indeterminismo aberto, e que corre o risco de lhes cobrar sobre o que eles se tornaram, de não ser cuidadoso com seus desejos civilizados. Então, você não sabe mais de onde vem? Tá brincando! Quem você pensa que é?

Esse cinismo ou essa covardia moral das ideias sem sentimento, dos pensamentos sem música, que pululam nesses tempos de crise cultural vão afetar os mais fracos e os mais desfavorecidos: os doentes mentais e os criminosos. A cada um deles será consagrado um capítulo desse livro, que tentará afirmar o pensamento (se é que será um pensamento) que cai sobre eles e que corre o risco de acabar por determinar esses que tanto precisam de reconhecimento. Na ausência de simpatia – e não empatia (esta palavra antipática e na moda), não compaixão (palavra em desuso) –, isto é, na ausência de possível identificação ou consentimento laico a um senso comum, ofereceremos a eles um lugar numa tabela de loteria metodológica.

A realidade só existe como espelho do pensamento do sujeito para quem a realidade depende inteiramente daquilo que se percebe e se reconhece de sua própria vida, e da vida da comunidade nas mesmas condições. Mas o real não é mais uma criação. Em uma sociedade com a solidariedade deslocada e com homens decompostos, sem quadro de personalidade, o real é um dado bruto. E parece cada vez mais suspeito, aos olhos dos *performers* modernos, querer colocar um pouco de arte em sua existência para imaginá-la melhor e transformá-la em vida real e, portanto, sobrevivê-la.

Existe ainda no mundo um ideal potente que transforme o real maravilhoso, fantástico para os mais jovens? Não temos mais direito, nesse positivismo descabelado, ao nosso ar de ilusão, de tanto que o mundo e os objetos do mundo perderam sua graça (no sentido forte e ético (não estético) da palavra), e estamos desencantados.

A vida se tornou uma farsa. Uma tragédia estúpida, uma caça grotesca.

Não há mais festa, só há datas e repetições para aniversários e comemorações vazias de sentido, ausentes que somos de uma relação com o irreal no real. O caráter irreal da vida é amenizado pela ilusão, força mobilizadora e essencial.

Nesse automatismo que gira em falso, experimentamos a intuição de infelicidade quando ouvimos, às vezes, os cliques metálicos da engrenagem de uma compulsão estéril que fabricamos e que se autogera e se auto reforça sem nós, e que acaba por ser uma força autônoma. Assim, a servidão voluntária a essa força se abate sobre nós e nos anestesia a ponto de não sabermos mais nos manifestar: tornamo-nos colaboracionistas, recusamo-nos a nos deixar afetar, tocar, transformar pelo outro por medo de, com isso, perder a identidade. No entanto, é preciso ir além, a psicologia não é a economia de mercado, é necessário prestar atenção para que as regras morais ou os valores éticos não sejam moídos nas engrenagens econômicas de uma psicologia quantitativa. É preciso não colocar óleo nas engrenagens do sistema, mas aceitar os espaços de incerteza em seu seio, assim como outras ilusões, pois então nada mais vai nos proteger contra os sistemas de pensamento fechados neles mesmos, que não conseguem mais pensar sem ser a marteladas, e a partir de sistemas. É o famoso “clinamen” de Borges (1941), que lembra que um sistema sem jogo (nos dois sentidos do termo) só pode atolar.

Quanto mais nos fechamos em um sistema instituído em “verdade” (qualquer que seja esse sistema), mais esse sistema possibilitará respostas que fazem sentido apenas no interior dele, e mais estaremos dispostos à destrutividade. A produção só produz o inanimado. O sistema produzirá, não criará. Para produzir o inanimado, é preciso trabalho e criatividade.

O intelectualismo libertário nos disse que a vontade ou o desejo não têm proprietário e que nós somos livres para segui-los, sem nos avisar que era preciso ter os meios psíquicos para assumi-los e para sobreviver ao seu empurrão. A pulsão, quer dizer empurrão, não pode conduzir à civilização, a não ser inibida, sublimada – Freud, mais uma vez –. Os lacanianos que surfaram esta onda não criticaram Lacan, que dizia que um de seus pacientes não conseguiria fazer nada além de se suicidar (desprezível e idiota), e não escutaram Deleuze, que se interrogava sobre o fato de que ao seguir “aparentemente” seu desejo, um bom número de toxicômanos acabou em “suicídios bestas”.

O vazio dessa liberdade sem limite que dá tanto medo quando não é assustadora, inibidora e até esmagadora, e que se resolve em atos de descarga cega, sem correspondente interno ou externo, sem provavelmente nem alegria interna ou externa (uma violência de pobre, de apaziguamento imediato, de auto-gestão, como o recurso à droga, sem fins lucrativos), abre a porta para a contingência. De toda essa abertura e dessa liberdade irresponsável, sem significado e *a fortiori* sem interiores, nasce um sentimento de futilidade, e logo de desinteresse e indiferença. Então, de deriva em deriva, em uma opaca escuridão branca, o sujeito volta para se apegar a um resquício do passado. Ele percebe, então, que se fosse assim, em frente, seria para fugir desse passado traumático ou vazio. Então, o destino final deste regresso à desordem ou ao caos primitivo é aquele da destrutividade por ausência de “valores”, no sentido de “senso comum”. A liberdade torna-se, para certas pessoas que só conseguem voltá-la contra elas próprias, na falta de um recuo possível por meio de emoção e, *a fortiori*, por meio de reflexão, em liberdade de se destruir. Para outros, mais maldosos, torna-se em liberdade de contornar as leis, de desobedecê-las porque “sem testemunha não há prisão”... Na atualidade, tanto nas periferias onde tudo se paga em dinheiro vivo quanto nos guetos dos ricos onde tudo é investimento no tempo que resta a viver, serve de prova.

## Conclusão

Porém, para saber aonde vamos, perguntemo-nos como chegamos até aqui.

Talvez um desencanto<sup>3</sup> do mundo, uma perda da capacidade de ilusão e de reinvenção, que considera o pensamento e o imaginário apenas em termos de circuitos curtos e demasiadamente simplistas. Não há necessidade de pensamento entre o impulso e o ato se há somente um fio desencapado (como um corpo descarnado) entre a sinapse e o comportamento! Cuidado com os espiritualistas! Já não há alma, não há espírito... não há sentido, não há verdade! E, inclusive, se o sentido persistir em ser extraído da couraça dos comportamentos, não o queremos..., já não o queremos..., não nos serviu como proteção alguma. Melhor será incorporar essa concepção anglo-saxã do ato puro, do ato que não remete a nenhum sentido, que excede ao próprio sujeito, sem laço com seu passado ou com suas antecipações futuras. O sujeito anglo-saxão se tornou (e continua sendo) o modelo dominante – aquele que assistimos na tevê e no cinema – para o melhor e para o pior, motorizado como seus correligionários por uma ideologia cujos aspectos importantes (positivos) não ignoraremos, particularmente em todos os domínios técnicos. Porém, enfatizaremos aqui as dimensões dessa ideologia que são negativas para nós em termos de desenvolvimento cultural e no que concerne a novas transações dos costumes.

Esse sujeito se impõe, afirma-se, assume-se, desdenha a crítica... Desconhece a história, não se arraiga mais que dia-a-dia na geografia das vastas planícies que conquista como eterno pioneiro. Como Bismarck, sabe que a única coisa que não muda na história é a geografia. Então, dispõe-se a ocupar todo o terreno. Respondendo como uma marionete a essa ideologia, o sujeito moderno obedece à lei do percepto..., mas suas experiências enlatadas não resultam em nenhuma reflexão conceitual, o que só poderia demorar sua progressão, e avança e pensa *après-coup, a posteriori*. Tem, então, crises de angústia ou de loucura que tenta dominar por meio de comportamentos ascéticos, depois de ter cedido à sociedade de superconsumo. Porém, círculo vicioso, não pode se conter em rotulá-los: ataques de pânico e acumulação de estresse, como os médicos da TV dizem nos anúncios. Pânico, estresse, medo... Jamais angústia em estado puro. Vamos continuar! Perda da capacidade de julgar com o medo. Nenhum espaço de reflexão, nenhum rastro do passar do tempo... um presente perpétuo. Ele conquista, absorve e transforma tudo como os ancestrais fizeram por necessidade em Ellis Island. Não se deixa transformar em nada pelo pensamento do outro, sobretudo se esse outro for desordenado, louco.

Então, o desejo magnificado pela velha cultura europeia, já não será

3. Ver: Castoriadis *et al.* (1990/7 de julho de 2019).

o que era? Ainda que se insista nele, faltaria uma crise cultural (do simbólico) ou uma mutação genética fora do normal para abater esse carburante do impulso vital que é o desejo. Mas talvez esse elo, esse meio entre os dois motores que são o corpo e o espírito, não tendo mais onde pousar, tenha perdido sua potencialidade passional (“corpo e alma”) diante da força das estruturas, e já não possa ser ouvido em uma economia de mercado em que o comércio amoroso é uma variável biológica confusa como o resto, ou pior, o índice de uma fraqueza inata. Fluindo, então, para o interior do ser até se fazer inconsciente, o desejo nascido da libido – totalmente ocupado em não se preocupar com nada além de si mesmo – já não favoreceria a irrupção do acontecimento exterior que poderia acalmá-lo, e só poderia impulsionar o ser à morosidade de estar apenas consigo mesmo, de não ser mais que si mesmo. O Eu já não é outro (apesar de Rimbaud), nem múltiplos outros..., não é mais que outro. Ou pior, exacerbando o mais tenebroso que o sujeito tem em si, leva-o à violência narcisista, identitária ou ao sadomasoquismo. As novas leis da cultura e da economia que constroem nossas sociedades narcisistas e materialistas obrigam-nos a escolher, antes de mais nada, a continuidade em detrimento da tomada de riscos; em detrimento da aposta de se aferrar a algumas oportunidades que a vida nos oferece para expressar nossa liberdade, para viver a ilusão mobilizadora sem muito medo. Uma inflexão do destino só é possível ao se sonhar com outro destino..., a não ser que se viva à margem da sociedade.

O homem, “esse junco pensante que pode dizer não”, única criatura que pode negar-se “a ser o que é” (Camus, 1951) ..., e detém-se quando corre o risco de submergir na barbárie até a loucura: já não é mais livre para levar uma existência afirmativa? Já não tem a coragem? Está obrigado a se submeter ou se condenar à abstenção? Tem medo do poder e da autoridade, ou aceitou-os até internalizá-los para, assim, evitar apropriar-se deles e confrontar-se com as responsabilidades que toda opção impõe?

Ou o homem responde aos ares dos tempos? Concorde com esses por necessidade ou por temor? Sua avidez sem fim é uma experiência interior que apoia uma verdade social? E se essa experiência interior for a de um vazio que jamais poderá ser completado (por uma falta originária que o manterá sempre insaciável), então a avidez gerada por esse vazio interior e em eco com o *socius* gerará comportamentos predatórios que irão destruir os vínculos inter-humanos e, portanto, o mundo. No entanto, esse vazio interior é menos originário, mas, sim, (por falta de cultura precoce) o testemunho de um desenvolvimento mecânico sem tutor afetivo e solidário do humano que existe em nós.

Essa avidez não vem de nenhuma compulsão autodestrutiva nem de nenhuma hipotética pulsão de morte que sustentaria motivos arcaicos. Não existe intencionalidade alguma nesse fenômeno econômico, mecânico! Não existe significação e, menos ainda, sentido..., no máximo, um mecanismo. Banalidade da humanidade como rebanho que, na falta de exercer o que a diferencia do animal, alerta, ainda que um pouco tarde, que perdeu sua vida ao perder o encontro com os outros. Não há vida sem o outro. Não há tranquilidade..., exceto com a morte em retiro e o isolamento.

Então, todos aqueles cuja ativa rejeição das injustas leis comuns represente um ato de afirmação de si perante o risco de passivização da obediência cega... deveriam ser decretados dissidentes ou loucos?

Todos aqueles que não têm os meios psíquicos para aceitar essa servidão voluntária, fiadora de uma adaptação social, vão se tornar, à força de resistência, mais loucos e mais violentos?

Todos aqueles que amputem, à força de colaboração, a aspiração à liberdade, elemento essencial da condição psíquica de todo ser humano, implodirão?

Pois o poder técnico dos homens lhes permitirá, quase mecanicamente, exterminar-se mutuamente até restar o último. Este sub-humano no qual se exerce a inumanidade do homem – não



sua animalidade! – exige uma “ração” de morte todo dia. A própria morte se converte, mais do que em um dano colateral ou em um componente que é preciso levar em conta em uma produção, uma produtividade.

Temos uma relação com a morte, mas não com o nada. Não obstante, é algo que existe, e devemos nos unir, contra ele, para criar. O nada não é a noite que nos precedeu ou aquela que nos seguirá. O nada é o inumano na vida e a morte na vida. É a lição de Freud: é preciso poder pensar contra o inumano e a morte para viver bem.

Todo artigo que não envolve um verdadeiro compromisso pessoal é, evidentemente, uma impostura, na qual o autor oculta (encoberto pela sacrossanta objetividade “científica”) seus verdadeiros interesses e intenções. Portanto, com frequência, suas teorizações não são mais que sutis defesas de suas próprias neuroses: infantil, de cultura ou de classe. Uma impostura duplicada em cumplicidade no caso de seu texto se conformar à moda do momento e ao suposto desejo de seus leitores, ambas coisas sabidamente ditadas pelos algoritmos em voga (afeição segura, resiliência...), ou não faz mais que seguir docilmente o discurso político ambiente, sempre ao lado do mercado e dos poderosos, deixando crer que o faz para ajudar a garantir a estabilidade das instituições. Dito de outra forma: os Homens do norte, ricos e prósperos, que inventaram um novo futuro para nós, não devem esquecer de procurar também ao sul, o deles próprios.

Este artigo, espero, terá sabido evitar receitas publicitárias e não esquivará ser político – se é que isso é possível de alguma maneira. Sempre sabendo que o discurso político está dirigido por excelência ao coletivo, enquanto o do psiquiatra atende a cada indivíduo; e que o último não pode, quando se expressa na *ágora*, conformar-se com ser uma corrente de transmissão do político. Ele deve, contrariamente, discuti-lo sem cessar, reafirmando que toda modelização humana é falsa e que só existe medicina para o individual. Tanto assim que cada um tem uma visão singular do mundo e vive em uma realidade subjetiva, e não em um real universal, e que, afinal, eficácia não é eficiência.

## Resumo

Como chegamos até aqui e, sobretudo, para onde vamos? Estes tempos presentes lembram decididamente tempos que acreditávamos superados, e trazem de volta os homens-máquinas que ditam suas leis tecnológicas e digitais a homens servis às facilidades algorítmicas. Homens sem qualidades, escravos da quantidade, que contrapesam sua passividade consentida com uma brutalidade ativa até a crueldade, a falta de estar de acordo com sua consciência. Uma consciência esvaziada de sua dimensão reflexiva e atestada pela incorporação de uma lei maquina que os absolve. Sua falha profunda é ter tolerado tal repugnância da cultura, e que com sua dissolução fez desaparecer o antídoto essencial para a baixa dos instintos.

**Palavras-chave:** *Tecnologia; Cultura; Instinto. Candidatas a palavras-chave: Finalidade do homem.*

## Abstract

How did we get here and, above all, where are we going? These present times are decidedly reminiscent of times we thought we had overcome, and the return of machine-men dictating their technological and digital laws to men servile to algorithmic facilities. Men without qualities, who counterbalance their consented passivity with an active brutality to the point of cruelty, failing to agree with their conscience. A conscience emptied of its reflective dimension and filled by the

incorporation of a machine law that absolves them. Their deep fault is to have tolerated such a repugnance of culture and that with its dissolution the essential antidote to the baseness of instincts has disappeared.

**Keywords:** *Technology, Culture, Instinct. Candidate to keyword: Man's purpose.*

## Referências

Arendt, H. (1998). *Origens do totalitarismo* (R. Raposo, trad.). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1949).

Bolaño, R. (2004). *Entre paréntesis*. Anagrama.

Borges, J. L. (1941). El jardín de los senderos que se bifurcan. Em J. L. Borges, *El jardín de los senderos que se bifurcan*. Sur.

Camus, A. (1951). *L'Homme révolté*. Gallimard.

Castoriadis, C., Rosanvallon, P., Nordon, D., Castoriadis, C., Colombo, E., Bureau, L., Iliopoulos, N., Pallis, C., Barbier, R., Raynaud, P., Jahanbegloo, R., Furch, H., Gagnon, G., Curtis, D. A. e Descombes, V. [kaloskaisophos] (7 de julho de 2019). Ceresy-1990-Castoriadis-04-Rosanvallon. *Vimeo*. <https://vimeo.com/channels/agorainternational/346072244> (Trabalho original publicado em 1990).

Deleuze, G. (1986). Cours du 04/03/1986. Em G. Deleuze, *Sur Foucault: Le pouvoir*. <https://www.webdeleuze.com/textes/277>

Elias, N. (1939). *Über den Prozeß der Zivilisation*. Verlag Haus zum Falken.

Freud, S. (1920). *Jenseits des Lustprinzips*. Internationaler Psychoanalytischer Verlag.

Leys, S. (2001). *Protée et autres essais*. Gallimard.

Merleau-Ponty, M. (1961). L'œil et l'esprit. *Les Temps Modernes*, 184-185. (Trabalho original publicado em 1960).

Nietzsche, F. (2005). *Ecce homo*. Edimat. (Trabalho original publicado em 1908).

Rimbaud, A. (2012). Illuminations. Em A. Rimbaud, *Œuvres complètes*. Flammarion. (Trabalho original publicado em 1886).

Recebido: 19/07/2021 Aprovado: 02/09/2021  
Tradução do francês: Gabriel Hirschhorn

## O perdão e seus limites em uma época de transbordamentos: Sobre um caso clínico

Vou começar compartilhando algumas reflexões que a provocativa convocatória para este número de *Calibán – Como faremos para viver juntos?* – despertou em mim. É um interrogante que podemos inscrever em um cenário macro, mas também micro: aquele em que corresponde situar, como veremos, esta cerimônia de reconciliação particular que é o perdão. Vou me servir de um material clínico publicado recentemente pela psicanalista argentina Eva Giberti para situar algumas questões em debate sobre o perdão e, particularmente, as ressonâncias clínicas que delas se desprendem para nós, analistas.

### Grandes laboratórios, transbordamentos e discurso capitalista

Contrariando a expectativa esperançosa que, nos primórdios da pandemia, transmitiam alguns textos da coletânea *Sopa de Wuhan* (Agamben et al., 2020), em particular o de Slavoj Žižek, o panorama que nos oferece o tempo transcorrido não autoriza um olhar otimista. Acontece que estes longos *meses pandêmicos* se obstinam em reescrever (com maiúsculas, para que seus detalhes fiquem nítidos) as desigualdades e asperezas próprias do laço social contemporâneo.

A convocatória de *Calibán* reflete uma preocupação compartilhada diante do aumento, no contexto da pandemia, de muitos dos traços inquietantes de nossa época. A violência policial e parapolicial com que se tentou disciplinar explosões sociais de repúdio a políticas elitistas e abusivas, assim como a intolerância exacerbada frente a minorias étnicas e populações vulneráveis, foi moeda corrente em nossos países, ao norte e ao sul do equador.

Neste verdadeiro avesso do *Jardim das delícias* que a cena contemporânea desenha, o comportamento dos grandes laboratórios ocupa, sem dúvida, um lugar de protagonismo. É que a angústia coletiva diante da expansão do vírus desvelou a oposição entre o bem comum e a lógica do máximo benefício que guia as grandes corporações. Em relação a isso, de nada serviram os chamados e exortações de diversas personalidades. Prevaleceu o direito à propriedade privada das patentes sobre os pedidos a favor de uma legislação renovada, que permitisse que as vacinas fossem objeto de uma distribuição equitativa e, em última instância, razoável e inclusiva em escala planetária.

Na contramão de uma ilusão humanista sempre à espreita em nosso interior, esse cenário de injustiça redobrada insiste em projetar seu rosto “humano, demasiado humano”, para citar Nietzsche. Um rosto que confirma o que tantos discursos piedosos e edificantes tentam desmentir: que o homem continua aperfeiçoando o papel de “lobo do homem” que lhe outorgou Hobbes. É a mesma perspectiva que sustenta a observação que 30 anos de prática analítica permitiram a Freud (1930/1979) formalizar: a principal fonte de mal-estar para os homens é a própria relação com os outros homens.

\*Asociación Psicoanalítica Argentina.

Mas voltemos à pergunta formulada pelos editores de *Calibán*. Para tentar oferecer uma resposta, vou me apoiar em uma afirmação freudiana: “A psicanálise *farà da sé*”<sup>1</sup> [o fará por si mesma] (Freud, 1997, p. 337). Freud a usava para repudiar o apoio em uma racionalidade alheia (a filosofia, as ciências) e destacar, por outro lado, a conveniência de recorrer a conceitos próprios para formalizar os achados de nossa prática.

*Como faremos, então, para viver juntos?* Com autonomia em relação a nossas boas ou más intenções, e com o rigor próprio dos determinismos estruturais, diríamos que o discurso capitalista, tal como o formalizou Lacan (1972/1978), “*farà da sé*” (p. 11). Acontece que tanto a ausência em sua escritura de um limite ao gozo (contrariamente ao discurso do mestre, que sanciona uma separação entre  $\$$  e  $a$ , o discurso capitalista promove a conjunção de ambos os termos do fantasma) quanto a circularidade ininterrupta que lhe é própria (Lacan o considera, por isso, o mais astuto dos discursos) outorgam-lhe uma condição autossustentável que determina que, em seu domínio, tudo “*ande como sobre rodinhas, não poderia andar melhor*”<sup>2</sup> (p. 14).

É o que permite à produção capitalista “*fazer durar seu duro desejo*”<sup>3</sup> 4 (Lacan, 1970/1993, p. 55), ou seja, se perpetuar. Então, o impulso cada vez mais desregulado ao gozo, alimentado pela oferta renovada e incessante de objetos de consumo – o que Lacan evocava também como “*a ascensão do zênite social*”<sup>5</sup> (p. 19) do objeto  $a$  –, fará por si mesmo a proeza de nos permitir “*viver juntos*”, a despeito desse marco de desigualdades exacerbadas.

Por acaso já não se conseguiu, depois da Segunda Guerra Mundial, um “*milagre*” equivalente, ao reciclar para a vida em comum as corporações (entre elas os laboratórios Bayer, mas também Kodak, Krupp, Volkswagen e tantas outras) que sustentaram a maquinaria industrial do regime nazista e que inclusive se beneficiaram com a mão de obra escrava fornecida por prisioneiros de guerra? Pfizer, Johnson & Johnson, AstraZeneca e mais algumas grandes empresas privadas<sup>6</sup> não terão, com certeza, dificuldade para continuar convivendo conosco, apesar de seu comportamento voraz nestes tempos sombrios.

1. Freud parafraseou o revolucionário italiano G. Mazzini (embora haja quem atribua o enunciado original ao rei Carlos Alberto de Saboia). Formulado no contexto da guerra que principados italianos travaram contra a Áustria (1848-1849), o lema “*L'Italia farà da sé*” foi usado para recusar a ajuda interesseira oferecida pela França, que aspirava – em troca de seu “*apoio*” – anexar territórios pertencentes à coroa de Saboia.

2. N. do T.: tradução de S. R. Felgueiras. A tradução da citação está na p. 18 de: Lacan, J. (s.d.). Do discurso psicanalítico (conferência de Lacan em Milão em 12 de maio de 1972). <https://bit.ly/3nZCIVS>

3. Lacan evoca aqui um verso de Paul Éluard: “*o duro desejo de durar*”. Peço desculpas ao leitor não familiarizado pelo condensado de minhas referências a esses desenvolvimentos de Lacan. Junto com a bibliografia que cito no texto, a aula 17, de 4 de abril de 1990, do seminário El banquete de los analistas, de J.-A. Miller (2000), pode oferecer um bom guia de acesso a esse tema.

4. N. do T.: tradução de V. Ribeiro. A tradução da citação está na p. 434 de: Lacan, J. (2003). *Outros escritos*. Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1970)

5. N. do T.: tradução de V. Ribeiro. A tradução da citação está na p. 411 de: Lacan, J. (2003). *Outros escritos*. Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1970)

6. No momento de escrita destas linhas, divulgou-se um estudo da Fundação ProPublica segundo o qual as 25 pessoas mais ricas dos Estados Unidos pagam proporcionalmente menos impostos que o assalariado médio do país, tendência que precede a pandemia, mas que aumentou com ela. Nesse grupo seletivo figuram Jeff Bezos (fundador da Amazon), Elon Musk (Tesla e SpaceX) e o investidor e financista Warren Buffett. A ProPublica é uma agência de informação sem fins lucrativos, radicada em Nova York e dedicada ao jornalismo investigativo. Desde sua fundação, em 2008, vários de seus integrantes receberam o prêmio Pulitzer, entre outras distinções (Kingdon & Davison, 2021).

## O perdão e os “laboratórios íntimos”

Ajustemos agora a lente de nosso *zoom* para obtermos uma definição maior. Poderemos então pousar nosso olhar não na grande indústria farmacêutica, mas nos laboratórios íntimos, isto é, nos vínculos familiares e nos laços amorosos, em que são verificadas as leis que regem a “microfísica do poder” (Foucault, 1977/1979).

Nesse âmbito mais reduzido (no qual operam os assim chamados cerimoniais de reconciliação, dos que – como veremos – o perdão faz parte) se verifica uma tendência similar à que registramos no plano macro. Relatórios de ONGs e setores governamentais de nossos países dão conta de uma multiplicação durante a pandemia do número de feminicídios, assim como de diferentes episódios de violência, assédio e maus-tratos.

São situações que convocam, nos envolvidos, todo o leque de respostas possíveis de rancor e ódio ao perpetrador. Sabemos que esses emergentes passionais contam com diferentes vias de tramitação. Cada uma delas abre para inscrições diferentes na memória individual, as quais habilitam construções de futuros também dessemelhantes. Daí a importância de abordar a disposição sempre presente à submissão, à vergonha e ao ressentimento, e de analisar a viabilidade, a eficácia e os limites do perdão, esse “recém-chegado” (ver adiante) entre os cerimoniais de reconciliação.

Nos últimos anos, precisar seus tempos lógicos e suas dinâmicas particulares vem sendo objeto de atenção renovada no campo da filosofia, do direito e das ciências políticas. Com certa lentidão, nós, analistas, estamos nos somando a um debate do qual temos muito que aprender, assim como perspectivas próprias a oferecer. É que algumas de nossas categorias (desejo inconsciente, gozo, repressão, juízo de condenação<sup>7</sup>) podem ajudar a resolver *impasses* nos quais estudiosos de outras disciplinas tropeçam.

Para a observação analítica, tanto na decisão de perdoar como em sua recusa (à qual aludimos com o imperdoável) estão sustentadas posições subjetivas singulares. A elas reconduzimos os ricos estudos que outras disciplinas fazem em um plano descritivo. Tomemos um exemplo. Aceita-se que o perdão supõe a vontade de reconstruir um vínculo danificado pelo insulto perpetrado por um Outro. A infidelidade em um casal constitui um exemplo paradigmático, mas pode se tratar de uma ruptura unilateral dos códigos que sustentam uma relação interpessoal. Aceita-se também que, diferentemente de uma simples desculpa, o perdão requer uma dupla renúncia por parte da vítima: à vingança e ao rancor contra o perpetrador.

A reflexão ética destacou o caráter necessariamente “genuíno” dessa dupla renúncia, mas sem precisar os parâmetros que podem torná-la viável. A aproximação analítica, por sua vez, permite discriminar as condições subjetivas que possibilitam uma renúncia “genuína” e aquelas que promovem uma renúncia voluntarista ou ainda hipócrita. Isso porque amplia o horizonte da escuta para além dos limites da vontade, mas também da boa ou má-fé consciente do sujeito, em que se detém a ética tradicional.

Ao tornar audíveis seus fundamentos inconscientes, torna compreensível, por exemplo, o calvário (em rigor, o cenário de gozo vingativo) em que se convertem as continuidades vinculares assentadas em repreensões intermináveis, que brotam de um perdão *frágil*, ou pseudoperdão, a que chamaremos neurótico – isto é, sustentado na repressão de um ódio subsistente e ameaçado, então, pelos embates de seu terceiro tempo, o retorno do reprimido. A “renúncia” à hostilidade, nesse contexto, tem um caráter precário, que fica exposto a retornos do gozo vingativo, amarrado a rebentos do sadismo edípico.

7. Prefiro a tradução de Ballesteros (“juízo de condenação”) à de Etcheverry (“juízo adverso”) porque me parece que evoca mais fielmente o enérgico do “ato psíquico” descrito por Freud.

Neste ponto, deixo tão somente proposta a conveniência de avançar em uma formalização mais rigorosa da noção de juízo de condenação (*Verurteilung*), que designa na reflexão freudiana, precisamente, um *mais além* – um “melhor desenlace [...] que o”<sup>8</sup> (Freud, 1910[1909]/1999, p. 24) – da repressão. Constitui um operador teórico que pode contribuir para esclarecer as condições metapsicológicas que tornam possível um perdão genuíno (Cabral, 2020).

## O perdão e o imperdoável: um caso clínico<sup>9</sup>

Vamos adentrar agora em um caso clínico publicado recentemente por Eva Giberti (2020), reconhecida psicanalista argentina.<sup>10</sup> Tem o mérito de chamar a atenção, a partir de uma história breve e bem apresentada, para o que a autora evoca como o “imenso, universal problema da culpa e do perdão” (par. 3), afirmação que já propõe um ponto para a reflexão. A “universalidade” da problemática da culpa (como a do desejo) é clara para os analistas, mas... acontece o mesmo com o perdão?

A moderna psicologia experimental tende a responder afirmativamente a essa pergunta. É o que sustenta o livro *Beyond revenge: the evolution of the forgiveness instinct* [Mais além da vingança: a evolução do instinto de perdão], de Marcel McCullough (2008), diretor do Laboratório de Psicologia Experimental da Universidade de Miami. Elevado (ou rebaixado) à condição de instinto, o perdão obtém um alcance universal, inseparável da condição humana.

A psicologia positiva (Jewell, 2014) transita pela mesma via e também promove o perdão como a opção universal para renunciar à vingança e “virar a página” diante de danos e abusos diversos. Surpreende o fato de que alguns psicanalistas partilhem dessa perspectiva e reivindicuem o perdão como o recurso *necessário* e *obrigatório* para elaborar um dano e superar ressentimentos neuróticos. Nessas propostas, não ter acesso ao perdão supõe um desacordo patológico com o dever-ser, seja o programado pelo instinto, seja o prescrito pelo mandato moral.

A resposta de Freud à pergunta do jornalista estadunidense G. S. Viereck (1928[1927]/1995) marca uma diferença radical:

Sempre tenho a impressão [observa Viereck] de que a psicanálise induz

8. N. do T.: tradução de P. C. Souza. A tradução da citação está na p. 247 de: Freud, S. (2013). Cinco lições de psicanálise. Em S. Freud, *Obras completas*, (Vol. 9, pp. 220-286). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1910)

9. Meus comentários a este caso clínico fizeram parte de minha apresentação no recente simpósio da Sociedade Psicanalítica de Caracas (SPC) – 23 e 24 de abril de 2021 –, do qual participei como convidado. A comunicação foi publicada na revista *Trópicos*, da SPC (Cabral, 2021).

10. Eva Giberti é uma psicanalista de longa e rica trajetória. Junto com sua incessante atividade clínica e docente, desenvolveu um trabalho pioneiro de difusão da psicanálise, acompanhado por uma participação ativa na defesa dos direitos humanos e nos movimentos feministas, assim como na luta pelo direito à interrupção voluntária da gestação e pelo matrimônio igualitário. A revista *Nômadias*, da Universidade Central da Colômbia, traçou um perfil caloroso da psicanalista, com os momentos mais significativos de sua carreira (Giberti et al., 2006). Sem que houvesse uma relação pessoal prévia, semanas antes do simpósio da SPC, eu lhe entreguei minha comunicação. Ela se mostrou muito reconhecida e grata pelo fato de seu texto servir de base para relançar o debate sobre essas questões.



em todos aqueles que a praticam o espírito da caridade cristã. Não há nada na vida humana que a psicanálise não possa nos fazer compreender. [...] [E arremata seu comentário com uma frase da escritora católica Mme. de Staël:] Compreender tudo é perdoar tudo. Ao contrário [responde taxativamente Freud] [...] compreender tudo não é perdoar tudo. A psicanálise nos ensina não apenas o que podemos suportar, mas também o que devemos evitar. [...] A tolerância do mal não é, de forma nenhuma, um corolário do conhecimento. (p. 73, grifos nossos)

A tese que sustenta a universalidade do perdão foi fortemente questionada no mundo acadêmico. Desses debates surge a ideia de que o perdão se inscreve na série das chamadas *práticas de reconciliação*, isto é, dispositivos simbólicos, historicamente condicionados, com que cada cultura conta para dirimir conflitos – atravessados por uma significação de dano – entre particulares.

O livro de D. Konstan *Before forgiveness* [Antes do perdão] (2010) é categórico ao demonstrar a ausência do conceito de perdão na cultura grega e romana, assim como ao rastrear os anacronismos em que incorrem as versões habituais do Velho e do Novo Testamento ao traduzirem por *perdão* termos gregos que na verdade evocam um campo semântico muito diferente.

Konstan acrescenta também testemunhos de um conjunto de pesquisadores que coincidem em apontar a emergência do moderno conceito de perdão (despojado de suas aderências religiosas de origem) nos sermões do bispo J. Butler, no começo do século XVIII. É por isso que podemos considerar o perdão, tal como o entendemos em nossos dias, um “recém-chegado” entre os cerimoniais de reconciliação.

Mas vamos ao relato de Giberti (2020). A analista é consultada por uma mulher madura, cuja filha de 22 anos está prestes a se casar. Quando criança, a jovem foi abusada sexualmente pelo pai, que por isso teve de cumprir uma pena de vários anos. A mãe foi a denunciante, e o testemunho da filha (já púbere), referendando ante o tribunal a apresentação materna, foi crucial no processo.

Eis que, cumprida a pena, o pai recupera a liberdade. Entra em contato com a filha, e ela aceita reatar o vínculo com ele, apesar da indignação da mãe. Trata-se do primeiro atrito entre ambas, que até esse momento tinham sido muito “companheiras, contavam tudo uma para a outra” (par. 2). Mas o que na verdade precipita a consulta da mãe é o iminente casamento da jovem.

A família do noivo, muito religiosa, planeja uma cerimônia clássica. Quer que a noiva suba ao altar junto com o pai, seguida pela madrinha, isto é, a mãe, outrora denunciante do estupro. O noivo e a família ignoram a história prévia, até agora ocultada pela jovem. Ela roga à mãe que não se oponha aos planos. Afinal de contas, ela – a vítima – tinha perdoado o pai. Por que a mãe não poderia fazer o mesmo?

“Há fatos imperdoáveis?” (par. 6). Eva retoma e torna sua essa per-

gunta da mãe, e de um só golpe nos instala no núcleo vivo de outro dos debates atuais sobre o perdão. Para o filósofo estadunidense C. Griswold (2007), trata-se de uma “virtude moral”. Não perdoar supõe, então, uma moralidade precária. Na mesma direção se inscreve a tese de J. Kristeva (1987/1997): “O perdão é a terceira via, a única saída, entre a submissão e o homicídio vingativo” (p. 128).

No entanto, se respondêssemos afirmativamente à pergunta do parágrafo anterior, e alinhados com a orientação freudiana admitíssemos a existência de fatos imperdoáveis, o perdão já não seria a única saída. Ele perderia o prestígio de representar a opção ética excludente, diante da fraqueza moral implicada tanto na submissão como no rancor vingativo. E recuperaria sua espessura ética esse limite à reconciliação que pode estabelecer o imperdoável.

É possível vislumbrar o alcance ético da decisão de não perdoar no testemunho de uma mulher sul-africana. Em uma das audiências da Comissão de Verdade e Reconciliação, durante o julgamento de um membro da polícia política que tinha matado seu marido sob tortura, concluiu suas alegações assim: “Um tribunal ou um governo não podem perdoar. Só eu poderia fazê-lo. E ainda não estou preparada para perdoar” (Cabral, 2020, p. 25). Notemos o rigor com que o testemunho diferencia – intuitivamente – os dois cenários em jogo: o macro (as decisões e disposições de um governo) e o micro (o laboratório íntimo, subjetivo, em que cada um elabora os frutos do rancor relacionados ao dano experimentado).

Giberti (2020) nos transmite o impacto causado pela pergunta da mãe, que a força a encontrar respostas. Estas se multiplicam, no transcurso da entrevista,

em um giroscópio insano, propondo argumentos semelhantes e equivalentes para avaliar uma ou outra escolha. (par. 1)

Era injusto não perdoar? E se com o passar dos anos o pai tivesse se arrependido e buscasse genuinamente o perdão da filha? Que experiências temos com estupradores que cumpriram sua pena? Sabemos que, em liberdade, voltam a estuprar... Deveríamos aceitar como fato a suposta redenção do personagem? Ou seja, acreditar em um estuprador que [...] tinha reaparecido no momento exato em que podia se integrar à vida da filha? (par. 4)

Os juristas tentaram responder à pergunta que aflige Giberti, e que poderia afligir qualquer um de nós na mesma situação. Orientado pelas considerações de H. Arendt (1958/2016) sobre os danos que, por sua magnitude, não são passíveis de ressarcimento, o discurso jurídico avançou na tipificação daqueles que considera imperdoáveis e, portanto, imprescritíveis. A lógica própria desse discurso requer objetivação: os traços que definem esses danos devem ser válidos “para todos”, isto é, para toda vítima que os tenha padecido.

A aproximação psicanalítica, por sua vez, não trabalha com “fatos” objetivos. Procura antes dar espaço para a significação particular que o “fato” adquiriu para o sujeito. E verifica repetidas vezes que o sentido e a magnitude do dano experimentado constituem dimensões singularmente subjetivas, dependentes do momento e da cena edípica particular em que o evento se inscreveu para o sujeito, assim como das ressignificações de que pôde ter sido objeto, em função de experiências ulteriores – entre elas, a analítica (Cabral, 2020). Evocando Ferenczi (1928/1981), poderíamos dizer: o “fato” se inscreve na escala definida pela “equação pessoal” de cada um.

Seguramente por isso – voltando a nosso caso – a equação pessoal *não é a mesma* para ambas as protagonistas. A subjetivação e a quantificação do dano terão sido com certeza diferentes. A mãe, atravessada pela clivagem subjetiva que a faz também mulher, pode ter se sentido ainda enganada pelo parceiro. Para ela, o pai não foi apenas o abusador da filha, mas também o homem

que lhe foi infiel com outra. E a filha, junto com o ódio contra o pai abusador, deve ter sentido também culpa: por tê-lo traído ao denunciá-lo em *cumplicidade* com a mãe e, em um plano mais profundo, pelas ressonâncias de gozo convocadas pelo abuso.

Na mesma linha, a indignação atual da mãe talvez não tenha somente raízes “éticas”. É nisso que parece se deter Giberti, ao observar que a mãe estava “horrorizada com a situação mentirosa” (par. 4) promovida pela filha. Podemos supor que sua indignação corresponda também ao registro de traição, agora por parte de uma filha com quem até então funcionava em bloco – uma filha que, como bem adverte a analista, racionaliza como perdão sua posição culposa frente ao pai, o qual fantasia ter destruído em aliança edípica com a mãe.

“A mãe consultante deveria aceitar se vestir de madrinha para esse casamento? Semelhante dilema não pode ficar nas mãos da costureira” (par. 6-7), diz com ironia Giberti. *Também não pode ficar nas mãos do analista*, pensamos nós, porque ele está desobrigado de oferecer uma resposta (que seria “sua” resposta) aos dilemas éticos do analisante.

Nem por isso o espera um caminho menos árduo, embora para ele mais apaixonante. Consiste em oferecer o marco adequado para acompanhar quem o consulta no “escrutínio” do próprio desejo. Há uma bela expressão de Lacan (1960/1988): o desejo do sujeito é um ponto de chegada, que se alcança por meio de um levantamento “sem proscricções” – sem as proscricções que instala a repressão (estamos levando ao extremo a metáfora de Lacan) – de suas inclinações, conscientes e, principalmente, inconscientes. Trata-se de estabelecer se as moções libidinais, que apontam para a retomada do vínculo apesar do dano sofrido, sobrepõem-se genuinamente ao ódio reprimido contra o perpetrador.

Só então se poderá falar em perdão genuíno. E fica claro que para nossa jovem protagonista ainda há muito a percorrer para chegar a esse ponto. É por isso que Giberti diz: “o que ela denominava perdão” (par. 3). Em nossos termos, trata-se de um perdão neurótico, assentado na repressão.

Para a jovem, fica aberta a opção de discriminar o lugar do genitor e o lugar do pai. Essa distinção lhe permitiria habilitar de pleno direito outros sujeitos com a função paterna, para receber deles o dom simbólico que espera – ainda – obter do genitor na cerimônia nupcial. É que, na cena fantasiada, trata-se exatamente de que um pai possa – finalmente – entregá-la a outro homem, em vez de retê-la enquanto objeto de gozo, como fez seu genitor mediante o abuso perpetrado.

Para a mãe, fica aberta a opção de processar seus desejos vingativos de mulher enganada, que perpetuam o ressentimento contra o ex-parceiro. Isso lhe permitiria – talvez – definir os limites do que *agora* vive como imperdoável, limites que para um analista são sempre o ponto de chegada de um trabalho elaborativo. Percorrer esse caminho e conseguir que o dano seja visto como “coisa julgada” costuma apaziguar o sujeito, permite um “virar a página” mais efetivo do que o obtido com o recurso voluntarista às boas intenções.

## Resumo

Longe de terem se moderado, os transbordamentos e manifestações de violência e exclusão, que já tinham conferido a nossa época a denominação de “era da indignação” (Haidt), parecem ter se exacerbado em tempos de pandemia, tanto nos cenários macro de nossas comunidades como nos laboratórios íntimos (famílias, vínculos amorosos), em que regem as leis próprias da “microfísica do poder” (Foucault). Com certeza, é por isso que as diferentes práticas de reconciliação são cada vez mais solicitadas, quer no âmbito público (anistias, políticas de reparação), quer no âmbito privado (perdão). É por isso também que estudiosos de diferentes disciplinas aprofundam atualmente o debate em torno de suas condições de possibilidade e seus limites. Nós, analistas, estamos aos poucos nos incluindo nesses intercâmbios, dos quais temos muito que aprender, mas aos quais também temos perspectivas próprias para oferecer. A análise de um caso clínico publicado pela psicanalista argentina Eva Giberti permite situar algumas das problemáticas éticas e clínicas que essas situações propõem.

**Palavras-chave:** *Repressão, Juízo de condenação, Perdão. Candidatas a palavra-chave: Posição do analista, Imperdoável.*

## Abstract

Far from being tempered, the overflows and manifestations of violence and exclusion that had already earned for our time the name of “era of indignation” (Haidt) seem to have been exacerbated in times of pandemic, both in the macro scenarios of our communities, as well as in the intimate laboratories (families, love ties) in which the laws of the “microphysics of power” (Foucault) govern. That is why, surely, the different reconciliation practices are increasingly in demand, in the public sphere (amnesties, reparation policies) and in the private sphere (forgiveness). It is also for this reason that scholars from different disciplines have deepened the debate around their conditions of possibility and their limits in recent years. Analysts are slowly joining these exchanges, from which we have much to learn but also our own perspectives to contribute. The analysis of a clinical case published by the Argentine psychoanalyst Eva Giberti allows us to locate some of the ethical and clinical problems that these situations pose to us.

**Keywords:** *Repression, Judgment of condemnation, Forgiveness. Candidates to keywords: Analyst position, Unforgivable.*

## Referências

- Agamben, G., Žižek, S., Nancy, J. L., Berardi, F., López Petit, S., Butler, J., Badiou, A., Harvey, D., Han, B.-C., Zibechi, R., Galindo, M., Gabriel, M., Yañez González, G., Manrique, P. & Preciado, P. B. (2020). *Sopa de Wuhan*. ASPO.
- Arendt, H. (2016). *La condición humana* (R. G. Novales, Trad.). Paidós. (Trabalho original publicado em 1958)
- Cabral, A. C. (2019). Lacan y el grupo analítico: usos y destinos del goce de la exclusión. *Revista Uruguaya de Psicoanálisis*, 129, 98-111. (Trabalho original publicado em 2018)
- Cabral, A. C. (2020). *El perdón y sus límites*. Teseo.
- Cabral, A. C. (2021). El perdón y sus límites: a propósito de un caso clínico. *Trópicos*, 26(2), 59-68.
- Ferenczi, S. (1981). Elasticidad de la técnica analítica. Em S. Ferenczi, *Obras completas* (F. J. Aguirre, Trad., Vol. 4). Espasa Calpe. (Trabalho original publicado em 1928)
- Foucault, M. (1979). *Microfísica del poder* (J. Varela & F. Álvarez-Uría, Trad.). La Piqueta. (Trabalho original publicado em 1977)
- Freud, S. (1979). El malestar en la cultura. Em S. Freud, *Obras completas* (J. L. Etcheverry, Trad., Vol. 21, pp. 57-140). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1930)
- Freud, S. (1997). Carta a Jung del 30 de noviembre de 1911. Em N. Caparrós (Ed.), *Correspondencia de Sigmund Freud* (N. Caparrós, Trad., Vol. 3). Biblioteca Nueva.
- Freud, S. (1999). Cinco conferencias sobre psicoanálisis. Em S. Freud, *Obras completas* (J. L. Etcheverry, Trad., Vol. 11, pp. 1-52). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1910[1909])

- Giberti, E. (2020, 13 de agosto). La culpa y ¿el perdón? *Página/12*. <https://bit.ly/34juXKA>
- Giberti, E., Escardó, V., Invernizzi, H., Maffia, D. & Maldavsky, D. (2006). Eva Giberti: trayectoria institucional, científica y cívica. *Nómadas*, 25, 222-237.
- Griswold, C. (2007). *Forgiveness: a philosophical exploration*. Cambridge University.
- Haidt, J. (2018). La era de la indignación. *Letras Libres*, 197, 12-18.
- Hobbes, T. (1990). *Leviatán* (J. García Roca, Trad.). Universitat de València. (Trabalho original publicado em 1651)
- Jewell, L. (2014, 7 de agosto). *El perdón o la venganza: ¿cuál es la respuesta?* Positive Psychological News. <https://bit.ly/3H3BEPc>
- Kingdon, C. & Davison, L. (2021, 9 de junho). Elon Musk, Jeff Bezos y otros multimillonarios pagan pocos o ningún impuesto. *El Financiero*. <https://bit.ly/3H6zcHQ>
- Konstan, D. (2010). *Before forgiveness: the origins of a moral idea*. Cambridge University.
- Kristeva, J. (1997). *Sol negro: depresión y melancolía* (M. S. Urdaneta, Trad.). Monte Ávila. (Trabalho original publicado em 1987)
- Kristeva, J. (2000). *El genio femenino: Hannah Arendt* (J. Piatigorsky, Trad.). Paidós. (Trabalho original publicado em 1999)
- Lacan, J. (1978). *Lacan in Italia* (L. Boni, Trad.). La Salamandra. (Trabalho original publicado em 1972)
- Lacan, J. (1988). Clase del 22 de junio de 1960. Em J. Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, libro 7: la ética del psicoanálisis* (D. S. Rabinovich, Trad.). Paidós. (Trabalho original publicado em 1960)
- Lacan, J. (1993). *Psicoanálisis: radiofonía & televisión* (O. Masotta & O. Gimeno-Grendi, Trad.). Anagrama. (Trabalho original publicado em 1970)
- McCullough, M. (2008). *Beyond revenge: the evolution of the forgiveness instinct*. Jossey-Bass.
- Miller, J.-A. (2000). *El banquete de los analistas* (N. A. González, Trad.). Paidós.
- Viereck, G. S. (1995). Sigmund Freud: entrevistado por George Sylvester Viereck (B. Castillo, Trad.). *Conjetural*, 31, 69-79. (Trabalho original publicado em 1928[1927]). <https://bit.ly/3o6DwPL>

Recebido: 15/07/2021 Aprobado: 12/8/2021

Tradução do espanhol: Schirlei Schuster

Alexandre Socha\*

## Notas sobre o fim do mundo

*Depois desse dilúvio queria ver a pomba,  
e nada além da pomba mais uma vez salva.*

Ingeborg Bachmann

### 1. O sonho de um “novo começo”

Pertence ao senso comum a ideia de que as obras de ficção científica revelam mais sobre o momento em que foram feitas do que sobre o futuro que visam retratar.

Passados alguns anos, ou décadas, aquele futuro tão verossímil na época tem por hábito tornar-se caricato e estereotipado. O futuro de 2021, tal como retratado em 1970 ou em 1950, é uma bela imagem das estéticas e das mentalidades que circulavam nessas respectivas décadas. Não poderia ser de outra maneira, afinal é apenas como a leitura do presente imediato que o vidente faz suas previsões; o amanhã muda o tempo todo. As obras de ficção científica são, portanto, alegorias ou devaneios a respeito do presente, tal como formações oníricas que emergem dos resíduos diurnos deixados pela cultura e pelas conjunturas sócio-políticas. Por meio de sua realidade fantástica é possível ter acesso às ranhuras da vida cotidiana, nem sempre visíveis ao olho nu, nas quais se inclui o modo como nos relacionamos individual e coletivamente.

Dentro do vasto gênero de ficção científica, as obras que envolvem viagens espaciais costumam gozar de grande popularidade, sobretudo na indústria cultural cinematográfica. Mesmo para o espectador médio é fácil reconhecer nessas narrativas certas repetições no enredo. Mais do que atestar uma falta de criatividade artística, tais repetições revelam algo sobre o próprio gênero. São uma espécie de *sonho recorrente* com elementos que instauram *tópos* ficcionais próprios: o perder-se ou estar à deriva no vasto espaço sideral, os perigos por incidentes naturais como chuva de meteoros ou detritos espaciais, o espírito aventureiro concomitante ao anseio de retorno à terra, etc.

Em alguns dos filmes realizados na última década parece haver uma notável reincidência de um desses velhos argumentos narrativos em particular, o da catástrofe ambiental. Nessa versão futurista do grande dilúvio, a Terra se tornou um lugar inabitável e a humanidade deve partir em busca de um *novo começo*. Deteriorada pela ação da própria raça humana e frente à iminente ameaça de extinção, lança-se ao espaço em busca de novos territórios para o repovoamento. Entre as obras recentes que contém em sua trama algum modo de recomeço após um desastre podemos destacar: *Gravidade* (Cuarón, 2013), *Interestelar* (Nolan, 2014), *Perdido em Marte* (Scott, 2015), *Ad Astra* (Gray, 2019), entre outras.

Também pertence a essa leva o longa-metragem dirigido por George Clooney, *O céu da meia-noite*, lançado simbolicamente no dia 23 de dezembro de 2020, na quase véspera de Natal. Alavancado por uma boa direção de arte e efeitos especiais, o filme tornou-se, já em sua primeira semana, o mais visto simultaneamente em 77 países, por meio da plataforma de *streaming* que o produziu<sup>1</sup>. Seria um exagero considerá-lo uma grande obra cinematográfica, mesmo quando comparado aos seus congêneres. No entanto, o longa de Clooney alcança o feito de recuperar fórmulas antigas em uma trama que evoca plasticamente alguns dos pesadelos contemporâneos. Repleto de longos silêncios e ambientes desérticos, o filme parece ter sido feito sob medida para o momento do seu lançamento, a pandemia do SARS-Cov-2 e a experiência de quarentena dela consequente.

Após um acidente ter contaminado o ar e tornado inviável a existência no planeta Terra, toda a população é evacuada para uma colônia espacial no recém-descoberto planeta K-23. O cientista Augustine decide ficar na estação meteorológica, isolado no Círculo Polar Ártico, tentando estabelecer contato com os tripulantes de uma espaçonave que se encontra em vias de retornar à Terra. O objetivo de Augustine é avisá-los sobre a tragédia ocorrida e interromper os planos de retorno, fazendo-os alterar a rota novamente para K-23, acompanhando o destino da nova colonização. O enredo se divide, assim, em dois núcleos narrativos paralelos que se tocam na cena final, o primeiro com Augustine no Círculo Polar e, o segundo, com a tripulação da espaçonave Aether.

Embora seja uma adaptação do livro *Good morning, midnight* publicado em 2016 por Lily Brooks-Dalton, o longa-metragem soa emblemático do viver pandêmico. A solidão, a busca por contato à distância e a interminável espera dão a tônica do clima emocional; não bastasse, é claro, as temáticas do risco de contágio pelo ar, do confinamento e da finitude. Em uma época na qual viagens de turismo espacial começam a se tornar uma realidade, a coincidência com questões suscitadas pela atual pandemia instila uma sensação de *Unheimlich*, ganhando contornos menos fantasiosos do que talvez gostaríamos.

### 2. A sobrevivência

O historiador Christopher Lasch defende que o modelo implícito nas discussões sobre a formação de colônias espaciais não se distancia muito do modelo de ocupação e de colonização das Américas e da África, o “novo mundo” para o europeu do século XV. Os territórios “virgens” (inabitados, segundo a sensibilidade eurocêntrica dos colonizadores) são oportunidades de novos mercados, de crescimento e de sobrevivência a um meio viciado e já esgotado de recursos:

1. Informação colhida no endereço: <https://www.terra.com.br/diversao/cinema/o-ceu-da-meia-noite-pode-virar-maior-sucesso-de-todos-os-tempos-da-netflix,9c7f91e2a32506a88fc8489dfb96d422ph7gmnnq.html>

\* Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo.

É a fascinação de novas fronteiras, espirituais ou geográficas, que fundamenta o apelo desse tipo de pensamento. A preservação é impopular, porque rejeita a psicologia da fronteira e o sonho da expansão ilimitada. O sobrevivencialismo, por outro lado, revive o velho sonho do império, a esperança de uma civilização em declínio que pode revigorar-se através da conquista, da expansão e da severa disciplina de um meio ambiente primitivo. (Lasch, 1981/1986, p. 76)

A imagem da viagem espacial e busca por novos territórios de ocupação, portanto, costumam servir como antídoto ao sentimento de esgotamento e opressão por um estado de coisas já insustentável. Seria essa uma parte do cataclismo que as recentes ficções científicas nos fazem anacronicamente ecoar? Os acontecimentos recentes na política internacional, a ascensão da extrema direita e a porosidade das mentes ao falseamento insidioso da realidade (também chamado de pós-verdade) parecem indicar que um certo ideal civilizatório se encaminha ao fim. O pacto foi rompido, fazendo eclodir uma miríade de catástrofes fragmentadas pelo *corpus* social. Podese, é claro, argumentar que o estabelecimento desse pacto sempre foi mais fictício do que efetivo. Seria duvidoso afirmar que o racismo, a intolerância sexual, religiosa ou outras doenças sociais tenham se acirrado nos últimos tempos; mais seguro seria apontar como ficaram mais expostos e mais explícitos em suas manifestações. Do mesmo modo que, fora dos bolsões de riqueza, nas periferias do mundo e nas periferias das grandes cidades, a guerra e a barbárie nunca deixaram de ser a norma vigente. É antes a harmonia pacífica comunitária e os ideais de estabilidade que se afiguram como as verdadeiras ficções – como já esclarecia o *mal-estar na civilização* freudiano –, ficções essas convenientes ao bom fluxo econômico e produtivo do mercado global.

Lasch apontava nos anos de 1980, para o crescimento daquilo que denominou “mentalidade de sobrevivência”. Dela emergem visões apocalípticas e um sentimento difuso de desastre iminente, seja ele por vias climáticas, biológicas ou políticas (deve levar-se em conta o contexto da Guerra Fria e da ameaça nuclear de onde provém suas reflexões). Segundo o historiador, mesmo sem percebermos ou sem necessariamente nutrir uma preocupação consciente sobre alguma ameaça específica, passamos a desenvolver em nossa vida cotidiana comportamentos e estratégias defensivas que correspondem à de sobreviventes durante uma catástrofe:

- O encolhimento do tempo e espaço em um presente imediato.
- A forma de auto percepção que toma a si mesmo como objeto.
- O mimetismo protetivo (criação de uma personagem de si mesmo).
- Identidade infinitamente adaptável e intercambiável.
- A ausência de afeto nos relacionamentos interpessoais.

Estas seriam algumas das cicatrizes do desastre, expressas no comportamento individual ou grupal, na lógica empresarial e empreendedora que permeia as relações ou mesmo na proliferação dos guias de autoajuda e suas variantes atuais nas práticas de *coaching* e meditações *mindset*. Compõe em seu conjunto uma cultura de sobrevivência, na qual laços amorosos e de amizade são mantidos apenas na medida em que possam ser rapidamente dispensados ou substituídos em uma situação de perigo, ou caso prejudiquem a produtividade necessária para o manter-se “vivo”.

### 3. O esvaziamento psíquico

As observações de Lasch (1981/1986) a respeito de uma mentalidade que começava a despontar nos anos de 1980 convergem de forma curiosa com a descrição caracterológica de certos pacien-

tes, realizada por diferentes analistas por volta do mesmo período. O “antianalisando” de Joyce McDougall ou o “normótico” de Christopher Bollas, por exemplo, delineiam um funcionamento psíquico que, se não idêntico, é bastante próximo ao psicodiagnóstico social realizado pelo historiador.

Partindo de uma descrição vívida da transferência com tais analisandos, McDougall (1978/1983) reconhece que:

nenhum afeto transferencial é exprimido; as recordações de infância, que não deixam de surgir, parecem petrificadas, divorciadas do momento presente, desprovidas de afeto. Aliás, este analisando prefere abertamente falar de acontecimentos atuais. Ele nos traz invariavelmente um diário de bordo de sua vida cotidiana. A coloração afetiva, contudo, não é matizada, nem de angústia, nem de depressão. (p. 83)

O que demarca a transferência operatória de tais analisandos – reflexo de um esvaziamento do mundo objetual interno e externo – é a ausência da dimensão pulsional no vínculo com o analista. O analisando comparece assiduamente às sessões e aparenta fazer algum uso do encontro e do método psicanalítico, mas soa excessivamente adaptativo e mecânico em seu modo de relacionar-se. McDougall atribui a tais sujeitos o epíteto de “analisandos-robô”, autômatos aparentemente corretos e funcionais, porém desprovidos de qualquer traço visível de subjetividade. Para a autora, essa seria uma carapaça ou cobertura impermeável, criada para sobreviver a angústias cuja origem remontam à primeira infância, período do nascimento da “identidade subjetiva do ser” (p. 90). O “robô”, insensível à própria dor, torna-se o guardião da vida psíquica, porém às custas de uma morte interior, uma mumificação dos objetos internos e externos, na medida em que “o Outro é recusado, como se a morte emanasse dele” (p. 91).

Em um diálogo próximo com o artigo de McDougall, Bollas (1987/2015) também faz uso da imagem do robô como uma representação para o tipo de personalidade normótica que pretendia descrever. Sua semelhança com o “antianalisando” de McDougall é evidente e declarada, embora aponte para diferentes vias de compreensão metapsicológica e etiológica. O “homem-robô”, representação de um processo de desumanização decorrente da perda de contato consigo e com os outros, também encontrou lugar de destaque na cultura de massa do período. Apenas para nos mantermos no âmbito cinematográfico, temos entre os filmes icônicos dos anos de 1980 *Blade Runner* (Scott, 1982), *O exterminador do futuro* (Cameron, 1984), *Robocop* (Verhoeven, 1987) e muitos outros em que a hibridez entre o humano e a máquina os torna indissociáveis. Ora o robô passa a ter sentimentos e se confunde com o ser humano, ora é o ser humano que se robotiza, tornando-se um feixe de circuitos elétricos funcional e pré-programável.

Para Bollas (1987/2015) existiria em todos nós uma espécie de “pulsão para a normalidade”, caracterizada pelo entorpecimento da subjetividade e uma concepção de si mesmo como objeto em meio a um mundo de objetos. Quando recrutado em excesso, esse funcionamento *normótico* comum resulta em um processo de dessimbolização dos conteúdos psíquicos, passando a configurar-se como *doença normótica*: uma “aversão a acolher o elemento subjetivo na vida, quer exista dentro dele, quer exista no outro” (p. 169). Tal como a recusa à alteridade assinalada por McDougall, Bollas sugere que o normótico, ao não se perceber como sujeito, também não percebe o outro desta forma. As etiquetas sociais e os signos da cultura são utilizados com desenvoltura; trata-se com frequência de um analisando inteligente, produtivo e cortês, porém desprovido de qualquer vida psíquica imaginativa que possa ser considerada significativa. Não apenas o viver criativo se encontra ausente, mas a própria subjetividade e sua densidade emocional. Por meio de um esvaziamento de si, opera-se uma fuga para a sanidade, reiterando a máxima winnicottiana de que “somos realmente pobres se formos apenas sãos”.

#### 4. Do Eu-robô ao Eu-smartphone

Tanto o *normótico* de Bollas, quanto o *antianalisando* de McDougall são perturbações que pertencem ao espectro de uma normalidade “patológica”. Digamos, um adoecimento pelo excesso de normalidade adaptativa, muito distante do conflito neurótico e da repressão da sexualidade. Outras descrições clínicas com fenomenologia semelhante foram realizadas em décadas anteriores, das quais se destacam em particular a personalidade “como se”, proposta por Helene Deutsch<sup>2</sup>, e a noção de “falso *self*”, concebida por D. W. Winnicott<sup>3</sup>. Não caberia nessas breves notas diferenciar as descrições de McDougall e Bollas das realizadas anteriormente por Deutsch e Winnicott, mas um olhar detido sobre cada uma delas revela posicionamentos irreconciliáveis do ponto de vista teórico e clínico; suas divergências conceituais superam em muito as aparentes afinidades.

De todo modo, Deutsch (1934/1942) considerava que as personalidades “como se” eram relativamente raras. Mesmo que a discussão da sintomatologia fosse em si relevante como reflexão psicanalítica, haveria poucas oportunidades de um analista deparar-se com tal analisando em seu consultório. Talvez Deutsch não tivesse feito essa mesma afirmação nos anos 1980 e menos provável ainda que o fizesse em tempos atuais, quando os múltiplos matizes de um existir inautêntico parecem disseminados em toda parte, em proliferação pandêmica.

Fala-se com frequência sobre os impactos na subjetividade contemporânea – assim como a criação de novas subjetividades – promovidos pelas mídias sociais e por todo o aparato tecnológico que a sustenta. Nossa relação com *smartphones*, *tablets*, relógios inteligentes e toda sorte de aparelhos portáteis amplifica a representação prévia do Eu-máquina. Mais do que próteses ou mera extensão do indivíduo, estes dispositivos são incorporados e instauram no viver humano novas temporalidades e espacialidades, próprias ao funcionamento maquinal. Em seu livro *24/7: Capitalismo tardio e os fins do sono*, Jonathan Crary (2014) defende o sono e o sonhar como as últimas fronteiras de resistência na interação entre ser humano e máquina. A respeito dos efeitos de dispositivos eletrônicos e mídias digitais sobre a subjetividade, o autor assinala: “Tudo que

antes era vagamente considerado ‘pessoal’ é reconfigurado de maneira a facilitar a invenção de si mesmo a partir de um aglomerado de identidades que existem apenas como efeitos de dispositivos tecnológicos temporários” (p. 67).

Como um reverso da disposição reflexiva proveniente dos estados subjetivos, o processo de mecanização da subjetividade promove um *self* identificado com objetos: no mais das vezes, um objeto de consumo para o grande mercado interpessoal. Seguindo a lógica produtiva, também a obsolescência programada incide sobre esse *self* objetificado, devendo manter-se constantemente renovado. Na corrida por *likes* e *matches*, é imprescindível aderir ao discurso da moda e retransmiti-lo o tanto quanto possível. As imagens, temas de perfil e palavras de ordem têm, no entanto, prazo curto, devendo ser prontamente substituídas por outras; pouco importa se essas são contraditórias ou não com as anteriores. “Cancela-se” e “descancela-se” com a mesma rapidez um objeto de consumo (seja ele uma marca, estabelecimento, serviço ou uma figura pública), em um processo que parece seguir uma moralidade esfínteriana<sup>4</sup>, aos moldes do segura e solta, ajudando a impulsionar o escoamento acelerado de novas mercadorias e, por fim, do próprio sujeito como mercadoria.

Na medida em que, para muitas pessoas, quase toda relação interpessoal durante a pandemia do SARS-Cov-2 passou a ser mediada predominantemente por aplicativos e por redes sociais, a situação anteriormente descrita parece ter se acelerado ainda mais em um caminho sem retorno. O sequestro do discurso em torno do vírus e as restrições impostas pela quarentena trouxeram, além de eventuais angústias claustrofóbicas ou persecutórias, uma atrofia da vida subjetiva. Como se o pensar e o sentir passassem a adquirir a mesma bidimensionalidade da tela do celular e do computador por onde nos comunicamos com o mundo externo nesse período. Esse é o relato de muitos analisandos, que revelam como o empobrecimento representacional deixa em seu rastro um vácuo afetivo crônico, pontuado por momentos de apatia ou de uma ansiedade difusa. Aqui, o hífen de Eu-máquina se torna indicativo menos de separação e ligação do que de uma elisão de ambos.

#### 5. Um novo começo?

Ainda é cedo para avaliarmos as consequências deixadas pela devastação do modo de viver anterior à pandemia. Podemos supor, no entanto, que ela se tornará um dos eventos de inflexão na história do século XXI. Não apenas uma ruptura na continuidade de padrões já conhecidos de circulação e convivência, mas um abalo representacional inédito para a humanidade. Tanto pela dimensão global que assumiu, quanto pela velocidade

2. A personalidade “como se” é apresentada por Deutsch pela primeira vez em uma conferência de 1934 e publicada no célebre trabalho de 1942, *Some forms of emotional disturbance and their relationship to schizophrenia*. O tema foi retomado pela autora em 1966 com o trabalho *Clinical and theoretical aspects of “as if” characters*.

3. Winnicott se dedicou expressamente ao estudo do “falso self” somente a partir da década de 1960, embora o conceito já se encontrasse claramente delineado em 1949, por exemplo, em *A mente e sua relação com o psicossoma* e outros artigos do pós-guerra.

4. Expressão cunhada por Ferenczi e recuperada por Melanie Klein em *Estágios iniciais do conflito edípico* (1928/1996) com a sua formulação de um supereu arcaico severo, vinculado aos impulsos sádico-anais e sádico-orais da primeira infância.

quase simultânea do contágio em todos os lugares; em uma metáfora computacional, operou-se com ela um verdadeiro *bug* do milênio.

É compreensível, portanto, o apelo popular de narrativas míticas de recomeço como a do filme *O céu da meia-noite* (Clooney, 2020), que captam uma verdade emocional do seu tempo e permitem a inscrição mnemônica do traumático. Visualmente, o filme opõe ao estreitamento físico das paredes do quarto as imagens do vasto espaço sideral, em sua grandeza adimensional. Com um jogo de inversão, projeta a sondagem de um universo interno desértico e desprovido de vida humana, um ambiente inóspito, repleto de ameaças catastróficas. Nesse sentido, a preocupação com o futuro da humanidade é em grande medida correlata à preocupação com o futuro da nossa própria humanidade, nossa capacidade em nos sentirmos humanos. Em outros termos, a preocupação com a espécie humana é, no fim das contas, uma preocupação com sua sobrevivência psíquica.

Mas, como já foi dito, as narrativas de fim do mundo também costumam nos oferecer sonhos de um novo começo. À semelhança do *new beginning*, cuja necessidade premente Michael Balint reconhecia operar via regressão em análise, também o colapso ambiental não vem desacompanhado de um impulso vital para a descoberta e ocupação<sup>5</sup> de novos territórios. Serviria a colonização de um novo planeta como imagem metafórica para o anseio do nascimento de novas formas de nos relacionarmos com o mundo ao redor? Recuperar certa disponibilidade emocional nas relações cotidianas e uma participação política em seu sentido amplo?

Assim como todos os outros, o cotidiano da clínica psicanalítica foi também bastante afetado pela migração do atendimento à distância. Mesmo os que não realizaram essa migração sofreram seus efeitos, direta ou indiretamente. No momento atual, em que a vacinação em massa se insinua a passos lentos no horizonte global, a volta ao trabalho presencial começa a ser colocada em prática por muitos psicanalistas, ao menos parcialmente. A ideia de abandonar definitivamente a colônia temporária do *online* para recuperar a casa antiga que foi perdida, como se nada houvesse ocorrido no entremeio, pode ser no mínimo sedutora. Porém, afastando-se de uma solução melancólica, é provável que constatemos que o velho consultório tenha sido permanentemente alterado. A opinião de Antonino Ferro (2021) sobre as mudanças operadas no *setting* analítico durante a pandemia carrega algo de peremptório:

Parece-me que a chegada do modo remoto mudou completamente o nosso olhar em relação à análise e que o que deixou de ser feito nesses últimos cem anos, quando tivemos uma psicanálise muito parecida com ela mesma, muito enrijecida, terminou acontecendo graças a essa tempestade que se abateu sobre nossa maneira de trabalhar. (p. 168)

Mariano Horenstein (2020) segue com outro passo nessa direção, sugerindo que o único modo de garantir a pertinência da psicanálise aos novos tempos seria torná-la anfíbia, ou seja, capaz de respirar sob e sobre a água da tempestade. Com essa imagem que evoca novamente as fantasias de dilúvio, Horenstein defende que o analógico e o digital na situação clínica não necessariamente se opõem, podendo, inclusive, complementar-se ou potencializar-se mutuamente. Para o autor, até no trabalho com um mesmo analisando abre-se espaço para essa alternância, onde “o modo remoto e o presencial se sucedem sem solução de continuidade, como se fossem escritos em uma fita de Moebius” (p. 30).

5. No sentido do *Besetzung* freudiano, também traduzido por catexia ou investimento.

Independente do que venha a se tornar, o luto pela prática clínica prépandemia poderá não ser facilmente elaborável pelos psicanalistas, relutantes que somos a mudanças, como assinala Ferro. Até muito pouco tempo atrás, discutia-se se um trabalho realizado face a face deveria de fato ser chamado de análise, ou se dar o número do telefone celular ao analisando comprometeria a neutralidade analítica. Hoje, tais questões soam antiquadas, tendo perdido lugar frente a outras mais pungentes que desafiam o método e a manutenção do enquadre. O futuro trará ainda novas questões, em um movimento que depura aquilo que consideramos inegociável para favorecer crescimento psíquico. A dimensão ritualística do encontro analítico é parte integrante desse, um artifício que lhe confere a previsibilidade e a confiabilidade necessárias para que irrupções transferenciais encontrem o seu espaço e o seu tempo processual. Porém, essa ritualidade analítica é, paradoxalmente, maleável e passível de estabelecer-se de maneiras distintas, tanto quanto lhe permitem o grau de liberdade interna do analista para experimentar ajustes necessários com cada analisando.

No prefácio ao livro de Masud Khan, um analista reconhecido tanto pela acuidade clínica, quanto por atitudes e declarações questionáveis, André Green (1984) assinala, de forma sutil, a condição de um duplo risco permanente que envolve o trabalho em psicanálise: “Não existe analista que não se sinta duplamente ameaçado pela esclerose do conservantismo e pela agitação que o impele a ultrapassar os limites necessários ao desenrolar do processo psicanalítico.” (p. 16). Em outras palavras, os perigos de se perder a função e o lugar analítico pelo arriscar-se em “desvios” é, quem sabe, equivalente ao de perdê-los por um culto à imobilidade. Também nós, psicanalistas, não estamos imunes à mentalidade de sobrevivência descrita por Lasch (1981/1986), rondando furtivamente o reencontro com os nossos divãs e poltronas.

Em *O céu da meia-noite*, o mundo para o qual a tripulação da espaçonave Aether almeja voltar não existe mais. Não há regresso possível. Dele restam apenas lembranças de cenas cotidianas gravadas em vídeos holográficos, para cada tripulante alimentar sua nostalgia durante a longa viagem. Augustine, ele mesmo, à semelhança do planeta Terra, debilitado por uma doença em estágio terminal, tenta conectar-se com a espaçonave onde encontra-se Sully, cosmonauta grávida de uma menina; em seu ventre uma nova vida que crescerá em um novo lugar. Seria esse o recado final de Augustine e o motivo que lhe faz permanecer no mundo antigo, o de comunicar aos seus filhos e filhas, netas e netos, seus descendentes, que não há mais para onde voltar? Ficaria para lhes transmitir, portanto, que a seta da história tem apenas uma direção? Em seu olhar distante, o homem de barba longa e grisalha parece, de fato, silenciosamente nos dizer “sigam em frente, lá onde a vida continua...”

## Resumo

O presente trabalho reúne breves comentários acerca dos desafios abertos pela atual pandemia do SARS-Cov-2 para a clínica psicanalítica. Por meio de narrativas de ficção científica que abordam catástrofes e recomeços, busca articular a concepção de “mentalidade de sobrevivência” (Lasch, 1981/1986) com dilemas ligados à subjetividade contemporânea de um ponto de vista cultural e individual. Em suas reflexões, a interação entre ser humano e máquina é assumida como mediadora nos relacionamentos interpessoais e intrapsíquicos. Este processo em curso e suas consequências alcançam a prática clínica psicanalítica com maior ênfase a partir dos atendimentos remotos realizados durante a quarentena.

**Candidatas a palavras-chave:** *Ficção Científica, Sobrevivência Psíquica, Pandemia.*

## Abstract

This paper brings together brief comments about the challenges opened by the current SARS-Cov-2 pandemic for the psychoanalytic clinic. Through science fiction narratives that address catastrophes and new beginnings, it seeks to articulate the concept of “survival mentality” (Lasch, 1981/1986) with dilemmas linked to contemporary subjectivity from a cultural and individual point of view. In its consideration, the interaction between human being and machine is assumed as a mediator in interpersonal and intrapsychic relationships. This ongoing process and its consequences reach the psychoanalytic clinical practice with greater emphasis on the remote care provided during quarantine.

**Candidates to keywords:** *Science Fiction, Psychic Survival, Pandemic.*

## Referências

- Bachmann, I. (2020). *O tempo adiado e outros poemas*. Todavia.
- Bollas, C. (2015). A doença normótica. Em C. Bollas, *A sombra do objeto*. Escuta. (Trabalho original publicado em 1987).
- Cameron, J. (diretor) (1984). *O exterminador do futuro* [produção cinematográfica]. Cinema '84, Euro Film Funding, Hemdale e Pacific Western Productions.
- Clooney, G. (diretor) (2020). *O céu da meia-noite* [produção cinematográfica]. Anonymous Content, Netflix, Smokehouse Pictures, Syndicate Entertainment e Truenorth Productions.
- Crary, J. (2014). *24/7: Capitalismo tardio e os fins do sono*. Cosac Naify.
- Cuarón, A. (diretor) (2013). *Gravidade* [produção cinematográfica]. Warner Bros., Esperanto Filmoj e Heyday Films.
- Deutsche, H. (1942). Some forms of emotional disturbance and their relationship to schizophrenia, *The Psychoanalytic Quarterly*, 11(3), 301-321. (Trabalho original publicado em 1934).
- Ferro, A. (2021). Estar na linha: Qual elasticidade e qual invariância para o *setting* psicanalítico? Em A. de Staal e H. B. Levine (org.), *Psicanálise e vida covidiana: Desamparo coletivo, experiência individual* (pp. 163-172). Blucher.
- Gray, J. (diretor) (2019). *Ad Astra* [produção cinematográfica]. New Regency Productions, Bona Film Group, CAA Media Finance, Keep Your Head, MadRiver Pictures, Plan B Entertainment, RT Features e Twentieth Century Fox.
- Green, A. (1984). O outro e a experiência de “self”. Em M. Khan, *Psicanálise: Teoria, técnica e casos clínicos*. Francisco Alves.
- Horenstein, M. (2020). Analisar como um avatar. *Calibán – Revista Latino-Americana de Psicanálise*, 18(2), 17-33.
- Klein, M. (1996) Estágios iniciais do conflito edípico. Em M. Klein, *Obras completas de Melanie Klein* (vol. 1, pp. 214-227). Imago. (Trabalho original publicado em 1928).
- Lasch, C. (1986). *O mínimo Eu: Sobrevivência psíquica em tempos difíceis*. Brasiliense. (Trabalho original publicado em 1981).
- McDougall, J. (1983). O antianalisando em análise. Em J. McDougall, *Em defesa de uma certa anormalidade: Teoria e clínica psicanalítica*. Artes Médicas. (Trabalho original publicado em 1978).
- Nolan, C. (diretor) (2014). *Interstellar* [produção cinematográfica]. Syncopy, Lynda Obst Productions, Government of Alberta, Alberta Media Fund e Atvinnuvega- og nýsköpunarráðuneytið.
- Scott, R. (diretor) (1982). *Blade Runner* [produção cinematográfica]. The Ladd Company, Shaw Brothers, Warner Bros., Blade Runner Partnership, Michael Deeley Production e Ridley Scott Productions.
- Scott, R. (diretor) (2015). *Perdido em Marte* [produção cinematográfica]. Twentieth Century Fox TSG Entertainment, Scott Free Productions, Genre Films, International Traders, Kinberg Genre e Mid Atlantic Films.
- Verhoeven, P. (1987). *Robocop* [produção cinematográfica]. Orion Pictures.

Recebido: 14/6/2021 Aprovado: 1/9/2021



Adrián Liberman L.\*

## Para iluminar a escuridão que nos separa

Luz da rua, escuridão da casa.  
*Ditado popular venezuelano<sup>1</sup>*

O golpe chegou. E nós o recebemos de frente. Não veio desta vez de Copérnico, Darwin ou Freud. Foi feito por uma sequência de proteínas em forma de vírus, microscópica e feroz. O horizonte traçado pelas mudanças que se desprendiam da Revolução da Digitalização e da Inteligência Artificial repentinamente ficou suspenso ou desapareceu abruptamente. Os gozos irrestritos prometidos pelo Eu da época se tornaram subitamente carentes de sentido.

A erupção da Covid-19, com seu rápido cortejo de sofrimento, multiplicação exponencial e morte, colocou-nos brutalmente diante da vulnerabilidade e fragilidade da nossa condição humana, essa que tanto tratamos de desmentir em cima da onda de tecnologia e pesquisas faustianas, que prometem tanto e tão pouco cumprem.

Nossa ignorância inicial, que ainda é grande, sobre a natureza do vírus e as exigências que ele fez para que preservássemos a existência, ainda tem consequências devastadoras em nossa subjetividade.

Enquanto escrevo isto, direto de um país que vacinou a maior parte de sua população, grandes partes do planeta estão desamparadas com a única certeza de que irão se contagiar, mas sem saber quando e quanto.

No início da pandemia, procurou-se entender o que o Real do vírus atualizava a partir da lógica do trauma. Essa é a ideia de que o que o Covid-19 trazia era um estímulo de tal intensidade que o Eu se via excedido em sua capacidade de assimilá-lo e, portanto, a angústia ocupava o cenário mental. E uma vez que parasse, voltaríamos à “normalidade”, ao “*business as usual*”, sem maiores consequências.

Com o passar do tempo ficou claro que nossa ignorância sobre o tema era grande e que as medidas draconianas de paralisia, isolamento e suspensão de quase todas as atividades não davam frutos, deslizamos da lógica do trauma para a da catástrofe.

Esta última expressão alude a uma destituição subjetiva, a um desarranjo dos referentes que nos fornecem uma consistência imaginária e simbólica. De pessoas passou a ser *casos*, *portadores assintomáticos*, *vetores*, entre outros nomes.

\* Sociedad Psicoanalítica de Caracas.

1. N. do T.: O ditado original em espanhol é conhecido como: “Luz de la calle, oscuridad de la casa”.

A catástrofe tem, entre outras arestas, a de “objetificar” um sujeito, congelando-o em um significante desvinculado de uma cadeia de significação, doentes versus sãos, sem possibilidade de interpelação por parte do sujeito. Um escravo dos rótulos fornecidos por um Amo que não se pode escapar.

Esta devastação catastrófica, que chamei de *escuridão*, é o que pretendo compreender um pouco. Incompletamente, claro, mas do ponto de vista da subjetividade e do Inconsciente, que é minha marca como psicanalista.

Se posso conseguir algo nesta tentativa, é porque aspiro contribuir para a transformação da lógica da catástrofe em uma lógica do acontecimento.

Entendo ele como um evento, um conjunto deles que – partindo do registro do Real – questionam e permitem o surgimento de novas possibilidades subjetivas, que não teriam surgido de outra maneira.

Iluminar a escuridão que nos separa é para mim a metonímia de um desejo de contribuir para que a psicanálise não seja apenas epistemológica, mas também propositiva.

Então, para realizar a tarefa proposta, tentarei fazê-la utilizando a figura topológica da fita de Moebius, em que o exterior e o interior se trocam, atribuindo ao primeiro, o contexto em que a psicanálise é praticada e, ao segundo a psicanálise e seus praticantes.

### Dentro de casa

As consequências ainda em desenvolvimento da pandemia têm e terão reverberações na psicanálise como ciência da subjetividade, em sua *doxa* (teoria) e sua *práxis* (técnica), e também em sua ética.

Uma das mais notórias é a gravidez que vão ganhando os significantes provenientes do social, econômico, político e biológico (entre outras ordens da experiência humana), em seu papel constituinte da subjetividade.

Embora o dataísmo e a digitalização vinham tensionando diferentes aspectos do que acreditamos saber, o vírus se agrega em seu poder de vórtice que organiza ou não o advento do Sujeito.

A pandemia, como acontecimento, como Real que expõe a insuficiência dos significantes que contamos, eleva de maneira exponencial a disrupção que a digitalização já vinha fazendo em nossa prática. Se torna impossível sustentar a dissociação entre o “lá-e-então” com o “aqui-e-agora” comigo que muitos usavam para sustentar o caráter “estrangeiro” do ato e processo analítico.

Isto exige de nós um esforço ativo de nos colocarmos na encruzilhada com outros discursos, de encostarmos em outros saberes, aproximar nossa ciência com outras, em busca de conjunções ou disjunções. Não como uma licença, mas como uma necessidade. E talvez pelo fato comum de compartilhar com outros intelectuais o mesmo estado de perplexidade em que estamos imersos.

Nesta linha registramos que estamos entendendo que a Covid-19 não só deixa sequelas no organismo, mas também marca neurológica e psicologicamente a muitas pessoas, talvez de forma indelével.

Enquanto as marcas do vírus se acomodam para encontrar um rótulo nosológico, como “Covid prolongado” ou “síndrome pós-Covid” a presença concreta ou fantasmática da peste tornou-se recorrente nas falas de quase todos.

Assim, subitamente, nós analistas experimentamos um despovoamento dos consultórios, a impossibilidade de um encontro corpo a corpo com o analisante, porque persistir nisso não seria zelo pelo *setting*, e sim um desmentido maciço, uma negação obliterante e mortal.

Experimentamos a urgência sincrônica com as resistências e enigmas que produzem que os tratamentos à distância não se tornem uma exceção, mas a norma. Ao ritmo das ondas de contágio e das estatísticas, dentro das instituições psicanalíticas nos vimos levados abruptamente a repensar o que denominamos *atos analíticos* e seus alcances.

A partir da força do Real, rapidamente tivemos que nos confrontar com o fato que o exercício da psicanálise requer um dispositivo em que haja alguém que fala em transferência e um outro que problematize o desejo que aparece em seu dizer. Os demais pilares sobre os quais colocávamos a especificidade do nosso ato provam ser opcionais ou mesmo dispensáveis. Que o ato analítico possa ser exercido em múltiplas circunstâncias e lugares pode ser sentido como um estímulo, ampliação do espectro e alcance do gesto freudiano. Ou como um desmoronamento que leva pela frente o que foi trabalhosamente construído ao longo de um século de acertos e erros.

Surgiram novas maneiras de atender às demandas de novos sofrimentos que nos obrigaram a lidar com a ambivalência suscitada pelas novas maneiras de pensar nosso ofício, juntar-nos e fazer trocas. Sem muito tempo para fazer o luto pelo conhecido, nos vemos pressionados a distinguir a cada momento que a distância física não é sempre equivalente à distância emocional.

Mas também a escuridão que nos separa está conformada por novos desafios. Surgem novas melancolias. A angústia encontra novas declinações (Soler, 2001) colocadas na vivência constante da fragilidade existencial, na presença ubíqua de uma peste que resiste à historicização, a ser colocada em uma cadeia de significantes. Pois a cada dia, analista e analisando estão submersos em ondas infinitas de versões e controvérsias sobre o que acreditamos entender sobre o vírus e sua natureza.

Embora seja verdade que a cada momento o analista coloca à prova o estado da teoria e o método com que se conduz, hoje tornou-se claro que a compreensão da subjetividade e de seus avatares deve ser da época e do contexto em que se encontra.

E isto marca, para mim, a exigência de me questionar sobre o valor e o lugar que o exercício analítico tem dentro da cultura e da sociedade em que estamos inseridos.

Trata-se da psicanálise como “social” para ser ou não uma reivindicação do que aquele herege Erich Fromm (2003) defendeu, ironias da História...

## De que está feita a noite?

A caracterização que se segue é parcial e arbitrária, provém de alguns aspectos que pude discernir, mas, como sujeito atravessado pela castração, o que vou listar é uma edição de algo que não posso abarcar totalmente. Se nutre da minha casuística, que como analista é sempre pouca em relação à população e da informação que instituições como a Organização Mundial da Saúde (OMS), a Organização Pan-Americana da Saúde (Opas) ou os Centros de Controle e Prevenção de Doenças (CDC, por suas siglas em inglês) nos Estados Unidos oferecem em seus comunicados.

**O Outro é uma ameaça.** Se bem é verdade que a percepção do Outro está sempre sujeita ao questionamento se é um semelhante ou um rival (Freud, 1913 [1912]/1991), e este é um vetor permanente dos nossos vínculos, a onipresença do vírus tem produzido que o Outro como ameaça não seja uma pergunta, mas uma certeza. A medida do distanciamento social, de quarentenas globais, da internação de casos graves como precaução necessária se traduz na vivência de que qualquer proximidade é potencialmente letal.

Esta colocação do próximo na categoria de antagonista letal teve manifestações de todos os tipos. Do empobrecimento do mundo objetual de muitos, à devastação de vínculos de casais e laços familiares, até às manifestações sociais como sinofobia e xenofobia em muitos lugares. Boa parte da humanidade regrediu, convertendo-se em um grupo que funciona sob o pressuposto básico de “ataque e fuga” (Bion, 1961/1990), impedido de estabelecer qualquer vínculo que não implique a aniquilação do Outro.

A aproximação com os outros pode levar à morte, o Outro deixa de ser enigmático para se tornar a certeza de um desastre.

O desprendimento, o desligamento, a desunião são características de Tãatos, pulsão de morte (Ons, 22 de julho de 2021). Mas, paradoxalmente, precisamos nos desunir para sobreviver, rompemos o contato dos corpos para seguir respirando. É como diz Lou Reed (1992), cantor e compositor americano: “Para curar você, eles devem matá-lo”.

**O futuro também é trauma.** O amanhã, a “nova normalidade” da qual ainda nada sabemos, exceto que não será “normal”, é imaginado por muitos como a certeza de que a única coisa que podemos fazer é piorar. A aceleração forçada na substituição de ocupações inteiras por robôs, o trabalho remoto, a queda do trabalho como projeto sublimatório têm resultados devastadores na qualidade desejante. Para que tentar, se o que está por vir só pode ser pior? A impossibilidade de criar laços, o prazer e a sublimação em retirada deixam quantidades crescentes de pulsão de morte, presente no “não há o que fazer”. A afânise, o desaparecimento do desejo e de sua força, a melancolia refratária a tudo, a romantização das narrativas distópicas são o cortejo sintomático que aflige grandes massas. Se está incubando gerações de zumbis chatos, vazios, porque não há vantagem em ser outra coisa. O desamparo precoce experimentado pela criança hoje é trocado pelo desamparo temido e sentido como inevitável.

Se a psique funciona pelas experiências vividas, também funciona pelas que espera ter.

**O trabalho remoto e o ideal de auto exploração.** As possibilidades tecnológicas permitiram que muitas pessoas deixassem de ir aos seus trabalhos para executá-los em seus lares. Isso apagou as distinções físicas e simbólicas entre trabalho e ócio. A distinção entre um âmbito e outro foi borrada ou desapareceu. Embora inicialmente possa ser visto como uma vantagem, há pessoas que não conseguem mais distinguir a

contemplação, o ócio, da produtividade (Han, 2010/2012). Assim, o peso do ideal de produtividade, de autoexploração dado pela indiscriminação de tempo e espaço para o prazer, a intimidade ou o pensamento esmaga com uma ubiquidade semelhante à do vírus. As sequelas do exposto acima são muitas: diminuição da privacidade e da intimidade, deterioração das relações entre casais ou entre pais e filhos, síndrome de *burn out*, exaustão crônica, entre outras coisas.

**Aumento das adições e abuso de opioides.** O dismantelamento dos referenciais vitais que canalizam pulsões e desejos como resultado da pandemia está relacionado com o fato de que os comportamentos de abuso de substâncias aumentaram em quase todas as latitudes. O uso de opioides tem sido característico nos Estados Unidos, mas o uso de álcool, maconha e tabaco foi detectado em outros lugares. A ligação imaginária que um sujeito pode fazer com uma substância ou atividade, ou várias, na demanda de que torne suportável o insuportável, multiplicou-se, tornando-se um problema de saúde pública maior do que era antes.

**Suicídio.** Dar morte a si mesmo; essa passagem para o ato que alguns escolhem é sempre fonte de enigmas para os psicanalistas. Mas, digressões à parte, testemunhamos o aumento sinistro do suicídio em diversas faixas etárias, incluindo adolescentes e crianças.

**Depressão e ansiedade.** As consequências nefastas da pandemia estão marcando um viés para a tristeza, muitas vezes transformada em melancolia, e para a ansiedade, como um eco da incerteza do presente e do futuro. Esses afetos são misturados, em muitos, de várias maneiras e quantidades. Mas lidamos com uma humanidade triste e ansiosa, repentinamente arrastada para lutos massivos e a dúvida crescente sobre ter projetos que permitam a realização de desejos, além da sobrevivência em seu sentido amplo.

### Como iluminar a escuridão que nos separa?

Pretendo nesta seção, do ângulo da conveniência de um psicanalista convencido da necessidade epistêmica e ética do desejo de analisar que me anima, enumerar algumas propostas para influenciar no cenário descrito:

- Tomar o desconforto da sociedade onde você vive e trabalha como algo pessoal. Porque é. O que está sendo tratado não é apenas uma questão a ser entendida a partir de um distanciamento conceitual, mas sim uma encruzilhada existencial na qual todos estamos imersos. Não se pode manter as dissociações artificiais entre consultórios, institutos ou grupos, e a dor ubíqua que a pandemia produz. Como toda atividade humana, o exercício da psicanálise também está em questão. Sustentar ao pé da letra os aspectos canônicos da prática, sem abrir espaço para sua viabilização, leva à negação e ao retraimento narcisista. O enfrentamento de uma situação que ameaça se tornar estrutural passa pelo luto de sustentar a neutralidade como vértice do nosso fazer. Não é uma oscilação dela que se exige de nós (o que está sempre, em certa medida, no marco de nosso ato com o analisando). É um abandono dela por uma deliberada falência de padrões em favor de nos fazer ouvir.

- Fazer um esforço ativo e insistente para resgatar a palavra como ferramenta de resolução de conflitos. Se a palavra desaparece como instrumento de ligação entre representações, afetos e fantasmas, só restam a barbárie e a loucura. A palavra ajuda a ligar o que a pulsão de morte desliga. Na situação atual, em que o Real ameaça sobrecarregar os recursos simbólicos para assimilar, nós, psicanalistas, precisamos insistir no lugar e no valor da palavra como instrumento de humanização. Isso inclui fazer uma presença deliberada onde o nosso dizer possa ser difundido -mídia, redes

etc.-, bem como passar a fazer ofertas de análise, em vez de esperar a chegada de demandas. Fazer-se ouvir, mas, ao mesmo tempo, estar dispostos a ouvir outras formas discursivas, aquelas que nos alertam para os perigos inerentes a acreditar que só estamos bem entre nós mesmos.

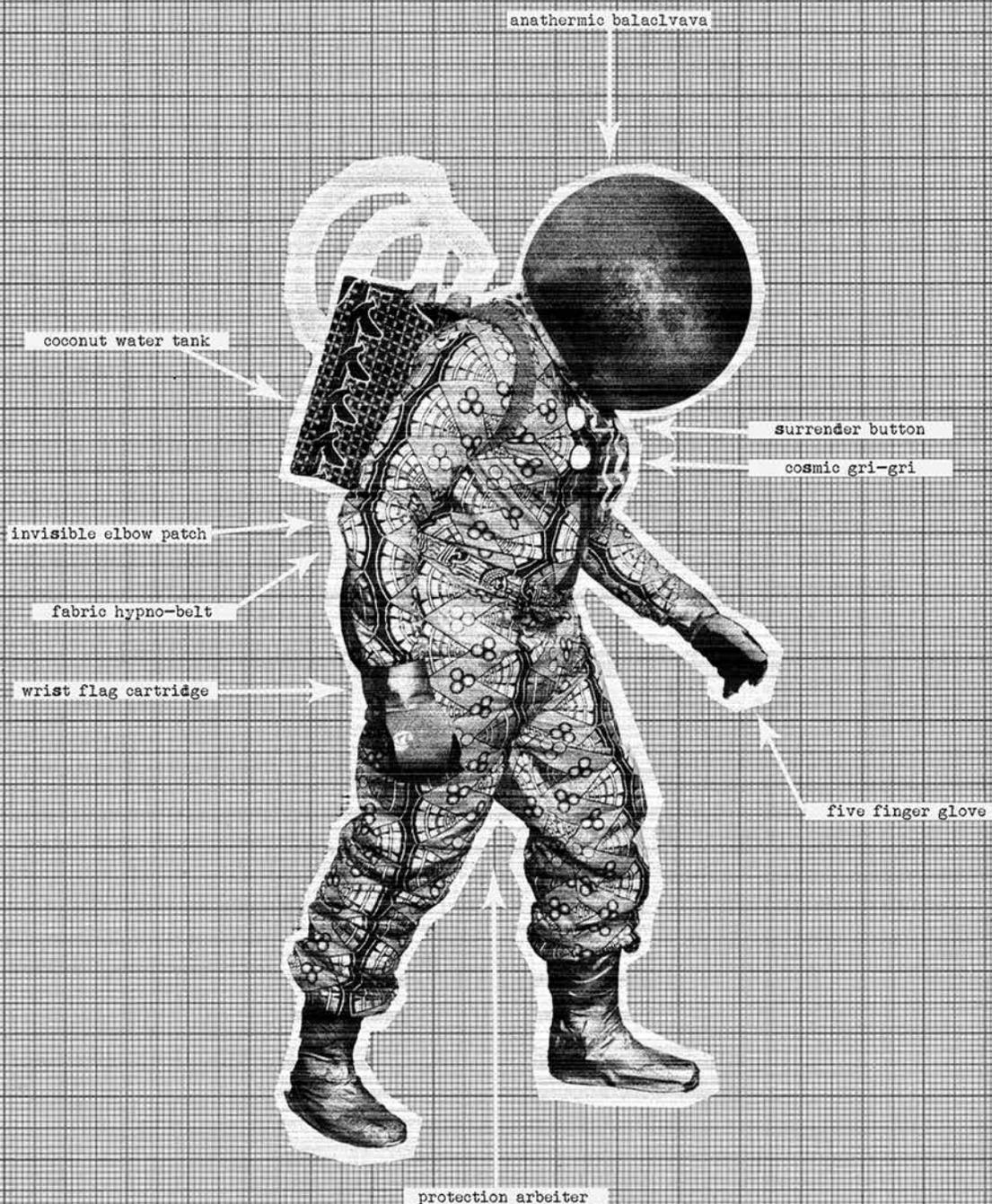
- Legitimar, diante das comunidades de praticantes e da cultura em que estamos inseridos, que a nossa prática pode ser realizada à distância física, e ainda assim ser eficiente. Que barreira geográfica não é similar a barreira afetiva, e enquanto houver interlocução, transferência e problematização do desejo inconsciente, há um dispositivo analítico em formação com possíveis efeitos sobre a subjetividade. Assim, talvez deveríamos nos perguntar menos sobre a forma do que sobre a substância dos dispositivos que implementamos, e se eles respondem à ética do desejo ou não.

- Insistir que fanatismo, xenofobia, fundamentalismo de toda espécie são máscaras, transmutações do medo em agressividade. E para isso as mensagens terão que redundar, pois sabemos que é necessário fazer isso para que o que foi dito tenha efeito.

- Lançar alguma luz na escuridão passa pela ascensão da necessidade de ir à praça pública, ao local onde todos possam falar o que se passa na sua cabeça. Porque o abandono dela possibilita que um bárbaro ocupe o lugar que deixamos livre, e para isso é necessário estar alerta e com vontade de tecer laços.

- Ajudar a entender a ideia de responsabilidade compartilhada, de que o bem-estar e a saúde de todos depende da consideração de cada um para que isso aconteça. Colaborar na compreensão de que podemos sobreviver ao que é feito conosco, mas não ao que nós fazemos aos outros.

- Modificar o sinistro, presentificado hoje pelo vírus e seus efeitos, mas amanhã por outro acontecimento; iluminar a escuridão que nos separa é entender que a psicanálise é um bem público, embora o público nem sempre saiba. Curar nossas feridas é tarefa de todos.



## Resumo

O autor caracteriza a pandemia Covid-19 como uma bofetada narcisista que a humanidade recebe. Esta pode ser entendida mediante a lógica do trauma ou da catástrofe. Seus múltiplos efeitos se traduzem em um estado de escuridão em que todos estamos submersos. Alguns deles são descritos, tanto dentro da prática analítica quanto no contexto social em que é executada. Por fim, é feita uma série de propostas para que os psicanalistas ajudem a iluminar a escuridão que nos separa, situando-a sob a lógica do acontecimento, da possibilidade da emergência de novas possibilidades subjetivas.

**Palavras-chave:** *Ética, Psicanálise, Trauma.*

## Abstract

The author characterizes the surge of the pandemic caused by Covid-19 virus as a narcissistic slap that humanity receives. This slap could be understood through the logic of trauma or catastrophe. Its multiple effects translate into a state of darkness in which we are all submerged.

Some of them are described, both within the analytical practice and in the social context in which it is executed.

Finally, a series of proposals are made for psychoanalysts to help illuminate the darkness that separates us, placing it under the logic of the event, of the possibility of the emergence of new subjective possibilities.

**Keyword:** *Ethic, Psychoanalysis, Trauma.*

## Referências

- Bion, W. R. (1990). *Experiencias en grupos*. Paidós. (Trabalho original publicado em 1961).  
 Freud, S. (1991). Tótem y tabú. Em J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 13, pp. 1-164). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1913 [1912]).  
 Fromm, E. (2003). *Lo inconsciente social*. Amorrortu.  
 Han, B.-C. (2012). *La sociedad del cansancio*. Herder. (Trabalho original publicado em 2010).  
 Ons, S. (22 de julho de 2021). La ética de las consecuencias. *Página/12*. <https://www.pagina12.com.ar/356317-la-etica-de-las-consecuencias>  
 Reed, L. (1992). Sword of Damocles. Em L. Reed e M. Rathe (prod.), *Magic and loss* [álbum]. Sire.  
 Soler, C. (2001). *Declinaciones de la angustia*. Xoroi.

Recebido: 27/7/2021 Aprobado: 21/9/2021

Tradução do espanhol: Denise Tamer

Silvana Hernández Romillo\*

## Desafinados: A peste, o outro, a psicanálise e todos nós

Pouco depois do começo da quarentena voluntária, escutei em um programa de rádio matinal. “Desafinado”, de João Gilberto, é um tipo de súplica, uma canção de amor à música a partir do paradoxo da bossa nova –algo desafinado que abriga o mais melodioso –, que chega pelos anos cinquenta para ficar em nossos ouvidos. Desafinado: uma voz tranquila e melodiosa que

flutua sobre os demais instrumentos, desprovida de vibrato e praticamente sem mudanças na intensidade ao cantar, e cuja composição distintiva provoca uma interessante polirritmia entre a voz e o acompanhamento, ao aglutinar as sílabas como se assim elas formassem uma grande palavra. Contrastando com isso, seu violão leva um pulso perfeitamente estável. Gilberto destilou o ritmo do samba, levando com o polegar o tempo forte do tambor ao mesmo tempo que, com os outros dedos, tocava acordes caracteristicamente sincopados que darão a sensação de um pulso que não deixa avançar. Aí se encontra a maior genialidade do músico: a força expansiva do samba de repente reverberou dentro da caixa de um violão, resultando em uma música de dimensão muito mais pessoal e profunda. (Delgado Azorín, 16 de agosto de 2019, par. 4)

A canção anuncia algo que está nascendo e instala uma dimensão íntima e profunda, despojada e sobrecarregada de notas em acordes dissonantes. Década de cinquenta, João Gilberto, um jovem baiano de vinte e seis anos, desalinhado e talentoso, abre um novo caminho. Em breve, seus efeitos estarão presentes nos músicos de toda uma geração. Um *conquistador* taciturno e extremamente musical que, segundo seus biógrafos, fugia das câmaras e se mantinha atento aos trastes de seu violão.

A psicanálise, um modo desafinado de estar no mundo, um movimento que poderia se expressar em clave de paradoxo: buscar sem claudicar aquilo que de antemão se sabe que não poderá ser encontrado. Vocação para analisar. Foi assim que decidi titular este artigo de “Desafinados”.

### A grande-onda

Uma noite, no final da jornada, fomos dormir embalados pelos projetos iniciados, revisando datas de celebrações e dívidas, e lembramos alguma frase do dia, esperando compreendê-la durante o descanso, como em tantas noites. Mas no dia seguinte, tudo mudou.

Certa manhã ao despertar de sonhos intranquilos, Gregor Samsa encontrou-se na sua cama metamorfoseado em um inseto monstruoso<sup>1</sup>. (Kafka, 1915/1979, p. 5)

Lembro-me que na noite antes da onda, Helene e eu tínhamos falado sobre nos separar. (Carrère, 2009/2011, p. 7)

Nós estamos limpos, arrumados, incólumes e nos rodeia o coro dos leprosos, dos desalojados, dos naufragos que voltaram ao estado selvagem. Na véspera eram como nós, nós éramos como eles, mas lhes ocorreu algo que não ocorreu conosco e agora fazemos parte de duas humanidades separadas. (p. 26)

É sexta-feira. São anunciados os dois primeiros casos de coronavírus no nosso país. São tomadas as primeiras medidas, são suspensas as aulas, os eventos públicos e as festas programadas. Esse clima de distâncias e estranhezas nos acompanhará por muito tempo. Tempo de espera. Espera de quê? Enquanto isso, chegam relatos dolorosos da Espanha, não há lugar para tantos cadáveres, pelo FaceTime, alguém com uma fala angustiante: “Estão sendo colocados em um centro de patinação”. O gelo aliado anticontaminação. Que frio para nossos mortos queridos outra vez, penso, sofrida.

Os cadáveres empilhados evocam outros desamparos e genocídios tão humanos. Holocausto, vítimas inocentes de invasões colonialistas. E, hoje, migrantes em embarcações que chegam às costas europeias. Esses são mortos que também passaram frio, cujos corpos não puderam ser agasalhados no último abraço, nem enterrados, nem despedidos.

Evoca tempos de terrorismo de Estado, sentar-se na sala de estar e esperar o telejornal da noite, os comunicados, proibidas reuniões de três pessoas em uma esquina, um toque de recolher.

No Twitter, perguntam-se: “Se suspeito de alguém que está infectado pelo vírus, tenho que denunciar?”. Vários retweetam: “É lógico!”. Lembro-me agora de 1978, a frase que um pai disse a seu filho, um jovem militante: “Você faça o que quiser fazer, mas não deixe sua merda nos salpicar”. Salpicar, contagiar, denunciar, matar, desaparecer, chorar.

As pandemias, como as guerras, as ditaduras e outros desgarradores gestos humanos batem sempre nos mais frágeis. Os pobres vão se tornando cada vez mais pobres, os que mal tinham chegado à classe média vão caindo, e os milionários estão se tornando mais milionários.

### O que é o importante?

O tempo todo se escutam conselhos disfarçados de sugestões saudáveis: “Durma bem, descanse”. E aí mesmo, penso: “Será que vou ser infectada pelo coronavírus se não conseguir dormir bem?”. Coma duas nozes, faça ioga ou meditação, ou as duas coisas, melhor, sem esquecer os aeróbi-

1. N. do T.: Tradução de C. Abeling. A tradução se corresponde com p. 32 de: Kafka, F. (2014). *A metamorfose* (C. Abeling, trad.). Melhoramentos. (Trabalho original publicado em 1915). <https://pt.scribd.com/read/405799896/A-Metamorfose-Texto-integral#>

\* Asociación Psicoanalítica del Uruguay.

cos, zumba ou pular corda – por alguma razão que não lembro, careço de corda para pular na minha casa –, tome bebidas quentes, cozinhe em casa. Em um minuto livre, corro para revisar meus mantimentos, e percebo que o fermento está vencido. Deve ter mais coisas vencidas, mas agora não tenho tempo para revisar tudo. Continuo escutando, dizem: “invente novas rotinas”. Sim, estou tentando, uma nova rotina é escutar todos os conselhos sobre as novas rotinas: coma frutas e verduras da estação, mas não vá à feira de frutas e verduras. Contradições de cada dia, que talvez só os bons humoristas podem retomar.

Então, evoco aquele famoso paradoxo: “Seja livre”. Como fazer para não nos contagiarmos do furor de dar conselhos nem cair em generalizações perigosas? Nem todas as casas, nem todas as famílias, nem todas as pessoas são o que escutamos que somos quando nos dão conselhos de quarentena para pais, para idosos, para diabéticos, para adolescentes, para pais de adolescentes, para bebês. A mania de generalizar esconde uma tentativa de apagar o singular de cada um, é um ato de violência premeditado que o capitalismo se encarregou de nos deixar como herança maldita: beba, coma, compre e finalmente... Faça um empréstimo! Que depois pagará com seu próprio sangue. Estamos sendo tratados como um rebanho não pensante, como soldados frente aos seus superiores, como membros submissos de alguma congregação. Pode-se dizer que nos subestimam com certo prazer. Ou talvez seja apenas uma continuação da prática vil do capitalismo que em tempos de crise se torna um pouco mais evidente. Voltando ao início: “Seja livre”.

Escutei e li virologistas dos quais aprendi; venho relendo meus escritores de sempre e algum novo, senti interesse pelos desenvolvimentos de um grupo de jovens economistas que pesquisam sobre a pobreza e a desigualdade, vou captando algo a mais e ao mesmo tempo experimento um profundo temor pela crise financeira que vem pela frente, ou melhor, que vem para os jovens, que estão começando sua prática profissional, para os mais pobres, para os estudantes, para nossos filhos, para os trabalhadores independentes, para o sindicato da cultura e o da construção, para os empregados da indústria do turismo, alguns dos quais são estudantes. Não sei se é porque estou mais sensível por não poder ver meus filhos e meus netos, mas não consigo conter as lágrimas.

Deveria comprar algo no armazém da esquina, caso contrário, o dono do armazém pode falir, e com isso seus dois empregados perderão o emprego. Um acaba de ser pai de uma menina, comentou comigo no mês passado com um enorme sorriso. Mas não quero sair de casa, sair uma vez por dia e suficiente; se me cuidar descuido a economia do país. Continuo lendo seminários, artigos políticos, tentando entender: o que é importante neste cenário mundial?

Há muitos anos, uma amiga muito querida nos contou uma história de sua neta, relato que ficou em mim como uma joia. Uma menina pequena conta sua primeira aula de balé. Naqueles tempos, um de seus sonhos era ser bailarina, deleitava-se olhando os passos, os braços de cisne, os coques ajustados em jovens cabeças erguidas, enquanto seu corpinho fazia figuras muito graciosas ensaiando *pas de deux*. Foi a sua primeira aula; a professora falou para todas as meninas da beleza do balé, desse caminho que estavam iniciando no mundo da dança e da música. Depois, em um sentido mais prático, olhando também os acompanhantes, pais, avós que tinham ido levar as pequenas futuras bailarinas, disse que o importante era que viessem confortáveis à aula, com alguma calça legging, algo simples e prático para os movimentos, e disse que o tutu – fazendo uma piscada – seria para muito mais adiante, que, por enquanto, o importante – reiterou – era que fossem confortáveis. Ao voltar para sua casa, a menina se encontrou com sua mãe recém-chegada do trabalho, que lhe disse: “Meu amor, conte-me, como foi sua primeira aula de balé? O que a professora lhe disse?”. A menina respondeu, radiante: “A professora disse que o importante é o tutu”.

## As palavras e as pessoas

As palavras nomeiam e criam o mundo. E, depois, dirigem o mundo. As palavras conformam um paradigma dentro do qual significamos; se de vez em quando conseguirmos nos afastar um pouco e prestar atenção nas palavras que escolhemos, descobriremos que há um sistema que está operando para nos fazer acreditar, da mesma forma que as imagens na televisão, que tomando certa bebida certamente seremos bonitos e teremos sucesso. As palavras são armas ideológicas, instrumentos políticos que geram efeitos, sem pressa e sem pausa.

Nestes tempos, supostos especialistas da área são chamados para contribuir com conselhos sobre como encarar a quarentena: aproveitar o tempo livre, pensar mais sobre si mesmo, e até nos aconselham a buscar nessas reflexões o que realmente cada um deseja para sua vida. O que cada um deseja para sua vida! Eureka! Isso sim, intercalado com o telejornal da noite. A subestimação está em alta. Insistência de certezas provenientes desse outro/outros que tentam arrasar a possibilidade de pensar juntos.

Nós mesmos atrás de nós mesmos, ocultos  
Deve espantar muito mais  
O assassino escondido em nosso apartamento  
seria um horror menor.  
(Dickinson, 1891/2013, p. 25)

Percorrendo leituras, eu descubro este poema de Emily Dickinson, uma poeta que viveu a maior parte de sua vida em isolamento.

O que nos assusta? Algo do outro que em nós, algo que decidimos deixar de fora, expulsar para construir o personagem que será objeto das mais duras críticas. Os indícios de individualismo, xenofobia e capitalismo estão em nossos interiores, interiores pessoais e coletivos. Cenas passionais e fundamentalistas são roteiros que aparecem repetidas vezes em toda a extensão da geografia humana. Algo escuro, algo de crueldade aparece e diz em silêncio cúmplice.

Enquanto escrevo estas linhas, recebo um excelente artigo de Mariano Horenstein (21 de março de 2020):

Um vírus pouco mais letal que uma gripe – ou inclusive menos, mas replicável a uma escala universal – despe a fragilidade extrema da espécie humana. Uma infraestrutura sanitária sobrecarregada e insuficiente é apenas um dos modos em que essa fragilidade se revela. Também aparece quando os líderes mostram suas próprias inconsistências, tornando impossível ignorar que o rei está nu. Também quando advertimos que *o outro de quem precisamos é ao mesmo tempo o outro que pode nos contagiar*. (par. 1)

O filhote humano nasce, abre os olhos e cria o mundo. Durante muito tempo, o vínculo com o outro é de íntima proximidade, dependência de amor que funda os vínculos, gera sentimentos entre pais, filhos, irmãos, e depois esses vínculos viajam para a geografia social, a professora, o amigo, o colega e as organizações sociais nas quais nos inscrevemos e que ao mesmo tempo nos contêm.

Em um universo de desejos, aquela imperiosa necessidade de que o outro nos proteja nos leva à ilusão de um outro sem falhas, dono do poder de nos salvar; essa ilusão é depositada nos pais e depois vai se transferindo para outros mais velhos. Enquanto vamos crescendo, nossos corações maltratados encontram uma esperança nos velhos sábios da tribo, internalizados em ideais e utopias. O ideal do eu também nos protege. Me pergunto se o chamado *universo das redes* funcionaria hoje como o velho sábio da tribo, que contém todas as palavras, todos os conhecimentos em esplêndidos tutoriais ao alcance de dois cliques.

Horenstein continua propondo:

Em situações críticas, depositamos em outros – já não nossos pais, ainda que sim nossos governantes, nossas instituições – o exercício da função de cuidado, de definir o limite a partir do qual será preciso fazer ou evitar algo. Essa aposta de que exista outro, figura da lei – médico, presidente ou protocolo – que proteja é outra ilusão necessária, porque esse outro precisamos sustentar para poder sustentar-nos, enfrenta à mesma perplexidade, está indefeso frente à mesma angústia que nós. [...] Ver que esse outro, capaz de nos salvar, está tão impotente quanto os que precisam ser salvos é fonte de angústia e paralisia, e tentamos de todos os modos possíveis desmentir essa evidência. (par. 7)

O desmentido é um mecanismo psíquico que todos implementamos no cotidiano; por exemplo: cada vez que nos sentamos para comer, devemos esquecer por um momento que a umas quadras há crianças necessitando alimentos que nos sobrarão no jantar; esse particular esquecimento permite que nos alimentemos e desfrutemos em família a mesa preparada com esmero, viver sem que a angústia sufoque nossas ações a cada momento. Mas se o desmentido se dispara, no singular e no social, escutamos em nosso interior vozes que, por exemplo, dizem: “Comigo não vai acontecer porque eu não estou metido em nada...”. “Conosco, não, não vai acontecer” (*porque nós não comemos os bichos que os chineses comem...?*).

O desmentido aliado à maldade pode gerar as decisões e ações mais atrozadas que possam ser imaginadas. Evoco *E vieram por mim*, de Martín Niemöller (17 de setembro de 2020), a Hanna Arendt em *A banalidade do mal* (1963/2013).

Com a pandemia voltam situações de discriminação e xenofobia... Que na verdade sempre estiveram presentes. Escuto um locutor de programa de rádio, frente à notícia do cruzeiro australiano recebido em Montevideu depois de ter sido rejeitado em outros portos:

Que não desça em nosso porto ninguém, desse nem de nenhum cruzeiro, o ideal seria que se habilitasse a ilha de Flores. Que sejam colocadas ali barracas e sejam atendidos. O mesmo aconteceu na pandemia de gripe espanhola, naquele momento se fez isso. Mas que, ao Uruguai, não entrem.

Soa parecido demais ao discurso dos europeus rejeitando os imigrantes africanos.

No caso de uma epidemia na qual o que está em jogo é a via de contágio, através daqueles com quem temos um contato mais próximo, tudo se intensifica. Apesar das tentativas de colocar o perigo como algo estrangeiro, o próximo que é perigoso, aquele com quem trabalhamos ou a quem amamos; nossos filhos, netos, irmãos.

Este é o ponto onde a experiência questiona: o outro... Semelhante ou inimigo? (Gil *et al.*, 1998).

### Colocar-se no lugar do outro: Uma tarefa impossível

O desamparo em sua vertente psicossocial nos coloca em zonas de precariedade, onde o ser humano vive a experiência da vulnerabilidade em seu sentido mais árido e triste. Pobreza, fome, ausência de liberdade e justiça, com todos os efeitos emocionais que possam ser imaginados.

A partir desta situação, múltiplos atores sociais criam dispositivos para se aproximarem das pessoas em situação de desamparo. Instituições estatais e particulares, assim como toda pessoa com sensibilidade com o outro, geram movimentos de aproximação esperando proporcionar uma ajuda a nossos *miseráveis*. Lembro do realismo fantástico na grande novela *Pichis*, de Martín Lasalt (2016).

Interessa-me pensar nesse movimento em direção ao outro, o *po-bre, o louco, o imigrante*, e ainda, em um sentido amplo, poderia ser o outro em qualquer relação. Considero que nestes movimentos estamos atravessados por preconceitos, crenças e valores que naturalizamos sem perceber.

O outro é inalcançável, diverso, heterogêneo. Para ser outro, para poder ser outro, resiste-se a mim – a minha busca, a minha tentativa de conhecê-lo –. O outro não está totalmente disponível para mim, e essa não total disponibilidade poderia ser uma definição de “outro”. Da mesma forma, entre dois sujeitos sempre há um mal-entendido estrutural, um mal-entendido que nos permite sustentar a tensão própria da relação humana, dar lugar ao que nunca será totalmente entendido. Sobre o conceito de *mal-entendido* nos vínculos:

O ato comunicativo é, por definição, ambíguo e incompleto, já que se sustenta em uma contínua interpretação da busca de elementos faltantes. (Hernández, 1998, p. 245)

O conceito de mal-entendido, enquanto descreve um funcionamento vincular caracterizado pela ilusão de compartilhar iguais sentidos e significados, implica a ilusão de um “bem-entendido futuro”, o que equivaleria a um entendimento absoluto obturante da alteridade. (p. 250)

Philip Roth, em sua novela *Pastoral americana* (1997/2013), diz:

Em todo caso, continua sendo certo que a vida não se trata de entender bem o próximo. Viver consiste em entender mal o outro, entendê-lo mal uma vez, e outra, e muitas mais, e então, depois de uma cuidadosa reflexão, entendê-lo mal de novo. Assim sabemos que estamos vivos, porque nos equivocamos. (p. 53-54)

Como no sonho, onde não é possível uma tradução de seu significado – e onde sempre nos encontraremos com o umbigo do sonho – também entre as pessoas se experimenta essa impossibilidade de tradução literal.

Em nossa práxis psicanalítica, o outro mantém um grau de opacidade permanente que nos conduz a seguir explorando os aspectos inconscientes que nunca serão totalmente conhecidos. Nessa linha, o conceito de empatia, proposto como elemento central em algumas linhas, gera riscos. Empatia significa se colocar na situação emocional do outro. E com essa definição voltamos para a pergunta inicial: é possível se colocar no lugar do outro? Aqui se integra a noção de poder; se considero ocupar o lugar do outro há uma força de dominação, se penso que sei o que o outro necessita e deseja, então se deixa de ouvir a voz do outro que fala de sua necessidade e seu desejo. Se me movo convencido de fazer um bem com a empatia, estou dentro do paradigma da beneficência, um modelo unidirecional, no qual o “grupo de especialistas”, que logicamente sabe o que é bom, propõe estratégias.

Colocar-se no lugar do outro é, em todo caso, um gesto assintótico, uma busca, um movimento permanente, incansável. Um motor ligado rumo ao fracasso, fracasso bem-vindo para a produção de vínculos com outro, outros.

Em palavras do escritor Andrés Neumann, referindo-se à tradução e às relações amorosas:

Há o ideal completo de transparência, de tradução literal: entender completamente a outra pessoa, refletir-se nela, unir-se e ser só um – exercícios entre a violência e a ingenuidade –, mas há também outra forma de ver a tradução, que é como negociamos entre seus preconceitos e os meus, como fazemos para nos querer a partir de horizontes linguísticos e emocionais diferentes. E essa espécie de língua franca precária, essa faixa de possível entendimento muito delicado a partir do qual com muito esforço podemos nos comunicar, seriam o amor ou a poesia. (Neumann, citado em Platero, 11 de maio de 2018, par. 2-3)

## Entre letras

Pensando na noção de *outro* é que me dirijo agora a Philippe Claudel em *O relatório de Brodeck* (2007/2015), uma grande obra dos últimos anos, que neste momento particular comove e ajuda a pensar. Mínimos detalhes em relação ao lugar e ao tempo em que vivem os personagens, somados ao pulso certo de um relato lento, percorrendo detalhes e chegando como de passagem à dor das sombras humanas que fazem desta novela um lugar de horror e de – esperança? – *Der Anderer* – o Outro, em alemão – foi assassinado, e Brodeck recebe a missão de realizar um relatório sobre o que aconteceu. O culpado, os culpados, todos e nenhum; perguntar aos outros, querer saber – não querer saber: hei aqui os fios condutores da trama magistralmente apresentada por Claudel.

Assim começa o relato:

Meu nome é Brodeck e não tive nada a ver [...] Mas fui obrigado, me disseram: “Você sabe escrever, estudou” [...] Além disso. Tem a máquina [...] Não me perguntem seu nome, nunca o soubemos. Em seguida começaram a chamá-lo por apelidos inventados em dialeto: ... Mas para mim sempre foi Der Anderer, o Outro, talvez porque, além de vir de ninguém sabe onde, era diferente, e disso eu sim entendia; às vezes, devo confessar, inclusive tinha a sensação que éramos a mesma pessoa. (pp. 11-12)

Claudel, através de seu personagem, o escrevinhador, aquele que possui a máquina de escrever, nos conduz à palavra que, paradoxalmente, é a que dá o nome e mais nos custa nomear nestes tempos: a morte, o medo da morte. Enquanto contamos os mortos na hora do telejornal, nosso medo íntimo se silencia, singular e nunca totalmente confessado, impossível de ser dito em sua totalidade. O medo da morte não é um produto do coronavírus, talvez tenha aparecido com mais força no manifesto pelas imagens que vemos de outros países, pela rapidez característica do contágio. *O medo da morte é dito através de outros medos: do contágio, do contato, da doença.*

Encontrei poucos relatos sobre a vivência própria da morte como o relato de Paul Guimard, em sua peculiar novela *As coisas da vida* (1967/1994). Depois de um brutal acidente, contado pelo protagonista e ao mesmo tempo por um narrador externo, o corpo do homem cai despedaçado sobre o campo, ao lado da estrada. Enquanto segue o relato a duas vezes, o protagonista diz a si mesmo:

Gostaria de que me ajudasse, Bertrand, você, Helene, Aurélia, Bob, o médico, o mundo inteiro, porque é horrível morrer, não é, como se diz vilmente, o destino de todos, cada vez é um drama terrivelmente particular. Para mim, sou único, não sou um homem entre milhares de milhões que vai morrer. Eu lhes suplico, façam algo, venham aqui, falem, tenham compaixão de mim. Há algo mais importante do que aquilo que vai me acontecer? O que é a humanidade se não contém seu fôlego quando um homem explode? Façam algo, todos, um de vocês tem medo. (p. 102)

Depois chegará a ambulância, e o enfermeiro que se aproxima para ajudá-lo. A voz exterior descreve como encontram o corpo, o chamado ao hospital para que preparem a sala de cirurgia 7, a transferência. O homem diz a si mesmo:

Não estou morto. O médico não tinha mentido. Estou no hospital. Vão se encarregar de mim. Vão se encarregar de me fazer viver. Têm tudo o que precisam. Abri os olhos e recuperei meu lugar na vida [...] Os milagres da medicina... vi seres humanos. Acho que choro e a alegria me transtorna [...] Emerjo dessa maré negra na qual me abandonava [...] Enquanto viver não esquecerei do sabor dessa baforada de luz, nem dessa silhueta branca e difusa que se inclinava sobre mim, benevolente fantasma que me devolveu a um mundo do qual quase tinha saído. (p. 106)

## Os desafinados de sempre

Ao chegar aos Estados Unidos, Freud anunciou: “Não sabem que lhes trazemos a peste” (citado em Roudinesco, 2000/2006, par. 1). Frase que seria conveniente não dizer nestes momentos, faz alusão a esse lado

duro de se psicanalisar, por captar, de vez em quando, que não somos donos de nossas decisões e menos ainda especialistas nas verdades da alma. Galileu foi condenado à morte por propor que a Terra gira em torno do Sol e, tentando salvar sua vida frente ao tribunal que o julgava, retraiu-se; contam que, ao sair, entre as pessoas que aguardavam ansiosas o resultado do juízo, murmurou em voz baixa. “*Eppur si muove*” (“E, no entanto, se move”).

Os psicanalistas costumam dizer em voz baixa também, e ler entrelinhas, assim como tomar os restos que ninguém quer, *refuse*, ou que são objeto de reprovação: os lapsos, os atos falhos, os sonhos. As piadas, nessa explosão de imagens que gera identificações nos ouvintes e permite soltar as ocorrências de quem escuta – ocorrências nos outros âmbitos censurados – também são formações do inconsciente.

Os psicanalistas vão sempre contracorrente e, em tempos de crise social, também: escutam em atenção flutuante, analisam a resistência, acompanham o sofrimento, interpretam os sonhos e, como sempre, geram novas questões. Talvez exista algo novo na transferência: alguns analisando têm sonhos de angústia em transferência porque seu analista é *população de risco*.

Os psicanalistas, os desafinados de sempre, tem certo instrumento para fazer trabalhar a incerteza que é definição do humano – pergunto-me: dizer que agora a incerteza nos invade é como dizer que antes não tínhamos incerteza? Ilusões! – para explorar, associar, entrecruzar com algum aspecto da história pessoal: mudanças, exílios, separações; tempestades da vida, lutas perdidas, tudo junto *neste tempo que não passa*, o tempo do inconsciente.

Deixamos de receber no consultório, tentando manter as sessões por telefone ou vias similares, com algumas descobertas. Das instituições psicanalíticas vamos construindo dispositivos novos para trabalhar na comunidade, o que nos reúne, nos sustenta no intercâmbio e na produção de novas hipóteses. A possibilidade de psicanálise nos contém; esta insistência de caminhar pelo parapeito, de explorar a partir do vínculo analítico, de nos apaixonarmos pela interpretação dos sonhos. Isso nos convoca também em tempos de profunda crise social. Em uma geografia de catástrofe globalizada, como estamos pensando sobre a psicanálise?

A análise, a experiência mais íntima, a mais insólita, a mais difícil de transmitir, inclusive de dizer, ainda que seja o oposto ao inefável e sua imprecisão, a mais reticente a qualquer saber, a qualquer discurso dominado. Uma experiência que continua sendo muitas vezes opaca ainda para aqueles que se submetem a ela: analista e paciente. (Pontalis, 2000, p. 18)

Apostar na palavra. Na psicanálise e na literatura, entrelaçadas. De tempos em tempos volto a Julia Kristeva em seu particular dizer:

A psicanálise e a literatura são a mesma coisa – diz, e traça uma conciliadora pausa antes de prosseguir. Salvo que uma publica, e a outra guarda seu descobrimento para viver melhor. Mas é a mesma dinâmica psíquica, que consiste em varrer tudo o que são palavras cansadas e modos de vida entediados, contar um novo fôlego, mudar o modo de falar consigo mesmo e de nomear as coisas e se ligar aos outros. Alguns conseguem dar um lugar a essa experiência da linguagem e inscrever essa recriação da intimidade e do pessoal em uma tradição cultural como a literatura. Fazer uma obra que se situa depois de Balzac, ou Dostoiévski ou Cervantes, fazer parte de uma memória cultural... para isso fazem o esforço de polir sua linguagem, buscar um editor, ir à televisão para promover seu livro. Outros não dão esse passo, e se contentam em voltar a se casar, ou mudar de profissão, ou deixar de beber, ou simplesmente estar apaixonados tendo pensado que eram incapazes de amar. O laboratório onde ocorre esse clique é o mesmo. (citada em Libertella, 2012, p. 14-15)

Se mesmo depois de tanto caminho, frente a uma crise ou uma tempestuosa dor, alguém me pedisse conselho ou a palavra de especialista, ou ainda me pedisse “fique em casa”, gostaria de ter sempre à mão a resposta do célebre escrevente de Herman Melville (1853/2009): “preferiria não o fazer”, para depois continuar o diálogo para onde nos levar.

## Resumo

Este trabalho foi escrito em abril de 2020, em plena explosão da pandemia de Covid-19.

Propõe um diálogo entre música, literatura e psicanálise, a partir de evocações e associações promovidas – e, ao mesmo tempo, interferidas – pela situação mundial. Como um *puzzle* sem modelo, estabelecem contatos que defendem sustentar a posição psicanalítica, considerando os efeitos do surpreendente, que desconstrói os terrenos cedidos para a obviedade e para a empatia. A psicanálise é uma disciplina que apela para a escuta do inconsciente: a outra cena, dimensão de alteridade, sempre estrangeiridade que se capta ao mesmo tempo que escapa de uma possível apreensão totalizadora. Em um processo de *associação controladamente livre*, a autora, acompanhada por autores de sua preferência, escreve implicada na dura crise social, e a partir daí gera novas associações.

**Palavras-chave:** *Psicanálise, Literatura, Mal-entendido, Outro.*

## Abstract

This piece of work was written in April 2020, in the midst of the Covid-19 pandemic outbreak. In it, a dialogue between music, literature and psychoanalysis is proposed, based on evocations and associations promoted –and, at the same time, interfered with– by the world situation. In the manner of a puzzle without a model, contacts are established that advocate sustaining the psychoanalytic position, considering the effects of the surprising, which deconstructs the land given to the obvious and empathy. Psychoanalysis is a discipline that appeals to listening to the unconscious: a dimension of otherness and being foreign that is grasped at the same time that it escapes from a possible totalizing apprehension. In a controlled free association process, the author, accompanied by authors of her choice, writes involved in the harsh social crisis, and from there she generates new associations.

**Keywords:** *Psychoanalysis, Literature, Misunderstanding, Other.*

## Referências

Arendt, H. (2013). *Eichmann en Jerusalén: Un estudio sobre la banalidad del mal*. Lumen. (Trabalho original publicado em 1963).

Carrère, E. (2011). *De vidas ajenas*. Anagrama. (Trabalho original publicado em 2009).

Claudel, P. (2015). *El informe de Brodeck*. Salamandra. (Trabalho original publicado em 2007).

Delgado Azorín, J. (16 de agosto de 2019). *João Gilberto, el mito "desafinado"*. Letras libres. [https://letraslibres.com/cultura/joao-gilberto-el-mito-desafinado/?\\_gl=1\\*mhhe10\\*\\_ga\\*MzkwMzAyNjg2LjE2MzY3MzA2OTY.\\*\\_ga\\_ZQXQHPSD-C3\\*MTYzNjczMDY5NS4xLjEuMTYzNjczMDY5Ny4w](https://letraslibres.com/cultura/joao-gilberto-el-mito-desafinado/?_gl=1*mhhe10*_ga*MzkwMzAyNjg2LjE2MzY3MzA2OTY.*_ga_ZQXQHPSD-C3*MTYzNjczMDY5NS4xLjEuMTYzNjczMDY5Ny4w)

Dickinson, E. (2013). No se necesita ser un cuarto para estar embrujada. Em A. Berenguer (trad.), *50 Poemas*. Ministerio de Educación y Cultura. (Trabalho original publicado em 1891).

Gil, D., Gomez Mango, E., Hassoun, J., Lent, C. F., Scazzocchio, C., Viñar, M. N. e Zygouris, R. (1998). *¿Semejante o enemigo?: Entre la tolerancia y la exclusión*. Trilce.

Guimard, P. (1994). *Las cosas de la vida*. Tiempos Modernos. (Trabalho original publicado em 1967).

Hernández, S. (1998). Malentendido. Em C. Pachuk e R. Friedler (ed.), *Diccionario de psicoanálisis de las configuraciones vinculares*. Del Candil.

Horenstein, M. (21 de março de 2020). Del "peligro extranjero" a la necesidad de cuidar a los demás de uno mismo. *Clarín*. [https://www.clarin.com/cultura/peligro-extranjero-necesidad-cuidar-mismo\\_0\\_2sqilizTD.html](https://www.clarin.com/cultura/peligro-extranjero-necesidad-cuidar-mismo_0_2sqilizTD.html)

Kafka, F. (1979). *La metamorfosis* (C. Aira, trad.). Libros del Zorro Rojo. (Trabalho original publicado em 1915).

Lasalt, M. (2016). *Pichis*. Fin de Siglo.

Libertella, M. (2012). Julia Kristeva. *Relaciones*, 341.

Melville, H. (2009). *Bartleby, el escribiente*. Emecé. (Trabalho original publicado em 1853).

Niemöller, M. (17 de setembro de 2020). La declaración universal y la poesía. *Amnistiacatalunya.org*. <http://www.amnistiacatalunya.org/edu/es/clic/clic-niemuller.html>

Platero, S. (11 de maio de 2018). El centro vacío. *La diaria*.

Pontalis, J.-B. (2000). *Ventanas*. Topia.

Roth, P. (2013). *Pastoral americana*. Debolsillo. (Trabalho original publicado em 1997).

Roudinesco, E. (2006). La América freudiana: 1906-1960. *Virtualia*, 5(12), 2-6. (Trabalho original publicado em 2000). <http://www.revistavirtualia.com/articulos/614/miscaneas/la1960amerifreudiana-1906-1960>

Recebido: 30/5/2021 Aprobado:10/9/2021  
Tradução do espanhol: Schirlei Schuster



Tiago da Silva Porto\*

## Articulações possíveis dentro do campo das diferenças identitárias

### 1.

Uma das marcas da contemporaneidade é a permanente convocação e interrogação sobre as identidades. Convocar uma determinada identidade é se inscrever em um processo contínuo na busca de se redefinir, criando uma possibilidade de reinventar a própria história. As identidades podem ser tantas quantas forem necessárias para justificar a nossa própria singularidade e para demarcar, assim, o território de nosso narcisismo. Ser designado a uma identidade e poder convocar outras tantas na busca de uma singularidade são duas operações bem distintas, mas que se confundem, podendo gerar enormes conflitos. Zygmunt Bauman (2004) nos alerta que *ser inscrito* em uma determinada identidade carrega em si uma violência, ao passo que *se inscrever* manifesta a intenção de uma sustentação política do sujeito.

“As ‘identidades’ flutuam no ar, algumas de nossa própria escolha, mas outras infladas e lançadas pelas pessoas em nossa volta, e é preciso estar em alerta constante para defender as primeiras em relação às últimas.” (p. 19).

Como é possível definir ou circunscrever uma identidade de gênero, de raça ou sexual? Estamos constantemente nos interrogando sobre quem somos e sobre qual é o vínculo que nos une àqueles que nos são próximos, parecidos, vizinhos, detentores dos mesmos privilégios que nós, ou submetidos às mesmas violências e discriminação e que usufruem os mesmos direitos ou estão obrigados aos mesmos deveres.

Certamente, a identidade não é um conceito uno e estável. A identidade de que fala a filosofia não é a mesma de que tratam os antropólogos e sociólogos. O que sabemos é que o conceito de identidade não pertence à terminologia da psicanálise. O campo teórico da psicanálise se baseia em um corpo fragmentado e desorganizado, em uma concepção anti-identitária do sujeito. O Eu pode querer aderir às identidades, mas o inconsciente é marcado e movimentado por infinitas identificações que desestabilizam o sujeito.

Portanto, não há um preto, uma mulher, um gay, ou qualquer outro indivíduo com sua identidade em análise e, sim, um sujeito: sujeito do desejo, sujeito do inconsciente, cuja unicidade é falaciosamente suposta por meio de suas identificações. Enfim, nos parece claro que a introdução do conceito de *identidade* neste campo nos coloca uma série de problemas teóricos e clínicos.

\* Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo.

Entretanto, estes problemas precisam ser encarados e debatidos com seriedade, pois mesmo que a noção de *identidade* seja uma presença estrangeira no campo psicanalítico, sua presença se impõe e sua compreensão nos parece absolutamente necessária. Não podemos nos recusar a testar, também em nosso campo, a ambivalência da identidade no que ela determina na existência social, a dualidade entre os polos de opressão e de libertação que vão também constituir o sujeito.

### 2.

Os analistas são frequentemente convocados a transitar sobre a problemática criada pelas fronteiras identitárias que são erguidas, não só no campo da sexualidade humana, como também nas identidades cunhadas no campo social e político do sujeito que sofre e que se apresenta a sua escuta.

A dimensão traumática do campo social altera todo o campo identificatório modelador das manifestações da singularidade subjetiva impressa na sexualidade de cada indivíduo, ponto essencial do trabalho analítico e, conseqüente, do construto da metapsicologia psicanalítica. Isso quer dizer que a performatividade dos corpos em fortes tensões, em determinados campos da cultura, determina fortemente o jogo identificatório constitutivo do Sexual para além da clássica trama edípica.

Nesse sentido, Frantz Fanon (2008), ao olhar a branquitude dos teóricos da psicanálise, lançou a provocação de que o arranjo sexual edípico freudiano não surge entre os negros, uma vez que Freud, em sua metapsicologia, não levou em consideração a dimensão traumática do racismo: “As pessoas esquecem constantemente que a neurose não é constitutiva da realidade humana” (p. 134).

Evidente que não cabe aqui descartar a dimensão edípica na constituição da sexualidade humana, tampouco propor um revisionismo da obra freudiana. Mas, sim, não desconsiderar e, mais ainda, poder problematizar a tensão irreduzível entre as narrativas de poder e as outras narrativas possíveis de posições identitárias que tendem a ser silenciadas.

Michel Foucault (1976/2012), em sua *História da sexualidade 1: A vontade de saber*, já apontava esse campo de tensão no qual a psicanálise é colocada. Por um lado, ele critica a psicanálise, colocando-a ao lado da psiquiatria como mais um dos discursos de poder que buscam a regulação dos corpos. Por outro lado, contudo, reconhece no método analítico a sustentação de um campo de forças que pode resistir ao submetimento, onde a psicanálise convoca o inconsciente deste corpo regulado e silenciado a falar em um movimento francamente subversivo.

Em sua ética, portanto, a psicanálise propõe um sujeito responsável e não um indivíduo inteiramente determinado. Sendo assim, uma pretendida retificação subjetiva a ser operada em todo processo analítico tende à busca de implicar o sujeito em sua singularidade, com sua escolha e forma de gozo, procurando retirá-lo deste lugar de submetimento, seja motivado pela sua genética, pelos designios da história ou pelo desejo do Outro.

Entretanto, cabe ao psicanalista reconhecer que esta singularidade também ocupa um lugar de submetimento atravessado por lugares identitários prévios ao sujeito, o que vai determinar a maior ou menor precariedade de sua existência, e que a manutenção desta cabe não só às forças pulsionais, mas também às condições sociais e políticas.

A eleição de determinados grupos identitários para serem designados como corpos abjetos e, portanto, escolhidos para serem mantidos estrategicamente em condições de vida com existência precária, dá-se pelo horror e pela negação da percepção da própria precariedade imanente ao humano feita por outros grupos detentores do poder e do discurso hegemônico (Porto, 2016).

Judith Butler (2009/2015) propõe uma nova ontologia do sujeito, na qual, junto à observação psicanalítica de que a apreensão pelo sujeito de sua vulnerabilidade em relação ao Outro altera o jogo pulsional e que vai imprimir consequências profundas na subjetividade, deve-se somar a isso que toda esta trama e seus personagens não operam fora de um determinado palco social e político.

O “ser” do corpo ao qual essa ontologia se refere é um ser que está sempre entregue a outros, a normas, a organizações sociais e políticas que se desenvolvem historicamente a fim de maximizar a precariedade para alguns e minimizar a precariedade para outros. (p. 15)

Neste sentido, cabe pensar que os grupos identitários que apresentam vidas com maior precariedade se constituem a partir de relações antagônicas de poder, de movimentos de exclusão e de uma contínua hierarquização social. Mas que, no entanto, estes mesmos grupos são potentes agentes de transgressões, que contestam seu lugar social ao insistir em não respeitar as fronteiras (Porto, 2016). A identidade, portanto, emerge como idealização do sujeito, de uma vinculação a partir de uma ideia de diferença construída por forte oposição simbólica, isto é, as identidades se constituem por conturbadas relações de antagonismo a outras identidades.

Dentro deste cenário de tensões antagônicas, como faremos para vivermos juntos? Frequentemente, convocamos a tolerância como instrumento para administrar esta tensão. Tolerância é um conceito complexo, pois carrega em si implicações éticas, religiosas e de relações de poder, podendo ser rapidamente misturadas com ideias de compaixão, compreensão e de amor ao próximo. A tolerância, como ação, revela em si a assimetria de posições de quem tolera e quem é tolerado. Remete à ideia de suportar a dor e de resistir à tensão, lugares que são virtuosos, mas muito distantes do sujeito contraditório, forjado por discursos também contraditórios que nos jogam em grupos identitários complexos, parciais e fragmentados.

Parece-nos que é descolado do real pensar que a violência de um grupo identitário hegemônico sobre outro grupo identitário vulnerável será superada pela boa vontade dos primeiros.

### 3.

A contemporaneidade nos apresenta um cenário no qual seus atores se movimentam em um grande campo de forças, no qual observamos o surgimento constante de novas identidades que buscam legitimar suas práticas específicas, em parte originárias por constituição de novas diferenças com novas possibilidades de inclusão, mas, em grande parte, por desarticulação ou fragmentação dentro de um mesmo grupo identitário.

Olhar este fenômeno de multiplicação das identidades apenas como uma conquista, carregado de positividade multiculturalista e muitas vezes atrelado a uma propaganda virtuosa da tolerância, não leva em conta, como já vimos acima, que grande parte destas identidades é criada a partir de discursos de poder violentos e excludentes, e da necessária articulação de grupos identi-

tários com maior vulnerabilidade. Os corpos que habitam estes últimos são destinados forçosamente à abjeção, pois são construídos historicamente e mantidos como estratégia de colonização e dominação.

Portanto, cabe refletir se, em alguma medida, a ideia de tolerância não busca manter os corpos abjetos restritos e cristalizados a esta posição, sem possibilidades de movimentação e integração. A desobediência de certas identidades frente ao suposto *normal/universal* busca chamar a atenção para que suas particularidades sejam vistas, não mais como patológicas ou desviantes, mas que ganhem o estatuto de um discurso legítimo da diferença, com direito à expressão e existência de seus corpos em uma vida mais qualificada. Logo, as estratégias identitárias são desenvolvidas pelos sujeitos como meio de encontrar um melhor posicionamento dentro das forças que operam nas relações sociais.

O pensamento do teórico político Ernesto Laclau (2005) nos ajuda a pensar num destino possível para que a convivência desta multiplicidade de atores, que por vezes carregam em si diferenças antagônicas, se dê, por um lado, sem eliminar a existência de suas particularidades, mas por outro, que reconheça a tensão irreduzível deste jogo.

Laclau aponta na direção de se construir cenários capazes de conjugar as diferenças dentro de um pacto democrático radical, onde se criem os meios para que todos possam fruir de vidas qualificadas. Para tanto, não é suficiente reconhecer a tensão entre as diferenças. Também é necessário que os grupos identitários envolvidos avancem no sentido de rearticular as relações de poder, de resignificar as diferenças, não no sentido da tolerância, mas no sentido de incorporação por um “universal” destas diferenças em uma democracia plural.

A psicanálise se mostra compatível com a ideia desta democracia plural, na medida em que, na sua ética, ela se esforça para criar uma nova forma de vínculo entre os sujeitos; um vínculo que reconhece os sujeitos como divididos e que não sonha com uma reconciliação impossível, visto que compreende o caráter irreduzível da violência e do antagonismo.

Para Laclau, a sociedade é formada por uma infinidade de identidades, todas constituídas a partir de relações discursivas antagônicas que são tanto contingentes como precárias. As identidades são contingentes porque não são predeterminadas por uma objetividade *a priori*. E são precárias, pois, mesmo que uma identidade e seu discurso consigam se fazer hegemônicos, eles não o serão para sempre.

Laclau, em sua obra *La razón populista* (2005), perpassa vários autores e demonstra que a massa não é anárquica, que a mesma possui uma lógica própria e complexa. De acordo com o autor, foi Freud (1921/2010), com o seu *Psicologias das massas e análise do Eu*, que obteve o avanço mais radical nesse campo, ao privilegiar os laços emocionais na formação dos grupos por meio de processos identificatórios.

As noções de identificação e de equivalência na formação dos grupos são orientadoras para o pensamento de Laclau (2005). De acordo



com ele, as massas são compostas por sujeitos equivalentes que são organizados a partir de identificações com um discurso que o líder sustenta contingencialmente.

*Discurso* é o conceito central na obra de Laclau. Trata-se de um complexo de elementos, para além da fala e da escrita. O discurso é um espaço constitutivo de relações e de suas práticas articulatórias. A relação estabelece um jogo de articulações entre as diferenças, no sentido de que as diferenças constituem e são constituídas pela prática articulatória, o que quer dizer que algo é o que é somente na relação com o diferente.

Não há, portanto, um elemento, uma essência prévia que constitua as relações entre os grupos sociais, pois é a própria prática discursiva que irá estabelecer os elementos com suas características e seus limites identitários.

Para Laclau, toda a política se passa no campo do discurso. Nada existe fora do campo do discurso, não havendo, portanto, nenhuma substancialidade nos lugares identitários. Cabe, então, pensar que toda identidade é formada por uma articulação discursiva que se dá a partir de seu próprio antagonista, ou seja, outro discurso de força que nega, que ameaça a existência de todos os elementos que constituem aquela identidade. Portanto, a negatividade é constitutiva de toda identidade.

Laclau propõe pensar a constituição de um povo e de uma democracia radical a partir de um “universal”, a partir da articulação das diferenças através dos conceitos de *significante vazio* e de *hegemonia*.

O autor chama de *significante vazio* um discurso puramente diferencial, cuja totalidade, de certa forma, faz parte de cada “ato individual de significação”. Em outras palavras, significantes vazios se constituem em uma cadeia de discursos articulados entre si que, embora sejam distintos uns dos outros, unem-se em um determinado momento, formando uma totalidade hegemônica. O *significante vazio* surge da necessidade de nomear um objeto que é impossível e necessário. A *hegemonia* discursiva para Laclau vai supor uma desconstrução temporária ou absoluta dos campos identitários para valorar o campo relacional das identificações.

Os elementos deste universal não possuem nenhuma relação, *a priori*, entre si. Essa totalidade se forma a partir de uma “demanda comum” de diferentes grupos identitários, que constroem um discurso comum para antagonizar a algo excluído, externo a ela. Estabelecer os limites dessa totalidade implica estabelecer, simultaneamente, a diferenciação de uma “outra coisa” que é exterior a essa totalidade, e que, por representar outro discurso, deve ser excluído. Num exemplo: Vários grupos diferentes dentro da sociedade civil que se unem, apesar de suas diferenças, mas que eles têm em comum uma demanda democrática frente a um governo autoritário. “É mediante a demonização de um setor da população, que a sociedade alcança o sentido de sua própria coesão” (p. 94).

Cabe marcar que estes elementos são diferenças articuladas, que mantêm suas demandas particulares, mas que, durante a relação de ar-

ticulação que os envolve, suspendem as diferenças de forma episódica. É isso que torna possível que grupos identitários antagônicos entre si se juntem em um mesmo discurso, em determinadas circunstâncias, frente a um inimigo comum. Foi isso que ocorreu no Brasil, por exemplo, no início dos anos oitenta com o movimento Diretas já, no qual vários movimentos sociais e partidos políticos de diferentes orientações se uniram suspendendo suas diferenças, na sustentação de um discurso hegemônico comum que buscava antagonizar a ditadura militar.

Portanto, este “universal” é sempre contingente e não tem conteúdo prévio próprio. Ele não tem um *a priori*. Ele é um significante vazio.

Desta maneira, Ernesto Laclau propõe pensar as tensões e contradições entre o universal e o particular, partindo do pressuposto de que o universalismo é sempre um particularismo imposto a outros particularismos.

O universal é uma construção social que tem sempre origem em um particular, ou seja, qualquer conteúdo de qualquer diferença tem potencialidade de ocupar o espaço vazio desse todo. Para tanto, cabe determinar o *todo* dentro do qual essas identidades e suas diferenças se constituem, isto é, a *totalidade* deve estar presente em cada ato individual de significação.

Portanto, o que unificará as diferenças em torno deste universal será um conjunto de “demandas equivalentes”, que deixaram pausadas as diferenças que estão fora destas demandas. O campo da política é um campo de administração e sustentação de conflitos, e não de sua resolução. O narcisismo das pequenas diferenças impede que se forme uma hegemonia. Os movimentos de identidades vulneráveis, como o movimento negro, o movimento feminista, o movimento LGBTQIA+ deveriam suspender contingencialmente suas particularidades, frente a uma política oficial de violências sobre seus corpos, em nome da construção de um discurso hegemônico, de uma pauta antagonista comum.

O povo vai ter sua criação a partir de uma multiplicidade de sujeitos, onde se torna necessário atravessar o *impasse* de se suspender as identidades em prol das identificações. Identificações estas em torno de um discurso hegemônico, de uma universalidade contingente. O povo aqui não é uma expressão ideológica, mas sim uma relação entre agentes sociais. Trata-se de um instrumento que tem por objetivo dar uma unidade ao grupo.

O povo criado através de uma hegemonia contingente estabelece assim, para Laclau, uma democracia radical e plural. Radical no sentido de buscar uma nova positividade do social, baseada no respeito ao direito de igualdade de todos os grupos subordinados. E plural por reconhecer que esta nova positividade do social nunca pode ser plena, pois é continuamente penetrada por uma precariedade constitutiva, na qual a *igualdade* deve sempre ser limitada e complementada pela demanda da *liberdade*.

## Resumo

O campo teórico da psicanálise se baseia em um sujeito fragmentado e desorganizado, portanto uma concepção anti-identitária do sujeito. Entretanto os psicanalistas não podem desconsiderar que as identidades atribuídas ao sujeito, em sua dualidade de opressão e libertação, serão agentes que implicarão e marcarão sua subjetividade para além do jogo pulsional. Esse trabalho procura analisar de que forma podem ser constituídas as identidades, suas implicações na vulnerabilidade de alguns grupos, e os arranjos possíveis de articulação entre as diferenças para além da tolerância a partir do pensamento de Ernesto Laclau.

**Palavras-chave:** *Identidade, Identificação.* **Candidata a palavra-chave:** *E. Laclau.*

## Abstract

The psychoanalytic theoretical field is based upon the concept of a fragmented and disorganized subject, thus carrying an anti-identity conceptualization of the subject. However, psychoanalysts cannot ignore that identities attributed to the subject, in their duality of oppression and freedom, will be agents that implicate and mark the subjectivity beyond the circuit of the drives. This paper seeks to analyze how identities are formed, the implications in the vulnerability of certain groups and the possibilities of articulation of differences beyond tolerance, based on the work of Ernesto Laclau.

**Keywords:** *Identity, Identification.* **Candidate to keyword:** *E. Laclau.*

## Referências

- Bauman, Z. (2004). *Identidade: Entrevista a Benedetto Vecchi*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Butler, J. (2015). *Quadros de guerra: Quando a vida é passível de luto?* Civilização Brasileira. (Trabalho original publicado em 2009).
- Fanon, F. (2008). *Pele negra, máscaras brancas*. Edufba.
- Foucault, M. (2012). *História da sexualidade 1: A vontade de saber*. Graal Ltda. (Trabalho original publicado em 1976).
- Freud, S. (2010). Psicologia das massas e análise do Eu. Em P. C. Souza (trad.), *Obras completas* (vol. 15, pp. 13-113). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1921).
- Laclau, E. (2005). *La razón populista*. CE.
- Porto, T. S. (2016). A incômoda performatividade dos corpos abjetos. *Revista IDE*, 39(62), 157-166.

Recebido: 15/08/2021 Aprovado: 10/11/2021

Mirta Goldstein\*

## Como faremos para viver juntos e separados?: Reflexões sobre a estupidez humana e o mal-estar social

*O amanhã trará consigo o desconhecido.  
No entanto, também lhe dará forma o que herdar do dia de hoje.*  
Robert Castel

Depois da pandemia, só cabem conjecturas. Há quem acentue as desvinculações causadas pelo distanciamento social; há quem privilegie os benefícios da convivência obrigada; há quem se queixe da virtualidade e quem a louve. Entendo que não se trata de ter razão, mas de encontrar um novo equilíbrio, que atravesse o laço social em suas dimensões familiares, nacionais, regionais e internacionais. Esse novo equilíbrio precisa ser construído e, nesse sentido, ainda é incerto.

Se como psicanalistas entendemos que não há laço social totalmente sem mal-estar, sem ódio e sem agressividade, de que modo sobrevivemos como civilização apesar do terror, da maledicência, da infâmia e da crueldade? Se chegamos até este tempo, por que duvidamos do futuro? Quando me refiro a futuro, penso nas novas gerações, as quais, ainda que diferentes e com estilos próprios, também são nossa continuidade.

A dúvida em relação ao futuro não é nova, já que responde à ameaça de morte e aos medos que, por exemplo, o vírus instala. O medo da doença foi recriado a cada nova versão da expansão dos contágios, os quais existiram quase que de modo sequencial na história, a ponto de a necessidade de culpar alguém por eles ter derivado em massacres e torturas.

Georges Duby (1995) estudou os medos que as pestes acarretavam e as modificações que elas introduziram na concepção da morte. Hoje vemos rituais se desfazerem, o que com certeza trará consigo transformações subjetivas e coletivas em relação ao acompanhamento compartilhado do que morre. O velório como luto social está se transformando e, devido ao isolamento, o ritual hoje se limita à cremação.

Com isso, quero mostrar que alguns detalhes da vida cotidiana podem impulsionar grandes mudanças sociais e subjetivas. Cada época tem rituais com os quais processa a vida e a morte, a festa e o enterro.

Vivemos e com certeza viveremos com novas suspeitas, novas ameaças, novas soluções e novas esperanças. Isso não significa negar nem desmentir os efeitos de nosso presente sobre a vida das gerações futuras, mas incorporar o que está acontecendo ao futuro. Como fazê-lo se o futuro é incerto?

\* Asociación Psicoanalítica Argentina.

A transmissão transgeracional do trauma pandêmico atual seguirá em atividade nas crianças que padecem os distanciamentos vinculares e em seus filhos como medo, angústia, pânico. Os sonhos e sintomas guardarão os fantasmas atuais, e isso porque a transmissão transgeracional é inconsciente, mesmo quando nos esforçamos por reconstruir a memória coletiva.

A pergunta desta convocatória abre múltiplos sentidos possíveis e induz a uma suspeita: como farão as gerações futuras para viver juntas e/ou separadas? Podemos pensar em um prejulgamento que dê como certo o mal-estar futuro? Essa é uma pergunta crente e até crédula ou implica os psicanalistas, visto que não há vínculos sem retorno de mal-estar?

Convido os leitores a refletir sobre o viver *juntos e separados*, já que viver é algo aleatório e imprevisível, por um lado, e relativo, por outro. Há uma vida orgânica, subjetiva, animal, falante, sacrificial, heroica, genética e muitas outras variantes, como a vida política, artística, científica, esportiva etc.

Viver juntos se refere ao casal, à família, às amizades, aos povos, às sociedades, às etnias, às religiões? Viver juntos supõe respostas ideológicas, éticas e estéticas, e estas nos aproximam e nos separam. É disso que se trata na segregação, mas principalmente na exogamia.

Viver separados inclui laços geográficos, políticos, econômicos, sexuais, transexuais, transdiscursivos, interdisciplinares?

Diante de uma abertura que me parece infinita, vou me circunscrever aos laços em sua dificuldade de não cair na estupidez humana, já que é a estupidez, e não o mal-estar, o que destrói os laços civis e desvincula os seres falantes.

O mal-estar cultural a que se referiu Freud conota uma questão de estrutura, ou seja, não há laço sem mal-estar, mas a estrutura do mal-estar que envolve a pulsão de morte deixa a cargo de cada modalidade de vínculo as formações inclusivas e segregacionistas de seus laços.

Uma vez que a pergunta se refere a como faremos para viver juntos e/ou separados, penso que a convocatória nos interroga sobre a suposição imaginária ou preditiva dos laços vinculantes e/ou desvinculantes entre nós e as novas gerações. O encadeamento intergeracional é algo que não se pode prever nem imaginar – basta olhar para as novas formas de família que viabilizamos nas últimas décadas. Menos possível ainda é prognosticar os graus de estupidez com que a pulsão de destruição trabalhará, unindo e separando os laços vinculantes.

Tanto a vinculação como a desvinculação com os outros e com o Outro dependem desses graus de estupidez, levando-se em conta que o sadismo é uma forma de vínculo, visto que “se goza”.

Por outra parte, separação não é expulsão nem segregação. Justamente, dentro da psicanálise entendemos por separação a operação que o sujeito realiza em relação a seus Outros primordiais, sobre a qual Lacan funda o sujeito do desejo. Pode haver um desejo estúpido ou a estupidez faz parte da alienação a um Outro não castrado?

Freud (1913/1991) diz que “não há nada mais caro na vida que a doença – e a estupidez”<sup>1</sup> (p. 134). Parece-nos acessível, por ser conhecido, o que Freud denominava doença ou neurose, mas não tanto o que denominava estupidez. A neurose, caracterizada por repetição e sintoma, deixa o sujeito tolo, o transforma em brinquedo de um destino. No entanto, algo mais quis expressar Freud quando se referiu à estupidez. De minha parte, creio que já pensava na relação entre “outros”, traço social que desde o começo estava presente em sua descoberta.

Ao outro já não se pode designar no singular; ele requer a pluralidade, pois não há outro sem outros. Desde o espelho e o olhar materno, há outros rostos, outros gestos, outras vozes, outros sentidos e significados.

A estupidez se refere ao laço com os outros e ao dano que pode ir contra si mesmo ou contra esses outros. Às vezes, há consciência do dano; outras vezes, não há consciência da desordem e das rupturas que a estupidez promove e provoca. Lamentavelmente, “os seres falantes tentam diminuir a dor de sua própria estupidez recorrendo a promessas, que embora possam ser tolas também são imprescindíveis para não perder o sentido vital da existência” (Goldstein, 2020, par. 79).

A nossos consultórios comparecem sujeitos entorpecidos pelas promessas, crentes sem suspeitar disso, que se aferram ao Outro e acabam enganados. Todos nós, seres falantes, somos enganados. Essa é uma condição de nossa criação e de nossa inserção na linguagem. Alguns conseguem se apropriar de seu dizer, enquanto outros ficam presos na armadilha do discurso totalista.

Lacan falou da debilidade mental – ou seja, do que fica tonto diante do Outro não castrado – e da tolice.

No seminário 20, *Mais, ainda* (Lacan, 1972-1973/1985), refere-se à tolice em termos de “não quero saber de nada disso”<sup>2</sup> (p. 9). Portanto, há uma recusa do saber que assemelha a tolice ao desmentido.

Onde localizamos o desmentido? No crédulo, no fanático, no crente, no subserviente. Há outros personagens cujo dano ao outro é maior, intencional, e por isso os dividimos em canalhas e cruéis. Esses sujeitos não são conscientes da estupidez, do gozo que os habita.

Assim, situamos a perversidade do canalha no cínico, no corrupto e no tirano, e entre as figurações da crueldade incluímos o torturador, o genocida, o pedófilo e o abusador sexual.

Essas figurações podem ser desenvolvidas a partir do plano individual e psicopatológico, ou a partir da dimensão social e do grau de ruptura com o laço com o semelhante. O que as distingue é sua relação com a castração – que pode estar reprimida, desmentida ou forcluída – e sua relação com o gozo não interdito.

Se a estupidez é a completa falta de vergonha, e a vergonha é a marca de um gozo infantil, então a estupidez neurótica provém de reprimir ou desmentir uma satisfação pulsional e uma crença ou fantasia onipotente ou narcisista. Esse sujeito pode se tornar o militante que se sacrifica por uma causa ou se entregar a uma impulsão que o conduza à morte, às vezes como que por acidente.

O tolo tropeça em sua própria insensatez, machuca-se; o canalha, ao contrário, comete atos antissociais que machucam os outros.

O canalha, ao tentar prender o outro em seu desejo, deixa-o angustiado. Canalha e cínico desmentem a angústia em si mesmos para reencontrá-la no próximo ou fora de si. Ambos fazem

uso do simulacro, da aparência, da sugestão e da mentira. Por isso, sua conduta se torna psicopática e até sádica.

São canalhas aqueles para quem a relação com o inconsciente e a verdade se encontra em déficit por desestimação. Se não há crença de que o sintoma possa ser decifrado em sua verdade de gozo, então o gozar do canalha não só o exclui da transferência, mas também do Outro Sexo como aquele que introduz a diferença radical. Se o homem despoja a mulher de subjetividade, ela fica exposta às figuras obscenas do pedófilo, do esturador e do feminicida, que a tornam objeto de forma cruel. *Cruel* vem de cru, sem cozinhar, sem elaborar, e a pulsão sem dique é cruel, sem compaixão.

O dilema clínico quanto a se um canalha é analisável ou não fica a cargo de cada analista. A pergunta aponta para a posição ética da psicanálise na cultura, e não só para uma suposta ética individual de cada analista. Ainda que possa ficar a cargo do desejo do analista, esse desejo não garante a analisabilidade.

De minha parte, penso que a psicanálise não deveria negar análise a um canalha, porque cairia em uma tomada de posição não neutra, mas identificada com a moral ou a justiça. A saída da transferência de um analista caso um canalha o consulte pode depender das resistências do analista quando sua própria história estiver envolvida. Um filho de torturador poderá analisar um torturado? Um neto de vítimas do Holocausto poderá analisar um nazista? Só é possível encontrar a resposta na própria análise do analista em questão e na elaboração da própria história transgeracional.

Proponho, então, a aposta na análise, conhecendo as dificuldades transferenciais do canalha e do insensato, e também fazendo a advertência de que parecerão baluartes inanalísáveis. Ao mesmo tempo, proponho uma reflexão sobre a ética, que às vezes é tomada como universal, mas sabemos bem que há diferentes versões sobre o bem e o mal. Spinoza, Kant, Badiou, entre outros, nos oferecem visões distintas sobre a ética, com o que nos autorizam a questionar um “para todos” único.

Onde situar o genocida? Talvez seja o ponto mais extremo do sádico, o ponto extremo da descrença no Outro inconsciente e nos outros.

Na clínica somos postos diante da patologia do narcisismo e da pulsão de morte, e na vida real, diante da moral e da ética, do perdoável ainda que castigável e do imperdoável, como os crimes contra a humanidade.

Há consciência, no canalha e no cruel, de uma ética que abranja o laço com os outros enquanto outros? É difícil pensar assim. Por isso, prefiro dizer que não há neles consciência de sua própria estupidez.

Em que medida há algo tolo no ser falante? Na medida em que, falando, produz mal-estar, ódio, impotência. Falando, o sujeito cria laço, e por criar laço com os outros ele se equivoca e causa dano, ou agride e destrói.

1. N. do T.: tradução de P. C. Souza. A tradução da citação está na p. 178 de: Freud, S. (2010). O início do tratamento. Em S. Freud, *Obras completas* (Vol. 10, pp. 163-192). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1913)

2. N. do T.: tradução de M. D. Magno. A tradução da citação está na p. 9 de: Lacan, J. (1985). *O seminário, livro 20: mais, ainda*. Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1972-1973)

Outra forma de ler a regra fundamental freudiana é propor ao analisante: diga tolices, o que lhe passar pela cabeça, o que não tem importância. A diferença entre produzir tolices no começo da análise e ao término da análise é que, no começo, há sofrimento e, no final, deveria haver leveza do ser, falta em ser, acesso simbólico à impossibilidade de completude e à carência de consistência absoluta.

O sujeito pode se tornar tolo caso adie indefinidamente seu ato ou caso se apresse em concluir e erre, mas pode se tornar sábio se apostar na possibilidade de algo acontecer ou não, no aleatório, no não completo. Fim de análise é também uma aposta de que, do Real, algo cesse de não se inscrever como impossível, e o sujeito se aproprie das oportunidades da cultura, da história, da tradição e se separe simbolicamente de seus respectivos mandamentos.

O término da análise não é mais que alcançar um gozo da vida que sustente um desejo não canalha e consciente ou advertido, que às vezes pode se apresentar como estúpido. Estamos próximos de pensar o gozo como estúpido? Sim, a menos que o sujeito, rumo ao fim da análise, encontre um “fazer diferente com a estupidez”.

Lacan avança um pouco mais e une a tolice a algo que podemos chamar de sabedoria, que não é o saber. Tolo é aquele que se fecha em sua própria cosmovisão, mas, rumo ao fim da análise, sábio é quem, tendo aceitado suas tolices, faz algo com alguma delas e a eleva à condição de sua íntima sabedoria, ou seja, deixa de estar fechado na idiotice neurótica e se abre ao laço social e a um dizer verdadeiro, sendo verdadeiro aquele que não causa dano.

Freud mostra que também os povos repetem, presos que estão a seus mitos originários. Às vezes, denominamos essa repetição de cultura e tradição.

Logo, atrevo-me a definir a cultura como a transmissão de mitos originários, com os quais a criança se identifica em um tempo do sujeito no qual ainda não pode fazer algo diferente com o que recebe do discurso parental. Portanto, já na infância encontramos o germe da maior estupidez humana: a subserviência ao Outro e a negação da vulnerabilidade e da dor psíquica.

Voltando a uma de minhas perguntas: como o ser falante chegou até este tempo? Elaborando aquilo que expulsou como estranho de si e fazendo do êxtimo uma invenção. Eros?

## Resumo

Este texto pretende inverter a pergunta “O que faremos depois da pandemia?” e formulá-la assim: como chegamos a nosso tempo em termos de civilização? Por outro lado, viver juntos se refere ao casal, à família, às amizades, aos povos, às sociedades, às etnias, às religiões? Viver juntos supõe respostas ideológicas, éticas e estéticas, e estas nos aproximam e nos separam. É disso que se trata na segregação, mas principalmente na exogamia. Viver separados inclui laços geográficos, políticos, econômicos, sexuais, transexuais, interdisciplinares? Diante dessa abertura, o texto liga a realidade com a estupidez humana e suas figuras mais eloquentes, como o tolo e o canalha. O mal-estar cultural a que se referiu Freud conota uma questão de estrutura, ou seja, não há laço sem mal-estar, mas a estrutura do mal-estar que envolve a pulsão de morte deixa a cargo de cada modalidade de vínculo as formações inclusivas e segregacionistas de seus laços.

**Palavras-chave:** Exogamia, Estupidez. **Candidatas a palavra-chave:** Mal-estar social, Pós-pandemia.

## Abstract

The text aims to invert the question, “What will we do after the pandemic?” and formulate it like this: “How did we get to our time in terms of civilization?”

On the other hand, living together refers to: the couple, the family, the friends, the peoples, the societies, the ethnic groups, the religions? Living together supposes ideological, ethical, and aesthetic responses and these bring us closer and separate us, that is what segregation is about, but mainly exogamy.

Living apart includes ties – geographic, political, economic, sexual, transsexual, interdisciplinary?

Faced with this opening, the text links reality with human stupidity and its most eloquent figures such as the fool and the scoundrel.

The cultural malaise that Freud referred to connotes a question of structure, that is, there is no bond without discomfort, but the structure of the malaise that involves the death drive leaves the inclusive and segregatory formations of its ties free to each modality of bond.

**Keywords:** Exogamy, Stupidity. **Candidates to keywords:** Social unrest, Post-pandemic.

## Referências

- Duby, G. (1995). *Año 1000, año 2000: la huella de nuestros miedos* (O. L. Molina, Trad.). Andrés Bello.
- Freud, S. (1991). Sobre la iniciación del tratamiento. Em S. Freud, *Obras completas* (J. L. Etcheverry, Trad., Vol. 12, pp. 121-144). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1913)
- Goldstein, M. (2006). *Xenofobia, terror y violencia: erótica de la crueldad*. Lugar.
- Goldstein, M. (2007). *Las enfermedades de la cultura: totalitarismo, banalización y antisemitismo*. OSA.
- Goldstein, M. (2011). *¿Te amarías a ti mismo como a tu prójimo? Reflexiones psicoanalíticas sobre la deslegitimización de la civilidad*. Académica Española.
- Goldstein, M. (2019). El sujeto de la creencia fanatizada. *Revista de Psicoanálisis*, 76(4), 49-65.
- Goldstein, M. (2020). Reflexiones sobre la necesidad. *La Época*, 26. <https://bit.ly/35Xvjak>
- Goldstein, M. (2021). El virus de la diferencia sexual. *La Época*, 28.
- Lacan, J. (1985). *El seminario de Jacques Lacan, libro 20: aun* (D. S. Rabinovich, Trad.). Paidós. (Trabalho original publicado em 1972-1973)
- Lacan, J. (1988). *El seminario de Jacques Lacan, libro 7: la ética del psicoanálisis* (D. S. Rabinovich, Trad.). Paidós. (Trabalho original publicado em 1959-1960)

Recebido: 21/7/2021 Aprobado: 7/9/2021

Tradução do espanhol: Schirlei Schuster



Gustavo Sogliano\*

## Como faremos para viver juntos? Ou sobre um “dizer” do futuro

*Viajando-se no território de Ercília, depara-se com ruínas de cidades abandonadas, sem as muralhas que não duram, sem os ossos dos mortos que rolam com o vento: teias de aranha de relações intrincadas à procura de uma forma.*<sup>1</sup>

Italo Calvino, *As cidades invisíveis*

Meados de junho, uma cidade em nosso país. Também aqui, como em outros países, há meses não há palcos nem espectadores. Um olhar demandante e digno pede nossa atenção. Lê o poema de um autor que não conheço. Só ele, seu púlpito, sua voz; lê, convoca. Seu olhar fixo em nós, seu único público. Sua voz estremece, o poema não importa... ou sim. Alguém escreve, outro lê, outro escuta. Ninguém mais se detém diante do “palco” de um instante. É uma tarde fria. Nesse momento, o poema é apenas uma desculpa para nos falar de sua solidão, da dimensão do confinamento desamparado dos atores, que foram excluídos, ejetados, para um não lugar sem função, na dupla significação desse termo. A angústia é mais forte que sua voz, mas não que seu olhar. Finaliza. Solicita-nos que seuremos um cartaz com um anúncio para publicar em alguma rede – mais que uma foto, uma demanda. Ofereço algum dinheiro. Acho que não posso fazer outra coisa, ou a angústia não me permite pensá-lo. Recusa. Agradece que tenhamos participado, que o tenhamos escutado. É provável que não nos vejamos mais na rua. Seu nome não importa agora. Por um momento estivemos juntos. Estivemos juntos? Existe um reconhecer o outro através do olhar? Talvez o autor e o leitor sim tenham estado juntos.

Nestas linhas tentarei realizar um entrelaçamento, uma perspectiva provisória, entre laço social e função analítica, segundo a entendo. Algo assim como um recurso, outro, para abrir diálogos e aproximações ao tema. Trânsito a partir de perspectivas e incertezas.

O que é estar juntos? É possível estar juntos? Quantas são suas significações? Qual é sua delimitação?

Desta vez, o convite de *Calibán* para escrever implica uma tarefa, uma ação em uma direção: comparecer a um lugar, uma posição, um estar. Uma primeira associação sugere transcender o encontro individual, orientar-se ao coletivo.

\* Asociación Psicoanalítica del Uruguay.

1. N. do T.: tradução de D. Mainardi. A tradução da citação está na p. 32 de: Calvino, I. (2003). *As cidades invisíveis*. Biblioteca Folha. (Trabalho original publicado em 1972)

Partindo do momento atual, a pergunta apela para uma encruzilhada de tempos. Além de nosso tempo, a proposta faz alusão a um futuro. É possível entender que implica uma intenção, e então põe em jogo os intrincamentos do desejo. Isso não desqualifica uma orientação, desde que sua dimensão não seja banalizada em uma aparência idealizada, para não dizer ingênua. O desejo aqui é uma utopia imprescindível. Impossível? Desejo que sempre encerra em si mesmo uma falta.

*A priori*, supõe a orientação de um fazer. Mas esse fazer implica um plural – como faremos? –, condicionado (não digo determinado) por diferentes formas de ameaça que se fixam e entrelaçam dimensões do interno e do externo. Existe uma resposta que abra para um tempo que já não esteja de alguma forma escrito? Penso que não se pode conjugar um tempo futuro em que já não estejam inscritos o passado e o presente, antecipando-o, o que não significa uma determinação condicionante irreversível. Fundamento de toda forma de transformação e criação, o transcurso do tempo, que não é sequência linear, mantém relação com o que vem antes. Não obstante, a história da cultura está sempre em movimento. É a partir de disciplinas como história, antropologia e sociologia que se pode distinguir o novo ou diferente em cada processo histórico. A pergunta persiste. De que maneira? É possível fazer, se nosso fazer está afetado por nossas vivências subjetivantes?

Onde edificar Ercília?<sup>2</sup>

*O futuro de uma ilusão*, texto de 1927, marca o retorno de Freud aos interesses culturais. Já haviam acontecido a Primeira Guerra Mundial e a posterior pandemia de gripe, em que faleceu sua filha Sophie. Tempos de processos históricos que levariam à ascensão do nazismo em 1933. Os anos 1920, de renascimento cultural em alguns países do Ocidente e, em outros, de desassossego e profunda penúria econômica. Também, tempos que antecederam a depressão econômica da década de 1930.

Freud retoma assim seu trabalho e sua antiga preocupação com o cultural, o que terá continuidade em *O mal-estar na civilização* (1930[1929]/2004b). Sua intenção permanente é compreender algo dos enigmas do homem e deste mundo. Uma citação inicial alude à concepção pulsional do homem: “na percepção psicológica de que o ser humano é dotado das mais diversas disposições instintuais, cuja orientação definitiva é indicada pelas primeiras vivências da infância”<sup>3</sup> (p. 8). Um momento antes, aponta: “É digno de nota que os seres humanos, embora incapazes de viver no isolamento, sintam como um fardo os sacrifícios que a civilização lhes requer para tornar possível a vida em comum”<sup>4</sup> (p. 6).

2. Colleen Corradi Brannigan é uma artista italo-irlandesa que tentou dar imagem às cidades invisíveis de Italo Calvino. Remeto-me a suas imagens e obra.

3. N. do T.: tradução de P. C. Souza. A tradução da citação está na p. 238 de: Freud, S. (2014). *O futuro de uma ilusão*. Em S. Freud, *Obras completas* (Vol. 17, pp. 231-301). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1927)

4. N. do T.: tradução de P. C. Souza. A tradução da citação está na p. 234 de: Freud, S. (2014). *O futuro de uma ilusão*. Em S. Freud, *Obras completas* (Vol. 17, pp. 231-301). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1927)

Disposições pulsionais, vivências da primeira infância, o opressivo das renúncias apontando o pensar e o fazer como atividades de sujeitos implicados, e então também implicantes. Um fazer que envolve renúncia e que requer, acima de tudo, um nível ético,<sup>5</sup> o que a ameaça e o medo parecem muitas vezes diluir. O hoje, condicionado pelas diferentes formas de ameaça, que sempre trazem consigo uma sombra mortífera, delimitando o pensar, questionando os termos do sentido que envolve o “juntos”. Mais que buscando o junto (ou os juntos), voltando-se para uma dimensão onde é dominante a busca pela preservação ou pelo prazer do imediato.

Freud fala de nossa cultura. Mas qual é nossa cultura? Nossa cultura parece referir-se especialmente aos desdobramentos históricos, políticos e filosóficos de determinante influência europeia e judaico-cristã.

É em nossa cultura, e também além dela, tanto em 1927 como neste tempo, que a pergunta nos confronta com uma longa enumeração de penúrias humanas de diferente índole, desassossegos visíveis, desigualdades e suas conseqüências. Alguns já parecem ser historicamente consubstanciais às sociedades e à condição humana.

Se nos referimos a nossa América Latina globalizada, as diferenças culturais e geopolíticas são profundas. Sua essência e suas expressões são reconhecíveis. Existem entidades histórico-culturais ou étnicas, atravessadas por diferenças históricas, colonialismos e, mais recentemente, nacionalismos, que fazem parecer difícil o encontro. As divisões sociais são cada vez mais marcadas, em um mundo onde se esboça nitidamente a desigual distribuição da riqueza, sustentada em axiomas do neoliberalismo. Em cada Estado e em nível mundial, o interesse político ou econômico pode levar a rápidas e esquemáticas simplificações ideológicas, apoiadas em interesses setoriais de alcançar o governo, o poder ou ambos.

Ouvi proporem este tempo pandêmico como de transição. Mas transição entre o quê?

Qual é o “idioma” que, aceitando babélicas diferenças, pode traduzir o encontro, diminuindo as desigualdades? Desigualdades que, ao contrário, muitas vezes são atribuídas a disponibilidades ou capacidades pessoais, e assim legitimadas. O diálogo político é ainda uma aspiração viável, mas não autenticamente visível.

No entanto, as necessárias e permanentes buscas, algumas já históricas, poderão diluir as mais agoniantes desigualdades, quando, como aponta R. Castel (2003/2015), “há grupos em situação de mobilidade social descendente cuja condição se degrada”, que “constituem um terreno privilegiado para se desenvolver o sentimento de insegurança”, sendo “indispensável voltar a analisar a fim de dar conta da *dimensão coletiva desse sentimento*” (p. 63, grifo nosso)?

É que o privilégio de uns requer o prejuízo de outros, comprometendo o futuro de uns e outros. Mesmo o confinamento privilegiado empobrece. É esse o laço social subjetivante? Parece estar aí, em uma sequência constitutiva e constituinte em cada um de nós e a partir de nós.

O sujeito não é resultado somente da estruturação psíquica, de sua matriz frente à precariedade do *infans* humano. Sua condição inclui uma dimensão que nos transcende em sequência intergeracional, em uma cultura atravessada pelas diferentes formas nas quais as sociedades se expressam, articulando discursos e premissas. É o laço constitutivo em que as formas de presença do outro/Outro articulam de maneira fundacional a construção subjetiva, que requereria a expressão e o reconhecimento ético.

Como fazer para estar juntos se o laço social pode ser tão ameaçador, se sua orientação parece se desenlaçar, quando o medo é atmosfera de subjetivação, mais além da pandemia? Medo que historicamente – poderia dizer bíblicamente ou mitologicamente – constitui um método de dominação.

As carências sustentam discursos, entrelaçam desamparos originários, asseguram a dependência, determinando, às vezes irreversivelmente, orientação e possibilidade. A busca do que sou – ou do que posso ser –, inscrito a partir de um discurso subjetivante de pertencimento a certa expressão cultural ou religiosa, que regula as formas do desejo e do encontro com o outro.

O desamparo social, em suas diferentes formas históricas, sempre encontrou – provavelmente, sempre buscou ou requereu – movimentos identificatórios. O frequente ato de recorrer a uma profética proteção massificadora, muitas vezes homogeneizadora, com tendência à exclusão ou à diluição da diferença. Podemos pensar que a busca e o encontro possível para estar juntos poderiam se orientar ao pertencimento ao grupo, a determinado grupo – ao encontro com uma aliança ou coletivo que forneça proteção. O pretexto é uma ansiada sensação de segurança, sempre efêmera, enquanto as formas de risco subsistem em suas distintas apresentações – logicamente, incluindo o “risco” do encontro com o outro, em sua alteridade, diferença e incerteza.

A busca de um amparo pode ser dependência condicionante e inconsciente. Nos riscos, a exigência que implica viver é onde ressoa nossa precariedade, que buscando proteção pode condicionar as formas de viver, limitando – ou melhor, prescrevendo – o modo de estar juntos. Em todo caso, será necessário diferenciar proteção de submissão. Então, volta a pergunta: juntos com quem, de que maneira, entre quem?

Parece difícil pensar que é nossa cultura que devolve ao mar ou condiciona a existir em acampamentos de refugiados quem foge da guerra, da miséria ou das diferentes formas de abuso condicionantes, particularmente aquelas produzidas por ambições econômicas que dão lastro ao poder. Muitas empresas ou corporações têm mais poder e dinheiro que alguns Estados.

Pode ser “juntos” quando os países mais poderosos inauguram o *home office*, a *call* ou a *key performance*, de um mundo globalizado e ao mesmo tempo inabarcável, onde as distâncias ilusoriamente parecem desaparecer, enquanto se desintegra em uma dimensão de tela, mais além do âmbito profissional, o encontro possível? Além disso, na rua, de forma anônima ou invisível, pelo menos na ainda colonizada América Latina, instala-se a indigência diante da cindida indiferença da máscara. O desenvolvimento tecnológico não diminuiu a desigualdade, salvo por alguns programas excepcionais e limitados que foram postos em prática.<sup>6</sup> Também não desfez a concentração de poder. O enorme crescimento deixa exposta outra face dolorosa.

A violência do desamparo, a invisibilidade, a expulsão e a indiferença ou o vazio discursivo da demagogia são formas de violência social, que geram sociedades divididas, a partir das quais se constituem circuitos de violência.

5. Retomarei adiante algumas considerações sobre a ética.

6. Refiro-me, por exemplo, ao programa socioeducativo Ceibal, criado no Uruguai em 2007.

Enquanto isso, leio uma notícia de que 16 trabalhadores paraguaios estavam no Brasil em regime de escravidão, produzindo para o Uruguai. Com certeza, versão jornalística, que não surpreende, ainda que também não seja possível alcançar sua veracidade. Não obstante, sabemos dos contêineres onde se produz boa parte da roupa que compramos e usamos sem pensar nas condições de produção ou nos direitos dos trabalhadores. Mais que formas de exploração, parecem formas próximas a um extermínio de pouca exposição. O desmentido da desigualdade é tão operante quanto o da diferença. Sem dúvida, esse não é o “juntos” possível ou pensável. Seu enunciado busca mais alívio que mudança. E lembra o enérgico tratamento que Freud dá ao tema do próximo no capítulo 5 de *O mal-estar na civilização* (1930[1929]/2004b):

Para ele o próximo não constitui apenas um possível colaborador e objeto sexual, mas também uma tentação para satisfazer a tendência à agressão, para explorar seu trabalho sem recompensá-lo, para dele se utilizar sexualmente contra a sua vontade, para usurpar seu patrimônio, para humilhá-lo, para infligir-lhe dor, para torturá-lo e matá-lo.<sup>7</sup> (p. 108)

Parece estar longe constituir esse outro sujeito que recebe a demanda de uma foto solicitada no encontro de junho ou pelo silencioso “grito” de Munch, que continua sem ser escutado. Escutar e reconhecer o que gritam “esses outros” requer tempo, mas “tempo é dinheiro”, e dinheiro, poder.

A dor e a angústia pelos outros têm poucos patrocinadores. Muitas vezes a morte em sua dimensão de exposição e cotidianidade informativa e visual é um acontecimento naturalizado.

Por outro lado, as formas de solidão vão levando cada vez mais a um confinamento virtual, onde a convivência com outro/outros parece uma ansiada possibilidade que tende a se desfazer. Além disso, neste tempo pandêmico, o outro é o possível portador do vírus. Continuará sendo quando o perigo de origem “chinesa” diminuir?

Em *O futuro de uma ilusão*, Freud (1928[1927]/2004c) adverte que “quem cede à tentação de se manifestar sobre o futuro provável de nossa cultura deve levar em conta [...] a incerteza inerente a toda predição”<sup>8</sup> (pp. 5-6).

A condenação do incerto parece requerer a busca de uma certeza do poder, deixando em suspenso condicionante possibilidades vitais.

### Da possível atividade psicanalítica

Se há uma forma de estar juntos nos cenários de nossas *idades visíveis*, onde o laço social subjetiviza, é no modo como o discurso dá conta inicialmente da alteridade enquanto limite primeiro, em recíproca ressonância com um conceito de diferença, que é referida aqui em primeiro lugar a um outro.<sup>9</sup> Com base nesse ponto, é possível uma lei e eticidade que transcenda o sujeito, uma legitimação que retorne ao sujeito em movimento moebiano, a partir de uma sociedade que estabeleça condições éticas. Esse é o espaço ou atmosfera de nosso trabalho – tanto no cenário de trabalho individual como no plural –, que surge de uma psicanálise que dê conta desses conceitos

7. N. do T.: tradução de P. C. Souza. A tradução da citação está na p. 76 de: Freud, S. (2010). *O mal-estar na civilização*. Em S. Freud, *Obras completas* (Vol. 18, pp. 13-122). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1930[1929])

8. N. do T.: tradução de P. C. Souza. A tradução da citação está nas pp. 232-233 de: Freud, S. (2014). *O futuro de uma ilusão*. Em S. Freud, *Obras completas* (Vol. 17, pp. 231-301). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1927)

9. Além das diferentes implicações, por exemplo, de gênero, também as que podem surgir a partir das distintas dicotomias psicanalíticas descritivas e metapsicológicas.



em um suceder social e vital, e acrescentaria que sem remeter a uma ordem de alienação identificatória ou normativa.

Para obter poder sobre os seus, Cronos mata; também para continuar nele. A ordem, se existe uma, é efeito da ameaça e do medo. Não é uma ordem legítima ou legalizadora. Também não é a da arbitrariedade que mortalmente representa Creonte em *Antígona*.

Em *Totem e tabu* (Freud, 1913[1912-1913]/1991), para dar fim à posse onipotente por parte do pai da horda, requer-se o parricídio, mito originário que instaura, dentro da fratria de pertencimento, lei e culpa. Funda-se aqui algo que implica a sociedade, o novo “estado”, diz Freud em *O mal-estar na civilização* (1930[1929]/2004b, p. 98). Entendido como início mítico da organização social, paradoxalmente se inaugura também com um assassinato. Ainda assim, orienta para uma ordem que se estabelece sobre a proibição da pressão (*Drang*) pulsional.

É o esboço de uma ordem ética, e digo esboço porque não penso a ética como proveniente da culpa. O saber de Édipo produz – por meio da culpa – castigo autoinfligido. O reconhecimento do outro, como o da diferença, é gerador de angústia ou, pior ainda, cegueira. Não é possível dizer que a ética e o reconhecimento do outro surjam a partir do medo

ou da punição. Falo de uma ética no sentido do lugar e do cuidado do outro e de si – da geração de um contrato inter-humano, como diz S. Bleichmar (2016) citando E. Lévinas (1993). Bleichmar se refere a uma ordem edípica que implica, além da proibição do incesto, a não apropriação do corpo do outro. Se essa regulação ética é traço, o espaço que dá lugar ao outro adquire registro psíquico, e é nesse sentido que seu efeito também pode alcançar uma dimensão social.

Freud (1928[1927]/2004a) observa: “Moral é aquele que já reage à tentação sentida interiormente, não cedendo a ela”<sup>10</sup> (p. 175). Diz ainda que não é através da culpa ou do arrependimento que se “consertam” as coisas de forma ética, e nesse caso acrescenta: “Não realiza o essencial da moralidade, a renúncia, pois a condução ética da vida é um interesse prático da humanidade”<sup>11</sup> (p. 175).

Atravessamento social, em seu enlace com o registro da psicosexualidade infantil reprimida e estruturante. Definindo diferença, alteridade e conflito. Ligando a dualidade pulsional.

A capacidade libidinal e ética se contrapõe à destrutividade, âmbito esse que se desdobra na cotidianidade de nosso trabalho e que apela à construção de um discurso social humanizante. Captar o outro como alteridade e não como possessão implica respeitar o outro em sua diferença e especificidade. A ética levinasiana como encontro com o outro, na aceitação da incerteza ou do enigma que esse outro é. O isolamento e o medo impedem um fazer com, junto ao outro, levando o desejo a um confinamento ensimesmado ou indiferente.

A precariedade registra os modos de presença-ausência do outro/Outro em um enlaçamento simbólico que o condiciona em estrutura identificatória. A função simbólica faz nexos no enlace social.

A incógnita se relaciona com a implicação pulsional, qual é sua meta, qual é seu objeto, qual é a satisfação em que empenha sua busca, quais são as formas de reencontro em que pode abrigar o outro ou excluí-lo. Sempre haverá uma tensão entre meu lugar e o do outro. Narcisismo e amor de objeto, em cada sujeito, colocados em jogo em cada encontro, também o psicanalítico, parecem reintroduzir o modelo econômico freudiano, catexia libidinal, o eu, o objeto.

O desassossego pela incompletude busca reparação de diferentes formas. Algumas concorrem para a busca de poder. Ou sua ressonância social de totalitarismo, totalidade e onipotência. Volto a Freud, novamente em *O mal-estar na civilização* (1930[1929]/2004b):

O quê de realidade por trás disso, que as pessoas gostam de negar, é que o ser humano não é uma criatura branda, ávida de amor, que no máximo pode se defender quando atacado, mas sim que ele deve incluir, entre seus dotes instintuais, também um forte quinhão de agressividade.<sup>12</sup> (p. 108)

Tomei aqui brevemente a noção de desmentido para dar conta de um sistema defensivo que penso ir além do que explica em seu fundamento. Geralmente usado em relação ao complexo de castração, também nos permite um simultâneo conhecimento e desconhecimento da realidade – poderíamos dizer: de transitar por um mundo hostil.

Além disso, o próximo segue sendo na maioria das vezes esquivo, errático, desconhecido, dando lugar ao território das vacilações do encontro, onde se atualiza o traço do suceder vivencial.

Aceitar a alteridade implica nossas possibilidades psíquicas, mais ainda quando, em resultado de sua própria estruturação, o sujeito é ora intrusivo, ora de aproximação indiscriminada, ora

de ausência ameaçadora – que é diferente de distância –, ausência que também é captura ou cerceamento identitário. O cenário, no melhor dos casos, é o das expressões da angústia.

“A solidão do psicanalista” é o título que Marcos Lijtenstein deu a um artigo publicado em 1984 na *Revista Uruguaya de Psicoanálisis*, onde relata momentos e vivências da posição analítica. Ver, criar, estar requerem se subtrair das demandas internas ou externas (mas subtrair-se delas não significa desconhecê-las), assim como dos discursos preestabelecidos, que podem tornar inaudíveis as diferenças, prefigurando as formas da normalidade. Em nossa atividade, procuramos isso. Trabalhamos a partir do conflito, o sustentamos, como também a angústia, ainda que às vezes o possamos eludir e recair em uma posição ilusória de poder que ampare nossa solidão. Se o discurso subjetivante não inclui a possibilidade de “renúncia”, sustenta a onipresença narcisista. A inclusão do outro exige uma renúncia, um silêncio. Se não há renúncia, o terreno da exclusão ou da indiferença adquire diferentes expressões, desde a dimensão individual até a dimensão social.

Freud chamaria satisfações substitutivas as formas pelas quais a sociedade propõe o prazer como modo de acalmar a angústia e a dor, mascarando-as. As formas do vazio exigem sempre a volta sobre um si mesmo requerente da ilusão de satisfação – qualquer que seja sua dimensão – permanente.

Talvez seja aqui que as representações da alteridade e da diferença – aqui como reconhecimento da castração – dão conta ou vão construindo o sujeito narrante de sua história vivencial psíquica em um ente em transferência. Não podemos trabalhar sem incluir, em silêncio, palavra ou gesto em nosso dizer desse saber. Também não podemos eludir o conflito sempre presente e difícil de sufocar. Dizer, ou escutar, a partir do silêncio ou da textura da palavra. Dizer silencioso no trabalho de recriação transferencial. Movimento que viabiliza o vital e também o possível do “juntos”.

A transferência é não só a atmosfera onde se repetem ou se revivem as vicissitudes estruturantes, mas também o espaço no qual se reinscreve um “entre” que fundamenta ou habilita cenários. Radica aqui um posicionamento não menor: o lugar da psicanálise. Se há um fazer em psicanálise, é o “fazer-não fazer” da transferência. Espaço do silêncio, habilitando a palavra de presença humanizante. Voz em um processo que se abre ao ir reconhecendo a dor, o diferente, a presença do outro/Outro em sua incerteza. Paradoxal construção de uma trabalhosa noção de juntos, produzida em um tempo e espaço. No pouco a pouco, palavra por palavra, nesse particular “entre” e forma de estar juntos que se conjuga em um enquadre, que não é alheio à construção de cada forma recriada ou recriadora de convivência. Formas de um estar juntos que não seja aparência.

Talvez mais paradoxal ainda seja no espaço do enquadre virtual. A

10. N. do T.: tradução de P. C. Souza. A tradução da citação está na p. 338 de: Freud, S. (2014). Dostoiévski e o parricídio. Em S. Freud, *Obras completas* (Vol. 17, pp. 337-364). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1928[1927])

11. Ibid.

12. N. do T.: tradução de P. C. Souza. A tradução da citação está na p. 76 de: Freud, S. (2010). *O mal-estar na civilização*. Em S. Freud, *Obras completas* (Vol. 18, pp. 13-122). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1930[1929])

imagem de alguma forma nega a dimensão corporal. Inibe-se assim o desdobramento transferencial? A distância virtual é um risco diluente da análise? Ainda é cedo para responder; inclino-me a pensar que depende de cada encontro.

E, no social, a necessidade de distância dilui o encontro ou pode sustentá-lo? Lembrando Atahualpa Yupanqui em “A qué le llaman distancia”, a distância não é o que impede ou habilita os modos de estar juntos.

Em *La expulsión de lo distinto*, Byung-Chul Han (2017) propõe um futuro no qual, diante da possível ausência ou carência de alguém que escute, surgirá uma profissão que denomina *ouvinte* e que propõe como resposta emergente ante uma sociedade progressivamente narcisista e, por conseguinte, orientada à busca de uma aparência de poder ou prazer, nos diferentes sentidos que lhes demos. Acrescenta que em cada possibilidade de escuta há uma atividade em que o outro se aloja. Próxima, então, da construção do espaço psicanalítico, estabelece a escuta como busca e possibilidade de uma forma de estar juntos, que ao mesmo tempo, e de maneira contraditória, exclui todos os outros aos que não está acessível o outro que escuta... ou a análise.

Surgirão perguntas e diferentes respostas. Ambas têm ou sustentam uma forma de relação com nosso posicionamento, em que provisoriamente se entrelaça o desejo em nossa atividade. A transmissão de uma posição ética é trabalho psíquico, tanto na dimensão da análise singular como no trabalho com cada comunidade, em cada espaço onde é possível “irradiar”<sup>13</sup> escuta psicanalítica. Além da dimensão limitada ou delimitada, a incerteza da atividade cotidiana condiciona, mas não nega uma orientação. Onde era ilusão, há de ser razão, mas não pode haver razão sem ilusão, a ilusão de um futuro que dê conta de uma possibilidade.

## Resumo

Este artigo tenta se aproximar da pergunta que *Calibán* propõe para este número. Procura realizar um entrelaçamento, uma perspectiva provisória, entre laço social e função analítica, abrindo diálogos e aproximações ao tema, transitando por diferentes incertezas e interrogantes. O que é estar juntos? É possível estar juntos? Quantas são suas significações? Qual é sua delimitação? Questiona-se a possibilidade de transmitir uma resposta que abra à dimensão do futuro. O futuro é sequência direta de um passado e de um presente. A perspectiva sociopolítica e cultural atual apresenta novos interrogantes acerca da possibilidade humana do “juntos”, aspectos já abordados por Freud em *O futuro de uma ilusão*. A partir da função psicanalítica, busca-se um posicionamento ético em transferência que considere a alteridade e a diferença, uma legitimação que retorne ao sujeito em movimento moebiano, a partir de uma sociedade que estabeleça condições éticas. Esse é o espaço ou atmosfera de nosso trabalho – tanto no cenário de trabalho individual como no plural –, que surge de uma psicanálise que dê conta desses conceitos em um suceder social. Além da dimensão limitada ou delimitada, a incerteza da atividade cotidiana condiciona, mas não nega uma orientação. Onde era ilusão, há de ser razão, mas não pode haver razão sem ilusão, a ilusão de um futuro que dê conta de uma possibilidade.

**Palavras-chave:** *Incerteza, Ilusão, Ética, Pulsão, Alteridade, Transferência. Candidatas a palavra-chave: Desigualdade, Diferença.*

## Abstract

13. Tomo emprestada esta expressão de M. Lijtenstein.

This article tries to approach the question that *Calibán* proposes for this issue. It is proposed to make a link, a provisional perspective between the social bond and the analytical function. Open dialogue and approaches to the subject, transit through different uncertainties and questions. What is being together? Is it possible to be together? How many are its meanings? What is its dimension? The possibility of transmitting a response that opens up the dimension of the future is questioned. The future is a direct sequence of a past and present. The current socio-political and cultural perspective adds new questions regarding the human possibility of “together”. Aspects already highlighted by Freud in *The Future of an Illusion*. From the psychoanalytic function, the search for an ethical position, in transference, will be giving an account of otherness and difference. Legitimization that returns to the subject in a moebian movement, from a society that establishes ethical conditions. This is the space or atmosphere of our work -both in the individual and plural work scenarios, which arises from a psychoanalysis that accounts for these concepts, in a social evolution. Beyond, the limited or delimited dimension, the uncertainty of the daily what-to-do, conditions, but does not deny an orientation. Where illusion was, reason must come, but there can be no reason without illusion, the illusion of a future that shows a possibility.

**Keywords:** *Uncertainty, Illusion, Ethics, Drive, Alterity, Transfer. Candidates to keywords: Inequality, Difference.*

## Referências

- Bleichmar, S. (2016). *La construcción del sujeto ético* (Vols. 1-2). Paidós. (Trabalho original publicado em 2006)
- Calvino, I. (2002). *Las ciudades invisibles* (A. Bernárdez, Trad.). Siruela. (Trabalho original publicado em 1972)
- Castel, R. (2015). *La inseguridad social: ¿qué es estar protegido?* (V. Ackerman, Trad.). Manantial. (Trabalho original publicado em 2003)
- Freud, S. (1991). Tótem y tabú. Em S. Freud, *Obras completas* (J. L. Etcheverry, Trad., Vol. 13, pp. 1-167). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1913[1912-1913]).
- Freud, S. (2004a). Dostoievski y el parricidio. Em S. Freud, *Obras completas* (J. L. Etcheverry, Trad., Vol. 21, pp. 171-194). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1928[1927])
- Freud, S. (2004b). El malestar en la cultura. Em S. Freud, *Obras completas* (J. L. Etcheverry, Trad., Vol. 21, pp. 57-140). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1930[1929])
- Freud, S. (2004c). El porvenir de una ilusión. Em S. Freud, *Obras completas* (J. L. Etcheverry, Trad., Vol. 21, pp. 1-56). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1928[1927])
- Han, B.-C. (2017). *La expulsión de lo distinto* (A. Ciria, Trad.). Herder.
- Lévinas, E. (1993). *Entre nosotros: ensayos para pensar en otro* (J. L. Pardo, Trad.). Pre-Textos.
- Lijtenstein, M. (1984). La soledad del psicoanalista. *Revista Uruguaya de Psicoanálisis*, 62, 96-102.
- Yupanqui, A. (1960). A qué le llaman distancia [Música]. Em *A qué le llaman distancia*. Odeon.

Recebido: 15/07/2021 Aprovado: 10/12/2021

Tradução do espanhol: Schirlei Schuster

# O mal-estar na cultura e as subjetividades contemporâneas: a aposta da psicanálise\*\*

## Introdução

Quando pensamos em psicanálise, associamos essa palavra a uma prática orientada ao alívio do sofrimento humano, ou seja, a uma vertente mais ligada à terapêutica. De fato, no meio psicanalítico podemos constatar certa desvalorização dos mal chamados “escritos sociais”, diferentemente do que acontece com a metapsicologia e a clínica em si, como se a análise da cultura se distanciasse das vicissitudes da produção de subjetividade, ou como se a construção da posição do analista estivesse divorciada das questões que compõem o laço social.

A clínica psicanalítica é indissociável da reflexão em torno da cultura e de seu mal-estar porque a prática da psicanálise aborda o sujeito, que é efeito de determinada ordem simbólica. Observa as mudanças do mundo que nos rodeia, a cultura, a civilização, e presta atenção às relações, a como cada sujeito se inscreve e se situa no social. Tudo isso nos concerne porque é a origem de numerosos mal-estares.

É importante notar que, dentro de uma teoria que se construiu com uma lupa sobre os processos intrapsíquicos, se falamos da singularidade do sujeito, é na medida em que está ligado aos outros. A presença do Outro é condição para a constituição de um psiquismo, em vista das consequências de sua presença como figuras identificatórias e moduladoras do desejo. Ou seja, a presença fundante do Outro faz com que a categoria do *intrapsíquico* esteja incluída na dimensão do laço social. Além disso, essa dimensão determina facetas da vida pré-consciente – as crenças, por exemplo –, como ela performa a subjetividade e determina também as apresentações sintomáticas das neuroses. Podemos apelar à psicanálise não apenas enquanto vertente terapêutica, mas também enquanto meio para pensar as mudanças de época, que a convocam a dar respostas sobre o mal-estar na cultura contemporânea.

Por outro lado, é de considerar que as grandes rupturas na história, como as revoluções industriais e a informática, também produzem efeitos na subjetividade e na dimensão social. É assim que a psicanálise surge, questionando as normas morais e sociais de sua época, a partir de uma mudança de paradigmas, ideais e valores na transição do século XIX para o XX. Proponho ressituar esse interrogante sobre os paradigmas que conduzem e subjazem à cultura contemporânea. *O que o discurso psicanalítico tem a dizer?* O mal-estar na cultura trata da renúncia pulsional necessária para ingressar na civilização, com a conseguinte aparição de sintomas. *Estamos falando de novos sintomas ou de subjetividades contemporâneas?*

\*Asociación Psicoanalítica Argentina.

\*\* Prêmio Sigmund Freud, Fepal 2020.

Ciclicamente nos perguntamos nos espaços científicos sobre a vigência da psicanálise. Penso que a psicanálise é convocada a responder a partir de uma perspectiva que contemple a dimensão social da subjetividade, mantendo com seriedade o compromisso de ocupar o importante lugar de interlocutor válido dentro dos grandes discursos, teorias e ciências humanas. Do mesmo modo, isso responde a uma necessidade dos próprios psicanalistas, uma vez que diariamente somos interpelados na intimidade do consultório, como analistas, por nossos pacientes, e como analistas enquanto pessoas também imersas na cultura.

## 1. A subjetividade e o laço social

*Perdem vigência as discussões ou pesquisas que isolam o ser humano, ou que tratam de forma abstrata uma parte de suas manifestações, sem conexão com a natureza e o meio social.*

José Bleger, *Psicologia da conduta*

Para começar, direi que, para pesquisar possíveis respostas a uma pergunta, convém sondar o contexto que a afeta, contexto que, para a psicanálise, vai mais além da realidade externa. Considero que essa ideia é valiosa para o campo da psicanálise e para as perguntas que lhe interessa responder, como a singularidade na clínica e os interrogantes que surgem no diálogo com as outras disciplinas do humano.

A respeito disso, Freud manteve uma posição clara quando concebeu a interação do interno e do externo como uma constante do funcionamento psíquico. É assim que, para resolver a etimologia das neuroses, propôs a teoria das pulsões e as incluiu nas séries complementares (Freud, 1917/1991c). É clara a relação entre o padecimento singular e as condições externas/histórico-sociais em que se constitui o sujeito, com as marcas da época e os fenômenos sociais de seu tempo. Ainda que a clínica nos ensine que para o sujeito a realidade é a realidade interna, é essencial considerar que o psiquismo está atravessado e se constitui a partir do discurso dos outros significativos com os quais interage desde antes de nascer até a atualidade. Em *Psicologia das massas e análise do eu*, Freud (1921/1992d) propôs que, “na vida psíquica do ser individual, o Outro é via de regra considerado enquanto modelo, objeto, auxiliador e adversário”<sup>1</sup> (p. 67). Uma subjetividade constituída a partir do laço social pela relação com os outros e seus discursos, pela interação com seus ideais e demandas, e pela identificação com eles.

Pichon-Rivière vai além e diz: “O sujeito não é apenas um sujeito relacionado, é um sujeito produzido. Não há nada nele que não seja resultante da interação entre indivíduos, grupos e classes” (Zito Lema, 1976/1993, p. 107). Entendo que, com isso, o autor situa a constituição da subjetividade em uma dimensão interacional simbólica.

1. N. do T.: tradução de P. C. Souza. A tradução da citação está na p. 14 de: Freud, S. (2011). *Psicologia das massas e análise do eu*. Em S. Freud, *Obras completas* (Vol. 15, pp. 13-113). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1921)

## 2. O mal-estar na cultura contemporânea

Freud (1930/1992a) localizou três fontes do sofrimento humano: a hiperpotência da natureza, a fragilidade de nosso corpo e nossa incapacidade de regular nossas relações (família, Estado e sociedade). Todas são irrefutáveis e, em maior ou menor medida, alheias ao controle do homem. Algo que me chama especialmente a atenção é o fracasso das instituições e organizações no que se refere ao bem-estar comum. Seria porque também aí encontramos a ingerência inegável de nossa constituição psíquica?

Além disso, Freud descreveu diversos caminhos para evitar o desprazer e diminuir o mal-estar. Entre eles está o isolamento, o afastamento do mundo exterior, bem como o recurso a substâncias tóxicas. Destaca-se, porém, a neurose, que ao menos promete ao homem satisfações substitutivas.

O que Freud propõe sem dúvida segue vigente. No entanto, há complexidades que adquirem consistência quando pensadas em um contexto de época. É aqui que vale a pena nos perguntarmos se a psicanálise pode ser contemporânea. Na linha das ideias de Agamben (2011), podemos dizer que em psicanálise é possível ser verdadeiramente contemporâneo ao apontar as escuridões da época. Ao diferenciar o atual do contemporâneo, abre-se um horizonte operativo para a função da escuta do analista: o contemporâneo está associado a uma condição de dissonância/anacronismo em relação à atualidade da moda. Uma vez que o olhar do analista não ficaria ofuscado pelos brilhos da época, ele conservaria a disposição para registrar as escuridões particulares dela, ecos do mal-estar humano (Cabral, 2017).

Uma forma de apontar as opacidades da época é anotar e refletir sobre os cenários e modelos de intercâmbio, os tipos de subjetividade e os modos de gozo. Parte do cenário que envolve a modernidade é a oferta dos dispositivos da ciência e o brilho da tecnologia. Que uso e que lugar estamos dando aos objetos tecnológicos no intercâmbio social?

Hoje em dia se designa como *nativo tecnológico* quem pertence às gerações nascidas em ambientes totalmente inseridos no uso da tecnologia. No início de 2010, foi realizada uma experiência em que se colocaram objetos típicos da geração anterior (VHS, Betamax, discos de vinil) diante de crianças, e elas, apesar de contarem com todas as ferramentas para explorá-los, não conseguiram entender para que serviam tais objetos. Podemos deduzir dessa experiência que há uma ruptura geracional marcada pela inclusão das tecnologias na vida cotidiana. Dessa forma, delimitou-se uma maneira de ter acesso ao mundo e de se relacionar com os outros.

Quero resgatar uma experiência da vida cotidiana. Uns amigos vêm a minha casa para jantar, e sua filha de 1 ano perambula pelo *living*. Demanda que os adultos cuidem dela, mas, ao receber atenção exclusiva, dirige-se à tela da televisão. Ao ver a tela diante de si, em um nível que mais ou menos coincide com sua altura, reage deslizando os dedos sobre ela, com a intenção de escolher um vídeo (com certeza, associando a tela da televisão a um *tablet*). Contudo, ao ver que o aparelho não responde, fica irritada e começa uma pirraça. Penso que ela tem naturalizada uma forma de interagir com o mundo em que o aparelho funcionaria como um apaziguador da frustração pela espera e uma extensão de seu corpo destinada a satisfazer seus desejos.

Em 1930, Freud já oferecia uma explicação para isso:

O ser humano tornou-se, por assim dizer, uma espécie de deus protético, realmente admirável quando coloca todos os seus órgãos auxiliares; mas estes não cresceram com ele, e ocasionalmente lhe dão ainda muito trabalho. Ele tem o direito de consolar-se, porém, com o fato de que essa evolução não terminará justamente no ano da graça de 1930. Épocas futuras trarão novos, inimagináveis progressos nesse âmbi-

to da cultura, aumentarão mais ainda a semelhança com Deus. Mas não devemos esquecer, no interesse de nossa investigação, que o homem de hoje não se sente feliz com esta semelhança.<sup>2</sup> (pp. 90-91)

É importante ressaltar que o problema não são os avanços da tecnologia, mas o uso e o lugar que ocupam no intercâmbio humano. Lacan (1975/1992) fala dos objetos *latusas* (condensação em francês entre *objetos* e *ventosas*), fazendo referência à não relação com outro, mas com objetos de gozo que “engordam” o narcisismo sob a condição de “su-gá-lo” como sujeito.

Milmaniene (2014) descreveu certas tendências da subjetividade da sociedade pós-moderna, assinalando três características importantes:

1. *A declinação do pai da lei*. Descreve uma propensão à ausência de figuras paternas, consistentes, que imponham um limite subjetivamente, ordenem o caos pulsional e proporcionem a saída exogâmica.

2. *A exclusão das coisas do amor*. Tendência dos sujeitos a evitar o registro da falta, inerente ao campo desiderativo, refugiando-se nos gozos solitários.

3. *A supressão da dimensão da falta*. Através da oferta de objetos de consumo que estimulam e reciclam a apetência de gozo, há uma tendência a suprimir a “dor de existir”, inerente à dimensão da falta.

Considero que essas características estão intimamente relacionadas com a dor intrínseca de viver vinculado ao atravessamento da castração. Retomo então o mal-estar na cultura e os diversos métodos de buscar o prazer e evitar o sofrimento. Poderíamos equiparar o afastamento e desinteresse pelo mundo externo ou o emprego de drogas com a utilização da tecnologia para eludir o mal-estar? Não encontraríamos a resposta enumerando ou ampliando os caminhos já descritos por Freud, mas prestando atenção ao modo de intercâmbio que se impõe. Vemos uma forte tendência nos sujeitos a ficarem capturados na alienação consumista, tentando ocultar as dores existenciais ligadas à castração com objetos de consumo, que exacerbam a mesma falta que pretendem tamponar. É possível delimitar o que poderíamos chamar de *subjetividades produto de um discurso imperante*.

Sibilia (2005/2006) diz que mesmo os conceitos de saber e ter se modificaram com os critérios capitalistas, acomodando-se nesta sociedade de controle na qual estamos submersos. O novo capitalismo lança e relança *novas subjetividades*. Os modos de ser constituem mercadorias muito especiais, alimentam um consumo em aceleração constante e se vinculam às mudanças voláteis do mercado. O próprio consumidor passa a ser um produto à venda com sua identidade digital, sendo um produto comprado e vendido em todos os casos.

2. N. do T.: tradução de P. C. Souza. A tradução da citação está na p. 52 de: Freud, S. (2010). O mal-estar na civilização. Em S. Freud, *Obras completas* (Vol. 18, pp. 13-122). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1930)

## A. O laço social e os discursos: o discurso capitalista

*Toda formação humana tem como essência, e não como acidente, frear o gozo. A coisa nos surge nua assim, e não sob esses prismas ou lentes que se chamam religião, filosofia ou hedonismo, pois o princípio do prazer é precisamente o freio do gozo.*  
Jacques Lacan, “Discurso de encerramento das Jornadas Sobre Psicose Infantil”

Em psicanálise, chamamos de *discurso* um ordenamento que permite o laço social, habilita o vínculo com o outro através das palavras e diz algo sobre a relação do sujeito com seu gozo. O laço social se cria a partir do limite entre o que se quer e o que se pode dizer. Quando a criança aprende a falar, aprende que, na relação com o outro, não se pode dizer tudo. Percebe que precisa esperar que o outro a interprete e suportar que o que disse não é exatamente o que queria dizer. *É o limite da relação com o Outro, que por sua vez permite o vínculo com o outro.*

No seminário 17, Lacan (1975/1992) formaliza quatro tipos de discurso, quatro tipos de laço social nos quais o sujeito ocupará um lugar específico. O discurso alude a uma estrutura formal caracterizada por modalidades específicas de relação entre seus elementos, sendo estes:

- S<sup>1</sup>: o significante-mestre.
- S<sup>2</sup>: o saber, o gozo do Outro.
- *a*: o objeto *a* ou mais-de-gozar.
- S: o sujeito dividido entre o saber e o gozar.

Por sua vez, esses quatro elementos podem ocupar quatro diferentes lugares em uma estrutura quadripartite:

agente	→	Outro/trabalho
verdade	//	perda/produção

O agente comanda o discurso. O lugar do trabalho (também chamado Outro) é para onde se dirige o discurso, e leva adiante a produção (ou mais-de-gozar). A produção (ou perda) é o que resulta do trabalho, sem ter relação alguma com a verdade. Por último, a verdade é o que fica oculto, mas determina o discurso. Entre os três primeiros lugares se estabelece um sentido direcional. Por outro lado, o lugar da verdade afeta tanto o agente como o Outro, sem que nenhum dos outros lugares o afete.

Os quatro discursos se definem mediante mudanças de posição dos elementos, mudanças que organizam a relação entre eles. Cada um estabelece um modo de relação entre “pares”: o senhor e o escravo (no discurso do mestre), a histórica e o mestre (no discurso da histórica), o analista e o analisante (no discurso do analista), o professor e o aluno (no discurso universitário).

As posições se fixam também em relação à barra de divisão que representa a repressão. Se os discursos dão conta da relação entre o sujeito e o outro, essa barra não indica que a relação é de uma consciência para outra, ou entre um eu e outro eu, mas que cada um dos sujeitos em jogo é sujeito do inconsciente.

Então, temos:

**a. Discurso do mestre.** É o discurso do inconsciente. Vem a ser “o discurso matriz”, pois a partir dele se geram os outros discursos, fazendo circular seus elementos. Aqui o lugar do agente é ocupado por S<sup>1</sup>, que faz referência ao senhor antigo. O significante-mestre (S<sup>1</sup>) representa o sujeito para outro significante (S<sup>1</sup>), mas esse trabalho significante produz o objeto *a* como excedente. O saber em questão é um “saber fazer” artesanal, que pode se articular como episteme e ser transmissível. Ao senhor não lhe interessa saber, mas sim que a coisa funcione; ele não se faz perguntas (tem o saber do escravo) e aspira que o saber faça totalidade.

S <sup>1</sup>	→	S <sup>2</sup>
\$	//	<i>a</i>

**b. Discurso da histórica.** É o discurso do analisante. “Revela a relação do discurso do mestre com o gozo, dado que o saber vem ali no lugar do gozo”<sup>3</sup> (Lacan, 1975/1992, p. 98). Não se deve entender esse discurso como aquele que uma histórica diz, mas como uma modalidade em que o sujeito se dirige a um mestre buscando um saber, o qual por fim se mostra impotente para dizer a verdade, por exemplo, sobre o sintoma que leva um paciente a consultar um analista.

\$	→	S <sup>1</sup>
<i>a</i>	//	S <sup>2</sup>

**c. Discurso do analista.** A função é levar o saber ao lugar da verdade. Aqui o analista é o mestre sob a forma de *a*, resto rejeitado pelos outros discursos. Como *a* é uma causa de desejo e se dirige ao sujeito bar-rado o resultado é uma produção de significantes S<sup>1</sup> e um saber sobre a verdade. Para que exista discurso, é necessária uma perda e renúncia ao gozo. É exatamente o inverso do discurso do mestre, o que mostra que a psicanálise é uma prática essencialmente subversiva, que abala todas as tentativas de dominação do outro e domínio do saber.

<i>a</i>	→	\$
S <sup>2</sup>	//	S <sup>1</sup>

3. N. do T.: tradução de A. Roitman. A tradução da citação está na p. 88 de: Lacan, J. (1992). *O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise (1969-1970)*. Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1975)

**d. Discurso universitário.** No lugar do agente está o saber. O saber ( $S^2$ ) foi parar “no lugar da ordem, do mandamento, no lugar primeiramente ocupado pelo mestre”<sup>4</sup> (Lacan, 1975/1992, p. 55). Não alude necessariamente ao discurso de uma instituição de ensino ou de um integrante dela, mas a um vínculo social que se estrutura a partir do saber, no qual podemos perceber que o amor ao saber não é o mesmo que o desejo de saber.

$$\frac{S^2}{S^1} \rightarrow \frac{a}{\S}$$

Todo sujeito capaz de emitir um discurso circula necessariamente pelos quatro, já que não há modo de viver sustentado em apenas um deles. Também é importante notar que cada um deles guarda em sua combinatória uma impossibilidade específica: o discurso do mestre fala sobre o impossível de governar; o da histérica (do analisante), sobre o impossível de fazer desejar; o do analista, sobre o impossível de analisar; o universitário, sobre o impossível de educar. Trata-se de assumir, por exemplo, no caso do discurso do mestre, que não se pode governar sem um *resto*, porque não se pode governar *todo* o real, que é o impossível de simbolizar. Sempre há uma perda.

É diferente o caso do chamado *discurso capitalista*, introduzido por Lacan em uma conferência na Universidade de Milão, em 1972, ainda que não o tenha desenvolvido como fez com os quatro discursos precedentes. Se os quatro discursos são produzidos a partir de rotações em torno do discurso do mestre, no discurso capitalista o significante-mestre e o sujeito dividido intercambiam seus lugares: este fica como agente, e aquele, como verdade.

$$\begin{array}{ccc} \S & & S^2 \\ \downarrow \text{---} & \nearrow & \text{---} \downarrow \\ S^1 & // & a \end{array}$$

Também é determinante o circuito circular que se arma: desaparece a relação entre o agente e o Outro, e se nos outros discursos a verdade sempre ficava fora de circuito, agora se encontra regida pelo sujeito.

Além disso, se cada discurso se define como uma forma de laço social (de acordo com os “pares”), aqui o que se afirma é uma relação com o objeto da satisfação, o que faz com que o laço social fique excluído. É por isso que se pode dizer que o discurso capitalista não é propriamente um discurso.

Se cada discurso era um modo de fazer algo com o gozo, o discurso capitalista desemboca em um gozo desregulado. Ele mostra com clareza um circuito em que *está ausente o limite*, alguma barreira ao imperativo de gozar ditado pelo superego.

Diferentemente dos outros discursos, este *não faz laço social*, uma vez que não são as palavras que fazem a mediação entre o sujeito e o outro. Permite grandes reuniões, conexões, mas em si mesmo o resultado é conectar cada indivíduo produtor-consumidor com os objetos que o capitalismo fabrica.

Lacan (Mabel Mater, 2006) o descreve como um discurso “loucamente astuto, mas destinado a explodir” (par. 190). A loucura que menciona não estaria associada a uma identificação imaginária, mas à relação direta com a satisfação (o que nos fala das dificuldades para estabelecer transferências verídicas). Por um lado, os objetos oferecidos nunca chegam a satisfazer e caducam rapidamente, aparecendo então o desamparo – a depressão encabeça o *ranking* de doenças. Por outro lado, é como se um objeto tivesse que satisfazer a todos da mesma forma, apagando as diferenças (Ons, 2012).

Se na época vitoriana a psicanálise questionou a pretensão de igualar os ideais em suas ambições hegemônicas, hoje também lhe compete fazer esse questionamento em relação às perspectivas que tentam homogeneizar os gozos.

Soler (2007) se pergunta acerca do lugar que o capitalismo contemporâneo designa ao homem e à mulher pós-modernos:

Um lugar muito pouco sexuado. Ainda que pareça que vivemos em uma época de liberação sexual, o contexto é na verdade o empobrecimento da vida sexual de cada um. Inclusive por imperativos de como deve ser a sexualidade de cada um. Antes de seres sexuados, o homem e a mulher são seres consumidores de sexualidade, já que se deixa de fora a pergunta por sua posição sexual.

## B. O consumo e as modalidades do gozo

É assim que, para preencher o tempo livre, temos o que hoje chamamos de *mercado do entretenimento* (Netflix, PlayStation, Facebook etc.). Simultaneamente, aparece o *mercado do tédio*, que oferece múltiplos fármacos, drogas e aplicativos, pois a sociedade atual sempre está oferecendo algo. As plataformas e companhias de entretenimento escolhem que conteúdos produzir com base em algoritmos. Isso significa que o produto ofertado é feito sob medida para um grupo particular de pessoas, que compartilham preferências específicas já estudadas. Dessa forma, o mercado não responde aos desejos e necessidades das pessoas, mas nos diz o que necessitamos e o que devemos desejar. Isso é importante, uma vez que se apresenta sob o efeito de imperativos de gozo. Nas séries de televisão ocorre tudo o que a fantasia perversa elabora, mas não nos atrevemos a executar. Cabe assinalar, nesse ponto, que a fantasia foi cedendo sua função ativa, produtora de cenas fantasmáticas. Que lugar ficou reservado aos devaneios diurnos e ao fantasiar como instância privada para processar a frustração?

O sujeito acaba preso entre a necessidade e a satisfação momentânea, de objeto em objeto, a fim de obturar o sofrimento diante da castrição. Nas redes sociais tudo está visível: mostra-se o que se come, o que se faz, onde se está. A reserva é um valor descartável. Outro sintoma da atualidade é o desaparecimento da vergonha, associado à morte

4. N. do T.: tradução de A. Roitman. A tradução da citação está na p. 97 de: Lacan, J. (1992). *O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise (1969-1970)*. Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1975)

do olhar de Deus (Miller, citado por Ons, 2012). O capitalismo traz o imperativo de dizer tudo e mostrar tudo. Na contramão disso, encontramos a vergonha como guardiã de uma reserva, preservando o íntimo, fazendo limite. Podemos nos perguntar se, quando ela é apagada, não se elimina de alguma forma o outro em sua diferença.

Freud (1905/1992f) citou a vergonha e o pudor como diques precoces, tetos para a satisfação pulsional. Ambos seriam formas de reprimir que algo seja dito ou desvelado, para que um resto possa ser mostrado por uma via que não seja a do imperativo.

Por um lado, a sociedade exige que os indivíduos se convertam em consumidores responsáveis, gestores de sua vida. Por outro, funciona como agente “infantilizador” do sujeito. Os velhos querem parecer jovens, e os jovens adultos se negam a envelhecer. *O propósito crucial do consumo não é satisfazer necessidades, mas converter o consumidor em produto.*

Debord (1967/1995) refletiu sobre algo fundamental para esta época: o novo valor, que já não é o *ser* nem o *ter*, mas o *aparecer*. Daí a importância midiática e o afã por aparecer a qualquer custo e de qualquer forma (“modificação” do *cogito* cartesiano: sou visto; logo, existo). Vivemos na sociedade da exposição (Han, 2012/2017). O que caracteriza a modernidade é o emprego do próprio corpo a serviço do mundo como imagem e sua representação como máquina. No campo das neurociências, encontramos a analogia entre o funcionamento da mente e o de um computador. No dia a dia, quando se quer dar conta de um estado de excitabilidade, diz-se que a pessoa está “elétrica”, aludindo-se a um corpo que não parece humano. Fala-se também em “máximo rendimento” ou em “ser uma máquina”. Fazer algo com energia é “estar ligado na tomada”, e tirar um tempo para o descanso é “desligar-se”.

Penso no bombardeio de publicidade, na hiperexposição a estímulos, tanto no âmbito individual quanto no âmbito das relações. Já em 1669 Blaise Pascal antecipava, em sua obra *Pensamentos*, as explicações de Freud no “Projeto” (1950[1895]/1992c). Ele explica que, no extremo da exposição a estímulos, se produz um afastamento do campo sensível que poderíamos situar como puro gozo. Diz:

Nossos sentidos não percebem os extremos: um ruído demasiado forte ensurdece-nos, demasiada luz nos deslumbra, [...] demasiada verdade nos assombra [...]. Não sentimos nem o extremo calor, nem o frio extremo; as qualidades excessivas são nossas inimigas, não são sensíveis; não as sentimos, sofremos-las.<sup>5</sup> (p. 65)

### C. Os imperativos de época do superego

Impotência, linguagem e dependência do Outro são as bases do superego, que, íntimo e estrangeiro, faz ouvir suas vozes mais imperativas e insensatas. Gerez Ambertin (1999) diz: “Trata-se do imperativo de gozar, que, cúmplice do pior do pai, precipita ao fracasso e ao aniquilamento” (p. 11). O superego, tornado imperativo, governa e ordena irracionalmente.

A declinação do pai da lei e dos ideais – mencionada anteriormente como uma das características da sociedade pós-moderna – tem consequências. Freud (1930/1992a) afirma:

O pai “brando e indulgente além da conta” favorece na criança a formação de um superego demasiado rigoroso, porque, sob a impressão do amor que recebe, esse filho não terá outra alternativa para a sua agressividade que não voltá-la para dentro.<sup>6</sup> (p. 126)

O superego contemporâneo comanda os imperativos do *dever gozar* a serviço da pulsão não regulada. É assim que o *dever* fica desligado dos valores e ideais, e o imperativo se converte em uma demanda de realização no presente, sem possibilidade de espera.

Um exemplo claro disso é o imperativo de mostrar *em tempo real* aos seguidores das redes sociais o que se faz, o lugar que se visita, o que se come, com quem se está etc. As redes sociais não são ferramentas que dão mais liberdade, mas um espaço em que, à medida que se exhibe mais, o sujeito poderia se consumir tentando mostrar ainda mais. A máxima visibilidade se converte em imperativo uma vez que “o que não é proibido se torne obrigatório”<sup>7</sup> (Lacan, 1966/2003, p. 599), e é através de uma *indução imaginária* (Soler, 2007) que se amplifica seu efeito em níveis de massa: basta ver alguém desfrutando de algo para que os demais acreditem que também devem desfrutar.

Tentarei indicar alguns *imperativos de época* que espreitam os sujeitos da cultura:

– *Ser feliz*. A felicidade como dever, desligada do campo desiderativo e mais ligada ao ideal do eu. Aspira-se à felicidade como um estado estável ou, no pior dos casos, permanente. Freud (1930/1992a) diz: “Quando uma situação desejada pelo princípio do prazer tem prosseguimento, isto resulta apenas em um morno bem-estar; somos feitos de modo a poder fruir intensamente só o contraste, muito pouco o estado”<sup>8</sup> (p. 76).

– *Ser original/espíritoso*. Exigências a serviço de uma imagem de si mesmo como homem-máquina, produtor de objetos que capturem a atenção de um público. Culto à novidade.

– *Ser transparente, mostrar*. É requerida uma administração complexa: por um lado, é preciso mostrar para cultivar a imagem; por outro lado, existe o risco de que esse olhar alheio não devolva admiração, mas repúdio. No trânsito do estádio do espelho, o olhar que o outro devolve se transforma rapidamente em fonte de rejeição.

– *Ser parecer*. Parecer é mais importante que ser. Em séculos anteriores, o valor estava situado no mundo interno.

– *Ser magro*. Um imperativo conduzido por imagens que nos falam de um ideal do eu consumido, desprovido de sexualidade.

– *Ser rápido*. Por um lado, o emprego do tempo sob uma lógica lu-

6. N. do T.: tradução de P. C. Souza. A tradução da citação está na p. 101 de: Freud, S. (2010). O mal-estar na civilização. Em S. Freud, *Obras completas* (Vol. 18, pp. 13-123). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1930)

7. N. do T.: tradução de V. Ribeiro. A tradução da citação está na p. 625 de: Lacan, J. (1988). *Escritos*. Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1966)

8. N. do T.: tradução de P. C. Souza. A tradução da citação está na p. 31 de: Freud, S. (2010). O mal-estar na civilização. Em S. Freud, *Obras completas* (Vol. 18, pp. 13-123). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1930)

crativa é fazer honras ao rendimento capitalista. Por outro lado, se alguém emprega o tempo para pensar em algo, rapidamente isso atribui um significado definitivo ao pensador: se muda muito de humor, é bipolar; se sonha com uma relação homossexual, é *gay*; se fantasia fugir, não é feliz onde está.

A *ausência de limite* dá conta da carência de barreiras que regulem os imperativos do superego. O utilitarismo e o ato de situar o outro como objeto de consumo impossibilitam o laço amoroso, visto que o emprego do tempo tem que ser algo capitalizável. Penso, por exemplo, em X, uma paciente jovem que veio à análise para *poder perder*.

Ela diz: “Vim aqui para perder o tempo..., relaxar, fazer uma sesta, ir à praça...”. Está saindo com J, e pensa que não vale a pena reclamar quando a deixa plantada, porque não espera ter uma relação estável com ele. Com ele passeia, faz um lanche, sai com pessoas de sua idade. Questiona-se acerca de seus sentimentos:

Sempre fui muito limitada com os sentimentos..., os sentimentos porque sim. Sempre pensei que os sentimentos deviam ter uma causa, um porquê... Porque esse rapaz é lindo, porque me faz crescer, porque posso me projetar com ele. Os sentimentos se sentem, nada mais!

Se há algo que o discurso capitalista erradica é uma figura que se pode amar *porque sim*, e não porque implica um lucro objetivável. A função do obstáculo é elevar o objeto a fim de que o impossível se transforme no proibido. Assim, o obstáculo, a impossibilidade e a perda cumprem uma função de limite, e remetem ao atravessamento da castração.

Essa posição subjetiva, *esse modo de não laço social que configura o discurso capitalista, não é um sintoma em si*. São modalidades de relação que têm diferentes apresentações sintomáticas nos motivos de consulta: depressão, desorientação vocacional, ataque de pânico, busca de parceiro, psicossomatoses, ausência de desejo sexual, transtornos alimentares, drogas... Muitas delas se referem a um superego que estimula a consumir ou a um sujeito que vê sua libido consumida a serviço dos ideais de época.

A aposta seria *fazer disso um sintoma para ser pensado em análise*. Pode a psicanálise propiciar essa passagem?

### 3. A aposta da psicanálise

#### A. A utilidade da psicanálise

Penso que é uma marca de nossa época nos perguntarmos sobre a utilidade das coisas. Em relação à psicanálise, encontramos pelo menos duas posições a partir das quais poderíamos nos perguntar sobre sua utilidade.

Em princípio, temos um paciente que consulta um analista com a expectativa de aliviar um padecimento. No entanto, uma resposta da psicanálise formulada a partir da utilidade é um ter-reno arriscado – pelo menos, a utilidade imediata e inocente. Por outro lado, é frequente encontrar técnicas psicoterapêuticas que respondem diretamente à demanda do consultante, implicam mais o corpo em sessão, vão direto ao motivo de consulta, ou nas quais o paciente não vai embora da sessão angustiado. E é curioso que, à medida que essas práticas tomam certos conceitos da psicanálise para se fundamentar, elas ganham maior credibilidade (terapia de vidas passadas, constelações familiares, ramos da astrologia contemporânea que incluem termos ligados à psicanálise etc.). A psicanálise falha de saída frente a essa demanda, a imediata e inocente.

No entanto, se pensarmos que existe um analista enquanto há um paciente em transferência, será preciso pensar que não se deve servir ao analista pessoalmente. Muito menos na dimensão de seu narcisismo, uma vez que se trata de uma relação particular que desde o início aspira a sua dissolução. É uma das profissões impossíveis, não só porque – parafraseando Freud – “se pode dar antecipadamente por certa a insuficiência do resultado”, mas também porque, no melhor dos casos, no final o analista ficará desprovido tanto do olhar idealizador do paciente como do ideal de ser depositário de um saber. No final, não restaria nada ao analista.

Longe de propor o analista como “bonzinho”, em *Psicanálise: radiofonia e televisão* Lacan (1970/1993) equipara analista e santo em certo sentido. O santo tem um desejo próprio, fora da Igreja. Tem um traço de desapego em relação aos valores de gozo de seu tempo, e ao contrário se ocupa obstinadamente de sua relação com o Outro divino. Ele faz, e a partir de um lugar de própria miséria, sem se preocupar com que o compreendam, *produz um efeito*. O que diferencia o analista do santo é que, se o analista suspende a utilidade do encontro para si, é com a finalidade de se autorizar no desejo do analista, que lhe possibilita a escuta em transferência. Além disso, o santo será canonizado depois de sua morte; o analista, por sua vez, não teria tão facilmente essa oportunidade.

É o analisante quem faz o analista, no sentido de confirmá-lo ou não em seu lugar – ou seja, *no a posteriori* de uma práxis em que vale o *só depois*, muito diferente do acúmulo de informação, saberes antecipados e garantidos, ideais da tecnociência e do capitalismo.

Com relação à utilidade, Soler (2007) observa:

Entendo o analista como o resíduo da operação, uma vez que o benefício não se volta para o seu lado. E na verdade creio que isso, talvez, seja mais insuportável agora que há 50 ou 100 anos. Quero dizer, mais insuportável no regime do discurso capitalista atual. Porque não devemos esquecer [...] que os analistas [também] pertencem ao conjunto do discurso capitalista e que caem da mesma forma sob a pressão dos valores do discurso capitalista. [...] Sucesso em tudo (profissional, amoroso, familiar), competitividade, luta para se mostrar, conseguir aparecer nas telas de televisão, nos meios de comunicação. [...] E os analistas estão sob o mesmo impulso [de um discurso sem transcendência, que não ultrapassa os objetivos individuais]. [...] Talvez isso explique um pouco a tendência atual. [...] Acredito que o benefício não seja para a psicanálise. (p. 235)

O benefício com certeza está do lado do analisante, mais além da cura dos sintomas, claramente. Ainda que Freud tenha advertido sobre o *furor curandis*, a psicanálise nunca se desvinculou do tema de sua

efetividade – uma efetividade comprometida com a entrada em análise propriamente dita, com um sujeito se implicando no processo e assumindo sua responsabilidade com o sintoma. Isso não condiz com a ética do discurso capitalista.

## B. Psicanálise como ato subversivo

A psicanálise é um ato contracultural e subversivo apenas por não ser um ato capitalizável no sentido de acumulação (de informação, de entendimento, de coisas, de adaptação, de bem-estar). Acredito que, se a psicanálise serve para algo, é para *humanizar, restituindo a palavra, frustrando* (no melhor dos sentidos) e *possibilitando a elaboração simbólica*.

Em cada época imperam ideais sociais que o sujeito deve satisfazer, e o sintoma viria a ser o oposto deles. Então, podemos pensar o sintoma como tudo aquilo que faz algum tipo de ideal fracassar, que intervém tanto no plano individual como no plano coletivo.

Afirmo antes que o propósito crucial do consumo não é satisfazer necessidades, mas converter o consumidor em produto. Portanto, não ser mercadoria ofertável é não pertencer a essa lógica. E é por isso que, como resposta à decepção por não poder cumprir essas exigências, vemos com frequência a aparição de estados depressivos e desvalorização.

A psicanálise é uma cura pela palavra, ajuda a assumir o custo de viver. É uma prática em que o intangível – a palavra – adquire materialidade e abandona a condição de objeto de consumo para se converter em objeto de intercâmbio. A psicanálise fundamentalmente proporciona ao sujeito fazer algo diferente com seu mal-estar, permitindo que o gozo do sintoma seja canalizado de forma distinta.

Também pode resolver e suprimir o sintoma, mas não como objetivo, mas por acréscimo.

Desde o início de sua obra, Freud (1890/1992e) refletiu sobre isso:

Agora começamos também a compreender a “magia” das palavras. É que as palavras são o mediador mais importante da influência que um homem pretende exercer sobre o outro; as palavras são um bom meio de provocar modificações anímicas naquele a quem são dirigidas, e por isso já não soa enigmático afirmar que a magia das palavras pode eliminar os sintomas patológicos, sobretudo aqueles que se seiam justamente nos estados psíquicos.<sup>9</sup> (p. 124)

## C. As provas da psicanálise: a convicção freudiana

*Compreendi que a partir de então eu estava entre aqueles que “incomodaram o sono do mundo”, na expressão de Hebbel, e que não poderia contar com objetividade nem tolerância. Porém, dado que minha convicção sobre a correção geral de minhas observações e inferências crescia cada vez mais, e não era pequena minha confiança em meu próprio julgamento e em minha coragem moral, não podia haver dúvida quanto ao desenlace desta situação.*<sup>10</sup>

Sigmund Freud, “Contribuição à história do movimento psicanalítico”

Falou-se muito sobre a eficácia da psicanálise. No entanto, não é um assunto encerrado, uma vez que temos a responsabilidade de dar conta da clínica e de seus efeitos. Intuo haver um desencon-

tro entre as respostas que a psicanálise pode dar e as perguntas que as ciências e a sociedade nos fazem. Tanto as provas como a efetividade são instâncias demandadas pela sociedade às grandes disciplinas do humano para dar conta de seus efeitos.

Sigamos as regras do discurso capitalista, que a partir de uma ética utilitarista mede o valor de uma práxis pela possibilidade de ela oferecer *provas*. Penso nas provas que se manejam no âmbito jornalístico, forense ou científico: fotos ou vídeos em que podem ser vistos “fatos”. São provas que se captam de fora e se apresentam para convencer. Como poderíamos pensar isso em um campo onde a premissa é o *a posteriori* e a fonte das provas é um inconsciente atemporal, em que não há contradição e que está povoado de linguagem simbólica?

A resposta estaria ao lado do termo alemão *Überzeugung*, traduzido como “convicção”. Foi empregado por Freud ao longo de toda a sua obra. A convicção nunca obteve estatuto de conceito, apesar de ter sido situada como “aptidão ideal” a ser obtida na análise para ser analista (Freud, 1937/1991a).

*Überzeugung* é uma palavra composta, que deriva do substantivo *das Zeug* (“as coisas”, “a matéria”) ou *der Zeuge* (“o testemunho”). O verbo *zeugen* significa “engendrar, declarar, evidenciar/dar testemunho”; seria algo assim como *ser testemunho de uma evidência gerada em nós*. *Überzeugung* viria a ser o convencimento/a convicção que *se produz em alguém* como consequência de um processo no qual chega a admitir algo como convincente. Ao contrário, em castelhano o ato de convencer estaria mais próximo a um convencimento que provém do exterior, como consequência de uma vontade alheia, como no jornalismo ou na ciência, em consonância com a sugestão.

A *convicção freudiana se produz a partir de nós mesmos sobre o exterior, como resultado de um trabalho*. Podemos verificar a noção de trabalho em Freud em “trabalho do sonho”, “trabalho da análise”, “trabalho associativo”, “trabalho de interpretação”... Sempre faz alusão ao processo, percurso, caminho, que não é realizado *por* alguém, mas *em* alguém.

O analista não é um espectador, não dá testemunho de “fatos”, mas do modo como conseguiu obter a própria convicção, uma prova que não deixa de fora o sujeito, visto que o sujeito é indissociável do lugar do testemunho da emergência do inconsciente, ou seja, *Zeuge* no alemão de Freud. E essa convicção, assim como a cura, é produzida por acréscimo.

Freud (1916/1991b) afirma:

Não é tão fácil adquirir convicções; ou, se estas são alcançadas facilmente, logo se revelam sem valor e incapazes de resistência. A única pessoa que

9. N. do T.: tradução coordenada por J. Salomão. A tradução da citação está no par. 21 de: Freud, S. (1996). Tratamento psíquico (ou anímico). Em S. Freud, *Edição eletrônica brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* [CD-ROM] (Vol. 7). Imago. (Trabalho original publicado em 1890)

10. N. do T.: tradução de P. C. Souza. A tradução da citação está na p. 265 de: Freud, S. (2012). Contribuição à história do movimento psicanalítico. Em S. Freud, *Obras completas* (Vol. 11, pp. 245-327). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1914)

tem o direito de possuir uma convicção é alguém que, como eu, tenha trabalhado, por muitos anos, o mesmo material e que, assim agindo, tenha tido, por si próprio, as mesmas e surpreendentes experiências. [...] Nem mesmo dos nossos pacientes exigimos que devem convencer-se da verdade da psicanálise, no tratamento, ou aderir a ela.<sup>11</sup> (p. 223)

O que Freud está dizendo é que o analista, e retomo a ideia do santo, ocupa-se de *produzir efeitos e testemunhos do inconsciente*, não crédulos. Muitas vezes se pensa a análise como o ato de fé na existência do inconsciente, similar ao de um crente em uma religião, em que religião alude a um estado de ilusão no qual o neurótico se protege, uma posição religiosa – é crente da religião do Outro, no sentido de sustentar a ilusão de um deus não castrado que dará amparo (Freud, 1927/1992b). Nesse sentido, a cura analítica viria a ser uma “educação para a realidade”. E poderíamos acrescentar: a realidade da castração do Outro. A *desilusão do Outro* na cura analítica estaria junto com a convicção, a queda da sustentação na crença de que existe uma lei superior que organiza o Real.

A *convicção freudiana fala, ao contrário, de um processo que ocorre, a partir de nós, sobre e para o exterior*. Essa é a prova que oferece a psicanálise, implicando o sujeito como testemunha de algo por vir. A essa demanda “imediate e inocente”, a psicanálise responde que não vivemos na ordem da necessidade, porque isso seria a biologia como destino, quando sabemos que o que verdadeiramente demandamos está em outra dimensão.

## Resumo

Assim como a teoria e a práxis psicanalítica foram fundadas no questionamento das normas morais e sociais imperantes de sua época, é tarefa dos analistas contemporâneos questionar e observar tanto os brilhos como as opacidades da cultura a que pertencem. Tento fazer uma aproximação ao que o discurso psicanalítico tem a dizer neste novo contexto cultural, e me inclino a pensar na conformação de subjetividades sujeitas a um discurso imperante, em vez de falar de novos sintomas. A partir dos imperativos de época do superego, podemos compreender o funcionamento circular do discurso capitalista, que estimula a consumir objetos e a objetivar o outro, um não laço social que desemboca em um gozo desregulado, em que o limite está ausente. A psicanálise, como ato contracultural e subversivo, sustenta uma aposta: é convocada a humanizar, restituindo a palavra, frustrando e possibilitando a elaboração simbólica. Uma experiência dialógica em que a palavra não é objeto de consumo, mas objeto de intercâmbio.

**Palavras-chave:** *Mal-estar, Cultura, Subjetividade, Consumo, Psicanálise.*

## Abstract

Just as psychoanalytic theory and praxis were founded on the questioning of the prevailing moral and social norms of its time, it is the task of contemporary analysts to question and observe both the brightness and the opacities of the culture to which they belong.

The article tries to give an approximation of what psychoanalytic discourse has to say in this new cultural context, and I am inclined to think about the conformation of subjectivities subject to a prevailing discourse, instead of talking about new symptoms.

From the epochal imperatives of the superego we can understand the circular functioning

of capitalist discourse, which urges to consume objects and objectify the other, a social non-bond that leads to deregulated jouissance, where the limit is absent. Psychoanalysis, as a countercultural and subversive act, holds a commitment: it is called to humanize, restoring the word, frustrating and enabling symbolic elaboration. A dialogic experience where the word is not an object of consumption, but an object of exchange.

**Keywords:** *Malaise, Culture, Subjectivity, Consumption, Psychoanalysis.*

## Referências

- Agamben, G. (2011). *Desnudez* (M. Ruvituso & M. T. D’Meza, Trans.). Anagrama.
- Cabral, A. (1997). La ilusión, la creencia y la cura analítica. *Revista del Psicoanálisis*, 54(1), 7-13.
- Cabral, A. (2007). A abordagem freudiana da ilusão e da crença: a posição religiosa e a posição do analista. *Revista de Psicanálise*, 14(3), 541-555.
- Cabral, A. (2017). *El analista contemporáneo* [Trabalho não publicado].
- Debord, G. (1995). *La sociedad del espectáculo* (F. Alegre & B. Rodríguez, Trans.). La Marca. (Trabalho original publicado em 1967)
- Dufour, D. (2003). *El arte de reducir cabezas* (A. Bixio, Trad.). Paidós.
- Freud, S. (1991a). Análisis terminable e interminable. Em S. Freud, *Obras completas* (J. L. Etcheverry, Trad., Vol. 23, pp. 211-254). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1937)
- Freud, S. (1991b). Conferencia 16: psicoanálisis y psiquiatría. Em S. Freud, *Obras completas* (J. L. Etcheverry, Trad., Vol. 16, pp. 223-234). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1916)
- Freud, S. (1991c). Conferencia 23: los caminos de la formación del síntoma. Em S. Freud, *Obras completas* (J. L. Etcheverry, Trad., Vol. 16, pp. 326-343). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1917)
- Freud, S. (1991d). Conferencia 35: en torno de una cosmovisión. Em S. Freud, *Obras completas* (J. L. Etcheverry, Trad., Vol. 22, pp. 146-168). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1933)
- Freud, S. (1992a). El malestar en la cultura. Em S. Freud, *Obras completas* (J. L. Etcheverry, Trad., Vol. 21, pp. 57-140). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1930)
- Freud, S. (1992b). El porvenir de una ilusión. Em S. Freud, *Obras completas* (J. L. Etcheverry, Trad., Vol. 21, pp. 1-56). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1927)
- Freud, S. (1992c). Proyecto de psicología. Em S. Freud, *Obras completas* (J. L. Etcheverry, Trad., Vol. 1, pp. 323-446). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1950[1895])
- Freud, S. (1992d). Psicología de las masas y análisis del yo. Em S. Freud, *Obras completas* (J. L. Etcheverry, Trad., Vol. 18, pp. 63-136). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1921)
- Freud, S. (1992e). Tratamiento psíquico (tratamiento del alma). Em S. Freud, *Obras completas* (J. L. Etcheverry, Trad., Vol. 1, pp. 111-132). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1890)
- Freud, S. (1992f). Tres ensayos para una teoría sexual. Em S. Freud, *Obras completas* (J. L. Etcheverry, Trad., Vol. 7, pp. 109-224). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1905)
- Gerez Ambertin, M. (1999). *Las voces del superyó*. Lugar.
- Han, B.-C. (2017). *La sociedad de la transparencia* (R. Gabás Pallas, Trad.). Herder. (Trabalho original publicado em 2012)
- Lacan, J. (1992). *El seminario de Jacques Lacan, libro 17: el reverso del psicoanálisis* (E. Berenguer & M. Bassols, Trans.). Paidós. (Trabalho original publicado em 1975)
- Lacan, J. (1993). *Psicoanálisis: radiofonía & televisión* (O. Masotta & O. Gimeno-Grendi, Trans.). Anagrama. (Trabalho original publicado em 1970)
- Lacan, J. (2003). *Escritos 2* (T. Segovia, Trad.). Siglo XXI. (Trabalho original publicado em 1966)
- Lacan, J. (2007). *El seminario de Jacques Lacan, libro 7: la ética del psicoanálisis*. Paidós. (Trabalho original publicado em 1964)
- Mabel Mater, O. (2006, 13 de março). Traducción de la conferencia de Lacan en Milán del 12 de mayo de 1972. *elSigma*. <https://bit.ly/3GqVzrf>
- Milmaniene, J. (2014). *Iluminaciones freudianas: el psicoanálisis en la sociedad de consumo*. Biblos.
- Ons, S. (2012). *Comunismo sexual*. Paidós.
- Pascal, B. (2016). *Pensamientos*. Universitaria. (Trabalho original publicado em 1669)
- Roudinesco, E. (2000). *¿Por qué el psicoanálisis?* (V. Gallo, Trad.). Paidós. (Trabalho original publicado em 1999)
- Sibilia, P. (2006). *El hombre postorgánico*. Fondo de Cultura Económica. (Trabalho original publicado em 2005)
- Soler, C. (2007). *¿Qué se espera del psicoanálisis y del psicoanalista?* Letra Viva.
- Vegh, I. (1999). *Los discursos y la cura*. Acme Agalma.
- Zito Lema, V. (1993). *Conversaciones con Enrique Pichon-Rivière sobre el arte y la locura*. Cinco. (Trabalho original publicado em 1976)

Tradução do espanhol: Schirlei Schuster

11. N. do T.: tradução coordenada por J. Salomão. A tradução da citação está no par. 2 de: Freud, S. (1996). Conferência 16: psicanálise e psiquiatria. Em S. Freud, *Edição eletrônica brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* [CD-ROM] (Vol. 16). Imago. (Trabalho original publicado em 1917).



O Estrangeiro

## Habitar ou dominar?

A pandemia do coronavírus engendrou desesperança e esperança, em proporções variáveis de acordo com cada país e cada indivíduo. Evidentemente, o imaginário neoliberal da concorrência individual e do empreendimento de si mesmo se mostrou particularmente inadaptado à lógica viral, que se utiliza dos mecanismos sociais mais elementares e, sobretudo, do laço que os humanos têm uns com os outros. Aliás, alguns governos foram obrigados, mesmo contra sua vontade, a reconhecer que somente a solidariedade social – na ausência de medicamentos e vacinas – era capaz de conter a extensão da doença e evitar mortes. Mas vemos claramente, hoje em dia, que aquele momento solidarista era uma exceção, correspondia apenas a uma urgência num período de surpresa e sideração. O normal retomou as rédeas: mais uma vez, é o neoliberalismo que se impõe, seja na concorrência por vacinas, em medidas fiscais que favorecem empresas ou em diversas formas de reforço da coerção policial e judicial sobre a população.

O cenário é, na verdade, bastante conhecido: a crise sanitária desemboca em uma crise econômica e social, a qual oferece a oportunidade para governantes tomarem medidas cada vez mais coercitivas no plano das liberdades individuais e coletivas – às vezes regressivas em termos de direito do trabalho. Aquilo que aconteceu após a crise financeira mundial de 2008 parece se reproduzir: a crise é, ao mesmo tempo, um pretexto e uma alavanca para acentuar a dominação capitalista sobre a sociedade. Mas uma sociedade não se resume à política governamental. A questão é saber se esta crise pandêmica pode gerar um outro tipo de resposta por parte da população – ou de uma parte considerável dela. Uma resposta capaz de colocar em xeque, no longo prazo, a dominação capitalista. Fazemos aqui a aposta de que há uma chance não nula de que as coisas se passem dessa maneira. O solidarismo recebeu uma legitimidade social que não possuía há muito tempo e, ao mesmo tempo, a perspectiva ecológica é, agora, bastante compartilhada em meio à população e abre a possibilidade de uma mudança radical de paradigma em que a habitabilidade do mundo seria prioridade em relação ao domínio e à exploração da natureza.

### A dependência mútua dos humanos

A crise de representação política é geral, marcando o fim de um ciclo histórico em que a soberania do Estado era fundada na nação e na cidadania. Ela é posta em xeque em toda parte tanto pelas lógicas da globalização financeira e produtiva quanto pelas aspirações populares a uma maior autonomia democrática. Esta crise política universal – que é também a da “forma Estado” – engendra, de um lado, “monstros” governamentais que fazem um híbrido de neoliberalismo e fascismo e, de outro, movimentos de opinião e formas de atividade que aspiram a reinventar os modos de organização da

sociedade. É neste contexto muito polarizado entre violência de Estado e democracia radical que aparece a pandemia. E foi neste momento que redescobrimos uma grande “verdade” sociológica: uma sociedade é, antes de tudo, uma solidariedade entre seus membros. A sociologia de Durkheim (1893/2005) teve, nesta área, um papel de fundação científica, já que foi ela que fez do conceito de solidariedade o próprio princípio da vida social. Com a solidariedade, os teóricos solidaristas do fim do século XIX, a exemplo de Léon Bourgeois (1851-1925), queriam ir além: eles entendiam tudo em termos da interdependência objetiva dos indivíduos entre si (desde o nascimento até a morte), da dívida moral que cada um tinha para com os outros e da forma política que deveria dominar a sociedade uma vez que esta se tornasse consciente dos laços de reciprocidade que ligam um indivíduo aos outros. Contra o neodarwinismo que reinava em muitos meios intelectuais no final do século XIX, os solidaristas tinham a intuição de que a vida de cada ser humano não era uma luta contra todos os outros pela sobrevivência, mas uma longa cadeia “de relações de dependência recíproca que lhe liga a seus semelhantes, à raça de onde vem, aos outros seres vivos, ao meio terrestre e cósmico” (Bourgeois, 1896/2008, p. 64). Léon Bourgeois escreveu neste sentido: “Assim, os homens estão, entre eles, colocados e mantidos em laços de dependência recíproca, como o estão todos os seres e todos os corpos, em qualquer ponto do espaço e do tempo. A lei de solidariedade é universal.” (p. 65). Esta lei concerne todos os aspectos da vida, do trabalho, dos sentimentos, das opiniões. A dimensão da saúde não é ignorada – ao contrário, constitui uma grande preocupação da época. Léon Bourgeois acrescenta: “[O homem] vive, e sua saúde é incessantemente ameaçada pelas doenças de outros homens cuja vida, em contrapartida, é ameaçada pelas doenças que eles mesmos contrairão” (p. 64). É isto mesmo que os teóricos da saúde pública, na mesma época, desenvolverão. A saúde é questão coletiva e, portanto, uma verdadeira política fundada na categoria da solidariedade que pode melhor aprimorar o estado de saúde de uma sociedade. A argumentação de Henri Monod<sup>1</sup>, diretor de Assistência e Higiene públicas na França, em uma obra publicada em 1904, é particularmente clara:

A saúde pública talvez seja a área em que o fator social de nossa dependência mútua, da solidariedade humana, se manifeste com maior evidência. A cada instante, cada um de nós, sem que duvidemos disso, influenciamos a saúde e a vida de seres humanos que não conhecemos – que jamais conheceremos. Seres que jamais conheceremos ou que morreram há muito tempo influenciam, a cada instante, nossa saúde, a saúde daqueles que amamos e as condições essenciais de nossa felicidade. (p. 1)

E esta dependência mútua de nossa saúde se estende a todo o universo, como o demonstram as epidemias: “Não é nem mesmo suficiente dizer que esta preocupação é um dever do cidadão, já que a solidariedade sanitária não conhece fronteiras” (p. 1). Ainda nos anos trinta, o especialista em doenças infecciosas, Charles Nicolle<sup>2</sup> (1933/1939) chega a dizer: “As doenças infecciosas são uma aula de solidariedade entre os homens” (p. 21). Ele esmiúça:

1. 1843-1911.  
2. 1866-1936.

\* Professor emérito de Sociologia, Université Paris Nanterre.

O conhecimento das doenças infecciosas ensina aos homens que eles são irmãos e solidários. Somos irmãos porque o mesmo perigo nos ameaça e solidários porque o contágio vem, frequentemente, de nossos semelhantes. Somos também, deste ponto de vista, solidários para com os animais, especialmente os domésticos, quaisquer que sejam nossos sentimentos em relação a eles. Os animais carregam em si os germes de nossas infecções e, ademais, perdas causadas pelas doenças pecuárias afetam duramente a economia humana. Não seria esta uma razão suficiente, pés-no-chão, egoísta, para que os homens olhassem com solicitude para os seres que os rodeiam? Uma razão suprema para que eles fizessem uma trégua em suas próprias discórdias e se unissem fraternalmente contra o inimigo comum? (p. 22)

### A nova legitimidade solidarista

Não retomamos aqui a longa história das instituições de saúde pública desde aquela época e em escala mundial. Foquemos em um fato fundamental: um certo número de autores do final do século XIX estavam na contracorrente do nacionalismo que já dominava os espíritos ao fazer da saúde uma questão imediatamente mundial. E foram eles que estiveram na origem dos organismos de luta contra as epidemias e, conseqüentemente, da Organização Mundial da Saúde. Pois é exatamente isto que redescobrimos hoje em dia com a pandemia da Covid-19. Evidentemente, tal descoberta se dá de maneira bastante paradoxal, mesmo negativa, já que os Estados se dividem, se criticam, só chegam com muita dificuldade a coordenar suas respostas à crise sanitária e se colocaram até em uma concorrência obstinada pela compra de materiais médicos e pela produção de uma vacina. Mas há, além do recrudescimento deste nacionalismo médico e vacinal, a redescoberta de nossa interdependência generalizada em escala mundial. E isto, aliás, não concerne apenas à saúde: a crise climática e, em outra área, os riscos financeiros globais, são outros fatores que estão dando à luz uma nova aspiração cosmopolítica.

O que poderá engendrar a contradição manifesta entre a realidade mundial dos riscos climáticos, sanitários ou financeiros e as respostas estritamente nacionais, inspiradas no pior nacionalismo? Difícil dizer, mas podemos arriscar uma hipótese segundo a qual as políticas governamentais deverão, cada vez mais, contar com aquilo que podemos chamar “legitimação solidarista” das políticas, à medida em que um número bem maior de pessoas pode se sensibilizar em relação à dependência mútua das populações para além das fronteiras nacionais dos Estados.

No entanto, esta consciência solidarista que formamos de um mundo comum vem chocar as duas lógicas dominantes e, aparentemente, contrárias de nosso tempo: a da concorrência mundial e a da comunidade exclusiva que o Estado nacional alega encarnar sozinho. A concorrência neoliberal fragmenta as sociedades por dentro e as opõe umas às outras por fora. Nenhum “mundo comum” pode existir aí, onde a concorrência mais brutal pela apropriação e pela acumulação de riquezas foi elevada à lei do mundo. Esta lógica de concorrência generalizada é incapaz de superar o desafio dos grandes problemas que se colocam para a humanidade, ao passo que ela é incapaz de resolver as fraturas entre as classes, entre as nações, entre as religiões. O neoliberalismo aparece como um princípio de fratura mais que de unificação. Mas ele engendra

também outras reações, cujos laços com os efeitos de fratura da concorrência os dirigentes políticos e os observadores midiáticos ainda não compreendem.

Essas reações nacionalistas, identitárias, estadistas e xenófobas que se apropriam totalmente da população visam a restaurar uma comunidade arcaica de semelhantes que têm a mesma crença, a mesma nacionalidade, a mesma língua, as mesmas origens. Esta regressão identitária em torno de um Estado forte e autoritário, cada vez mais frequentemente exacerbada por governos manipuladores, finge lutar contra a dissolução dos laços sociais, enquanto, na realidade, agrava a luta de populações umas contra as outras. Até a crise sanitária, podíamos duvidar de uma possível contenção destes dois processos complementares que se alimentam um ao outro e se combinam mais e mais. Será que a tragédia global dá uma nova chance a esta tomada de consciência solidarista que imagina um “mundo comum” para além das fronteiras nacionais?

### A crise da dominação

Mas talvez seja uma outra consequência possível da crise pandêmica (menos visível, mais dificilmente discernível) que demonstre não apenas a urgência de repensar os laços entre humanos, mas também de reinterrogar os laços entre os humanos e seus ambientes ou, mais precisamente, as relações entre os humanos e as condições naturais de sua existência. A questão que colocam a pandemia e a crise climática é a relação que mantemos com a Terra que chamamos de nossa. Que relação mantemos com a nossa Terra? E em que medida estamos autorizados a chamá-la de nossa? Parece, de fato, que o vírus só se difundiu entre os seres humanos após ter rompido “a barreira das espécies”, e que este rompimento só foi possível em razão dos efeitos da atividade produtiva sobre o meio ambiente (desmatamento, urbanização, ataque à biodiversidade etc.). A conexão entre a crise sanitária e a crise climática, cujas consequências mais graves ainda estão por vir, é facilmente estabelecida: em ambos os casos, é o sistema econômico desenfreado que leva à destruição da vida sobre a nossa Terra.

A relação da sociedade ocidental moderna com a Terra ou com o território se caracteriza por uma mesma obsessão: conquista, conservação e exploração. Carl Schmitt, em um texto de 1953, derivou o termo *nomos*, do verbo grego *nemo*, “tomar”.

A conquista (ou tomada) seria o ato primeiro e principal da relação dos humanos com seu ambiente. Pouco importa aqui a validade da etimologia; o importante é que ela nos remete ao típico mito ocidental segundo o qual nós não teríamos outras relações possíveis com a natureza além de apropriação e exploração. Esta relação estaria na base da dominação que exercemos sobre a Terra, assim como a que se exerce sobre outros homens. Pois possuir um território – pequeno ou grande – é também dominar aqueles que ali se encontram e que dele devem viver. *Dominium* e *imperium* são categorias com destinos historicamente entrelaçados.

Os ocidentais forjaram instrumentos de dominação de humanos sobre humanos tanto quanto de humanos sobre não-humanos. Exploração econômica, subordinação social, desprezo cultural, racismo, guerra, repressão: tal foi a maneira pela qual nosso mundo foi constituído. A esperança do século XIX era aliviar a dominação dos homens pelos homens ao reforçar a dominação dos homens sobre a natureza. Na ver-

dade, a segunda duplicou a primeira. O fracasso do capitalismo industrial é total e, no entanto, ele persegue a destruição metódica das condições de vida. A dominação caracteriza igualmente, claro, o controle do conhecimento e do domínio técnico sobre a natureza, como nos convida a pensar a célebre frase de Descartes (1637/1978): “nos torna mestres e proprietários da natureza” (p. 168), mas também caracteriza as relações do Estado com o território e do proprietário particular com seu bem. A separação entre natureza e cultura – que o antropólogo contemporâneo retoma como um traço singular do ocidente<sup>3</sup> – repousa, hoje, sobre uma relação de dominação exclusiva codificada tanto no direito público como no direito privado. O mito ocidental da dominação, por meio de suas figuras públicas e privadas (o Estado e o proprietário, principalmente), é desafiado, hoje em dia, por processos que escapam à “tomada” da qual falava Schmitt. Nem a crise climática, nem a destruição da biodiversidade, nem os fenômenos da pandemia podem ser combatidos pela reafirmação da dominação estatal ou privada.

### A habitação como alternativa à dominação

Não será o bastante “defender a natureza” e “proteger o meio ambiente” para poupar a Terra das terríveis consequências da exploração desmedida dos recursos que ela guarda. É preciso inverter a lógica da dominação estatal e privada e colocar em marcha aquilo que Pierre Dardot e eu chamamos de “princípio do comum”. Este princípio não deve ser entendido somente como princípio de organização dos humanos entre eles de acordo com bases realmente democráticas, mas também como princípio de relação dos humanos com não-humanos com base no respeito e no cuidado. E esta relação necessariamente integra a dimensão da interdependência. A solidariedade é uma forma de coexistência e, mais precisamente, uma maneira de habitar o mundo com os outros, de coabitar. Não se trata de forma alguma, pois, de elevar a natureza ou a Terra ao posto de nova deusa, mas de afirmar juridicamente e politicamente a eminente responsabilidade dos humanos sobre as condições de vida dos humanos e dos não-humanos na Terra, substituindo a problemática da dominação da natureza pela da coabitação do mundo.

A questão antropológica hoje não é mais “como dominar” mais eficazmente, mais intensamente e mais extensivamente a natureza, mas saber “como habitar o mundo juntos”. A habitação não é entendida, aqui, somente como ocupação de um espaço geográfico, como lugar ou papel de cada um na natureza. É preciso, na verdade, encará-la como uma habitação em um mundo tão “natural” quanto “cultural”. Em suma, à questão antropológica “como habitar o mundo?”, a resposta deve tratar tanto da habitação de um espaço quanto da habitação de uma dada cultura.

Hannah Arendt (1961/2008) enfatizou esta oposição entre dominação e cultura no Império Romano: a palavra *cultura*, ela explica, “indica uma atitude de tomar cuidado e se mantém em contraste marcado com todos os esforços para submeter a natureza à dominação do homem” (p. 271). O verbo latino *colere* não distingue o sentido de habitar, cultivar, manter, proteger, venerar. O latim oferecia, assim, em um único

verbo, todos estes significados, que proliferaram, em seguida, nas línguas latinas, por meio do radical *cultum*. Infelizmente, porém, a raiz original se dividiu entre as atividades materiais, intelectuais e religiosas. O latim nos ofereceu um presente extraordinário ao não opor o material e o espiritual, a produção e a proteção, o uso e a inteligência, a manutenção e o respeito. A ecologia, em seu sentido mais amplo, deve ser tanto uma política geral quanto uma arte de habitar a natureza e a cultura.

Montaigne falava da “cultura da alma” ao traduzir Cícero, o inventor da metáfora *cultura animi*. Práticas alternativas dos camponeses, cooperativas de consumidores, associações de cidadãos, zonas autônomas, experimentos de todo tipo: as novas artes de habitar a terra e a cidade, e as novas artes de habitar a cultura já se fundem em muitos lugares. O que está em gestação por meio de práticas e movimentos sociais e culturais é a *grande ecologia* que assumiria a responsabilidade sobre todos os aspectos da habitação do mundo. Felix Guattari (1989) sugeriu uma visão desta ecologia: já que todas as dimensões da vida estão ameaçadas pelo capitalismo global, faz sentido articular diversas ecologias: a do meio ambiente natural, a das relações sociais e a das subjetividades. Ele chamou esta ideia de “ecosofia”, definida como “sabedoria do habitar”. O princípio do comum é o princípio ecológico por excelência, já que se baseia na ideia de uma obrigação de cada um para com as condições de habitabilidade do mundo. Mas qual é a relação entre esta grande ecologia e a pandemia atual?

### A sociedade mundial do comum

Percebemos, com a crise sanitária, aquilo de que a humanidade tem mais necessidade: uma organização social e política na qual a saúde, mas também a educação e a cultura, seriam bens comuns preciosos e sem preço, sob os cuidados e à disposição de todos. Esta perspectiva é, precisamente, a do comum<sup>4</sup>. É comum aquilo que uma decisão coletiva torna efetivamente comum. Tornar comum é fazer com que um recurso, um serviço ou um espaço seja acessível a uma comunidade em função do reconhecimento de um direito humano e do respeito devido aos não-humanos. Uma vacina deve ser considerada como um “bem comum mundial”, em função da conexão politicamente estabelecida entre ela e o direito fundamental de todo ser humano à saúde. Podemos, por transposição, imaginar o que poderia ser uma sociedade mundial nesta lógica e o tipo de instituições que seriam necessárias para determinar, e fazer respeitar, normas mundiais imperativas em matéria de saúde – e em outras matérias, especialmente as ligadas ao meio ambiente.

O primeiro meio é a obrigação social (que todos devem respeitar) de fazer de tudo para proteger os outros de doenças e estragos ambientais. A pandemia evidencia a necessidade de uma Organização Mundial da Saúde dotada de autoridade incontestável e eminente. Os fenômenos ligados à desregulação climática vão, em breve, tornar urgente a criação de uma organização mundial do clima. A cada momento, será a saúde, o clima ou outros setores que deverão se organizar politicamente como “comuns mundiais”. Alguns dirão que isto é intrometer-se na soberania dos Estados. Mas o princípio de soberania é uma criação histórica que não responde mais às necessidades do mundo de hoje. Afinal, o que se fez da “responsabilidade de proteger as

3. Cf.: Descola (2015).

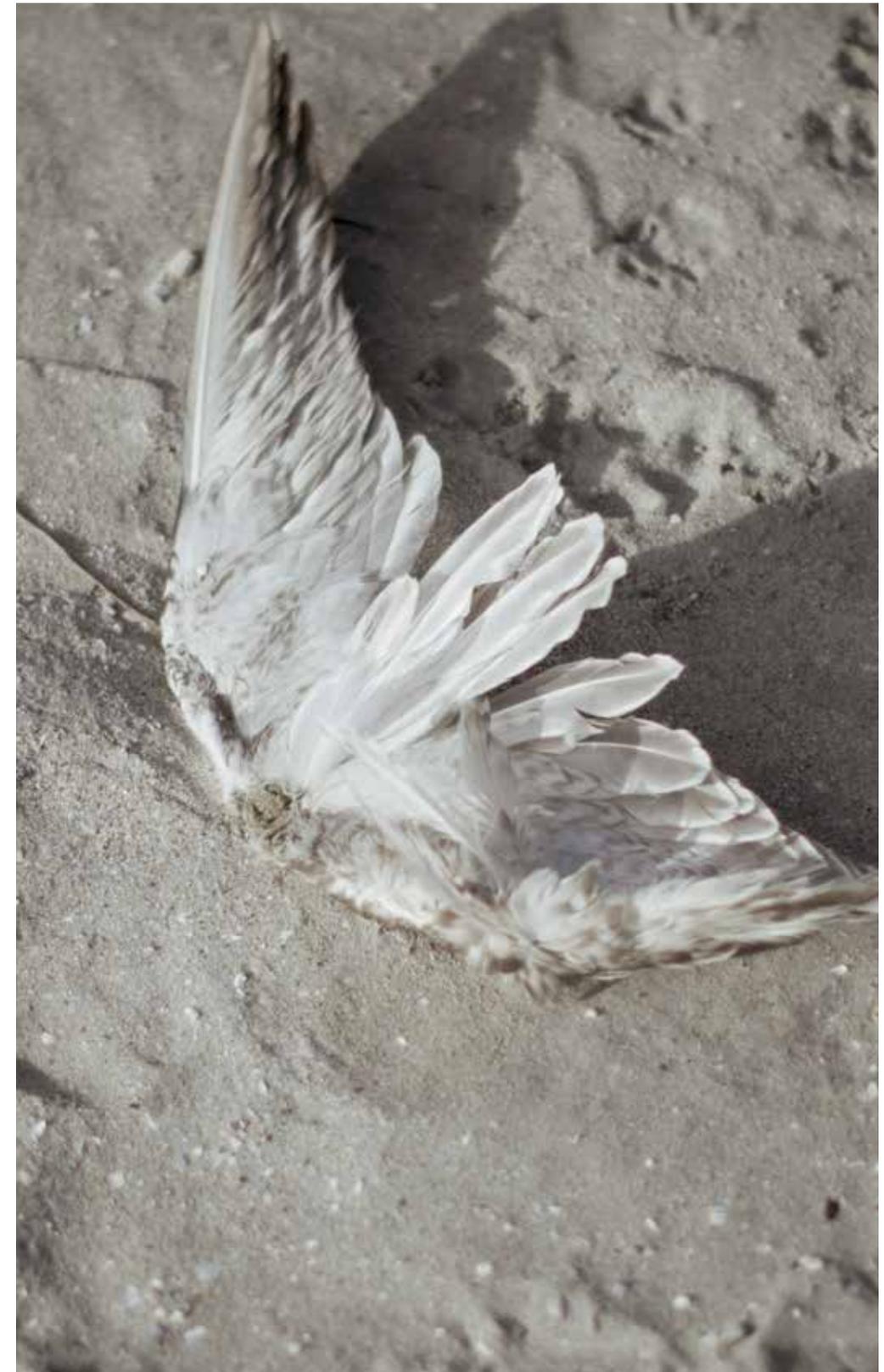
4. Cf.: Dardot e Laval (2013, pp. 533 e sq.).

populações” mundiais, votada unanimemente na Assembleia Geral da Nações Unidas em 2005? Ao deixar a responsabilidade para cada Estado, e sem sanções possíveis – já que nenhum Estado se permite julgar pela comunidade internacional –, esta decisão do 60º Encontro Mundial da Organização das Nações Unidas (que, aliás, só lida com os genocidas e os crimes contra a humanidade) permanece inoperante. Entre uma organização mundial baseada em Estados que têm inveja de sua dominação exclusiva e uma organização mundial baseada em cooperação, será preciso escolher. E nós não temos um século para esperar.

## Referências

- Arendt, H. (2008). *La crise de la culture*, Gallimard. (Trabalho original publicado em 1961).
- Bourgeois, L. (2008). *Solidarité: L'idée de solidarité et ses conséquences sociales*. Le Bord de l'Eau. (Trabalho original publicado em 1896).
- Dardot, P. e Laval, C. (2013). *Commun: Essai sur la révolution au XXIe siècle*. La Découverte.
- Descartes, R. (1978). Discours de la méthode: Sixième partie. Em R. Descartes, *Œuvres*. La Pléiade. (Trabalho original publicado em 1637).
- Descola, P. (2015). *Par-delà nature et culture*. Gallimard.
- Durkheim, É. (2005). *De la division du travail social*. PUF. (Trabalho original publicado em 1893).
- Guattari, F. (1989). *Les trois écologies*. Galilée.
- Monod, H. (2016). *La santé publique: Législation sanitaire de la France*. Hachette. (Trabalho original publicado em 1904).
- Nicolle, C. (1939). *Destin des maladies infectieuses*. PUF. (Trabalho original publicado em 1933).
- Schmitt, C. (2007). Prendre, partager, paître: La question de l'ordre économique et social à partir du nomos. Em C. Schmitt, *La guerre civile mondiale*. Ère. (Trabalho original publicado em 1953).

Tradução do francês: Gabriel Hirschhorn





Extramuros

# Expressões de angústia em equipes técnicas: O sofrimento institucional

*Nada é mais universal e universalizável do que as dificuldades.*  
Pierre Bourdieu, 1989\*\*

As equipes técnicas multidisciplinares em especial aquelas de instituições que, por meio de políticas públicas, devem se responsabilizar pelos excluídos socialmente, têm múltiplas fontes de sofrimento.

O espaço próximo do ideal dessas instituições, capazes de desafiar o narcisismo dos profissionais, contrasta fortemente com sua posição de local de reciclagem de excluídos, não autorizados ou impensáveis. As instituições se organizam em torno de um impossível e, portanto, não serão capazes de dominar plenamente o objetivo que recebem como missão social (Tizio, 2002, p. 203) nem evitar a emergência de um mal-estar.

Das múltiplas fontes de sofrimento, a angústia, em sua dimensão institucional, costuma não ser reconhecida. As dificuldades são facilmente informadas, mas as explicações que se elaboram se esgotam em determinadas pessoas ou circunstâncias, sem alcançar o nível institucional.

Proponho um percurso pelas formações sintomáticas mais comuns, através das quais se expressa o sofrimento institucional.

## A angústia inevitável

Ingressar para trabalhar em uma instituição, seja ela qual for, sempre resulta perturbador<sup>1</sup>. A integração a uma equipe obriga o técnico a ter que superar o obstáculo de seu próprio narcisismo para aceitar ser parte. “Na instituição [diz Kaës (2004)] somos sujeitos parciais” (p. 655). Ferida narcisista que quebra a ilusão monocêntrica, obrigando-nos a aceitar que uma parte de nós não nos pertence (Kaës, 1989/2002, p. 17). O processo de identificação com o objetivo institucional opera como violência *primária*<sup>2</sup>.

A instituição precede o indivíduo singular e o introduz em sua ordem, apresentam-

do a ele sua lei e sua linguagem particular, o que determina um conjunto de constrangimentos e renúncias. Desta forma, cada integrante será forçado a ter que encontrar o que ofereça a ele um lugar singular nas lógicas institucionais.

E entre outras fontes de angústia próprias da tarefa, se encontra a constatação, incontornável, da *distância existente entre o ideal e a realidade*. Distância que remete, em última instância, ao que falta. Desencontro com algo perdido que nunca se teve (Braunstein, 2005, p. 64) e que, sempre que a decepção não superar o tolerável, continuará sendo buscado, reativando, por meio desse mecanismo, o compromisso com a meta institucional.

Mas a integração em uma instituição não implica apenas perda e frustração. De acordo com o pensamento freudiano que estabelece a prioridade do outro na constituição do sujeito, segundo uma operação de fora para dentro (Freud, 1921/1976, p. 67), podemos dizer que nos estruturamos como humanos também, e fundamentalmente pela nossa inserção institucional.

A instituição que serve de apoio oferece modelos de identificação e pertencimento que, além do benefício narcisista que isso supõe, permitem manter seus membros unidos. O “sou de...” ou “pertencço à família de ...”, “visto a camisa de...”, assim como os sintomas compartilhados e as alianças inconscientes, implicam relações complexas que sustentam a identidade. A tarefa, a função, o fazer em um grupo de trabalho ativa a dinâmica do reconhecimento, que se capitaliza na ordem do singular, mas que opera na produção coletiva. O fazer diante do olhar alheio sinaliza para uma área particularmente sensível que pode atuar como cenário de variados conflitos das equipes ou, em determinadas circunstâncias, refúgio para dramas pessoais.

A tarefa primária<sup>3</sup> é também uma fonte de identificação que reforça o sentimento de pertencimento a um determinado coletivo, ao mesmo tempo que confirma a falta de pertencimento a outro universo, o dos assistidos, por exemplo. O cumprimento da tarefa primária de acordo com os ideais gera prazer.

O pensar juntos é uma das funções centrais das instituições e uma das mais prazerosas, provavelmente porque se trata do reencontro com a experiência do espaço transicional (Kaës, 2005, pp. 339-340). Esse pensar com os outros oferece um suporte para representações comuns e matrizes identificatórias. Toda instituição requer, para a identificação “narcisista”, uma imagem de si mesma suficientemente idealizada, de uma “representação da própria origem” e, projetando-se no futuro, uma utopia imaginária (Kaës, 1989/2002, pp. 18, 61).

Por sua vez, a instituição exerce funções defensivas contra as ansiedades que mobiliza. Jaques (1965) foi um dos primeiros a apontar que as instituições reforçam os mecanismos de defesa contra a recorrência de precoces ansiedades paranoides e depressivas (p. 460). A instituição, ao mesmo tempo que permite a realização imaginária do desejo, à maneira de um sonho, é o lugar e a possibilidade de onde se armam as defesas contra esses desejos.

A existência de vínculos hierárquicos e outros horizontais permite que as dinâmicas de funcionamento se expressem, segundo as transferências que entram em jogo, em torno do eixo edípico ou fraterno.

\* Asociación Psicoanalítica del Uruguay.

\*\*N. do T.: Tradução de F. Tomaz. A tradução se corresponde com pp. 89-94 de: Bourdieu, P. (1983). *Questões de sociologia* (F. Tomaz, trad.). Marco Zero.

1. O “próprio fato institucional” é uma das fontes de sofrimento (Kaës, 1989/2002, p. 54).

2. “Sofremos do próprio fato institucional em razão dos contratos, pactos e acordos, inconscientes ou não, que nos vinculam reciprocamente em uma relação assimétrica, desigual, onde se exerce necessariamente a violência, onde se experimenta necessariamente a distância entre as exigências restritivas e os sacrifícios ou abandono dos interesses do Eu, e por outro lado os benefícios esperados” (Kaës, 2005, p. 37).

3. “A tarefa primária da instituição é aquela que assegura a identidade da instituição” (Kaës, 2004, p. 656), “estabelece sua razão de ser, sua finalidade, a razão do vínculo que estabelece com seus sujeitos: sem exercê-la não pode sobreviver” (Kaës, 1989/2002, p. 61).

Os chefes ativam transferências parentais que, dependendo de suas qualidades e mobilidade, poderão funcionar como ativadores da produtividade e da criatividade ou, pelo contrário, como inibidores, gerando sofrimento.

No eixo horizontal está em jogo o fraterno (Kancyper, 2004, 2014; Kaës, 2008), ordenando as práticas e os discursos próprios dos laços horizontais. São efeito do fraterno, em sua vertente trófica, o desenvolvimento da solidariedade e o sustento narcisista recíproco. Estas funções resultam fundamentais para que as equipes que trabalham em contextos críticos possam assumir o controle das tarefas sociais que incidem sobre elas.

No entanto, são múltiplas as situações que podem determinar que o fraterno se expresse por meio da rivalidade, agressão e ódio entre os pares, dificultando ou até mesmo inviabilizando a tarefa.

Os detalhes dados até aqui mostram a complexidade da realidade psíquica (Kaës, 2004, p. 655) na instituição, dos conflitos que, naturalmente, são mobilizados pela qualidade da sua estrutura, dando conta de um movimento impulsionado pelo *desejo instituinte*. A angústia, neste contexto, é inevitável (Casas, 2012, p. 61), opera como motor garantindo a continuidade do movimento representacional desejoso e a capacidade de sublimar. A angústia é um suporte para o desejo também nas instituições, e o desejo é relançado para acalmar a angústia (Garbarino, 1980/2012, p. 25). Embora resulte paradoxal, é necessário admitir que necessitamos das instituições, ao mesmo tempo que as sofremos.

### Quando a angústia se transforma em obstáculo

Na vida institucional podem se gerar situações, transitórias ou estáveis, capazes de anular o movimento e, portanto, a disponibilidade da equipe para a sublimação. Isto acontece em um registro principalmente inconsciente para os participantes. O sofrimento não reconhecido como tal ativa os mecanismos de defesa institucionais. Então, a prática cotidiana se impõe como natural – “aqui a coisa é assim” – e se movimenta para as dobras da latência institucional, onde se sustenta como impensado e impensável, mas com capacidade de produzir efeitos. Em tais situações, a angústia perde seu potencial transformador e se torna um obstáculo, reconhecendo-se como tal na medida em que dificulta a *tarefa primária* da instituição. Apesar de que este mal-estar corresponde a um processo coletivo que abrange toda a instituição e do qual os técnicos são apenas parte, predominam as explicações individuais. A queixa, o cansaço, a falta de motivação, as infrações ou a automatização da tarefa são algumas de suas expressões que se reduzem em explicações circunstanciais ou pessoais, sem que se possa perceber nelas a dimensão institucional.

O sofrimento institucional é tão complexo quanto a própria instituição. Para ser preciso, a instituição não sofre, sofrem seus integrantes, de sua relação com a instituição, dentro dessa relação (Kaës, 1998, p. 37). Cabe esclarecer que nem todo sofrimento psíquico que se manifesta na instituição tem o valor de sintoma de seu funcionamento. Ela também administra sofrimentos que não são suscitados pelo vínculo que organiza, pela vida institucional, mesmo quando o discurso manifesto pode atribuí-los a ela.

Kaës considera que a característica específica da patologia institucional corresponde à indiferenciação dos espaços psíquicos, que ele expressa como sofrimento do inextricável. “Sofremos [diz Kaës (1989/2002)] por não compreender a causa, o objeto, o sentido e o próprio sujeito do sofrimento que experimentamos na instituição” (p. 57).

### Sintomas orientadores de sofrimento

Podemos ter indicadores de sofrimento institucional ouvindo os membros ou a partir de comportamentos institucionais sintomáticos.

Alguns dos sintomas orientadores da existência de sofrimento na instituição são: por um lado, paralisia ou aturdimento, acompanhados pela sensação de que nada está acontecendo, de que é sempre o mesmo, pura rotina e repetição ou, pelo contrário, a agitação e o ativismo improdutivo consumido em tarefas secundárias e burocráticas. Outras manifestações são o aparecimento de ideias fixas que se repetem com insistência, ódio manifesto, ataque a propostas inovadoras e, claro, manifestações somáticas.

### Gestão de conflitos em instituições: Das defesas protetoras ao sofrimento desorganizador

Os conflitos estão presentes em todas as instituições e não resultam necessariamente patogênicos. Conforme são processados, os conflitos podem dinamizar a atividade institucional ou, ao contrário, dificultá-la, gerando sofrimento significativo. Procurarei mostrar, através da análise de algumas situações – que aqueles que trabalham com grupos serão capazes de reconhecer facilmente –, como uma organização defensiva pode estar a serviço do bom funcionamento da equipe ou, pelo contrário, tornar-se patogênica e geradora de sintomas.

Segundo Bleger (1966), o sofrimento se torna patológico quando a instituição não é capaz de reconhecê-lo, significá-lo, simbolizá-lo e, portanto, encontrar alternativas para processá-lo. O desconforto que não foi reconhecido retorna à instituição em um cenário em que a realidade psíquica se confunde com outras ordens da realidade. Perde-se assim a capacidade de pensar, deteriorando o funcionamento e o alcance das metas definidas pela tarefa primária. Bleger observou que “a instituição tende a adquirir a mesma estrutura e o mesmo sentido que o problema que se propõe a resolver” (p. 91), mimetizando-se com os problemas que trata.

Se bem é possível descrever um nível universal de sofrimento, cada âmbito específico de trabalho apresenta sofrimentos particulares. Christophe Dejours (1988) –psicanalista francês, especializado em medicina do trabalho – afirma que o que é característico de cada âmbito de trabalho é a constituição do que ele chama de “ideologias defensivas do ofício”, que tem como função defender, minimizar ou impedir a percepção consciente do que gera sofrimento neste âmbito particular de trabalho; por exemplo, os policiais, os médicos. As defesas próprias de cada âmbito de trabalho têm um caráter protetor, e a partir delas se constroem os coletivos.

### A multidisciplinaridade e o ideal da coincidência

A maioria das instituições possui uma estrutura multidisciplinar. Estão integradas por técnicos de diversas disciplinas e pessoal não técnico (administrativo, segurança etc.). Isso compreende a existência de uma pluralidade de práticas, cada uma com seus próprios orçamentos, ferramentas e funções, o que significa, por um lado, uma oportunidade de enriquecimento da tarefa, mas também uma condição potencialmente problemática.

Quando as coisas funcionam mais ou menos bem, prevalece a tendência, comum a qualquer grupo humano, de evitar tensões, de permanecer estável. Um dos mecanismos para isso é homogeneizar o heterogêneo. René Kaës aponta em sua obra *Realidad psíquica y sufrimiento en las instituciones* (1989/2002) que “grande parte das cargas psíquicas está destinada a fazer coincidir em uma unidade imaginária as ordens lógicas diferentes e complementares, para fazer desaparecer o conflito que contém” (pp. 30-31) e produzir “a ilusão da coincidência para manter o sentimento de coesão” (Kaës, 2004, p. 660; destaque próprio). O analista social mexicano Fernando González (1991) chama esse fenômeno de geração de um *mal-entendido* que busca manter a unidade. A expressão desse sentimento é algo como “estamos todos na mesma, procurando o mesmo”. Este imaginário nos leva a considerar que o sofrimento tem um significado único.

A ilusão da coincidência, embora sempre fracassada, pode se apresentar, em algumas oportunidades, sem fissuras. É o caso de algumas versões oficiais da vida institucional que ocultam ou proscvem as versões alternativas. Este funcionamento que se apoia na convicção de saber “como são e como devem realmente ser as coisas”, oferece resistência a qualquer proposta de mudança e está na base de muitas posturas expulsivas, tanto de ideias como de membros.

Às vezes, essa convicção que deixou pelo caminho aqueles membros que ousaram questionar os fundamentos da coincidência pode produzir um processo de inversão de objetivos<sup>4</sup>. Quando isso acontece, mantém-se a coincidência entre os integrantes, mas se desviam os objetivos da tarefa primária. Tal situação pode acabar pervertendo o objetivo original (reabilitador, assistencial, educativo) à medida que todos os agentes institucionais resultem atravessados e capturados por outro interesse comum, por exemplo, o monetário. A coincidência, nesses casos, limita a capacidade de pensamento e a percepção dos limites éticos, até chegar à corrupção como cultura.

Outras vezes, apesar do mal-entendido, as práticas opostas se anulam mutuamente. A fragilidade do pacto de negação<sup>5</sup> (Kaës, 1989/2002, p. 51) quebra o consenso entre os participantes, deixando claro que eles não estão “todos na mesma” e que um dos discursos tem a supremacia. Por exemplo, quando se organizam atividades sobrepostas ou em desconhecimento de outras, determinando que uma delas não possa ser realizada. Ou quando dentro de uma mesma instituição existem setores com metas muito contraditórias: alguns preocupados com as repercussões no ambiente, outros com os usuários e outros com os tomadores de decisão econômica.

### Na guerra com um garfo

Na maioria das vezes, o técnico que ingressa para trabalhar nestes tipos de instituições tem a sua formação universitária original, mas como esta poucas vezes coincide com o que o trabalho de campo irá lhe demandar, deverá compensar com esforço, entusiasmo e vocação para o serviço. O sentimento de “estar em uma guerra com um garfo” é

a expressão mais frequente que adquire a angústia nessas situações, dando conta da qualidade que a sustenta: solidão, desamparo, perigo. O técnico se sente perdido em um mundo que se torna estranho e hostil, sem saber em quem confiar. As diretrizes de seus superiores nem sempre são claras e, em geral, são insuficientes. Essa angústia promove três tipos de respostas: *agrupar-se com os pares, voltar-se para a profissão de base ou a insensibilidade*. Dependendo do seu processo, essas respostas podem ser úteis ou, ao contrário, aumentar o sofrimento.

O agrupamento entre os técnicos reforça os laços, favorecendo o investimento narcisista da tarefa e a construção de espaços psíquicos comuns e compartilhados de apoio e eliminação do sofrimento. Mas quando esta nucleação resulta ser excessiva, produz cisões institucionais com isolamento defensivo dos corpos profissionais. Os operadores restantes, quando não forem técnicos, comentam que os profissionais vivem trancados sem saber quando estão e o que realmente fazem.

A segunda defesa, recorrer à profissão de base, ajuda o técnico a dar consistência à sua identidade profissional, permanentemente ameaçada, e a reorientar o seu trabalho. O risco, com o excesso, é que seja promovido um ativismo profissional que nega o contexto e a complexidade da instituição. Quando isso acontece, aumentam as possibilidades de fracasso, que acaba por reforçar o mal-estar e a decepção. Por exemplo, quando são realizadas intervenções de eficácia comprovada com outras populações ou em outros ambientes que, em determinados contextos, acabam falhando. Ou, em geral, quando o técnico segue uma disciplina cancelando a dúvida para que o seu assistido entre em uma categoria conhecida por ele.

Finalmente, quando a angústia ameaça ser intolerável, um recurso de processamento inconsciente é a perda de sensibilidade frente a situações dolorosas. Igual aos anteriores, este recurso, inicialmente funcional, acaba anestesiando os profissionais e bloqueando sua criatividade.

### Dificuldade para pensar

As demandas contínuas que os técnicos devem atender, em sua maioria de caráter urgente, fazem com que se sintam “bombeiros” sem capacidade de planejamento. Quando a imprevisibilidade prevalece na instituição, desaparecendo o cotidiano, afirmam Berenstein e Puget (1988), anula-se a possibilidade de fazer projetos e de pensar em um futuro.

A falta de espaços onde se possa pensar sobre o próprio trabalho tende a minar a confiança que a equipe tem na legitimidade de sua tarefa. A proliferação de protocolos que dão segurança aos atos de trabalho costuma ser a resposta observável que revela a falta de confiança na produção coletiva. O aumento exagerado de procedimentos altera a essência da tarefa e limita a iniciativa.

O mal-estar não verbalizado nem reconhecido tende a desorganizar os cenários e funções dos profissionais, que, sem explicitar, vão se desviando de suas funções para serem levados a agir pela ambivalência, que está sempre presente, comportando-se como “salvadores”, “juizes” ou “verdugos”. Em várias ocasiões, a ideologia manifesta que sustenta a tarefa e a posição dos técnicos *se desarticula e perde consistência, permitindo que se expressem preconceitos sobre os usuários em que se desconhece sua condição de*

4. Bleger, Illich e Racamier (citados em Kaës, 2004) apontam que as instituições de cuidado estão submetidas a um processo de inversão de seu objetivo terapêutico (p. 661). Kaës denomina desvio institucional o fato de que uma instituição, cuja tarefa é cuidar, acaba se desviando de seus objetivos e de seu funcionamento para se transformar em uma instituição de não cuidado.

5. O pacto da negação é um conceito de Kaës que dá conta do acordo que estabelecem sem saber os sujeitos de um casal, um grupo ou uma instituição, destinado a manter inconsciente tudo aquilo que pudesse questionar o vínculo. O pacto de negação diz o que é que tem que se deixar de fora para ficarem juntos.

*semelhante*. Diz Lapassade (1975, citado por Barriga, maio de 1979): “a instituição é o inconsciente político da sociedade” (p. 45).

Por diferentes vias, a equipe técnica neste tipo de instituição vê sua capacidade de pensar ameaçada. Produz-se, como descreveu Bion (1957/1996), um verdadeiro ataque à função de vincular que atinge os próprios pensamentos. O risco de tais estados é ser capturados por eles sem poder reconhecê-los.

### A angústia crônica

A exposição permanente à angústia quando estiver bloqueada a via sublimatória ativa estratégias defensivas que, secundariamente, tendem a torná-la crônica. A negação e a recusa, utilizadas no início para aliviar o sofrimento e manter a ação, acabam sendo mantidas, limitando a capacidade de admiração e a atitude crítica, essenciais para poder se rebelar e promover mudanças.

Os técnicos que atuam durante anos em instituições que oferecem serviços a populações excluídas, quando não encontram vias alternativas de tramitações, costumam desenvolver um ou mais sintomas do que Ulloa (1995) chamou de “cultura da mortificação”, que uma vez instalada é revelada pelo mau humor e sensação de fadiga crônica. Diz ele: “Nessas condições, diminui e ainda desaparece a *ação crítica*, e muito mais a *autocrítica*. Em seu lugar se instala uma *queixa* que nunca assume a categoria de *protesto* [...] tendem a esperar *soluções* imaginárias a seus problemas sem que estas dependam de seus próprios esforços” (pp. 239-240; destaque próprio). Ulloa finamente afirma que não há transgressões, mas sim infrações. A infração é o “tirar vantagem” do “rio turbulento”, enquanto a transgressão tem potencial transformador. De forma conservadora, se naturaliza o instituído, aceitando o que é dado sem questionamentos. Outros indicadores observáveis quando se instala a “cultura da mortificação” são o desaparecimento da coragem, que dá lugar a uma atitude de resignação acovardada e à diminuição da inteligência. Tudo isso acontece em um clima de “baixo astral” como o que todos nós já percebemos ao entrar em um escritório público. Mas a consequência mais significativa, na medida em que tende a perpetuar a situação, é que “o sujeito se encontra constrangido, à beira da supressão como indivíduo pensante” (p. 239).

As autoridades, preocupadas com a eficácia e eficiência do serviço e sem conseguir compreender a atitude dos técnicos, tendem a reagir aumentando as exigências e os controles burocráticos. Essas medidas, que não estão direcionadas às causas do fenômeno, reforçam o mal-estar, favorecendo o organizacional em detrimento do institucional. Em tais circunstâncias geram-se condições para o aparecimento de condutas abusivas, que em princípio se limitam a situações anedóticas periféricas, mas que, no longo prazo, tendem a se naturalizar e se transformar em estruturais.

Caso não se produzam mudanças capazes de renovar a esperança no projeto, os técnicos aumentarão o sentimento de confinamento e o desejo de ir embora, deixar o serviço, recuperar a liberdade.

### A angústia e a temporalidade

Na dinâmica destas instituições, o tempo tende a se estagnar em uma acronia. Observa-se uma rejeição do passado e uma descrença no futuro. Como não é possível historicizar ou apelar à lógica a posteriori, o conhecimento produzido costuma se perder à medida que as pessoas vão saindo, sem possibilidade de capitalização. Algo de

ordem simbólica, que transcende os indivíduos, não se produz, por isso funciona em um eterno começar.

As equipes técnicas nas instituições públicas, pelo papel de mediação (Lourau, 1980) que desempenham, são muito sensíveis às mudanças políticas. A alternância de administrações costuma ser acompanhada por uma espécie de “folha em branco” que desconhece o que foi feito pela gestão anterior. A confiança de que “agora vamos começar a fazer as coisas de modo certo” que circula entre os comandos de nível médio e alto recém-chegados não consegue convencer ou comover os atores da primeira linha.

### O tanático

Quando uma instituição expõe seus membros a experiências muito angustiantes, sem proporcionar-lhes em contrapartida experiências satisfatórias nem mecanismos de defesa utilizáveis para protegê-los, corre o risco de que a decepção de seus membros se vire contra ela. Se a instituição não conta com recursos para oferecer segurança, gratificação ou possibilidades de realização, acaba produzindo empobrecimento em seus membros e o desinteresse pela tarefa distancia ainda mais a consciência do conflito institucional. Surgem então os sintomas já mencionados, destacando-se os comportamentos individualistas, psicopáticos ou vantajosos.

Em casos extremos, mas não raros, a pulsão de morte adquire expressões diretas, concretas e, portanto, dramáticas. Os mecanismos defensivos que são ativados visam basicamente a sobrevivência, na forma de “salve-se quem puder”. As cisões e projeções massivas promovem convicções sobre bases inexistentes, como tentativas improdutivas de se sustentar por meio do corte de laços simbólicos, o que incentiva a formação de agrupamentos que alcançam até mesmo os profissionais.

Nestas condições, é difícil sustentar o contrato de apoio mútuo (Pinel, 1989/1998) necessário para enfrentar a tarefa, que supõe a existência de vínculos de reconhecimento, apoio e confiança mútua. Em vez disso, encontramos um ambiente hostil, onde a palavra, reduzida a signos utilitários destinados a uma comunicação instrumental e telegráfica, deixa de ser confiável.

O transbordamento de mecanismos defensivos dá lugar a vivências e funcionamentos paranoicos que se infiltram em todos os espaços institucionais, onde nenhum laço de solidariedade parece possível. Ali, ninguém pode acreditar em nada, e todos sofrem.

### Para finalizar

Na atividade das equipes técnicas, especialmente as que trabalham com exclusão social, a angústia – reconhecida ou não – está sempre presente. A angústia pode funcionar como motor para o trabalho ou adquirir um caráter patogênico, gerador de sofrimento que compromete a tarefa primária da instituição.

O efeito mais nocivo que a angústia pode adquirir é o ataque à capacidade de pensar, que geralmente se expressa por paralisia ou atuação automatizada, acompanhada de decepção, relutância e perda de interesse em consultar ou pedir ajuda.

A saída dessa situação de confinamento muitas vezes se efetua por meio de uma resposta individual, como o abandono – fuga – da instituição, em busca de melhores oportunidades. No nível *coletivo*, a resposta pode ser variada, mas o caminho da criação só pode ser retomado se a equipe recuperar previamente a capacidade de pensar.



O sofrimento institucional pode funcionar como um analisador natural privilegiado da problemática institucional e, dessa forma, tornar-se uma oportunidade, mas para que isso seja possível, será necessário um certo reconhecimento de que o desconforto percebido transcende o individual e mantém algum tipo de conexão com o acontecer institucional.

A partir daí a equipe – em conjunto ou, mais frequentemente, através de um dos seus membros – poderá solicitar ajuda e estabelecer um diálogo com alguém externo, um terceiro de recurso (indivíduo ou instituição) capaz de introduzir no grupo uma lógica-lei diferente.

### Resumo

O trabalho explora as diversas expressões que a angústia adquire em equipes técnicas multidisciplinares; em particular, aquelas que trabalham em instituições que recebem, administram ou tratam o que o social exclui. Nestas instituições, a angústia – reconhecida ou não – está sempre presente. O trabalho propõe um percurso pelas formações sintomáticas mais comuns, através das quais se expressa a angústia e o sofrimento institucional, e tenta uma aproximação das dinâmicas em jogo.

**Candidatas a palavras-chave:** *Sufrimento institucional, Equipe técnica, Equipe multidisciplinar, Angústia nas equipes.*

### Abstract

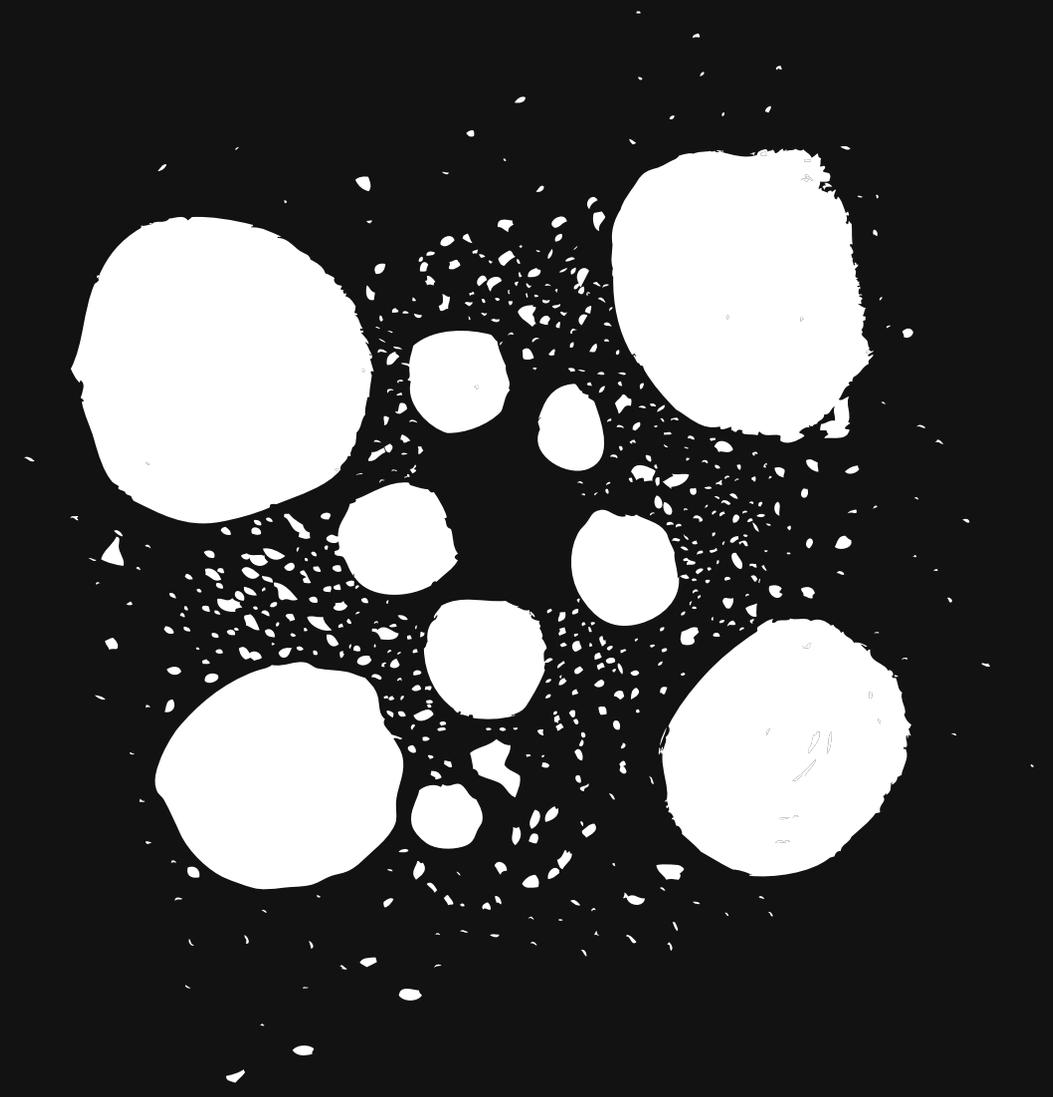
This paper explores the various expressions of anxiety showed in multidisciplinary technical teams, particularly those working in institutions that welcome, manage or treat all that which society excludes. Anxiety is always present in these institutions – whether acknowledged or not. This paper proposes a journey through the most common symptomatic formations through which institutional anxiety and suffering are expressed and attempts to address the dynamisms at play.

**Candidates to keywords:** *Institutional anxiety, Technical team, Multidisciplinary team, Team anxiety.*

### Referências

- Barriga, S. (maio de 1979). *El análisis institucional y la institución del poder*. Comunicação lida na Terceira Semana de Psicossociologia, Universitat Autònoma de Barcelona, Barcelona.
- Berenstein, I. e Puget, J. (1988). *Psicoanálisis de la pareja matrimonial*. Paidós.
- Bion, W. (1996). Diferenciación de la personalidad psicótica y no psicótica. Em W. Bion, *Volviendo a pensar*. Hormé. (Trabalho original publicado em 1957).
- Bleger, J. (1966). *Psicohigiene y psicología institucional*. Paidós.
- Braunstein, N. (2005). Las pulsiones y la muerte (collage). Em N. Braunstein (ed.), *La re-flexión de los conceptos de Freud en la obra de Lacan*. Siglo XXI.
- Casas, M. (2012). La ineludible angustia. *Revista Uruguaya de Psicoanálisis*, 114, 59-68.
- Dejours, C. (dir.) (1988). *Plaisir et souffrance dans le travail* (vol. 1-2). Aocip.
- Freud, S. (1976). Psicología de las masas y análisis del yo. Em J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 18). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1921).
- Garbarino, H. (2012). Las diferentes concepciones psicoanalíticas de la angustia. *Revista Uruguaya de Psicoanálisis*, 114, 15-26. (Trabalho original publicado em 1980).
- González, F. M. (1991). Una institución carcelaria: Ilusión y malentendido. Em F. M. González, *Ilusión y grupalidad: Acerca del claro oscuro objeto de los grupos*. Siglo XXI.
- Jaques, E. (1965). Los sistemas sociales como defensas contra las ansiedades persecutorias y depresivas. Em M. Klein, P. Heimann e R. Money-Kyrle (ed.), *Nuevas direcciones en psicoanálisis: La significación del conflicto infantil en la pauta de la conducta adulta*. Paidós.
- Kaës, R. (1998). Sufrimiento y psicopatología de los vínculos institucionales. Em R. Kaës, A. Correale, E. Diet, B. Duez, O. Kernberg e J.-P. Pinel, *Sufrimiento y psicopatología de los vínculos institucionales: Elementos de la práctica psicoanalítica en institución* (pp. 13-58). Paidós.
- Kaës, R. (2002). Realidad psíquica y sufrimiento en las instituciones. Em R. Kaës, J. Bleger, E. Enriquez, F. Fornari, P. Fustier, R. Roussillon e J. P. Vidal, *La institución y las instituciones: Estudios psicoanalíticos* (pp. 15-67). Paidós. (Trabalho original publicado em 1989).
- Kaës, R. (2004). Complejidad de los espacios institucionales y trayectos de los objetos psíquicos. *Psicoanálisis*, 36(3), 655-670.
- Kaës, R. (2005). *La palabra y el vínculo: Procesos asociativos en los grupos*. Amorrortu.
- Kaës, R. (2008). *Le complexe fraternel*. Dunod.
- Kancyper, L. (2004). *El complejo fraterno: Estudio psicoanalítico*. Lumen.
- Kancyper, L. (2014). Cuatro funciones del complejo fraterno y un nuevo tipo de transferencia: La amistad de transferencia. *Revista de Psicoanálisis de la Sociedad Peruana de Psicoanálisis*, 13, 21-47.
- Lourau, R. (1980). *El Estado y el inconsciente*. Kairós.
- Pinel, J.-P. (1998). La desligazón patológica de los vínculos institucionales en las instituciones de tratamiento y reeducación. Em R. Kaës, A. Correale, E. Diet, B. Duez, O. Kernberg e J.-P. Pinel, *Sufrimiento y psicopatología de los vínculos institucionales: Elementos de la práctica psicoanalítica en institución* (pp. 59-89). Paidós. (Trabalho original publicado em 1989).
- Tizio, H. (2002). Sobre las instituciones. Em V. Núñez (coord.), *La educación en tiempos de incertidumbre: Las apuestas de la Pedagogía Social*. Gedisa.
- Ulloa, F. (1995). Cultura de la mortificación y proceso de manicomialización: Una reactualización de las neurosis actuales. Em F. Ulloa, *Novela clínica psicoanalítica: Historial de una práctica*. Paidós.

Tradução do espanhol: Denise Tamer



Vórtice:  
*Transgressão em análise*

## Transgressão em análise

*No sufoco criado da minha própria mudança  
Uma mucosa com vazio e falsas esperanças  
No aperto do casulo da minha própria criação  
Pensando em morte inevitável, me preparo pra morrer na solidão  
Uma rachadura aparece, uma luz que me aquece  
Abri meus olhos, desde então tudo me entorpece  
O peso some, o corpo para, dispara  
Me deparo voando com um par de asas  
Paraliso com o som de um pulso forte  
Descubro que a visa é possível, mas preciso ter sorte  
(Jup do Bairro e Damasco, Transgressão, 2020)*

A transgressão está associada a tudo que não se conforma, que rompe com os domínios, que abre espaços e garante novos sentidos, que engendra a falta em meio à unificação, descorrinando o que está para ser, mas também o que é sintomático: a reprodução do mesmo e de toda a coerência. A transgressão permite a descontinuidade, o descentramento do eu, experiência que Foucault afirma ao citar a pesquisa de Bataille: “que tem o poder de colocar tudo em causa (em questão), sem repouso admissível” (Foucault, 1963/2001, p. 34).

Na esfera social e globalizada, a transgressão é uma questão importante como um gesto de resistência possível para fazer frente às várias formas de violência e de desrespeito aos direitos humanos, uma oposição à normalização. Assim, podemos pensar em modos de transgredir a partir das fronteiras entre transgressão e perversão que Joel Birman (2006) enuncia “como sendo dois registros que não se confundem e nem se superpõem” (p. 352). Dessa forma, o gesto transgressivo seria aquele que ultrapassa os limites das regulamentações subjetivas, mas sempre numa tentativa

de encontrar outras maneiras de subjetivação, indicando um “registro ético” (p. 352), considerando a singularidade e a diferença. A experiência transgressiva parte inequivocamente da descontinuidade e da ruptura.

A perversão, por sua vez, reproduz os sistemas normativos e, conseqüentemente, ações calculadas, minimizando perdas. O perverso visa à manutenção de um poder pessoal, sustentando uma postura moral, pois “isso se deve à sua obediência em face do sistema normativo, não obstante seus ilegalismos” (p. 352). Enquanto a transgressão se move para a criatividade, para o novo, para a alteridade, a perversão apega-se ao eu, volta-se para si mesmo, reproduz-se o instituído. Busca-se algo que não abale as construções que criamos ao longo dos tempos, não importando se faz sintoma, mas objetivando a sua manutenção para aplacar as inquietantes diferenças.

Seguindo na esteira do pensamento de Birman, no campo psicanalítico, a transgressão e a normalização estão representadas pela divisão e a oposição das instâncias psíquicas, o isso, o eu e o supereu, evidenciando

a polarização e a conflitualidade da subjetividade. Desta forma, “seria preciso perfurar os registros do eu e da consciência, permeados que são pelo sistema normativo, para que a transgressão como fantasma fosse transformado em gesto, incidindo assim na tessitura do mundo como ato” (p. 356).

Para finalizar, temos a oposição constante das forças pulsionais, entre pulsão de vida e pulsão de morte, em que: “através da insistência da pulsão de morte que tudo aquilo que já tinha sido homogeneizado, no registro do eu narcísico pela pulsão de vida, seria novamente fragmentado, exigindo outras formas de enunciados semânticos, cognitivos e afetivos” (p. 363).

Isto é que permite ao psiquismo manter um jogo transgressivo, de rearticulações permanentes pela introdução de ruídos e exigências de outras ligações que marcariam a singularidade e a produção de diferença na subjetividade. Está assim posta a condição de desamparo, de incerteza e de estranheza na experiência do sujeito.

Deste modo, podemos estar correndo riscos pelo gesto transgressor, mas acreditamos que a subjetividade talvez busque um movimento que afirme a existência, “algo da ordem da afirmação do desejo” (p. 350). Como disse o colega Alberto Cabral, em uma fala espontânea, citando Lacan, “o desejo do analista é o desejo de diferença”. Este não é, definitivamente, um lugar de conforto.

Nesta seção, Alejandro Beltrán, psicanalista mexicano, discute a noção de *baluarte* a partir de uma situação clínica com uma paciente e do lapso ocorrido em sua supervisão. O autor traz a noção de *baluarte* dos Baranger e propõe a ideia de *reducto* para enfatizar a responsabilidade do analista e sua motivação inconsciente de estabelecer um lugar fora do campo analítico. Logo, a sua proposta se orienta para denominar *reducto* à primeira versão do *baluarte*, como funcionamento intrapsíquico, e o atribui às fantasias onipotentes do analista. Termina dizendo que o

paciente contribui para desfazer as defesas do analista. Interessante o que estava contido no lapso entre loucura e dever, que parece ser o eixo central do texto.

Em favor da ação solidária, e do trabalho do psicanalista com a comunidade, a psicanalista Marly Terra Verdi, de São José do Rio Preto (São Paulo, Brasil), propõe uma reflexão crítica sobre os mitos e os modelos tradicionais da psicanálise para fundamentar que, desde Freud, o social insere a psicanálise e está nela inserido. Para a autora, não há como existir e mesmo representar atos e fenômenos humanos fora do social. No contexto da clínica psicanalítica, a autora indaga por que a inclusão do social é considerada uma transgressão ao enquadre psicanalítico e sustenta que a comunidade psicanalítica, ao desconsiderar os aspectos sociais, transformou-os em sintoma inconsciente da psicanálise, das instituições e dos próprios psicanalistas.

Sandra Bear, psicanalista da Venezuela, utiliza o marco teórico bioniano para desenvolver a ideia de que a busca da verdade na psicanálise é uma força criadora, transgressora no sentido de subverter a habitualidade da vida da pessoa, embora se trate de um caminho doloroso. Pelo contrário, uma análise baseada em outros propósitos que não a busca da verdade estaria desvirtuando, transgredindo sua existência e sentido. Este enfoque é levado à instituição psicanalítica e discute o modo como essa regulamenta a análise didática. Para ela, é a prioridade desta verdade, mais que a de categorias de analistas didatas, que deveria primar na experiência analítica durante a formação.

Cíntia Xavier de Albuquerque, colega do Brasil (Brasília), apresenta uma escrita franca e sensível em relação a vários pontos que são (ou deveriam ser) de interesse do analista em sua prática clínica, e sobre seu lugar no mundo. Ela chama a atenção para o fato de que somos psicanalistas inseridos em várias culturas, localizados em vários continentes, aprendemos juntos, trocamos experiências ao

\* Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro.

mesmo tempo em que mantemos nosso ofício solitário, compartilhando-o apenas com nosso par analítico. A autora sugere que essa realidade, sempre – e sobretudo agora transgredida –, deve nos levar a refletir sobre a ética do psicanalista dentro do singular e do comum a todos nós. Para isso, alerta a autora, não há momento melhor e mais curioso do que a pandemia que afetou nossas vidas, nosso *setting*, nossos costumes e crenças.

A autora e psicanalista uruguaia, Sandra Press, parte da descrição das medidas e dos efeitos da pandemia na população, particularmente nas crianças e nos adolescentes em etapa escolar. Destaca a preocupação com as consequências emocionais com as medidas de fechamento (isolamento social) e de reabertura que foram se sucedendo de acordo com as novas ondas da pandemia. O objetivo de seu trabalho é discutir as dificuldades que têm se apresentado no retorno dos pacientes ao trabalho analítico presencial, após a negação em favor de Eros que significou o uso adaptativo da virtualidade para dar continuidade ao trabalho analítico. Observa, nas novas circunstâncias para retornar, uma forte resistência em pacientes mais frágeis, vulneráveis à transgressão, a regressar ou a permanecer endogamicamente sob a proteção do âmbito familiar. Neles haveria uma dificuldade para o desdobramento transferencial, que a virtualidade não oferece do mesmo modo. E é precisamente por isso que recomenda particularmente a incorporação desta negação de retorno à presencialidade no trabalho transferencial, atendendo ao abominável das sucessivas mudanças que aconteceram através da tela e daquilo que ela refletia deles mesmos.

O autor Carlos Fernando Motta, psicanalista brasileiro do Rio de Janeiro, inicia seu texto articulando as suas ideias sobre transgressão numa associação com abordagens de Foucault. A esta compreensão ele vincula o movimento transgressivo que ocorre na clínica psicanalítica, quase sempre ligado à perversão. O colega também chama a atenção para

o poder do analista outorgado pelo estatuto da transferência e pelo imperativo de uma ética que regule a relação do analista com este poder. Evoca Lacan para sustentar que o ponto crucial e ético do trabalho do analista é correr o risco de – servindo-se de Eros – abrir-se para a transgressão da lei simbólica que rege a análise. O autor prossegue com a compreensão lacaniana do desejo do analista, para concluir que o fundamental quanto à transgressão é aquilo que se dá a partir do analista, pela passagem do desejo do analista para desejos do analista, com a marca da atuação, muitas vezes deliberada.

### Referências

- Birman, J. (2006). *Arquivos do mal-estar e da resistência*. Civilização Brasileira.
- Foucault, M. (2001). Prefácio à Transgressão. Em M. Barros da Motta (org.), *Estética: Literatura e pintura, música e cinema* (vol. 3). Forense Universitária (Trabalho original publicado em 1963).
- Jup do Bairro e Damasco, F. (2020). Transgressão [canção]. Em *Corpo sem juízo*. Deck9 Records.

## Sobre redutos e desabamentos

Há mais anos do que gostaria de reconhecer, estava comodamente em supervisão com Roberto Gaitán, que foi Diretor do Instituto de Formação da Sociedade Psicanalítica do México (SPM) e figura central em nossa Sociedade, até seu falecimento. Da linda vista que se apreciava da janela do seu consultório, até a cordialidade com a que aceitava minhas interpretações e, inclusive, o sarcástico sorriso que se desenhava momentos antes de me mostrar que tinha “voado” sobreinterpretando ou minhas intervenções tinham sido insuficientes, nossos encontros costumavam ser para mim um momento profundamente satisfatório na semana.

Era um destes dias de supervisão e eu re-senhava frente a Roberto o perfil de uma paciente que há poucos meses tinha chegado a meu consultório. Vou chamá-la de Denise, pela origem francesa de sua família. Mulher excepcionalmente atrativa, veio à consulta por um motivo que desde então encontro uma e outra vez em minha prática clínica: um desapontamento pela crescente certeza de que o matrimônio não era para ela.

Esta forte convicção de um destino, que para ela era terrível, não deixava de me assombrar em cada sessão que tínhamos, pois era evidente sua beleza física e sua conversa se combinava com um fino senso de humor; sua cultura e anedotas me davam a entender que, por sua origem social e seu trabalho, tinha oportunidades, de sobra, de conhecer homens que ela poderia considerar adequados. Mas isso não acontecia; “é como uma maldição cigana”, dizia-me quando estava de bom humor, ou “acontece que já estou velha e acabada”, quando estava sem esperança.

Desta forma, passaram os primeiros meses das sessões com Denise, entre a falta de esperança e a zombaria agridoce por seu próprio pesar. Mas não foram essas idas e vindas que me levaram a consultar Roberto para que me ajudasse a pensar o caso. Na sessão mais recente, Denise chegou chorando inconsolavelmente, suas mãos tremiam, disse-me que era impossível se deitar no divã. Fico tenso, pois ela *me fez mover o enquadre sem ao menos me perguntar*, sentou-se na poltrona frente a mim para, imediatamente, ficar em pé de repente, e começou a caminhar de um lado para o outro sem me dizer o que tinha ocorrido. Olhei esse ir e vir em silêncio durante vários minutos pensando o que *eu* deveria fazer.

Repentinamente, Denise se deteve e com os dedos tremendo tentou abrir sua bolsa e me disse: “Tenho que fumar, preciso de um cigarro”. Nesse momento acordei de minha letargia e lhe disse: “Não, você sabe que aqui não se pode fumar”. Ela me olhou como se não me reconhecesse e parou de explorar o interior da bolsa. Aproveitei a *pausa* para lhe pedir que se sentasse e me dissesse o que estava acontecendo. De forma mecânica, deixou-se cair na poltrona e relatou como tinha conhecido um homem em uma reunião e o levado a seu apartamento, onde tiveram relações sexuais – até aí, nenhuma novidade, era uma atividade que se repetia quase a cada semana; adormeceram, e quando Denise acordou, não encontrou o homem e descobriu que ele, em algum momento, tinha entrado na cozinha, aberto o refrigerador e comido várias coisas. Tinha deixado coisas sujas e a comida sem guardar, e tinha ido embora sem se despedir.

\* Sociedad Psicoanalítica de México.

“Percebe o que sou agora? Deixo que os homens entrem até na cozinha e me descartem como um prato sem terminar”, e desatou em soluços. Nesse momento descobri, ao olhar o relógio, que a sessão quase tinha terminado. Disse-lhe que seguiríamos pensando no que tinha ocorrido e que com certeza resolveríamos tudo isso que tanto lhe doía. Denise se levantou e me pediu para usar o banheiro para refazer a maquiagem. “Sou um desastre”, disse-me esboçando uma tentativa de sorriso. Quando saiu, já estava Juan, meu próximo paciente, na sala de espera. Enquanto acompanhava Denise até a saída, pude ver como Juan a *devorava* com os olhos quando ela passou a seu lado. Senti uma fisgada de irritação que se magnificou quando Juan, apenas ao colocar a cabeça no divã, me disse: “Ei, doc, sua paciente está demais, pode me dar o número dela, né?”. Ao que respondi de forma seca: “Você já sabe que a informação de meus pacientes, incluindo você, é confidencial”. Juan me respondeu envergonhado: “Claro, claro, só estava brincando”, e tentou começar a partir de outra vertente sua sessão.

Roberto Gaitán me olhava com um de seus sorrisos sarcásticos, mas desta vez manteve-se em silêncio, movi-me incômodo na poltrona e lhe perguntei o que pensava. Inclinou a cabeça e me perguntou: “Por que você ficou tão estrito?”. Desconcertado, pois me parecia óbvio, respondi que era o que deveria fazer, mas por uma estranha presunção, disse em francês: “*Agí /com il fu*”<sup>1</sup>. Ele voltou a sorrir e me disse que continuávamos na próxima. Enquanto eu ruminava o ocorrido esperando o elevador, Roberto saiu de seu consultório-correndo e me disse: “Não podia deixar você ir embora assim: *é /com il fó/*, você disse outra coisa, procure”.

Apresento o relato da forma mais crua possível, no sentido que Lévi-Strauss (1964/1968) dá ao termo, deixando ao leitor a liberdade

de construir um *segundo olhar* (Baranger *et al.*, 1982), e mostrar assim o interstício que existe entre *comme il fou* e *comme il faut*, entre o dever ditado pelo superego disciplinar e a loucura, *esse* lugar onde descobri um dos riscos da prática analítica. A dor crua de Denise me impactou de tal forma que construí um *reduto* com os lugares comuns da técnica analítica. Diferentemente do *baluarte*, que é uma construção *no* campo, proponho o termo *reduto* para designar o esforço do analista para estabelecer um lugar *fora* do campo, tentativa de defender sua própria subjetividade dos ataques do outro. Sigo a terminologia militar proposta pelos Baranger para destacar que, ainda que o *reduto* pretenda estar fora, está condenado a se converter em parte da conflitiva que emana do campo; no entanto, é de responsabilidade exclusiva do analista, de seus objetos internos e seus supostos básicos, decantados em mandatos institucionais.

Entre a loucura e o dever, ocorre uma oportunidade ou um desastre em cada análise. Desmontar o *reduto* dependerá do trabalho do próprio analista, diferentemente do *baluarte*, cuja desconstrução ocorre em parceria. Na obra dos Baranger (M. Baranger e W. Baranger, 1969; Baranger *et al.*, 1982), podemos seguir a descrição do *baluarte*, primeiro como um fenômeno intrapsíquico, para depois ser explicado como uma construção da parceria, tal e como agora se conhece (de León de Bernardi, 2009; Urribarri, 2019). Proponho retomar a primeira noção dos Baranger e denominá-la *reduto*, uma parte constitutiva da fantasia onipotente do analista, que sustenta a ilusão do intrapsíquico, por isso se constrói de teoria e técnica. Ou seja, é fundamental para o analista romper com seu próprio mito do intrapsíquico, *reduto* onde surge a ilusão de um aparelho psíquico. Então a passagem do campo interpessoal do primeiro conceito dos Baranger (M. Baranger e W. Baranger, 1969) ao campo intersubjetivo (Baranger *et al.*, 1982) não é apenas uma mudança conceitual, é possibilidade para desmantelar a pré-concepção

de que existe *isso* chamado aparelho psíquico solipsista, entesourado ainda por boa parte da instituição analítica.

Deixo para outra ocasião o desenvolvimento desta ideia, mas avanço para maior clareza: o interpessoal e o intersubjetivo possuem estatutos diferentes. O *interpessoal* é um conceito herdeiro da convicção na existência da *pessoa autônoma*, que, por compulsão interna ou contrato social, se vincula com o outro, possuidor também de uma autonomia idêntica. É, dessa forma, um conceito que faz parte do liberalismo que postula o indivíduo como centro e eixo, e o social e comunitário como um acréscimo –ainda que necessário– que violenta a natureza independente e essencialmente egoísta da pessoa. Inconscientemente, alguns psicanalistas continuaram esse paradigma ao postular o aparato psíquico como um *reduto* individual e o *fora* como: 1. estímulo ao desenvolvimento interno; 2. fonte do traumático; 3. tela para a projeção do interno. Assim, o *fora* é fonte do circunstancial e, como acidente, sua importância se mede como soma ou subtração do desenvolvimento individual. Ainda que alguns autores confundam interpessoal com intersubjetivo, são elementos de paradigmas diferentes. Podemos encontrar uma forma de propor essa diferença na proposta que considera o intersubjetivo como uma terceira tópica (Brusset, 2006). Mas uma terceira tópica terá sentido apenas se é parte de uma crítica ao modelo solipsista ou positivista do indivíduo: o somar topologias sem essa crítica apenas criará aberrações epistemológicas.

Para começar a resolver esse problema metapsicológico, é imprescindível esclarecer que a proposta intersubjetiva supõe um distanciamento da ideia de que as emoções e demais constelações subjetivas são dados psicológicos, e as propõe, ao contrário, como práxis (Ahmed, 2014; Lutz e Abu-Lughod, 1990) e o sujeito como parte da construção dessas práticas. Quanto à prática, o acento é colocado não na metafísica da verdade individual, mas na construção do evento em e durante a constituição do dispositivo em cada sessão. Assim, o tema do dentro e do fora do

sujeito deixa de ser um problema de território e fronteira, defesas de uma concepção militar mecânica, cuja expressão singular é a ideia de *reduto*. Ao contrário, pode-se propor que a subjetividade é uma prega no contínuo, o que evidentemente modifica o conceito de aparelho psíquico. A perspectiva radical deste conceito suporia que o assim chamado aparelho psíquico é uma construção nessa prega e sua pesquisa é possível se é entendida como um fenômeno intersubjetivo. Assim como Winnicott disse que não existia um bebê sem uma mãe, podemos dizer que não há psiquismo sem uma prática que envolva pelo menos dois para constituí-la. Não se trata de que a antropologia substitua a psicanálise, mas de que um pensamento radical evidencie que a “mente individual” é um *reduto* que defende a lógica do individualismo metafísico do liberalismo.

É consequente, então, sustentar que na ajuda do analista na tarefa de desmontar seus próprios *redutos*, o analisante venha em seu socorro e, em ato de paciência, permita que o analista se desembarace e desmonte suas próprias defesas. E, de vez em quando, tem-se a sorte de contar com alguém como Roberto Gaitán.

## Referências

- Ahmed, S. (2014). *The cultural politics of emotion*. Edinburgh University.
- Baranger, M. e Baranger, W. (1969). La situación analítica como campo dinámico. Em M. Baranger e W. Baranger, *Problemas del campo psicoanalítico* (pp. 129-164). Kargieman.
- Baranger, M., Baranger, W. e Mom, J. (1982). Proceso y no proceso en el trabajo analítico. *Revista de Psicoanálisis*, 39, 527-549.
- Brusset, B. (2006). Métapsychologie des liens et troisième topique. *Revue Française de Psychanalyse*, 70, 1213-1282.
- León de Bernardi de, B. (2009). Introducción al trabajo de Madeleine y Willy Baranger: La situación analítica como campo dinámico. *Revista Uruguaya de Psicoanálisis*, 108, 198-222.
- Levi-Strauss, C. (1968). *Mitológicas 1: Lo crudo y lo cocido*. Fondo de Cultura Económica. (Trabalho original publicado em 1964).
- Lutz, C. e Abu-Lughod, L. (1990). Emotion, discourse, and the politics of everyday life. Em C. Lutz e L. Abu-Lughod *Language and the politics of emotion* (pp. 1-23). Cambridge University.
- Urribarri, F. (2019). El pensamiento clínico de Madeleine Baranger: Historización y transformación del campo analítico contemporáneo. *Calibán*, 17, 186-196.

Tradução do espanhol: Schirlei Schuster

1. Peço ao leitor paciência com a transliteração da expressão francesa. Os motivos logo serão descobertos.

## Incluir o social em psicanálise transgride o enquadre psicanalítico?

Por que a ação solidária dos psicanalistas tem sido considerada transgressiva? O que se transgride ao ajudar a comunidade ao nosso redor?

Creio que transgredimos alguns mitos da psicanálise, construídos em mais de cem anos de existência da teoria e prática psicanalíticas. Desde Freud, a psicanálise tem se voltado principalmente para o estudo do funcionamento da mente individual.

Os mitos, segundo Joseph Campbell (1980), são aquilo que acreditamos e que dá sentido à nossa experiência de estarmos vivos. Portanto a psicanálise, como tudo que vive, tem mitos que a constituem. Um deles – que se contrapõe à solidariedade no seu sentido mais amplo – é de que sua compreensão visa o interior de um sujeito, que atendemos em nossas clínicas e com quem buscamos ser profundamente solidários, *emprestando nossas mentes analíticas* para que transfira seus conteúdos inconscientes. Acreditamos no mito de um sujeito individual, apesar de o saber constituído por todas as suas experiências de vínculo, desde seu nascimento.

Winnicott afirma que não há isto que chamamos de um *bebê*, pois só existe um bebê se vinculando e dividindo com sua mãe aquilo que irá se tornar sua mente, ou melhor, como afirma Winnicott (1958/2000), seu psicossoma. Apesar disto, seguimos acreditando miticamente em seres individuais e muitas vezes

nos esquecendo que não existimos sem nosso entorno.

Freud, em vários trabalhos, discutiu aspectos sociais, desde a própria constituição da mente ao investigar as protofantasias ou fantasias originárias, e abordou como em cada um de nós carregamos as vivências de toda espécie e a história de nossos antepassados.

Os dois textos mais paradigmáticos em que Freud investigou o social são *Totem e tabu*, de 1912, e *Psicologia das massas e análise do Ego*, de 1921. No primeiro, além de propor um importante mito sobre como nos constituímos antropologicamente a partir da horda primitiva, Freud (1913 [1912]/1995d) também teorizou sobre a existência – em cada um de nós – de um aparelho especial capaz de reconhecer aspectos inconscientes nos outros. No segundo, talvez o mais importante texto social de Freud (1921/1995c), desde seu primeiro parágrafo vem a constatação de que toda a psicologia é inevitavelmente psicologia social, e que a psicanálise sempre vê na mente individual a presença de inúmeros outros que a constituem. Também sobre a guerra, em artigos como: *Por que a guerra?* (Freud, 1933 [1932]/1995b); ele refletiu em como configuramo-nos e reagimos a nossos semelhantes, muitas vezes com aspectos destrutivos que nos levam a interagir com o ambiente social atacando fora o que nos perturba interiormente, e vice-versa.

### A psicanálise deve incluir o “social”?

Isso é inevitável, pois o social inclui a psicanálise, atravessa todas as dimensões: a teoria e a prática da psicanálise, a pessoa do psicanalista e do psicanalisando. Não há como existir, e mesmo representar atos e fenômenos humanos, fora do social. Nesse sentido, um dos mitos psicanalíticos é pensar o ser como individual. Como dizia Aristóteles (trad. em 2011), o homem é um ser político. Por isso, deixar de negar e omitir o social, e poder incluí-lo em nossa reflexão, é fundamental.

Apesar disso, na maioria de nossas instituições e na formação psicanalítica em geral, mantem-se uma restrição aos aspectos e às análises individuais, deixando *fora* de seus espaços a política e as comunidades às quais pertencemos.

Hoje, quando uma pandemia global nos une a todos no mesmo destino de fragilidade humana, e nos mostra que determinados fatos afetam a todos, e que formamos sempre parte da comunidade humana, do destino de nosso país, de nossa cidade, de nosso entorno, isso questiona os modelos tradicionais, e pode ser uma oportunidade para um despertar psicanalítico.

Devemos refletir sobre a noção de individualidade, não somos separados da Natureza, e principalmente da natureza humana. Como diz o líder indígena brasileiro Ailton Krenak (2020):

Foi esse ponto de observação que me fez afirmar que nós não somos a humanidade que pensamos ser. [...] Destruir a floresta, o rio, destruir as paisagens, assim como ignorar a morte das pessoas, mostra que não há parâmetro de qualidade nenhum na humanidade, que isso não passa de uma construção histórica não confirmada pela realidade. (pp. 42-43)

Devemos todos nos sentirmos responsáveis por todos. E nós, psicanalistas, devemos rever nossas formas de pensar os múltiplos aspectos da vida social, incluindo a própria

noção de Inconsciente. Se este contém todos os aspectos renegados por nossa consciência, temos que refletir que ao desconsiderarmos os aspectos sociais, estes se tornaram um sintoma inconsciente da psicanálise, dos psicanalistas e de suas instituições.

Claro que a psicanálise reproduz um sintoma da realidade que vivemos. Temos uma forma cultural e ideológica que separa e faz parecer que somos livres, autônomos, e que a vida de cada um é independente do todo.

Pensar que podemos agir como se o sofrimento vivido socialmente não nos dissesse respeito, que não devêssemos pensar, teorizar e trabalhar psicanaliticamente para ajudar a todos aqueles que sofreram os traumas de grandes perdas, do medo, da falta de condições físicas ou psíquicas, além das econômicas, é escotomizar a própria psicanálise. Se ficarmos agora pensando apenas em nossos atendimentos *on-line*, e na nossa clínica privada, isso equivaleria a uma certa cisão, produtora de uma espécie de “buraco negro”.

Temos que refletir, como psicanalistas, em como inserir o social em nossa teoria e absorver algo que sempre soubemos: que a mente se constitui por meio de vínculos; a transferência é um fenômeno de vínculos profundos. Precisamos assumir que o social constitui o mental, e que o encontro de duas mentes já significa a interação de uma multidão.

Necessitamos reler Bion (1961/1983) e Winnicott (1958/2000) e demais autores psicanalíticos com olhos de grupalizar; observem como o trabalho com grupos, casais e famílias ficou marginalizado até há pouco tempo, e assim ainda permanece em nossas sociedades psicanalíticas.

Mas aqui quero enfatizar outra coisa, ainda menos discutida: o trabalho com os desassistidos. A nossa responsabilidade em levar até estes a nossa formação e nosso atendimento, e discutir nosso papel social com as *minorias*, que na realidade são maioria, e que não têm acesso a nossos consultórios.

\* Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo.

Outro aspecto é o valor que nós acreditamos ter por termos nossa formação analítica, que é importante sem dúvida, mas que muitas vezes serve a inflações narcísicas que envolvem inflações econômicas, já que o mito do valor de cobrar pelo trabalho clínico chega mesmo a beirar um certo cinismo, por esconder a real atração pelos três perigos apontados por Freud: “poder, sucesso e riqueza” (1930/2010, p. 14).

Já em 1919 [1918], Freud, no seu artigo *Linhas de progresso na terapia psicanalítica*, afirmou que a psicanálise deveria fazer esse percurso, essa travessia, e ser levada a todos, inclusive gratuitamente. Cem anos depois, ainda estamos iniciando essas reflexões e, no Brasil, recém começando um movimento de psicanalistas que visa pensar, atender e desbravar esse território.

Gostaria de mencionar o projeto S.O.S. Brasil, movimento criado por Alicia Beatriz Dorado de Lisondo, que reuniu psicanalistas de todas as partes de nosso país, para atender psicanaliticamente, em trabalho breve, *on-line* e gratuito, a: bebês e suas famílias, crianças, adolescentes e adultos que deles cuidam. Este trabalho surge da constatação de que existem milhares de órfãos da pandemia e teremos no futuro um enorme contingente de pessoas traumatizadas por lutos não elaborados.

Este projeto é um movimento conjunto que quer levar os psicanalistas do Brasil, e esperamos que da América Latina, a buscar trazer para a cena psicanalítica a sociedade e seus aspectos políticos, descobrindo como podemos progredir para realizar ações reais em nossas comunidades.

## Referências

- Aristóteles (trad. em 2011). *Ética a Nicômaco*. UNB. (Obra original do século IV a. C).  
Bion, W. R. (1983). *Experiências com grupos: Os fundamentos da psicoterapia de grupo*. Edusp; Imago. (Trabalho original publicado em 1961).  
Campbell, J. (1980). *O poder do mito*. Palas Athena.

- Freud, S. (1995a). Linhas de progresso na terapia psicanalítica. Em J. Salomão (trad.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol. 17). Imago. (Trabalho original publicado em 1919 [1918]).  
Freud, S. (1995b). Por que a guerra? Em J. Salomão (trad.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol. 22). Imago. (Trabalho original publicado em 1933 [1932]).  
Freud, S. (1995c). *Psicologia de grupo e análise do ego*. Em J. Salomão (trad.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol. 18). Imago. (Trabalho original publicado em 1921).  
Freud, S. (1995d). Totem e tabu. Em J. Salomão (trad.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol. 13). Imago. (Trabalho original publicado em 1913 [1912]).  
Freud, S. (2010). O mal-estar na civilização. Em P. C. de Souza (trad.), *Obras completas Sigmund Freud* (vol. 18). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1930).  
Krenak, A. (2020). *A vida não é útil*. Companhia das Letras.  
Winnicott, D. W. (2000). *Da pediatria à psicanálise*. Artes Médicas. (Trabalho original publicado em 1958).

Calibán -  
RLP, 20(1),  
153-155  
2022

Sandra Bear\*

# A não-tolerância à verdade como *transgressão* e a verdade como *transgressão criadora*

A verdade existe sem necessidade de ser contemplada, olhada, escutada; simplesmente é para quem possa percebê-la. Refiro-me à *verdade imaterial*, a dos afetos, a dos conflitos, a das fantasias. O analisando exibe sua verdade, seu mundo privado; ele o mostra como pode, às vezes nos salta à vista sua *verdade-realidade* (García, 2013), e conseguimos alcançá-lo, e em outras ocasiões estamos surdos frente a ela, e não por isso sua verdade não é.

Por que uma existência poderia não tolerar a verdade? Se a verdade nos alimenta, nos permite evoluir, ainda quando é ingrata. Algumas ideias a respeito...

Pode ser que a mente não tenha crescido o suficiente para *conter* certos *conteúdos* mentais que lhe são dolorosos, angustiantes, incômodos de se ter dentro; sendo assim, certas verdades não podem ser vistas, já que vivem de forma inacessível ao ser. É como, por exemplo, o caso do menino que não pode representar a migração de sua irmã, é muito para ele, se engasgaria; nem ao menos pode falar nem jogar em sua análise. Ou a situação de uma jovem analisanda que, para ocultar seu terror à solidão, mantém uma relação conjugal de maltrato, sem perceber realmente essa situação. Pouco tempo depois de iniciada sua análise, começa a acessar seu terror frente ao abandono e ao repúdio de sua relação conjugal, o que evolui para crises de ansiedade frente à ideia da separação, e surgem lembranças e sonhos relacionados com o maltrato entre os pais. A tal ponto chegava seu terror que uma

de nossas sessões telefônicas coincidiu com uma briga entre os pais e sua inibição não lhe permitiu falar, só pôde escrever pelo celular, sentindo-se como uma menina, em estado de regressão importante.

Em ambos os casos, a inocência ou insuficiência para alcançar e pensar certos conteúdos verdadeiros limita, cega, empobrece o Eu, sua alma. A intervenção analítica teve o efeito de uma “ideia messiânica” (Bion, 1965/2001), que aterroriza por seu potencial *transgressor* e transformador do *establishment* (Bion, 1965/2001) interno; é o terror à *mudança*, que se teme *catastrófica*. “É *catastrófica* no sentido estrito de um acontecimento que produz uma subversão da ordem ou sistema prévio das coisas”<sup>1</sup> (Bion, 1965/2001, p. 25) e, no entanto, é necessária no caminho à verdade-realidade última incognoscível (García, 1973/2008a, p. 268), o *O*, em termos de Bion (1965/2001), do qual nos aproximamos a partir de *K*, integrando pedaços de verdades que pertencem ao ser, ainda que em sua maioria não possam ser contidos.

Em outras vivências, a *não-tolerância à verdade* não é ingênua, não é tão simples em seu proceder, é intrincada. Evidencia-se, como nos exemplos prévios, a insuficiência da mente e a incapacidade para ter, e muito menos reconhecer dentro de si, realidades que não satisfazem; nesses casos, utiliza-se uma *suposta verdade* que compraz muito mais e, além disso,

1. N. do T.: Tradução livre.

\* Asociación Venezolana de Psicoanálisis.

oculta “a realidade última” (Bion, 1965/2001), o que corresponde a uma falácia.

Neste tipo de existência poderiam se discriminar, também, aquelas que causam danos com seu acionar, onde parece que o maligno não cabe dentro delas e requerem jogá-lo fora, aliviar sua carga para, inevitavelmente, voltar a carregar com seu pesado arsenal destrutivo, dado o inconsciente não tramitado.

A ilustração clínica é a de uma mãe que atendo, a qual, frente às tentativas de diferenciação de sua filha adolescente, reveste-se de uma armadura de *mãe abnegada*, uma mentira, e quando é invadida por intensos sentimentos de inveja diante do ser nascente de sua filha, que tenta uma existência separada e diferente da dela, “desembainha um punhal” que normalmente mantém oculto. A análise da inveja e de sua destrutividade contribuiu para diminuir a intensidade e frequência da violência, e permitiu que a filha fosse se fortalecendo e discriminando quando a mãe está com a armadura da mentira posta, e assim proteger-se dela. O estabelecido entre ambas, o *statu quo* destrutivo, foi *transgredido* graças à força vital transformadora da verdade tramitada na análise, apesar do sofrimento que isso lhe exigiu.

Também se observa *não-tolerância à verdade* quando não se desenvolveu uma existência diferenciada do ambiente; nesses casos, parece que o “nascimento psíquico” não ocorreu, mimetizam-se com o validado pelo outro, motivo pelo qual nem ao menos cabe o conceito de verdade ou o de mentira, já que o ser não se tem a si mesmo, a subjetivação está ausente. O prazer é abundante, e o repetir das interpretações do analista como se fossem suas; é uma pseudoexistência, e ameaça com o perigo de uma pseudoanálise repleta de conceitos e teoria da técnica, privada da verdade como experiência emocional.

Quando personalidades como as antes descritas dirigem instituições, o que abunda é, então, a aderência a preceitos e estatutos, fazendo com que outros os cumpram, alien-

ando o grupo. Substitui-se o pensar por uma normativa rígida que protege do terror frente à possibilidade da mudança do estabelecido e do lugar que se ocupa, é um *como se*. Preocuparia caso se tratasse de uma instituição psicanalítica, na qual o fim originário da psicanálise, a verdade, estaria sendo *transgredido* para privilegiar a permanência do *establishment*.

Continuando com a reflexão sobre a intolerância à verdade nos institutos de formação psicanalítica, concebo uma circunstância particular disso quando se limita e condiciona quem pode analisar um candidato durante sua formação para ser psicanalista. Essa normativa omite perigosamente que o fundamental para poder analisar é a capacidade analítica, e não a posição dentro da organização. Estimo que se a essência e o fundamento da análise é o *O*, a *verdade-realidade* última, não é inerente e exclusiva à função didática, e deveria se circunscrever essa última a funções docentes (como seu próprio nome indica), não terapêuticas. A análise – a única análise, a pessoal, a verdadeira – é a que se realiza “sem desejo” de analisar um candidato, analisando o que a pessoa traz para a sessão, o que transfere, o que não diz. Se é preciso ter presente que quem está no divã é um candidato, perde-se a *não-saturação* imprescindível para captar o outro e se impregnar de sua verdade.

Por que o aspirante a analista não pode exibir seu ser frente ao analista que deseja? Não levaria esse impedimento a manter a categorização hierárquica de seus membros? Não se *transgride* o fim originário freudiano<sup>2</sup> quando se condiciona a escolha do analista?

2. “E, finalmente, não devemos esquecer que o relacionamento analítico se baseia no amor à verdade – isto é, no reconhecimento da realidade – e que isso exclui qualquer tipo de impostura ou engano” (Freud, 1937/1975, p. 249). N. do T.: Tradução de J. Salomão. A tradução desta citação corresponde à página 161 de: Freud, S. (1996). Análise terminável e interminável. Em J. Salomão (trad.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Vol. 23, pp. 139-164). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1937). Versão eletrônica recuperada em: <https://cutt.ly/4E79IKY>

Essa reflexão pode ser por sua vez *transgressora*, ainda que em outro sentido, por tentar modificar o *estado de coisas* existente, em cujo caso seria uma *transgressão criadora*, transformadora, necessária para não continuar *transgredindo*, no sentido literal do termo, o *vertex* último da análise.

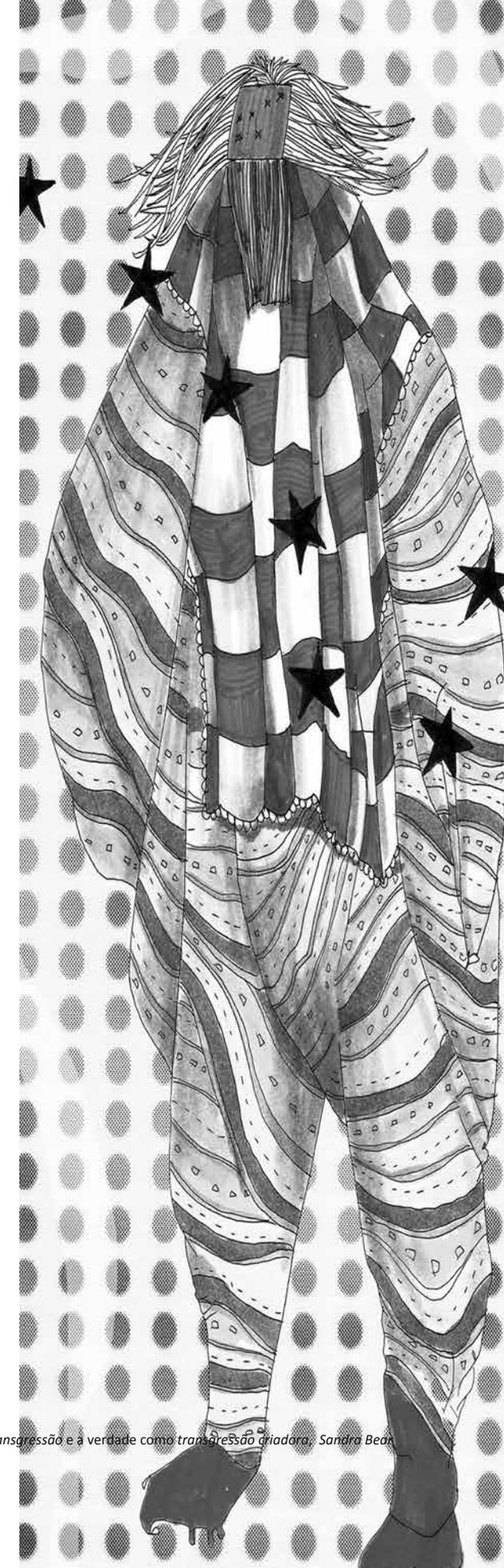
Ao focar, tentando captar a configuração de fatos que agrupa a dificuldade de manter presentes realidades ásperas, a lente nos mostra indivíduos e instituições com traços de vulnerabilidade, rigidez e incapacidade de *conter* a realidade objetiva mutante. Observa-se escassa *capacidade negativa* (Bion, 1965/2001), que exigiria tolerância à incerteza, sem ação nem evasão (García, 1973/2008b, p. 260). Em seu lugar, a mentira agasalha quando a verdade é vivenciada como ameaçadora.

Trabalho árduo o da dupla analítica, que tem como fim *ser e estar* honestamente, sem engano, em *realidade*, de mãos dadas com a busca da verdade.

## Referências

- Bion, W. R. (2001). *Transformaciones*. Promolibro. (Trabalho original publicado em 1965).
- Freud, S. (1975). Análisis terminable e interminable. Em J. L. Etcheverry, *Obras completas* (vol. 23). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1937).
- García, A. (2008a). Función y dis-función didáctica. Em A. García, *Pensamientos en psicoanálisis*. Miguel Ángel García. (Trabalho original publicado em 1973).
- García, A. (2008b). Un aporte a la selección. Em A. García, *Pensamientos en psicoanálisis*. Miguel Ángel García. (Trabalho original publicado em 1973).
- García Fernández, A. (2013). *Introducción a la obra de W. R. Bion: Variaciones sobre el tema*. Biblioteca Nueva.

Tradução do espanhol: Schirlei Schuster



A não-tolerância à verdade como *transgressão* e à verdade como *transgressão criadora*. Sandra Beal



Cíntia Xavier de Albuquerque\*

Calibán -  
RLP, 20(1),  
156-158  
2022

## Transgressão em análise

Para começar, o Eu não é senhor em sua própria casa. O senhor é o inconsciente, que pode vir a ser parcialmente conhecido se o Eu trabalhar na busca de saber sobre si mesmo. Se trabalhar em parceria analítica. Caso contrário, as resistências e a censura não permitirão avanços significativos. Não basta desejar. É preciso ir além, atravessar barreiras, transgredir. Aqui, a transgressão criativa, o surgir do não-sabido revelado pela dupla analítica. A transgressão que permite que maior liberdade se manifeste e, quem sabe, junto com ela, maior conforto interno.

Vivemos em constante movimento e, como sabem os praticantes de ioga, o equilíbrio das forças é instável; nas posturas invertidas sobre a cabeça, de nada adianta forçar um equilíbrio estável. O iogue inflexível tomba. Há que dei-

xar-se levar num movimento pendular levisímo, mas perceptível. O ponto de equilíbrio é, de fato, uma pequena área. Contudo, cada ser tem sua singularidade e a busca é conjunta, mas particular. Aqui, também, a transgressão criativa que impulsiona para algo além.

Submetidos à cultura (educação, Estado, religião) que pretende uniformizar e formatar o homem, mas marcados por nosso potencial transgressor, vivemos na obediência e na desobediência às normas, no ímpeto de ir além ou paralisados pelos medos e inibições do desenvolvimento. Somos psicanalistas inseridos em variadas culturas, as nossas próprias e as dos colegas de diversos continentes, com os quais compartilhamos experiências de trocas científicas durante décadas. Segundo Bittencourt, Freud teria dito em carta a Ferenczi de 1928

que suas recomendações sobre a técnica eram “essencialmente de natureza negativa” (Freud, citado por Bittencourt, 2004, p. 89), que tudo de positivo ele deixou ao tato dos analistas e que estes foram tão obedientes que não perceberam a elasticidade das regras e se submeteram a elas como a tabus, privilegiando-as, e deixando em segundo plano os analisandos. Isso chama a atenção e preocupa: se a psicanálise é, em sua origem e sempre, transgressora no sentido da busca máxima pela singularidade, o quanto nós, psicanalistas, fomos nos formando – no sentido da formação em psicanálise – o mais livres e criativos possível? O quanto fomos carimbados por nossos mestres transmissores do saber, eles próprios marcados por outros mestres de outras culturas? Carimbos inevitáveis, mas merecedores de atenção e reflexão.

Aqui não posso deixar de mencionar algo que me foi dito há mais de dez anos por um colega psicanalista do Rio de Janeiro: “É claro que eu troco os horários de sessões quando meus pacientes me pedem e eu posso! Eu vivo numa cidade em que os pacientes saem da praia, com os pés cheios de areia, para a sessão de análise!”. Ou: “No Rio todo mundo se abraça, os pacientes nos abraçam, faz parte da nossa cultura!”. E aí eu lembro de algo que não sei se foi verdade ou não... Mais de uma vez ouvi dizer que Donald Meltzer não mudava de blazer com o objetivo de manter o *setting* inalterado. E foi de um colega argentino que ouvi, há quinze anos, que ele disponibilizava o número do seu celular para seus pacientes mais frágeis e despedaçados e dizia: “Alcança-me”. Culturas e traços de personalidade, o *fog* londrino, a praia carioca, Buenos Aires...

Green (1972/2001) ressalta, nesse texto magnífico, que mudanças sempre ocorreram na psicanálise, mas que agora as maiores mudanças são do analista. Situações que no passado eram conduzidas de determinadas maneiras, hoje podem receber outros encaminhamentos. Como conciliar o método interpretativo clássico com os surgidos nos últimos

vinte anos, que nem formam um conjunto homogêneo? Quantos colegas propõem o modelo clássico e facilmente se contradizem? O que é que cada um de nós de fato faz nas nossas clínicas?

Penso que não há momento melhor e mais curioso do que refletir sobre esses temas em plena pandemia, com nosso *setting* todo alterado, quando transgredimos continuamente, no sentido de ir além, de atravessar, para continuarmos a trabalhar com nossos pacientes. E o fazemos por eles e por nós, é fundamental a consciência dessa verdade. Precisamos trabalhar, temos muitas necessidades materiais também. Por que quase não falamos disso? Quantos analistas eram frontalmente contra o atendimento *on-line* antes da pandemia? Quem não repõe sessões? Quem não atende uma vez por semana? Quem não utiliza o modelo clássico e outras formas de trabalhar?

Nossa escuta mudou e isso é o que me parece realmente precioso. Foi além do que era, transgrediu: hoje escutamos melhor os mecanismos de defesa psicóticos. Núcleos psicóticos nos assustam menos, nos fazem recuar menos; conseguimos nos aproximar muito mais da loucura privada do paciente e da nossa, estamos próximos dos estados-limite, do caráter polimorfo da neurose adulta e das transferências. Vemos que nossos pacientes mudaram muito, modificados pela cultura. Nós também estamos inseridos na cultura. Como não mudaríamos?

Lembro bem de como foram difíceis os tempos de questionamento da técnica clássica. Tempos em que a frase “Isso não é psicanálise” era comum. Muitos dos mais experientes resistiam, sim, às mudanças; os mais jovens ficavam intimidados, inseguros e constrangidos. Mas a clínica, soberana, que retrata a vida, foi se impondo. Começou-se a falar na “pessoa real do analista”. E o que era antes o analista? Uma imagem, a tela em branco, o espelho? Onde parece ter havido um grande equívoco na compreensão disso? Pelo que se sabe, Freud sempre foi uma pessoa muito real

\* Sociedade de Psicanálise de Brasília.

com seus pacientes, às vezes maleável; outras, muito estrito (Roazen, 1999). Não me parece possível conciliar liberdade e criatividade com engessamentos uniformizadores, sem tato ou elasticidade.

O analista livre se cria com cada analisando, em cada momento do processo. “O paciente faz o analista”, como lindamente nos mostrou Neville Symington em comunicação pessoal anos atrás. Psicanálise não é confeitaria, não demanda tanta precisão, não desanda facilmente. Há que confiar no método.

Então, agora olhemos para outros sentidos de transgredir: não cumprir, não observar; infringir, violar. Técnicas podem e devem mudar, e vêm mudando na vida de nossa centenária psicanálise, mas a ética precisa ser mantida. Clínica, teoria e técnica andam juntas, demandam nossa atenção, jamais a mera repetição sem pensamento. Sempre que o psicanalista perceber que está próximo de novos núcleos obscuros que demandam elaborações, é ético que busque mais um período de análise. Deste sairá mais sábio de si, mais livre e confortável. É árdua a tarefa do analista, de ser/estar e de não ser/não estar ao mesmo tempo (Green, 1972/2001). Não devemos perder de vista que a meta da análise é propiciar a emergência da vida psíquica do analisando; é preparar para a ausência do analista progressivamente, e não reforçar sedutoramente ou num tom de ameaça a vinculação “eterna” ao analista. Quando o psicanalista sai do seu lugar, a psicanálise é transgredida negativamente.

É evidente que o tema da ética é vasto, e o possível aqui, neste espaço, são algumas pinceladas. Vejamos que há dois níveis superpostos: o dos princípios éticos orientadores e base para possíveis problemas judiciais, inquéritos e reclamações; e o nível da ética entendida como postura fundamental, modo de escutar e falar ao outro e do outro (Figueiredo e Coelho Junior, 2000). Penso que ambos são importantes e organizadores. Prescrições, recomendações e proibições são necessárias também; por que não? Ao reler o *Código de Ética* da Associação

Psicanalítica Internacional (IPA, 2015/2019), relembro, nesse momento, quantas situações e aspectos são importantes, mesmo que não façam parte do nosso dia a dia, felizmente. Porém, se necessário, ali estão a nos orientar.

### Referências

- Bittencourt, R. de S. (2004). A “técnica” da transgressão e a transgressão da “técnica”. *Estudos de Psicanálise*, 27, 87-94.
- Figueiredo, L. C. e Coelho Junior, N. (2000). *Ética e técnica em psicanálise*. Escuta.
- Green, A. (2001). El analista, la simbolización y la ausencia en el encuadre analítico. Em A. Green, *De locuras privadas* (pp. 31-47). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1972).
- International Psychoanalytical Association (IPA) (2019). *Código de Ética*. (Trabalho original publicado em 2015). [https://www.ipa.world/ipa/IPA\\_Docs/ETHICAL%20PRINCIPLES%20Jan%202015%20\(Por\).pdf](https://www.ipa.world/ipa/IPA_Docs/ETHICAL%20PRINCIPLES%20Jan%202015%20(Por).pdf)
- Roazen, P. (1999). *Como Freud trabalhava: Relatos inéditos de pacientes*. Companhia das Letras.

Calibán -  
RLP, 20(1),  
159-161  
2022

Sandra Press\*

## Retornos de pandemia: Reflexões sobre o reencontro com o transgressor no setting

*Virá a morte e terá teus olhos.  
Será como deixar um vício,  
como ver no espelho  
surgir um rosto morto,  
como escutar um lábio fechado.  
Afundaremos no remoinho, mudos.  
Cesare Pavese*

**Vórtice**, com seu convite, situa-me neste olho de furacão, que sacode minha experiência clínica como analista e psiquiatra pediátrica nestes tempos pesados de pandemia de Covid-19. Desde o final do ano de 2020 até meados de 2021, nosso país sofreu a propagação descontrolada de dita doença, o que provocou a morte de quase 6.000 pessoas, centenas de famílias de luto, contagiadas, doentes com sequelas ou em quarentena.

Em março de 2021, depois de apenas três semanas de atividade escolar, a grande onda de contágios e o número crescente de internações, falecidos e UTI lotando obrigaram crianças e adolescentes a retornarem a suas aulas via plataforma. Adultos, crianças, jovens se viram novamente confinados em suas casas, doentes ou testados, isolados, restritos ao contato dentro da “bolha familiar”.

Frente à emergência sanitária, aqueles que tínhamos voltado ao consultório presencial retomamos tratamentos pelo Zoom com pacientes que tornavam isso possível. Nem sempre, nem com todos foi possível...

Difícil não ficarmos impregnados pelo

medo da morte durante esta odisséia na qual circulava informação sobre o naufrágio das instituições de saúde, sobre contágios e mortos, junto com desinformação ou especulações midiáticas pouco fundamentadas.

Enquanto surgiam discrepâncias entre sugestões científicas e decisões políticas, a vacinação começava em março com o discurso de ser a única estratégia em uma corrida contra a morte. Perda de fontes de trabalho, tentativas de reconversão para alguns, grande aprofundamento da pobreza e fome parecem invisibilizados pela “infodemia”.

Em junho, em meio a uma atmosfera de risco e de grande incerteza, as autoridades determinaram o retorno gradual à atividade acadêmica presencial, começando por pré-escolares e ensino fundamental. Atualmente, os maiores de doze anos puderam ter acesso voluntário à vacinação, ao mesmo tempo que foram se reintegrando aos centros de estudos.

Gostaria de me deter neste lapso de *retorno* por enfrentar um novo turbilhão, o de uma numerosa demanda de consultas para crianças e adolescentes por diferentes manifesta-

\* Asociación Psicoanalítica del Uruguay.

ções de angústia, como crises de agorafobias, fobias sociais, fobias escolares, somatizações, depressões, anorexias, autolesões, dificuldades de conduta e fracassos acadêmicos. Nesse início de saída de isolamento, o retorno às aulas já não mostra medo, mas conflitos que recrudescem com alto grau de sofrimento. O efeito do vivido se fazia sentir como angústia e sintomas, enquanto víamos sérias regressões nos pacientes.

Simultaneamente, advertimos que algumas instituições escolares pareciam desmentir o transitado neste dramático périplo. Docentes e estudantes se encontram com uma infinidade de exigências que definem a aprovação do primeiro semestre do ano depois de poucas semanas de aula.

Os analistas, que idealizamos a “solução” paliativa do trabalho via plataformas, encontramos agora diversas dificuldades. A sublimação pulsional nos espaços extrafamiliares e a função terceira que esses vetorizam ao oferecer figuras identificatórias alternativas se viram seriamente menosprezadas.

O consultório estabelece com seu setting este outro espaço, território com função de corte para sustentar ou fortalecer a estrutura simbólica. A transferência da dupla paciente-analista *in situ* não necessariamente é a mesma que por via virtual. Então nos vemos deixando de lado evocações transferenciais que provêm do cumprimento, o gestual e olhar, a lágrima ou o estremecimento. Vale dizer, do que entrelaça ao estar e se angustiar com e junto com o outro.

Esta consideração me leva ao título deste número, ao que acrescento: Como faremos para trabalhar juntos? Para retornar, privilegiar a premissa da importância da presença do outro para uma análise em transferência.

O trabalho de forma virtual nos exigiu um esforço de desmentida estrutural-estruturante (Casas de Pereda, 1999), aquela que sabe e não sabe sobre a ausência, morte, separações, mas que é habilitante para construir teoria, associações que substituam o ausente operando

criativamente. Durante o ominoso período da onda de pandemia, contribuiu a favor de Eros para seguir disponível na tentativa de não sucumbir frente ao desvalimento.

Mas agora, ao começar o retorno aos consultórios, alguns pacientes ou pais começam a mostrar que a virtualidade se transformou em ferramenta de resistência. “– É a mesma coisa”; “Tem que estudar”; “Podemos fazer por Zoom?”; “É mais cômodo”; “Não posso levá-lo”... são alguns dos argumentos que começo a escutar. A transgressão vem adquirindo outro matiz e se monta sobre o habilitado em tempos de restrições. Pacientes que apresentam maior vulnerabilidade e dificuldade para sair para a exogamia são os que pedem para continuar on-line.

Encontram-se cômodos no refúgio incestuoso/ambivalente da casa, onde o quarto, a cama, o pijama mostram com maior clareza o grande benefício que acarreta a erotização ou violência para o gozo sintomático. Coincidentemente, muitos tiveram dificuldades para sustentar o período acadêmico ou as sessões por Zoom. Passaram a maior parte do tempo com as câmaras desligadas e transmitiam que ver e se ver na tela lhes era insustentável. O Zoom, reproduzindo na tela como espelho a criança ou jovem olhando e *se* olhando ao mesmo tempo que é olhado, desmascarou algo neles ao colocar à prova dispositivos egoicos: as *imagos* que habilitam identificações primordiais (Lacan, 1949/2000a).

Os pacientes mais em cheque por suas fragilidades narcisistas, vulnerados por vivências tanáticas insuportáveis, não conseguiram sustentar a atividade nem sessões por Zoom. Para certas crianças ou jovens se desvanecia a alteridade frente à ausência do outro, frente à falta de presença real. Sem a percepção do semelhante, eu e objeto sucumbiam frente a seus fantasmas mortíferos. Indiscriminados diante da inquietante estranheza projetada nas telas, o ominoso se perpetuava refletido nas imagens (Press, 2020).

Efeito que sugere, *a posteriori*, que a aceitação da própria imagem não necessariamente foi jubilosa, replicando-se agora como duplo sinistro (Lacan, 1948/2000b) que observa de fora com crueldade. Meses de encerramento agora colocam em primeiro plano aprisionamentos especulares, aproximações incestuosas ambivalentes revividas em termos de fusão com objetos primários.

Da mesma forma, o lugar de corte do setting analítico vem sendo questionado em seu suposto saber, colocando em destaque cumplicidades inconscientes de pais e filhos que perpetuam o transgressor do desejo nessa cercania a seu objeto de gozo.

A saída do confinamento obriga a se desfundar para admitir outras leis, introduzidas pelo terceiro acadêmico e pelo enquadre analítico. Os fantasmas projetados em telas, de impotência, medo ou perseguição, emergem em transferência<sup>1</sup>. Efeito do discurso social-político sanitário? Afeto primordial significável? (Campalans Pereda, 2021) Retorno do igual reforçado em quarentena?

Acredito observar que esta renovação da transferência exige se perguntar pela significação desta negatização (Uriarte, 2003), expressa no repúdio ao retorno presencial ou nas solicitações de diminuição da frequência, mais ainda em circunstâncias de grande descalabro psíquico ou regressões que fizeram colapsar a vida destas crianças e jovens. Vemos o ominoso se deslocar ao *setting* e um gozo fortalecido que agora inabilita a função e desejo do analista neste novo contexto.

Circunstâncias que renovam perguntas sobre nosso posicionamento analítico e ético, que deixo aqui delineadas, particularmente por aludir a modos de *acting out* ou passagens ao ato (García, 2003) em momentos em que a ameaça à vida, a separação e o luto estive-

ram na ordem do dia. Assim como abundam solicitações para colocar palavra e elaborar o ocorrido, o que não encontrou palavra – o desligado, o traumático originário – volta a dizer presente.

## Referências

- Braun de Bagnulo, S. (2003). Agresividad y transferencia negativa. *Revista Uruguaya de Psicoanálisis*, 97, 50-59.
- Campalans Pereda, L. (2021). Cazando mamuts: Breve (y temeroso) ensayo sobre el miedo. Em L. Campalans Pereda, *Escritos pandémicos 2020/21*. Autores de Argentina. Casas de Pereda, M. (1999). Desmentida: Su efecto estructural y su dimensión patogénica. Em M. Casas de Pereda, *En el camino de la simbolización, producción de sujeto psíquico*. Paidós.
- García, J. (2003). Cuando Eros tienta a Thanatos: Algunas ideas en torno a las llamadas reacciones terapéuticas negativas y la transferencia negativa, vinculados a los conceptos de “acting out” y “pasaje al acto”. *Revista Uruguaya de Psicoanálisis*, 97, 74-94.
- Lacan, J. (2000a). El estadio del espejo como formador de la función del yo (je) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica. Em J. Lacan, *Escritos I*. Siglo XXI. (Trabalho original publicado em 1949).
- Lacan, J. (2000b). La agresividad en psicoanálisis. Em J. Lacan, *Escritos I*. Siglo XXI. (Trabalho original publicado em 1948).
- Pavese, C. (s. f.). Vendra la muerte y tendrá tus ojos. *Material de Lectura*. <http://www.materialdelectura.unam.mx/index.php/posiamoderna/16-poesia-moderna-cat/55-021-cesare-pavese?showall=&start=19> (Trabalho original publicado em 1948).
- Press, S. (2020). Reflexiones en torno al des-amparo y a la depresión temprana en la clínica psicoanalítica con niños. 33º Congreso Latinoamericano de Fepal, Fronteras, Montevideo.
- Uriarte, C. (2003). La transferencia negativa y la negatización de la transferencia. *Revista Uruguaya de Psicoanálisis*, 97, 9-28.

Tradução do espanhol: Schirlei Schuster

1. Estou me referindo à ideia que propõe Sylvia Braun de Bagnulo (2003) quando sustenta que “se o analista passa a conter as qualidades agressivas do paciente [...] [o paciente] pode sentir a necessidade de voltar a atacar ou de se apartar do analista para se proteger” (p. 51).

## Transgressão em psicanálise

No senso comum, a transgressão está ligada a um universo de situações em que um limite estabelecido pelo pacto social é rompido de forma deliberada pelo indivíduo. Já nesse nível do ato deliberado de infração e ruptura, a transgressão vai se situar no âmbito da consciência do sujeito que sabe e conhece a lei que quer violar.

Em psicanálise, a transgressão pode ser referida ao dispositivo analítico, como efração aos limites que asseguram a possibilidade e a direção do trabalho analítico.

No seu artigo *Prefácio à transgressão* que aborda a obra de Bataille, Foucault (1963/2009) questiona a efetividade da lei simbólica. Dá à transgressão um outro estatuto, relacionando-a à morte de Deus. Falência da lei simbólica que coloca o indivíduo face ao vazio desse Outro, perda do limite do ilimitado, perda essa que o confronta com seu ato e seu destino, numa mistura de onipotência e desamparo.

Para Foucault, em virtude da falência da lei simbólica e pela necessidade de controle social, haveria na modernidade uma proliferação de normas, cujos limites seriam transgredidos para em seguida serem criados outros limites e novas transgressões. “A morte de Deus não nos restitui a um mundo limitado e positivo, mas a um mundo que se desencana na experiência do limite, se faz e se desfaz

no excesso que a transgride”, afirma Foucault (1963/2009, p. 31).

A transgressão, ao contrário do senso comum que a vê apenas como infração, passa a ser pensada como transformadora e vital em sua relação com o poder. Movimento transgressivo que reage ao poder normativo e disciplinador. Transgressão que busca na ruptura do limite, o gozo.

Enquanto ruptura de limite, a sexualidade, o pulsional, o erotismo, o compulsivo, o mortífero, vão ser forças centrais nessa relação entre limite, transgressão e gozo.

Na clínica psicanalítica, a transgressão fica referida principalmente à perversão. Não se trata aqui da relação intrínseca entre lei e desejo como na neurose, mas de vontade de gozo, que em sua busca transgressiva põe em cena a derrisão da lei e a efração dos limites, não apenas normativos, mas que representam a lei da castração.

A questão do poder do analista está no fundamento de uma crítica de Foucault à psicanálise, como continuidade do poder e da regulação do discurso médico-psiquiátrico via transferência. Mas se a transferência outorga ao analista um poder, quando o analisando o coloca no lugar do Outro e lhe atribui um saber sobre seu sofrimento, torna-se imperativa uma ética que regule a relação do analista com

esse poder. As regras e normas referentes ao dispositivo analítico são expressões do fundamento ético.

Lacan, em seu retorno a Freud, busca o resgate do desejo e do campo de uma falta que funcione como causa. Ele localiza o analista no lugar de objeto causa. Quanto ao sujeito dividido, ele está na estrutura do discurso, não é autor do discurso, não fala a partir de um significante que o identifique. Se há um poder, é o poder da linguagem. E Freud vai agenciá-lo pela associação livre e pela atenção flutuante para constituir o que Lacan chama de *discurso analítico*.

Há uma diferença fundamental entre lei social e figura social do pai, em declínio na modernidade, com a estrutura de linguagem. O pai simbólico é o pai morto. O que faz o contraponto interpretativo entre a morte de Deus e a debilidade da lei simbólica, relacionada por Foucault (1963/2009) com o surgimento da transgressão na modernidade, com o que Freud busca em *Totem e tabu* (1913[1912]/2012), no assassinato do pai como momento de instauração da lei.

Lacan (1961[1960]/1992), no início do seminário sobre *A transferência*, ao comentar que na psicanálise, no início foi o amor, contrapõe Freud e Breuer para dizer que: “está tudo aí. O pequeno Eros, cuja malícia abateu o primeiro no auge de sua surpresa, obrigando-o a fugir, encontra seu senhor no segundo, Freud. E por que?” (p. 17).

E continua:

À diferença de Breuer, e qualquer que seja sua causa, a conduta adotada por Freud faz dele o senhor do temível pequeno deus. Ele escolhe, como Sócrates, servi-lo para servir-se dele. Aí, nesse servir-se dele, de Eros – ainda era preciso sublinhá-lo – começam para nós os problemas. Pois servir-se dele para quê? (p. 17)

A pergunta condensa toda a questão ética da psicanálise, pois não há análise sem transferência, sem a atualização da realidade sexual

do inconsciente. E não seria ético reenviar para as profundezas os fantasmas que convocamos.

O psicanalista concentra em si, pela transferência, em suas faces imaginárias, simbólicas e reais, a função de causa ao se fazer semblante do objeto *a*. Assim como inicialmente sustenta, modulando sua resposta, as ilusões e demandas amorosas que a neurose fomenta para recusar a castração do Outro. E em sua função simbólica, encarna a suposição de saber que é o pivô da transferência. Um saber que o analista, em sua posição ética, sabe que não é seu, mas que é o saber insabido do inconsciente, que o discurso analítico através do seu dispositivo permite produzir e decantar.

O analista visa manejar a transferência, não em função de seus desejos ou ideais, para influência ou sugestão, mas sim para a abertura ao inconsciente, acolhendo em sua escuta o que essa escuta convoca. Ao não responder à demanda, abre pela falta a dimensão inconsciente do desejo do sujeito.

“[...] servir-se dele (Eros) para quê?” (p. 17).

É o ponto crucial, ético, que pode se abrir para a transgressão. Transgressão do analista, não somente de uma regra ou norma, mas da lei simbólica que rege a análise. O que leva ao questionamento do lugar do analista e do seu desejo.

O que há de ser do desejo do analista para que ele opere de maneira correta? [...] Pode essa questão ser deixada fora dos limites de nosso campo, como o é de fato nas ciências... em que ninguém se interroga sobre o que é, por exemplo, do desejo do físico? (Lacan J. 1964/1998, p. 17)

E prossegue: “pela razão de que o problema da formação do analista o coloca. E a análise didática não pode servir para outra coisa senão para levá-lo a esse ponto que designo em minha álgebra como o desejo do analista” (p. 17).

A questão da ética psicanalítica está co-

\* Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro.

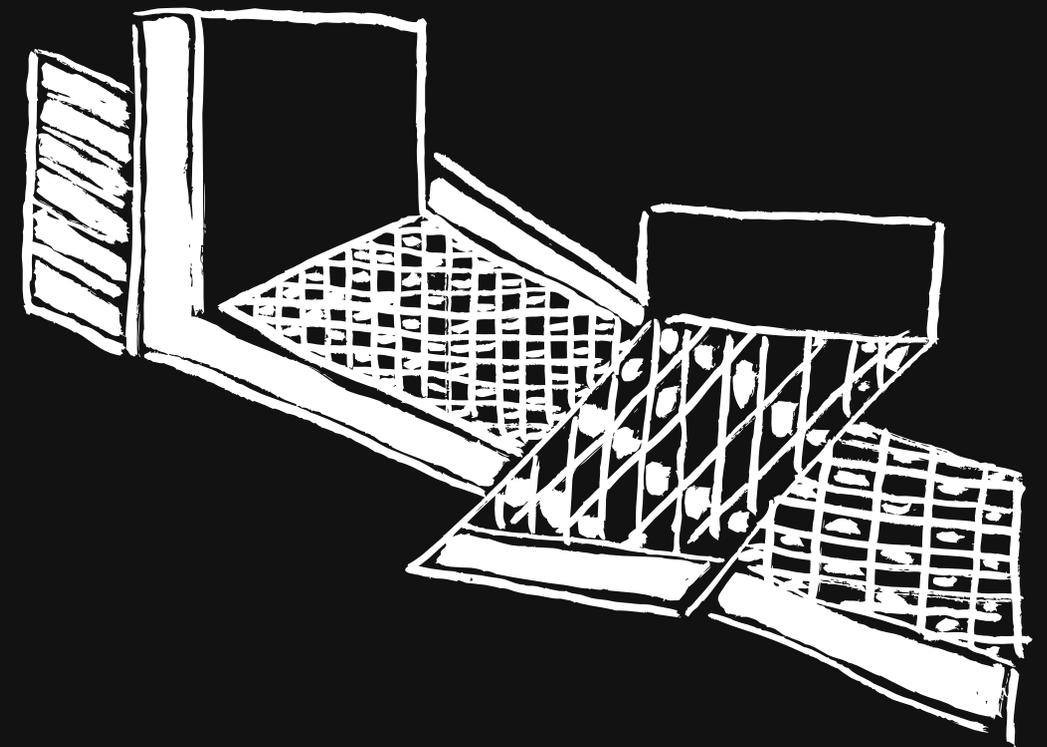


locada por Freud quanto ao limite ao qual a análise poderia levar, limite esse correlativo ao lugar e à ação do psicanalista. Para Freud, o rochedo da castração. Para Lacan, toda análise levada a seu fim produz o analista. Que o sujeito se determine a ocupar esse lugar de analista é uma escolha. O fundamental é o advento do desejo do analista produzido pela mudança de posição de analisando à analista.

É o que se coloca como questão para a psicanálise, já que o fundamental quanto à transgressão é a que se dá a partir do analista, como ruptura, violação, sedução, erotização, influência, sugestão, posse; a transgressão se caracterizando em todas essas circunstâncias pela passagem do lugar do analista para lugar de sujeito, do desejo do analista para desejos do analista, tendo, à diferença das reações contra-transferenciais, a marca da atuação, de uma atuação deliberada, o que caracterizaria propriamente a transgressão.

### Referências

- Birman, J. (2008). Genealogia da transgressão. *Cadernos de Psicanálise-SPCRJ*, 24(27), 79-98.
- Dostoiévski, F. (2005). *Os irmãos Karamázov*. Ediouro (Trabalho original publicado em 1879).
- Foucault, M. (2009). Prefácio à transgressão. Em M. Foucault, *Ditos e escritos III: Estética: literatura e pintura, música e cinema* (pp. 28-46). Forense universitária. (Trabalho original publicado em 1963).
- Freud, S. (2012). Totem e tabu. Em P. C. de Souza (trad.), *Obras completas* (vol. 11). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1913 [1912]).
- Lacan, J. (1992). *O seminário de Jacques Lacan, livro 8: A transferência*. Jorge Zahar. (Trabalho original publicado 1961[1960]).
- Lacan, J. (1998). *O seminário de Jacques Lacan, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Jorge Zahar. (Trabalho original publicado 1964).
- Lacan, J. (1999). *O seminário de Jacques Lacan, livro 5: As formações do inconsciente*. Jorge Zahar. (Trabalho original publicado 1958[1957]).
- Quinet, A. (1991). *As 4+1 condições da análise*. Jorge Zahar.



Incidente:  
Discriminação

## Discriminação

“Um incidente não é um acidente, é um fato que ocorre no decorrer de um assunto, que modifica e toca algo do porvir.” (Moia, 2019, p. 111): com essa frase inaugura-se esta seção. Quando a persistência de uma temática que chega a nossos editores insiste, significa que reivindica sua visibilidade e isso nos chama e nos provoca a albergá-la, a escutá-la.

Nesta perspectiva, na seção Incidente, Ignácio A. Paim Filho, Wania Maria Coelho Ferreira Cidade, Jorge Bruce, José Galeano e Lúcia Maria de Almeida Palazzo tomam a palavra e se pronunciam sobre a *discriminação* e sua repercussão em nossas instituições psicanalíticas.

As sociedades adotam normas hegemônicas que determinam valores e crenças que se transformam em standarts de validação e de referência. Esses valores hegemônicos –branco, católico, cisgênero, heterossexual e sem deficiência (able-bodied) – são o que se considera “normal”. A partir dessa lógica, sempre haverá o que é standart e o que fica de fora, e com isso a ideia de normalidade, e também o que fica fora dela.

Cabe a pergunta: o que se faz com o que fica fora? Uma resposta imediata é: discrimina-se. Por quê? Por angústia. A angústia faz sintonizar o mais íntimo com o mais coletivo. Esse movimento pode incluir toda a sociedade, em uma epidemia –pandemizável?– de rejeição ao outro. Cada um pode se transformar em um estrangeiro para o outro. E tudo isso pode se converter em violência pela incerteza que esse outro nos gera e também se transformar em medo, medo desse outro encarnado no diferente; e só há lugar para o debate na medida mesma do ódio direcionado a esse outro, com suas consequentes e repressivas políticas e estratégias de segurança.

Mas nossa seção retoma, uma vez mais, o compromisso inicial de uma tarefa com a que insiste ou, como nesta oportunidade, retoma o interrogante sobre o que fazer com o que fica de fora. Ou, talvez, com aquilo que nos habita: esse ódio de si mesmo que se transforma em ódio ao outro. Por isso, hoje se vê povoada com questões que insistem no campo do pensamento analítico e de nossas instituições, relativas à época em que vivemos.

Ainda porque, nos diferentes movimentos da humanidade, sempre se produzem manifestações com as quais a psicanálise dialoga, confronta-se; em síntese, movimentos que a psicanálise não pode ignorar se quer existir. Frente à discriminação, a psicanálise deve instituir uma posição, por fazer parte da cultura que a produziu, por tê-la – ela mesma, psicanálise –, sofrido e suportado desde suas origens, porque não se exime de exercê-la no seio de suas instituições.

Ampliamos uma vez mais nosso espaço de publicação mais além do temático, esperando com isso alcançar maior proximidade com os anseios de nossos autores e que suas vozes sejam escutadas, lidas por aqueles que se sintam convocados a dialogar com eles. Sintam-se convidados.

### Referências

Moia, C. (2019). Incidente. *Calibán*, 17(1), 111.  
Tradução do espanhol: Schirlei Schuster

\* Asociación Psicoanalítica Argentina.

## Racializando a psicanálise: Rompendo as fronteiras alienantes da branquitude

*A branquitude é um constructo ideológico no qual o branco se vê e classifica os não brancos a partir do seu ponto de vista. Ela implica vantagens materiais e simbólicas aos brancos em detrimento dos não brancos. Tais vantagens são frutos de uma desigual distribuição de poder (político, econômico e social).*

Priscila E. da Silva, 2017

*Jamais fui capaz de compreender por que devo sentir-me envergonhado de minha ascendência, ou como as pessoas começavam a dizer, da minha “raça”.*

Freud, 1925

A problemática do racismo assola a cultura brasileira desde a sua origem colonial e escravocrata, no início do século XVI, até o nosso tempo. Contexto explorado de forma emblemática por Jessé Souza em seu livro *Como o racismo criou o Brasil*, de 2021. Nesse, o autor narra a intrínseca relação do racismo e seus desdobramentos na composição do estado brasileiro, que se refletirá nas precariedades sociais, econômicas e políticas, com ressonâncias importantes nas configurações da subjetividade que marcam nossa história, e de forma mais dilacerante, a da população negra.

Nesse sentido, vivemos um presente repleto do passado traumático do racismo na escravidão e da escravidão no racismo, em interrupta repetição. Problemática trabalhada exaustivamente – apesar de toda a letalidade praticada sob o jugo da falácia da democracia racial, uma negação que revela uma afirmação ominosa – pelos coletivos negros. Sendo estes os grandes responsáveis pelas transformações ocorridas na compreensão e efetivação de medidas antirracistas, diante dessa questão estrutural que atravessa de forma horizontal e vertical a ordem social brasileira.

Entretanto, o povo branco – que é criador e executor do racismo estrutural –, quando trabalhou essa temática, por um longo tempo, o fez pelo vértice do colonizador escravocrata, ou seja, por meio de um olhar que compreende o racismo como um problema do povo negro.

Sendo assim, o seu pensar sobre o racismo estava assentado no princípio de um observador neutro, que tinha no negro o seu objeto de estudo e investigação. Esse contexto é compatível com a lógica das idealizações oriundas do Eu-ideal inventada pela perversidade do branco quando criou o negro. Sim, o negro é uma invenção do branco que segue sendo reeditada por este, diuturnamente. Invenção que tem como meta a racialização desse outro, que é colocado no lugar de um não humano, ou um

\* Sociedade Brasileira de Psicanálise de Porto Alegre.

humano de segunda linha. Portanto, alguém sobre o qual tenho o direito de exercer todo o meu poder tirânico em nome de torná-lo um ser “civilizado”, ou melhor, um ser subalterno do qual posso dispor de acordo com meus interesses, visando gerar, perpetuar e alargar as “[...] vantagens materiais e simbólicas aos brancos em detrimento dos não brancos” (Silva, 2017, pp. 27-28). É nessa direção que Mbembe (2018) vai fundamentar e nos convocar a refletir a respeito da pertinência de um pensamento crítico sobre a razão negra:

Mas o negro não existe enquanto tal. Ele é constantemente produzido. Produzi-lo é gerar um vínculo social de sujeição e um corpo de extração, isto é, um corpo inteiramente exposto à vontade de um senhor e do qual nos esforçamos para obter o máximo de rendimento. (p. 42)

A mudança dessa perspectiva branco-cêntrica comprometida com princípios eurocêntricos, com seu padrão de universalidade, começa a ser redesenhada, no Brasil, a partir da segunda metade do século XX por pensadores negros como Alberto Guerreiro Ramos (1957/1995), Edith Pizza (2000), Maria Aparecida Silva Bento (2002) e Lourenço Cardoso (2010), que trazem para primeiro plano a questão da necessidade de racializar o povo branco.

Nesse processo, torna-se explícito que o racismo é um problema do branco, e reflete a torpeza de sua identidade, a sua psicopatologia social (Fanon, 1952/2008). Modelos identificatórios que constroem e são construídos sob a ótica de uma psicologia das massas conectadas com a supremacia branca, que o despótico pai da horda primeva freudiana representa de maneira exemplar. Portanto, é responsabilidade dos brancos, acima de todos, trabalhar em busca da resolução dessa chaga branca que a branquitude outorgou aos seres humanos, com a criação do ideário de raça com sua hierarquização. Conjuntura que está amparada, em parte, numa proposição paranoide, calcada na projeção: “aquilo que foi internamente abolido retorna desde fora” (Freud, 1911/1976d, p. 95). Retorna pela transformação no contrário, que faz do corpo negro o receptáculo e o revelador do abolido na alma do branco: sua inegável fragilidade, balizada pelo repúdio à feminilidade (Freud, 1937/1976b, p. 285). Esse mecanismo que visa desconsiderar o lugar do complexo de castração como organizador do sujeito e da ordem cultural, toma proporções avassaladoras. Os dois elementos postulados por Freud, que são repudiados, referem-se ao temor da submissão do homem a um outro homem e, na mulher, à inveja do pênis. Indo além das questões de gênero, compreendo que esse temor e essa inveja sejam o resultante da insuportável dor, que é para o pequeno continente europeu, e seus descendentes, confrontar-se com o gigante continente africano e seu povo, com suas múltiplas e diversificadas riquezas, materiais e simbólicas: o medo branco (Azevedo, 1987), presente nas origens e destinos do racismo estrutural.

Seguindo nessa proposição, temos que o racismo tem sua existência viabilizada e sustentada – no decorrer do tempo e do espaço – na história da humanidade, devido ao poder intrínseco que a branquitude comporta. Poder que determina uma forma única de ser, de estar, de ver, de escutar e de sentir no mundo. Sendo assim, pensar no racismo implica, antes de tudo, pensar na branquitude e seus eternos privilégios, que

circulam entre um saber consciente e inconsciente. Contudo, destaco que esse “não saber inconsciente” não o exime da responsabilidade transgeracional que o constitui como sujeito, e faz parte da comunidade composta pela raça branca – “Assim cada indivíduo é parte integrante da alma de muitas massas, a da raça, a da sua classe, a da comunidade de fé, a de seu Estado” (Freud, 1921/2020, p. 207). Este cenário de um Estado branco-cêntrico – assentado em um conjunto de metas delirantes, que apontam para um incandescente falocentrismo – está empenhado em viabilizar as melhores condições para facilitar a trajetória de quem dele faz parte. Aos não brancos, vistos como estranhos e exóticos em seu próprio país, resta o destino de viverem segregados, espoliados e exilados nas periferias e afastados dos lugares de poder: “A ausência ou baixa incidência de pessoas negras em espaços de poder não costuma causar incômodo ou surpresa em pessoas brancas” (Ribeiro, 2019, p. 33). Por quê?

Essa breve narrativa visa nos conectar com a letalidade da branquitude de uma forma ampla, reafirmando que ela é a causa, e o racismo sua consequência. Essa que implica num exercício de poder violento, em prol do que julga ser seus direitos, que se manifesta no silenciamento (apagamento simbólico e efetivo de corpos negros), assim como também, no epistemicídio, com suas apropriações indevidas do legado da negritude. Penso que agora é momento de refinarmos todos os nossos sentidos e nos voltarmos às nossas instituições. Nesse conectar surgem indagações: Por que a psicanálise sempre silenciou, ou no máximo, murmurou sobre esse problema, que toca a todos nós? Temos como formar analistas comprometidos, com fazer ético, sem trabalhar as implicações da branquitude nas origens e destino do racismo em nossos institutos? Por fim, nós, analistas, estamos dispostos a assumir a responsabilidade pela ruptura do pacto narcísico (Bento, 2002) que a psicanálise efetuou com a branquitude?

A psicanálise, como todos sabemos, nasce e se desenvolve de maneira mais plena, num primeiro momento no continente europeu, marcada por movimentos de rupturas em relação ao que estava estabelecido. Freud suportou, por muitas vezes, viver à margem do mundo científico do qual era originário. Como dizia, ser judeu e psicanalista requer a necessidade de desenvolver capacidades para viver na “oposição e passar sem consenso à ‘maioria compacta’” (Freud, 1926/1976c, p. 316), com sua violência dessubjetivante. Nesse sentido, a psicanálise sempre teve uma vocação para o exílio em relação às verdades pré-estabelecidas que refutam o lugar da interrogação, em prol de afirmações alienantes, com seus territórios definidos. Revelar o mal-estar na cultura sempre esteve nos pressupostos freudianos. Contudo, a psicanálise – e os psicanalistas –, em seu processo de constituir-se como uma ciência universal, conquistando continentes, deixou-se enredar, estranhamente, nas tramas erigidas pela supremacia do individual em detrimento do coletivo, primados do sistema capitalista: “corpos de extração” (Mbembe, 2018, p. 42). Cenário condizente com uma cultura atravessada por exacerbações de demandas de ideais narcísicos branco-cêntricos – vulnerabilidade de um pensar e um fazer ético. Ao adquirir tal condição, a psicanálise viu-se impossibilitada de desenvolver uma escuta para o sofrimento coletivo que o mal-estar do racismo estrutural da branquitude, com seus mecanismos de poder, instituiu sobre o povo negro. Em sintonia, com esse enredo tanático, Neusa Santo Souza (1983/2021)

enuncia: “Saber-se negra [negro]<sup>1</sup> é viver a experiência de ter sido massacrada em sua identidade, confundida em suas perspectivas, submetida a exigências, compelida a expectativas alienadas” (p. 46). Porém, essa intelectual negra nos diz mais: “Mas, também, e sobretudo, a experiência de comprometer-se a resgatar a sua história e recriar-se em suas potencialidades” (p. 46). Eis aí um certo indicativo para o trabalho a ser feito pela psicanálise.

Entretanto, se faz necessário, sublinhar que as questões raciais, mesmo as referidas ao antissemitismo – “por que devo sentir-me envergonhado da minha ascendência” (Freud, 1925/1976a) –, não foram objeto de um estudo, em maior profundidade, no pensar de Freud. Provavelmente pelo seu temor de que a psicanálise fosse considerada uma “ciência judaica” e, portanto, excluída do universo “caucasiano”. E nós tememos o quê? Tornarmo-nos uma “ciência negra” e, portanto, correndo o risco de ser excluída do universo que é sustentado por uma Weltanschauung imantada pela cosmovisão da branquitude?

Diante dessas constatações, temos subsídios, mais que relevantes, para ousarmos fazer um exercício de escuta e denúncia desse cenário em nossas instituições, em prol de transformações. Como sabemos, em consonância com o imperialismo dessa branquitude, nossas casas psicanalíticas têm uma maioria maciça de brancos e brancas, e uma minoria ínfima de negros e negras, inversamente proporcional à realidade da população brasileira (56,4% de negros). Acredito que esse cenário de exclusão de negros e negras – bem como dos não brancos –, do território psicanalítico seja um fenômeno universal. Sendo assim, faz sentido – mesmo que sinistro – a criação de um mecanismo de negação dessa percepção, não queremos saber da verdade material e histórica da branquitude/racismo presente nos mais diferentes segmentos que compõem o contexto psicanalítico: “mecanismos que impedem que o sujeito branco ouça verdades desconfortáveis, que, se levadas a sério, arruinariam o seu poder” (Kilomba, 2019/2008, p. 204). Entretanto, faço uma advertência, esse “não querer saber” é portador, com sua força endogâmica, de uma autodestrutividade que inevitavelmente compromete a vitalidade da psicanálise, em todos os seus continentes. Momento apropriado para operacionalizar o juízo de existência e o juízo de condenação, em detrimento do juízo de atribuição – reconhecer o racista que nos habita – em prol do advir “ações intelectuais” (Freud, 1925/1976a, p. 149) de cunho reparatório...

Se assim o for, esse problema renegado por todos nós, necessita – para sua resolução – de um trabalho coletivo, dos nossos divãs à Associação Psicanalítica Internacional (IPA, por suas siglas em inglês). Tenho a expectativa de que a IPA assuma, conjuntamente com as Sociedades e Federações, seu papel de protagonismo visando a resolução do apartheid que a branquitude vem operando em terras psicanalíticas, por mais de um século: macro ponto cego, racismo institucional, que se faz presente de forma sistêmica em nossas teorias e no exercício do nosso ofício, com repercussões deletérias no tripé da formação analítica. Tempo de romper com as fronteiras alienantes da branquitude...

Partindo desses dados objetivos – com suas proeminentes subjetividades, ausência da população negra, mais ausência de estudos sobre essa problemática de forma siste-

mática, conjuntamente com a indiferença atemporal – podemos referendar que o pacto narcísico com a branquitude tem estruturado nossas instituições: “Ao centro senhores sentados/ Vendo a colheita do algodão branco/ Sendo colhidos por mãos negras” (Ben, 1974). Tal conjuntura revela a faceta racista da psicanálise e dos psicanalistas, com suas fronteiras delimitando e albergando a força letal e alienante da branquitude – que tem por ideologia o princípio que diz: eu sou porque tu não és – em detrimento da força erótica da negritude – eu sou porque nós somos (filosofia Ubuntu<sup>2</sup>). Diante dessa constatação, incontestável, devemos começar a desenvolver medidas reparatórias que possam vir a viabilizar o acesso de negras e negros à formação analítica: Eu quero ver/ Quando Zumbi chegar/O que vai acontecer... (Ben, 1974).

Com essa aquisição, podemos criar um terreno fértil para o desenvolvimento de uma psicanálise decolonial: desconstrução – construção, reconstrução, em sintonia com um descentramento europeu, em proveito do pluricentrismo que o conhecimento do saber de matriz africana comporta. Como nos diz Freud (1926/1976c): “A vida muda. A psicanálise também muda. Estamos apenas no começo de uma nova ciência” (p. 125). Contexto propício para racializar a psicanálise, o resignificar, nesse a posteriori, o tornar-se negro, em parceria com o significar, nesse a priori, o tornar-se branco, evocando novas e inquietantes qualidades do nosso sentir (Freud, 1919/2010, p. 329), transpondo as margens restritivas impostas pela estética unívoca da branquitude...

Nessa direção, “de uma nova ciência” (p. 125) em busca de ações reparatórias temos dois projetos pioneiros em execução no Brasil: um deles na Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro (SBPRJ), e outro, na Sociedade Brasileira de Psicanálise de Porto Alegre (SBPdePA), que poderão servir de referência. Ambos, com suas especificidades, têm em comum o estabelecimento de condições que estão rompendo, efetivamente, com a força endogâmica da branquitude, em prol da exogamia que a negritude comporta. Esses projetos fazem uma conexão no corpo e alma, via resignificação, com o ideograma adinkra sankofa (san – retornar; ka – pegar), representado por um pássaro que voa para frente, mas tem um olhar para o passado. Retorno ao passado como fonte de aquisição de sabedoria e transformação do legado dos ancestrais, que produz as condições, no momento presente, para lançar-se em novos voos em direção ao futuro. Presente, que assentado em repetições que levam à recordação e à perlaboração, gera expectativas na construção de um novo tempo, conjugando o futuro no presente. Tempo de escutar e realizar as demandas de Zumbi...

Por esse caminho devemos seguir a recomendação irrefutável de Angela Davis: “não basta não ser racista, temos que ser antirracistas” (Davis, citada em Lynch, 2012). Reparação calcada, num primeiro momento, no reconhecimento público de nossa dívida; impagável no sentido pleno, mas passível de ressarcimento com o povo negro. Num segundo, estruturarmos, de forma efetiva, programas que cumpram a função de fazer a abertura de nossos territórios em termos econômicos, políticos e educacionais – até então blindados para esse povo –, com consequentes medidas que consolidem sua permanência; não como estrangeiro, antes como um cidadão legítimo. Assinalo: não somos o outro do branco. Tempo de as *mãos negras* usufruírem dos lucros *da colheita do algodão*...

1. Adendo do autor.

2. Filosofia de origem africana que, em uma livre interpretação, implica em trabalho para a construção de uma humanidade irrestrita. Tal busca se faz alicerçada em um vínculo fraterno, que tem na força do coletivo seu horizonte pautado por uma ética social. Crença na potencialidade transformadora dos ideais compartilhados em comunhão.

Com objetivo de seguir trabalhando por uma psicanálise não pautada pela branquitude, registro um recorte da letra da música *Zumbi* de Jorge Ben (1974):

Angola Congo Benguela  
Monjolo Cabinda Mina  
Quiloa Rebolo  
Aqui onde estão os homens

De um lado cana de açúcar  
Do outro lado cafezal  
Ao centro senhores sentados  
*Vendo a colheita do algodão branco*  
*Sendo colhidos por mãos negras*

[...]

*Quando Zumbi chegar*  
*O que vai acontecer*  
*Zumbi é senhor das guerras*  
É senhor das demandas  
*Quando Zumbi chega*  
*É Zumbi é quem manda*

*Eu quero ver.*

## Referências

- Azevedo, C. M. M. de (1987). *Onda negra, medo branco: O negro no imaginário das elites século XIX*. Paz e Terra.
- Ben, J. (1974). Zumbi [canção]. Em *A tábua de esmeralda*. Phonogram.
- Bento, M. A. S. (2002). Branqueamento e branquitude no Brasil. Em I. Carone e M. A. S. Bento (org.), *Psicologia social do racismo: Estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil* (pp. 25-58). Vozes.
- Cardoso, L. (2010). Branquitude acrílica e crítica: Supremacia racial e o branco anti-racista. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 8(1), 607-630.
- Fanon, F. (2008). *Pele negra, máscaras brancas* (R. da Silveira, trad.). Edufba. (Trabalho original publicado em 1952).
- Freud, S. (1976a). A negativa. Em J. Salomão (trad.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol. 19). Imago. (Trabalho original publicado em 1925).
- Freud, S. (1976b). Análise terminável e interminável. Em J. Salomão (trad.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol. 23, pp. 239-287). Imago. (Trabalho original publicado em 1937).
- Freud, S. (1976c). Discurso perante a Sociedade B'nai B'rith. Em J. Salomão (trad.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol. 20, pp. 315-320). Imago. (Trabalho original publicado em 1926).
- Freud, S. (1976d). Notas psicanalíticas sobre um relato autobiográfico de um caso de paranoia (dementia paranoides). Em J. Salomão (trad.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol. 12). Imago. (Trabalho original publicado em 1911).
- Freud, S. (2010). O inquietante. Em P. C. de Souza (trad.), *História de uma neurose infantil ("O homem dos lobos")*. *Além do princípio do prazer e outros textos (1917-1920)* (vol. 14). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1919).
- Freud, S. (2020). Psicologia das massas e análise do Eu. Em M. R. Salzano Moraes (trad.), *Cultura, sociedade, religião: O mal-estar na cultura e outros escritos. Obras incompletas de Sigmund Freud*. Autêntica. (Trabalho original publicado em 1921).
- Kilomba, G. (2019). *Memórias de plantação: Episódios de racismo cotidiano*. Cobogó. (Trabalho original publicado em 2008).
- Lynch, S. (diretora) (2012). *Libertem Angela Davis* [filme]. Realside Productions; De Films En Aiguille; Direct Cinéma; Direct 8; La Région Île-de-France; Canal+; The Ford Foundation; Black Entertainment Television (BET); Overbrook Entertainment; Roc Nation.
- Mbembe, A. (2018). *Crítica da razão negra* (S. Nascimento, trad.). N-1.
- Pizza, E. (2000). Branco no Brasil? Ninguém sabe ninguém viu. Em L. Huntley A. S. A. Guimarães (org.), *Tirando as máscaras: Ensaios sobre o racismo no Brasil*. Paz e Terra.
- Ramos, A. G. (1995). *Introdução crítica à sociologia brasileira*. UFRJ (Trabalho original publicado em 1957).
- Ribeiro, D. (2019). *Pequeno manual antirracista*. Companhia das Letras.
- Silva, P. E. (2017). O conceito de branquitude: Reflexões para o campo de estudo. Em T. M. P. Muller e L. Cardoso (org.), *Branquitude: Estudos sobre a identidade branca no Brasil*. Appris.
- Souza, J. (2021). *Como o racismo criou o Brasil*. Estação Brasil.
- Souza, N. S. (2021). *Tornar-se negro: Ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Zahar. (Trabalho original publicado em 1983).
- Viereck, G. S. (1990). O valor da vida: Uma entrevista rara de Freud. Em J. Maúgüe, M. Carone e P. C. Souza (org.), *Sigmund Freud & o gabinete do Dr. Lacan*. Brasiliense. (Trabalho original publicado em 1926).

## Racismo, violência e trauma

*Uma história de vozes torturadas, línguas rompidas, idiomas impostos,  
discursos impedidos e dos muitos lugares que não podíamos entrar,  
tampouco pertencer para falar com nossas vozes. [...] No âmbito do  
racismo, a boca se torna o órgão da opressão por excelência...*

Grada Kilomba, 2019

“Nossos passos vêm de longe”... Vêm de uma travessia longa, sangrenta e traumática. Parto deste lugar que enuncia a minha fala como um refrão que se repete, várias vezes, e que está gravado. Repito para lembrar meus bisavós e avós, para lembrar que tinham história, nome, sobrenome, religião, idiomas, familiares e amigos, e para lembrar que todas essas referências individuais e sociais lhes foram arrancadas. Repito também para elaborar. A frase me chega quando os dedos alcançam as teclas, quase como um carinho para essas pessoas que atravessaram o Atlântico de maneira desumana e que sobreviveram à barbárie. Mas não é uma frase minha, ela pertence ao povo negro e é uma maneira de reverenciarmos os nossos ancestrais.

Na clínica psicanalítica o que se repete é o sintoma, expressão do recalque, na sofreguidão de dar sentido à angústia que rasga o peito de dor. Aqui, repito como persistência e luta para mudar o futuro. Repito o que está marcado de tal modo que é impossível de esquecer como expressão de resistência positivada. Há uma frase na tradição dos povos Acã, da África Ocidental, que se traduz por “retornar ao passado para ressignificar o presente e construir o futuro”. Curiosamente, no trabalho psicanalítico – e na cena transferencial – é igualmente o passado que se apresenta no presente, na atualidade do analisante, e que nos dá a possibilidade de ressignificações.

Frantz Fanon, psiquiatra da Martinica radicado na França, sabia pela sua própria experiência de vida que a violência social opera também no sujeito, invadindo-o “por uma terrível violência pulsional [...] Essa violência, ao invés de ser negada, deve ser organizada como luta de libertação, que permite a superação” (1961/2002, p.14).

Não é fácil para uma pessoa negra se ver afastada de seus semelhantes negros e de sua cultura, e conviver somente com pessoas brancas, todo o tempo, sem ver a diversidade e o colorido do mundo presentes em seu ambiente de estudos e de trabalho.

De início, há o impacto do encontro com o outro, com o pensamento diverso e com o acesso a uma multiplicidade de ideias que abrem tantas janelas para o mundo que mitigamos o estranhamento, tamanha é a alegria de estar em um espaço onde o conhecimento circula, permanentemente, e onde encontramos pessoas por quem nutrimos grande admiração. Aos poucos, vemos que a nossa maneira de estar no mundo não está ali representada e, pior, vemos que ela é negada.

Pois é desse modo que introduzo a colonização: do encontro dos europeus com os africanos, instalando-se de imediato, pelo primeiro grupo, a cisão de ideologia racista,

pondo um contra o outro. Portanto, funda-se aí o negro e, por conseguinte, o branco, um a partir do outro. Um encontro marcado por sangue, por violência, pelo tráfico e pela tentativa de dessubjetivação dos povos. Deste encontro, marcado pelo racismo, criou-se a raça, a divisão dos homens entre superiores e inferiores, a destituição da humanidade de uns para o benefício dos outros. “O negro nasce [então] do trauma” (Mbembe, citado por A. de Oliveira, 2020, p. 105).

Os colonizadores europeus, ditos civilizados e superiores, chegam na África para o exercício do sequestro, do roubo, da posse e, nesse processo, visam retirar de mulheres, de homens e de crianças a sua humanidade. Foi o caráter do poder econômico, da crueldade sobre o corpo do outro e da força do homem branco nessa guerra desigual que criou a escravizada, o escravizado, o silêncio dos povos, tanto daqueles retirados de suas terras quanto dos nativos das Américas. Violência que dizimou e também escravizou os povos indígenas e que se perpetua até os dias atuais.

Quando o colonizador chegou nas terras conquistadas ele quis impor a sua cultura e apagar tudo que encontrou pela frente. Usando da força, e com crueldade, impingiu seu domínio sobre o outro, escrevendo uma história sangrenta de hierarquização de sujeitos e de produção de poder cujo interesse era a dominação. Portanto, é do colonialismo que surge o racismo estrutural e a necropolítica, ambos inviabilizando determinadas vidas e separando-as por territórios.

Nunca troquei uma palavra sequer com os meus avós maternos ou paternos sobre as suas origens. Quando pequena, estas não eram questões para mim e eles se foram muito cedo da minha vida. No entanto, foi também o meu encontro com as crianças brancas de minha escola que atualizou de maneira viva a história de meus antepassados, foi ali, na entrada no campo social, que descobri a diferença de existência e de tratamento pela cor de minha pele, produzindo uma fronteira impermeável nos modos de apreensão e de experiências de vidas. Éramos ainda crianças, mas o próprio funcionamento escolar promove esta desigualdade e divisão quando em seu espaço retira as crianças negras do lugar de sujeitos e as trata meramente como objetos, sem nome, sem fala, sem qualquer importância a partir de sua singularidade. Pergunto-me: o que é isso que insiste apesar do passar do tempo? Podemos chamar de compulsão à repetição? Eu diria que sim, valendo-me do texto de Freud, “Psicologia das massas e análise do eu” (1921/2011), no qual ele equivale a psicologia dos indivíduos à psicologia social e no qual também aprendemos que o sujeito é compreendido de maneira integrada ao contexto social em que vive e constitui-se também por sua influência.

Ora, a nossa cultura é estruturada de modo racista e é uma prática presente no ambiente social brasileiro, nos comportamentos e nos valores que nos constituem. Na medida em que o Estado brasileiro nunca se deteve para pensar ou para produzir ações que visem analisar, compreender e modificar o pensamento colonial, que criou e sustentou o sistema escravocrata, essa cultura se repete e atualiza-se na sociedade.

Denílson Oliveira (2020) aborda o período atual como um momento de intensos conflitos raciais, de intenso crescimento da extrema direita, no Brasil, e diz que lidamos com um contexto fascista que se articula com o racismo estrutural, com a lógica patriarcal e heteronormativa (de poder branco). Ele diz que para pensar a saúde mental da população negra temos que pensar os traumas, os sofrimentos e suas formas de enfrentamentos. Temos que pensar:

\* Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro.



os tempos do colonialismo/colonialidade (Quijano, 2000) [que] ainda persistem, insistem [...] na forma como [...] nós organizamos nossos espaços atuais. [Ou seja], os traumas e as feridas coloniais não foram eliminados. Dizer, portanto, que *nossos passos vêm de longe* significa pensar os enfrentamentos e esses traumas, feridas e sofrimentos psíquicos, que impactam a vida da população negra, precisam ser pensados no “contexto de formação do sistema-mundo” (Gouveia Passos, 2018), isto é, [...] do navio negreiro. (pp. 104-105)

É neste sentido que Silvio Almeida, Roberta Gondim, Deivison Faustino, Jurema Werneck, Lúcia Xavier, Maria Aparecida Bento e tantos outros intelectuais negras e negros, e aqueles que se debruçam sobre as questões raciais afirmam que o racismo estrutural decorre do colonialismo. Isto teve, e tem, consequências seríssimas, influenciando, inclusive, a epistemologia, produzindo o conhecimento marcado pelo racismo.

Ainda que saibamos que a própria ciência desconstruiu o conceito de raça, ele perdura na cultura e está a serviço da manutenção do não lugar para negras e negros, para indígenas, para o diferente; está a serviço da permanência da construção de subjetividades controladas por esta ideologia de poder branco. Mbembe nos diz que “esse controle pressupõe a distribuição da espécie humana em grupos, a subdivisão da população em subgrupos e o estabelecimento de uma cesura biológica entre uns e outros” (2003/2020, p. 17).

Pensando nestas questões posso afirmar que esta prática racista não está fora de nosso ambiente, distante de nossas casas, ela penetrou nossas instituições e relações. É como o coronavírus, o vírus que nos separou fisicamente, que adiou o nosso projeto de encontro e de debates presenciais, o vírus contra o qual ninguém está imune. O racismo também tem esta dureza mortífera, e o combate contra ele demanda consciência e sacrifícios.

O filósofo brasileiro Silvio Almeida (2018) diz o seguinte:

o racismo não se resume a comportamentos individuais, mas é tratado como o resultado do funcionamento das instituições, que passam a atuar em uma dinâmica que confere, ainda que indiretamente, desvantagens e privilégios a partir da raça (p. 29)

Por exemplo, temos a Federação Brasileira de Psicanálise (Febrapsi) que abriga 2388 membros, incluindo os 963 candidatos, com 18 sociedades de psicanálise federadas e 5 grupos de estudos, um número expressivo, mas não chegamos a 5% de pessoas negras.

Por outro lado, quando pensamos naqueles que nos procuram para analisar-se, este número deve ser ainda menor, em uma população de maioria negra, somos 56% da população brasileira. Outro dado significativo é que os negros que tiveram mobilidade social e que desejam se tratar, alegam preferir um analista negro por não sentirem as suas demandas, referências culturais e históricas reconhecidas pelos analistas brancos.

Temos um compromisso ético e social com estas questões, com os problemas que fazem parte de nossas experiências de vida, com o compromisso em relação às análises que conduzimos e com a psicanálise que transmitimos em nossos institutos. Refiro-me ao fato de lidarmos em nossa clínica particular com problemas que atingem a todos nós como a violência, a pobreza, o racismo, a sujeição ao outro ou a sujeição do outro, todos estes fenômenos estão presentes na experiência do encontro analítico, na qual o lado sombrio do par, analista-analisante, está sujeito a vir à tona.

Trazer a conversa para o centro é pensar no passado e na violência que nos assola no presente. Como nos diz Mbembe (2003/2020), se quisermos historicizar o surgimento do terror moderno, inevitavelmente teremos que “tratar da escravidão, que pode ser considerada uma das primeiras manifestações da experimentação da biopolítica” (p. 27). Ele se refere à tripla perda que o sujeito escravizado sofria: “perda de um lar, dos direitos sobre o seu corpo e perda de estatuto político” (p. 27).

A psicanálise nos convoca à busca por liberdade, nos convoca a pensar e a ampliar as ferramentas para a compreensão daquilo que é humano; pela escuta psicanalítica podemos tornar as fronteiras do psiquismo permeáveis ao sujeito e ao outro, trazendo à tona narrativas não oficiais que expandem o mundo de ambos, analista e analisante.

Receber alguém em nossos consultórios é nos abirmos para um universo novo a cada encontro com a/o analisante. É nos abirmos para a escuta do inconsciente daquele sujeito, reconhecendo que ele traz encarnado em si a sua história. No caso da pessoa negra, ela traz também o trauma “da violenta barbárie do mundo branco, que é a irracionalidade do racismo” (Kilomba, 2019, p. 40). Entretanto, este grupo social raramente chega aos consultórios de psicanálise, mais difícil ainda é vê-lo nos institutos de formação. Precisamos nos interrogar internamente e em nossos grupos por que isto não é uma questão?

Escuto pessoas negras que já passaram por processos terapêuticos que, ao entrarem na problemática do racismo, não sentem o reconhecimento por parte dos psicanalistas de que as suas dores não são individuais ou somente produtos de suas fantasias, mas sim, elas têm repercussões subjetivas dolorosas que necessitam de um cuidado particular e são também dores coletivas que refletem uma dura realidade.

É preciso que haja uma escuta sensível para o que é mobilizado em termo das experiências emocionais dessas pessoas, que são cotidianamente afetadas pela ação do racismo, a fim de que possam ganhar significado. A única verdade que nos interessa é a verdade do analisante, que emerge do encontro. Interessa-nos afinar a escuta para aquilo que ultrapassa o que foi dito, para que surja o desejo com sua singular representação. Este é o retrato possível que o analisante tem a oferecer ao analista que, por sua vez, precisa da capacidade empática, de colocar-se no lugar do outro, de tornar-se o outro, acolhendo em si o diferente. “Empatia com o diverso, com o estranho, expressão de hospitalidade incondicional” (Marinho, 6 de dezembro de 2019).

Por outro lado, o analista deve alcançar um desapego identificatório que lhe permita intervir com voz própria, e não como porta-voz de suas próprias identificações<sup>1</sup>.

A resistência, sabemos, circula entre os dois polos da cena analítica e uma palavra que ponha em questão estes acontecimentos pode ser a fagulha que acione a transferência negativa e que traga à tona a violência e o trauma, pois estes fenômenos se interligam e transpassam uns aos outros.

Por meio de palavras uma pessoa pode tornar outra jubilosamente e feliz ou levá-la ao desespero [...] palavras suscitam afetos e são, de modo geral, o meio de mútua influência entre os homens. Assim, não depreciemos o uso das palavras na psicoterapia e nos agradecerá ouvir as palavras trocadas entre o analista e seu paciente (Freud, 1916 [1915]/2021, p. 11).

A palavra é ato. Assim, retomo o início do trabalho quando cito Grada Kilomba (2019) dizendo que “a boca é o órgão da opressão por excelência” (p. 33). Seguindo com ela, digo-lhes que este é o órgão que tem sido severamente censurado através dos tempos. Falar é fazer, é a possibilidade de mudar a vida de nossos filhos, netos e bisnetos.

## Referências

- Almeida, S. L. de (2018). *O que é racismo estrutural?* Letramento.
- Fanon, F. (2002). *Os condenados da Terra*. UFJF. (Trabalho original publicado em 1961).
- Freud, S. (2011). Psicologia das massas e análise do eu. Em P. C. de Souza (trad.), *Sigmund Freud obras completas* (vol. 15). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1921).
- Freud, S. (2021). *Parapraxias*. Em J. Strachey (ed.), Conferências introdutórias sobre psicanálise (Partes 1 e 2) (1915-1916) (vol. 15). *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Imago. (Trabalho original publicado em 1916 [1915]).
- Gondim, R. (2020). Racismo e suas expressões na saúde. Em P. Carlos Magno e R. Gouveia Passos (org.), *Direitos humanos, saúde mental e racismo: Diálogos à luz do pensamento de Frantz Fanon*. Defensoria Pública do Estado do Rio de Janeiro.
- Kilomba, G. (2019). *Memórias da plantação: Episódios de racismo cotidiano*. Cobogó.
- Marinho, F. (6 de dezembro de 2019). *A violência na psicanálise*. Simpósio comemorativo 60 anos de fundação da SBPRJ. Pluralidade: Diversidade e maturidade psicanalítica, Leblon.
- Mbembe, A. (2020). *Necropolítica*. N-1. (Trabalho original publicado em 2003).
- Oliveira, A. de (2020). Leituras geográficas e fanonianas do racismo, do trauma e da violência psíquica: Alguns apontamentos teóricos. Em P. Carlos Magno e R. Gouveia Passos (org.), *Direitos humanos, saúde mental e racismo: Diálogos à luz do pensamento de Frantz Fanon* (pp. 103-128). Defensoria Pública do Estado do Rio de Janeiro.
- Passos, R. G. (2018). Holocausto ou navio negreiro? Inquietações para a Reforma Psiquiátrica brasileira. *Revista Argumentum*, 10(3), 10-23.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. Em E. Lander (org.), *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Clacso.

1. Comunicação pessoal com Alberto Cabral durante o Congresso da Fepal, 2020, Montevideu.

Jorge Bruce\*

## A outredade maligna\*\*

*Casa de ferreiro, espeto de pau.*

Ditado popular

Otto Kernberg cunhou o termo *narcisismo maligno*, que por sua vez está vinculado aos conceitos de narcisismo de vida e de morte, de André Green. Em algum lugar do espectro constituído por dois desses narcisismos, o de morte e o maligno, podemos situar as coordenadas do racismo, sem esquecer que essa cartografia psicopatológica está muito longe de esgotar a questão; é preciso cruzá-la com uma série de outros conceitos provenientes de várias disciplinas, a fim de começar a entender de que modo se infiltrou, durante tanto tempo e sem que ninguém aparentemente percebesse, o racismo nas instituições psicanalíticas.

O sociólogo peruano Gonzalo Portocarrero afirmou, quando nos aproximávamos do bicentenário de nossa independência, que o Peru estava longe de ter seu imaginário descolonizado. Éramos - somos - uma república que arrasta um pesado lastro colonial. Não somos os únicos na América Latina, e nossas instituições, certamente, não foram exceção. No entanto, durante décadas vivemos como se isso não estivesse acontecendo, como se os institutos de formação e as sociedades psicanalíticas estivessem à margem dessa colonização mental.

Esse não é o único caso em que nossas matrizes se comportaram como se fossem ilhas resguardadas dos males que afligem nossas sociedades, na acepção ampla do termo. Em muitos sentidos, vivemos escondidos atrás das muralhas imaginárias de uma prática que deveria nos imunizar contra as discriminações - não só a racista, como veremos a seguir - que afligem nossos precários pactos sociais. Como se o fato de trabalhar em contato com as pulsões mais disruptivas do inconsciente nos resguardasse dos padecimentos dos simples mortais. Essa arrogância nos cegou.<sup>1</sup> O importante é que nos últimos tempos começamos a reconhecer esse estado de coisas. Acordamos desse sonho dogmático, saímos da caverna platônica, e o que vimos nos deixou pasmos e envergonhados: éramos tão propensos à segregação quanto os cidadãos comuns da *polis*.

A Associação Psicanalítica Internacional (IPA) levou muito a sério esses pontos cegos, nomeando comitês *ad hoc* contra o preconceito e a discriminação. O racismo como patologia está progressivamente saindo do ramo secundário no qual o tínhamos classificado, como se fosse um comportamento próprio de pessoas ou grupos extremistas. Este é exatamente o melhor meio de normalizá-lo: ao atribuí-lo unicamente a casos de personalidade perturbada pela violência contra um outro desprezado, considerado insignificante, perdemos de vista, se por acaso alguma vez o tivemos em mira, que o vírus - agora que está tão atual esse organismo biológico ou programa de informática, inserido nas profundezas de nossos sistemas - se alojava em todos nós, onde *nós* alude aos psicanalistas.

Para dizê-lo com todas as letras: nós temos nossos outros, aos quais mantemos à margem, tal como fazemos com os integrantes dos grupos LGBTQIA+. No ano de 2019, Lee Jaffe, presidente da Associação Psicanalítica Americana (APsaA), na abertura do congresso dessa organização, pediu desculpas por ter tratado a homossexualidade como doença, contribuindo dessa forma para a discriminação e produzindo efeitos traumáticos nos grupos LGBTQIA+. Segundo a agência de notícias Reuters, a APsaA talvez seja a primeira organização de saúde mental nos Estados Unidos a pedir desculpas públicas dessa natureza. Apesar de os psiquiatras terem desclassificado a homossexualidade como doença mental em 1973 (devido aos protestos vinculados à brutal intervenção policial em Stonewall) e os psicanalistas estadunidenses o fazerem 20 anos depois, ninguém tinha pedido perdão publicamente pelos danos causados, não só aos homossexuais, mas a todos os integrantes da comunidade LGBTQIA+. Em artigo jornalístico que publiquei no mesmo ano (Bruce, 2019), aponte que, ironicamente, a polícia de Nova York também tinha pedido desculpas aos homossexuais, apenas um mês antes que os psicanalistas. Michel Foucault teria gostado dessa “coincidência” no tempo entre duas organizações tutelares, cada uma das quais produz um discurso que, como vemos, costuma andar na retaguarda das mudanças nas sociedades.

Desse modo, a discriminação contra grupos minoritários - no caso dos LGBTQIA+ - ou majoritários - no caso do racismo - não nos foi alheia. Muito pelo contrário. Há alguns anos, a Associação de Psiquiatria do Rio Grande do Sul (APRS), no Brasil, convidou-me para realizar uma conferência no encerramento de seu congresso anual. A questão era, precisamente, o racismo. Como era o encerramento do evento, o auditório estava cheio. Do palco observei os numerosos participantes, na bela cidade de Gramado. Em todo o recinto não encontrei um só *preto*, como chamam no Brasil os afrodescendentes, em sua maioria trazidos originalmente como escravos.<sup>2</sup>

Antes de começar minha comunicação, anunciei em público minha observação. Na sala estavam presentes psiquiatras, psicanalistas, jovens médicos fazendo sua residência, candidatos dos institutos brasileiros - nem um só afrodescendente, repito. No final da apresentação, na hora das perguntas, a primeira foi feita por Cláudio Eizirik. Lembrou que, cinquenta anos antes, Jean-Paul Sartre tinha visitado o Rio de Janeiro e feito uma apresentação pública na qual, literalmente, havia gente até nas janelas. A primeira coisa que o filósofo francês perguntou foi: “E onde estão os negros?”. Naquele momento, meio século antes, também não havia nenhum no auditório.

Alguns anos depois, a APRS voltou a me honrar com um convite - dessa vez, para a formatura do primeiro psiquiatra afrodescendente da região, Lucas Mendes de Oliveira. Pediram-me que supervisionasse o material clínico (Oliveira, 2018) de dois pacientes afrodescendentes, um dos quais era psicótico. Ambos eram tratados pelo referido colega. O material faz parte de um trabalho dele intitulado *A identidade afrodescendente no contexto analítico: estudo de dois casos clínicos* (Oliveira, 2017).

\* Sociedad Peruana de Psicoanálisis.

\*\* Alguns parágrafos deste texto foram apresentados no último congresso da Fepal: *Fronteiras*

1. Nas redes sociais - no Twitter, neste caso -, sempre férteis em novidades linguísticas, alguém cunhou o neologismo agnorant, em inglês, condensando a arrogância com a ignorância.

2. Calcula-se que no Brasil 49,6% da população seja afrodescendente.

A sessão transcorre no quarto de um hospital. O psiquiatra é acompanhado por duas pessoas – um enfermeiro negro e uma enfermeira branca –, pois o paciente apresenta sinais de grande agitação psicomotora. Em algum momento do intercâmbio, o paciente olha para Lucas com essa desconfiança paranoide que todos conhecemos e lhe diz com ironia teatral: “Pode devolver o jaleco para a doutora. Não precisam mais fazer esta cena ridícula para me enganar. Já entendi tudo. Pode ir para o seu lugar com seu amiguinho” (referindo-se ao outro técnico de enfermagem).

Como diriam os políticos, o paciente enuncia “sua” verdade. Diferentemente daqueles, o paciente, ao qual Lucas chama Exu, não mente. Ao contrário, anuncia uma potente verdade social: como um psicoterapeuta negro vai atendê-lo? É interessante observar que a paciente do outro caso apresentado por Lucas, a quem outorga o nome Orixá de Nanã, representa a posição oposta: só confia em Lucas, precisamente porque é negro. Com fineza, nosso colega examina ambas as atitudes transferenciais, mas sem perder de vista o contexto psicossocial de onde elas surgem, impregnado de significados racistas. Parece-me que não faz falta enfatizar a importância de ter sido desencadeado o processo de contrapor-se à discriminação – patológica, associal e ilegal –, com evidentes benefícios para todos.

Durante boa parte de nossa história enquanto psicanalistas, funcionamos como se essa situação não existisse no âmbito privado de nossos consultórios. Éramos capazes de reconhecer a existência do problema, mas não de ver que éramos parte dele. Parafrazeando Borges na “Milonga de Albornoz” (1965), como se não nos importasse. A mesma situação a que me referi no caso do Brasil apresenta-se no Peru e, sem dúvida, na maioria de – se não em todas as – nossas instituições psicanalíticas latino-americanas. Entre a alucinação negativa e a negação, pretendemos existir à margem da herança colonial.

Para isso nos escondemos nos recintos amuralhados de nossos consultórios, institutos e sociedades. Nossas armas foram os mesmos conceitos com os quais tratamos nossos pacientes, sem advertir que, por muito que pretendêssemos ignorar sua existência, o racismo sempre estava ali. É paradoxal – e com certeza não é casual – que seja em meio a esta atroz pandemia e ao subsequente confinamento que estejamos refletindo sobre esses limites, essas bordas no interior das quais nos sentíamos tão seguros.

Muitas de nossas repúblicas estão celebrando seu bicentenário por volta destes anos. O Peru será a última a fazê-lo por ter sido o bastião final do vice-reino espanhol. Ainda que o vírus racista seja conhecido há muito tempo nas ciências sociais – José Carlos Mariátegui lhe dedicou páginas de grande lucidez em seus *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, em 1928 –, a dimensão subjetiva com que pode contribuir a psicanálise esteve na retaguarda. Em 2007 publiquei um livro que tentava revelar esse ponto cego. Para minha grande surpresa, converteu-se no que meu editor (Jerónimo Pimentel, da Penguin Random House) chama de *long seller*, a ponto de ser reeditado, depois de muitas reimpressões, em 2019.

Desculpo-me por essa vanglória um pouco vulgar. Permitam-me acreditar que, além da exibição narcisista, há uma evidência: a demanda de uma aproximação à velha ferida racista a partir de uma posição eminentemente inter e intrapessoal, a qual, como nos casos de Lucas, sem desconhecer a história de cada um, também não perde de vista a História, que engloba a todos nós.

Conceitos como negação, desmentida ou alucinação negativa, assim como identificação com o agressor, são imprescindíveis. Também, logicamente, o narcisismo das pequenas diferenças. Mas eles pouco servirão se seguirmos forcluindo a existência de coordenadas históricas, às quais a psicanálise, como qualquer outra disciplina, não é alheia. Por que seríamos a exceção? O esforço, o desafio que supõe descolonizar nosso imaginário é, sem dúvida, considerável e ergue resistências formidáveis. Se não formos capazes de nos aproximar, e até de nos identificar, com essa alteridade temida e estigmatizada, o único maligno seguirá sendo nosso racismo.

## Referências

- Borges, J. L. (1965). Milonga de Albornoz. Em J. L. Borges, *Para las seis cuerdas*. Emecé.
- Bruce, J. (2007). *Nos habíamos choleado tanto: psicoanálisis y racismo*. Universidad de San Martín de Porres.
- Bruce, J. (2019, 1º de julho). La deuda del psicoanálisis con los grupos LGTBI. *La República*. <https://bit.ly/3s05X4n>
- Dalal, F. (2002). *Race, color and the process of racialization: new perspectives from group analysis, psychoanalysis and sociology*. Brunner-Routledge.
- Freud, S. (1997). El tabú de la virginidad. Em S. Freud, *Obras completas* (L. López-Ballesteros, Trad., Vol. 2). Biblioteca Nueva. (Trabalho original publicado em 1918)
- Mariátegui, J. C. (1928). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Minerva.
- Oliveira, L. M. (2017). *A identidade afrodescendente no contexto analítico: estudo de dois casos clínicos* [Trabalho de especialização em psicoterapia de orientação analítica]. Centro de Estudos Luís Guedes.
- Oliveira, L. M. (2018, 1º de setembro). [Apresentação de trabalho]. Jornada Celg 2018, Canela, RS, Brasil.
- Person, E. (2002). *Feeling strong*. Harpers Collins.
- Said, E. (2003). *Freud and the non-European*. Vers.

Tradução do espanhol: Schirlei Schuster

José Galeano\*

## Heteronormatividade, discriminação e instituições psicanalíticas

Fui convidado a escrever neste espaço da revista, denominado Incidente, que nesta edição é dedicado à discriminação em instituições psicanalíticas. Como venho trabalhando com questões de gênero, resolvi incluir algumas reflexões sobre a discriminação por orientação sexual nas instituições psicanalíticas.

Referindo-me à história, Roudinesco e Plon (2003) fazem um percurso do lugar da homossexualidade na Associação Psicanalítica Internacional (IPA, por sua sigla em inglês) e comentam que, em 1921, a questão da aceitação dos homossexuais dentro das instituições dividiu os membros que lideravam o movimento psicanalítico da época. Rank, apoiado por Freud, declarou que os homossexuais deveriam ser autorizados a entrar na profissão de psicanalistas e que não se podia aceitar que fossem perseguidos pela lei. Além disso, recordou que existiam diferentes tipos de homossexualidade e que cada caso em particular deveria ser avaliado. No entanto, os berlinenses, apoiados por Abraham, consideravam que os homossexuais não podiam ser analistas, pois a análise não os curava. Jones também assumiu uma postura semelhante e negou categoricamente o acesso à formação psicanalítica para homossexuais. Sob esta pressão, somada à dos berlinenses, os membros da comissão que dirigia a IPA cederam a esse pedido, impondo assim uma posição clara de discriminação em razão da orientação sexual das pessoas. Não emitiram nenhuma regra escrita sobre o assunto, mas negaram o acesso à formação nos institutos a candidatos/as assumidamente gays e lésbicas, impedindo, desta forma, que ingressassem às sociedades psicanalíticas da IPA.

Esta postura conservadora e opressora frente à diversidade sexual determinou, por muito tempo, que as instituições psicanalíticas fossem fortes aliadas de uma cultura patriarcal, atravessada pela heteronormatividade, deixando de fora as sexualidades dissidentes e dando consentimento a uma série de argumentos com diferentes construtos teóricos, vinculando homossexualidade e patologia.

Como assinala Roughton (2014):

o método de estudo de caso em psicanálise foi muito enganoso no que diz respeito à homossexualidade. As teorias eram derivadas de relatórios de casos anedóticos, frequentemente sobre pacientes seriamente perturbados. A coexistência entre a doença e a homossexualidade era confundida com causalidade, e assunções problemáticas eram, em seguida, generalizadas em teorias sobre o desenvolvimento e sobre transtornos, aplicáveis a todos os homossexuais. (p. 155)<sup>1</sup>

Dessa forma, foram se consolidando diferentes teorias sobre a homossexualidade, que a consideravam, algumas vezes, o resultado de uma estagnação do desenvolvimento psicosexual; outras, como uma consequência de alguma dificuldade na aquisição da primazia genital heterossexual ou, ainda, como um não reconhecimento da diferença sexual, entre outras considerações. E, dessa forma, à luz dessas jornadas teóricas da psicanálise, os sujeitos homossexuais foram deixados como cidadãos de segunda categoria. Penso que, assim, se exerceu contra os homossexuais o que Bourdieu (1998/1999) chamou de “violência simbólica”, aquela cuja lógica de dominação se impõe sobre o diferente, permanecendo como “os outros”, alheios e estranhos, sobre os quais foi realizada a discriminação.

Com base neste percurso pelo estatuto da diversidade sexual na psicanálise, me pergunto: Quanto essas posturas mudaram desde aquela época até hoje? Como se posicionam as instituições psicanalíticas frente às orientações sexuais não heterossexuais?

Respondendo à primeira pergunta, penso que há mudanças significativas que podem ser observadas nestes tempos. Rotenberg (2020) aponta que o livro *Homoparentalidades: Nuevas familias* (Rotenberg e Agrest, 2007) deu fundamentação científica ao que já acontecia na cultura: precipitou e desempenhou um papel fundamental na aprovação do casamento igualitário na Argentina, com vários membros da IPA como autores do livro. Isto mostra a mudança transformadora nas produções teóricas que foram ocorrendo nos diferentes espaços, fruto de décadas de discussões para despatologizar a homossexualidade e as identidades trans, bem como para dar-lhes um lugar como sujeitos de pleno direito para criarem seus filhos e filhas, já que a diferença não passa apenas pela diferença sexual, mas pelo reconhecimento da alteridade, ou seja, do outro como semelhante. Nesse campo, são muito valiosas as contribuições de Glocer Fiorini, cujo livro *La diferencia sexual en debate: Cuerpos, deseos y ficciones* (2015) mostra uma profunda revisão e interpelação contemporânea da sexualidade e do gênero, e uma ampliação do conceito de diferença, como acesso ao campo simbólico e os laços sociais.

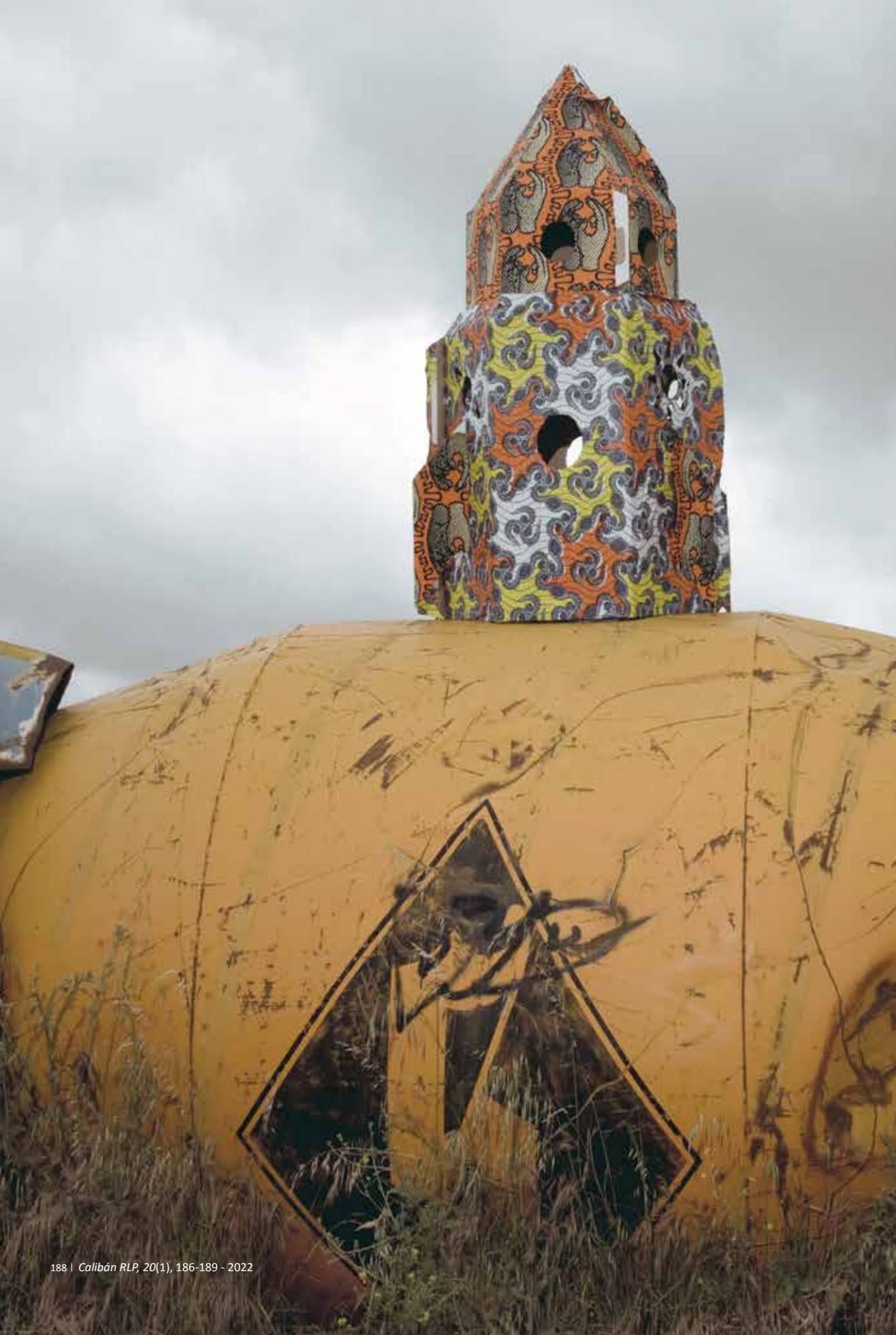
Os espaços do Comitê de Mulheres e Psicanálise (Cowap, sua sigla em inglês) realizam um trabalho contínuo para pensar temáticas referentes ao gênero, criando um espaço para a desconstrução daqueles pensamentos que ficaram atrelados aos modos sócio-históricos de pensar os gêneros e a sexualidade, e uma revisão de quanto a psicanálise e as instituições psicanalíticas têm estado atravessadas pelo pensamento heteronormativo, e de como o que corresponde à diversidade sexual tem sido localizado no campo da psicopatologia, como forma de manter a certeza das respostas fornecidas pelas teorias psicanalíticas conhecidas sobre a questão.

Continuando com as mudanças significativas dentro na IPA, outro acontecimento relevante foi a criação do Comitê de Psicanálise e Estudos da Diversidade Sexual e de Género, consolidado há poucos anos, que mostra o firme compromisso de um pensamento contemporâneo para estar à altura dos tempos que vivemos.

As mudanças mencionadas são claras e mostram as transformações que vêm atravessando as instituições da IPA nas últimas décadas. Mesmo assim, e respondendo desta forma à segunda pergunta, considero que ainda há muito trabalho a ser feito nas instituições psicanalíticas, e faço uma referência especial, porque são as que eu conheço melhor, as da América Latina.

\* Asociación Psicoanalítica de Asunción.

1. N. do T.: A tradução corresponde à p. 155 de: Roughton, R. (2014). Um argumento para a aceitação de psicanalistas gays. *Calibán*, 12(2), 153-156.



Constato que ainda se ouvem intercâmbios entre colegas, apresentações e trabalhos em congressos marcados por preconceitos sobre o assunto. Além disso, alguns institutos ainda são regidos por critérios diferentes para candidatos/as gays, lésbicas e bissexuais, e ainda se respira um ar conservador em que predomina uma homofobia internalizada e, portanto, o armário continua sendo o espaço para esconder uma parte de si mesmos/as, para se tornarem analistas à custa de dissociar as suas vidas e invisibilizar os seus interesses sexuais e vínculos amorosos. Não faz muitas décadas, se escutavam relatos de profissionais que tentavam ingressar em uma instituição da IPA na América Latina, mas não eram aceitos por suas orientações sexuais, e tinham que migrar para outras instituições com maior abertura para serem recebidos e fazerem a formação. Esta experiência deveria ser um termômetro para avaliar a postura explícita e implícita sobre o assunto em cada instituição psicanalítica.

Ainda há trabalho a ser feito para que as instituições da IPA recebam homossexuais e bissexuais como sujeitos de pleno direito, e que siga assim firme e claramente desatada a orientação sexual de alguma psicopatologia *per se*, reconhecendo-a como mais uma variante da sexualidade humana.

Gostaria, portanto, de encerrar este breve escrito dando força às minhas ideias com algumas palavras de Bruce (2020), em referência ao pedido de desculpas da Associação Psicanalítica Americana (APsaA), em junho de 2019, por ter tratado a homossexualidade como uma doença, contribuindo para a discriminação e causando efeitos traumáticos nos grupos LGTBI. Ele expressa: “os profissionais de saúde mental temos que reconhecer que temos sido parte, por ação ou omissão, dessa barreira contra os direitos humanos de todos”. Penso que, desta forma, reconhecendo nossas ações ou omissões, podemos contribuir para rearmar instituições mais justas e mais inclusivas, nas quais possam habitar diferentes existenciais humanos.

## Referências

- Bourdieu, P. (1999). *La dominación masculina*. Anagrama. (Trabajo original publicado en 1998).
- Bruce, J. (2020). *Siempre estuvo ahí*. Trabajo presentado en el 33° Congreso Latinoamericano de Psicoanálisis: Fronteras.
- Gloer Fiorini, L. (2015). *La diferencia sexual en debate: Cuerpos, deseos y ficciones*. Lugar.
- Rotenberg, E. (2020). Parentalidad del mismo sexo: Construcción de la categoría de la diferencia. Funcionales parentales, organizadores del psiquismo del infans. *Revista Internacional de Psicoanálisis de Pareja y Familia*, 22(1). [https://aipcf.net/revue/wp-content/uploads/2020/07/ROTENBERG\\_espagnol.pdf](https://aipcf.net/revue/wp-content/uploads/2020/07/ROTENBERG_espagnol.pdf)
- Rotenberg, E. e Agrest, B. (comp.) (2007). *Homoparentalidades: Nuevas familias*. Lugar.
- Roudinesco, E. e Plon, M. (2003). *Diccionario de psicoanálisis*. Paidós. (Trabalho original publicado em 1998).
- Roughton, R. (2014). Una argumentación por la aceptación de psicoanalistas gays. *Calibán*, 12(2), 153-156.

Tradução do espanhol: Denise Tamer

Lúcia Maria de Almeida Palazzo\*

# Em que ponto estão os psicanalistas? Branquitude. Ação afirmativa.

## Nova ação psíquica

*Eu amo a rua. Esse sentimento de natureza toda íntima não vos seria revelado por mim se não julgasse, e razões não tivesse para julgar, que este amor assim absoluto e assim exagerado é partilhado por todos vós. Nós somos irmãos, nós nos sentimos parecidos e iguais; nas cidades, nas aldeias, nos povoados, não porque sofremos, com a dor e os desprazeres, a lei e a polícia, mas porque nos une, nivela e agremia o amor da rua. É este mesmo o sentimento imperturbável e indissolúvel, o único que, como a própria vida, resiste às idades e às épocas. Tudo se transforma, tudo varia — o amor, o ódio, o egoísmo. Hoje é mais amargo o riso, mais dolorosa a ironia. Os séculos passam, deslizam, levando as coisas fúteis e os acontecimentos notáveis. Só persiste e fica, legado das gerações cada vez maior, o amor da rua.*

João do Rio, 1908

Iniciarei por uma experiência vivida em meados de 2020, com a pandemia do Covid-19 em curso. Eu estava em quarentena trabalhando *on-line*, sem sair de casa há alguns meses.

Nessa manhã, precisei ir ao dentista, cujo consultório é em Ipanema, e eu resido no final do Leblon, um percurso a pé que dura por volta de 45 minutos. Queria caminhar para respirar ar livre e experimentar a sensação de liberdade. Porém, fiquei muito tensa ao sair à rua, e andei muito rápido sem olhar para nada, sem aproveitar a paisagem da praia ou do outro lado da Lagoa Rodrigo de Freitas. No retorno para casa, a sensação de perigo foi pior ainda, porque já estava cansada de tanto evitar as pessoas, receosa do contato com o vírus, medo de falarem comigo, medo do ar que respirava, quase uma paranoia incontrolável. Repentinamente, avisto uma mulher de máscara se aproximar e perguntar-me a hora. Eu respondo e acelero o passo para me distanciar dela e mal olho para o seu rosto. Não adiantou. Ela praticamente colou em mim e acompanhou o meu passo apressado, e disse: “Estou perdida, andando há não sei por quanto tempo”, “Meu filho morreu”. Tomada de surpresa fiquei perplexa e, então, voltei-me para ela e encontrei o seu olhar perdido e sofrido. Desacelerando o andar, perguntei se ela tinha alguém que pudesse chamar, algum familiar. Ela disse que não, e continuamos andando mais lentamente, lado a lado, em silêncio. Eu não sabia o que fazer. Caminhamos juntas por um tempo e quando chegamos na esquina, próxima à saída do metrô, ela parou; voltou-se para mim e disse: “Vou virar aqui e pegar o metrô. Muito obrigada por você ter me acompanhado. Me ajudou”. O seu olhar estava mais sereno e o meu

era de agradecimento por aquele momento. Ela foi embora e eu segui em frente com mais calma, e pude então olhar o mundo a minha volta. Fui invadida por uma vontade de chorar, e também de continuar a conversar com ela. Nesse caminho de volta, refleti (uma suposição) sobre a forte emoção pela qual fomos tomadas e pela força do inconsciente – nesse encontro entre duas pessoas desconhecidas – quase impossível de transmitir, esvanecendo-se pelas ruas. “O inesperado faça uma surpresa”, diz a canção *Eu e a Brisa* de Johnny Alf (1968 [1967]/1986).

Ah, se a juventude que essa brisa canta  
Ficasse aqui comigo mais um pouco  
Eu poderia esquecer a dor  
De ser tão só pra ser um sonho.

*E aí então quem sabe alguém chegasse  
Buscando um sonho em forma de desejo  
Felicidade então pra nós seria.*

[...]

Fica, oh brisa fica, pois, talvez quem sabe  
O inesperado faça uma surpresa  
E traga alguém que queira te escutar  
E junto a mim, queira ficar  
Bem junto a mim, queira ficar.

Outros pensamentos me atravessaram uma vez que essa experiência poética ressaltou vários aspectos importantes desde o alcance da psicanálise, privilegiando um modelo de aproximação e escuta diferenciado do método científico clássico, até a experiência emocional mais intensa, com a escuta e a palavra que irrompe do inconsciente. Essa mulher perdida, na verdade, ajudou-me a sair de um estado narcísico inteiramente retraído e avesso a um outro diferente e percebido como ameaçador. Não sei quem aproveitou mais desse encontro fortuito na rua, se ela ou eu, posto que esse outro tão estranho e tão familiar, que em processo de luto, talvez em busca de um sonho em forma de desejo, auxiliou-me a mudar de posição interna, mudar de ritmo, abrindo a possibilidade de troca.

A partir daquele instante, passei a observar não só a linda paisagem do Rio, mas também as pessoas que transitavam. Impressionou-me a quantidade de jovens e crianças, famílias pobres – na sua maioria negros – pedindo comida, pedindo qualquer trocado de dinheiro, olhares perdidos pelo desamparo, pelo abandono e pela fome. Pedintes que se aproximavam cada vez mais e mais; uma quantidade de miseráveis nunca vista nesta área da cidade, tendo em vista que a população mais pobre se concentra nas periferias e regiões distantes da zona sul. A pandemia escancarou a enorme desigualdade social do país, com a fome e a violência em proporções inimagináveis, com as fortes marcas do genocídio da população indígena e do povo da diáspora negra, escancarou o racismo estrutural – marcas que estão visíveis em toda parte, mesmo que não queiramos olhar.

\* Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro.



Cercada por essa realidade de horror cheguei em casa, quase como fugitiva. Resguardada, e ainda sob o impacto da volta às ruas, pensei como poderia trabalhar psicanaliticamente distante do contato com esse universo chocante que me remeteu aos tempos da universidade quando fiz estágio em favelas de minha cidade: “Buraco da Lacreia”, “Buraco do Rato”, próximas ao cemitério do Caju, entre outras. Lembrei do cheiro que me invadia e que me impedia de almoçar ao chegar em casa, das crianças esqueléticas pedindo lanche e para contar histórias. Muitas tristezas e muitas alegrias ao longo dos anos.

Este relato não é gratuito uma vez que nos remete a temas intrincados, tais como: *branquitude*, *ação afirmativa*, *antirracismo* e a *nova ação psíquica*, esta última mencionada no texto freudiano *Introdução ao narcisismo* (Freud, 1914/2010), quando ele trata da questão da importância do outro no nascimento do Eu na expressão do narcisismo primário; desse lugar de majestade que o bebê ocupa e da importância da figura materna, ou de quem exerça essa função, de reconhecer e dar lugar ao outro como sujeito. A *nova ação psíquica*, fundamental na estruturação psíquica, diz respeito ao investimento libidinal materno, um olhar de reconhecimento do filho identificado como outro na sua subjetividade, ou seja, a força do objeto na identificação do sujeito e que poderá determinar o seu destino. Dar lugar de importância ao outro que é determinante na história de vida de cada um de nós.

Nessa linha de pensamento, somam-se os problemas do contexto atual em que, no Brasil, temos uma péssima gestão da pandemia com mais de seiscentas mil mortes, prioritariamente: corpos negros, indígenas e pobres, vítimas da necropolítica, do racismo e do abismo da desigualdade social. Recorro ao texto freudiano *A transitoriedade* (Freud, 1916/2010), escrito no contexto da Primeira Guerra Mundial, e à ideia de luto como processo natural e necessário para alcançarmos um pacto civilizatório, processo de luto que precisamos realizar das *identificações primárias* e de tudo aquilo que abandonamos ou perdemos do mundo infantil. Diz Freud:

Sabemos que o luto, por mais doloroso que seja, acaba naturalmente. Tendo renunciado a tudo que perdeu, ele terá consumido também a si mesmo, e nossa libido estará novamente livre – se ainda somos jovens e vigorosos – para substituir os objetos perdidos por outros novos, possivelmente tão ou mais preciosos que aqueles. Cabe esperar que não seja diferente com as perdas da guerra. Superado o luto, perceberemos que a nossa elevada estima dos bens culturais não sofreu com a descoberta da sua precariedade. Reconstruiremos tudo o que a guerra destruiu, e talvez em terreno mais firme e de modo mais duradouro do que antes. (p. 251)

Para essa empreitada teremos que enfrentar as nossas práticas racistas colonialistas, enraizadas e reproduzidas, e o silenciamento das instituições sobre a ausência de alguns grupos sociais em seus ambientes. *Não se trata de assistencialismo e nem de caridade*, mas sim de agir a nosso favor.

No estudo de Achille Mbembe (2018) sobre a necropolítica, o autor se indaga a partir das reflexões de Michel Foucault: “Se consideramos a política uma forma de guerra, devemos perguntar: que lugar é dado à vida, à morte e ao corpo humano (em especial o corpo ferido ou massacrado)? Como eles estão inscritos na ordem do poder?” (p. 6). Entre muitas reflexões conclui que:

propus a noção de necropolítica e necropoder para dar conta das várias maneiras pelas quais, em nosso mundo contemporâneo, as armas de fogo são dispostas com o objetivo de provocar a destruição máxima de pessoas e criar “mundos de morte”, formas únicas e novas de existência social, nas quais vastas populações são submetidas a condições de vida que lhes confere o estatuto de “mortos-vivos”. (p. 71)

*Ação afirmativa* é uma política pública com o objetivo de corrigir desigualdades sociais presentes na sociedade que busca oferecer igualdade de oportunidade a todos. No caso do racismo estrutural, é (ou deveria ser) uma demanda das instituições, cuja ação visa o resgate da dívida histórica e diz respeito a nova ação psíquica necessária e fundante de uma nova ordem, de rompimento com o pacto narcísico hegemônico branco, que faz com que os brancos se unam para manter os seus interesses, inconsciente ou conscientemente. Pacto mantenedor de uma estrutura segregacionista e excludente contra pessoas sentidas como indesejáveis, seja pela cor da pele ou pela origem econômica, mantendo privilégios e vantagens, mesmo com o sofrimento alheio e com o submetimento dos invisíveis e excluídos socialmente. Precisamos enfrentar a ferida narcísica aberta em relação ao reconhecimento da nossa própria branquitude, lugar de privilégio e poder na estrutura colonialista racista: poder econômico, poder de decisão política e jurídica e poder de produção de subjetividade; classificando na lógica desta estrutura quem é o outro: inimigo ou dejetos.

Maria Aparecida Silva Bento, em sua tese de doutorado intitulada de *Pactos narcísicos no racismo: Branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público* (2002), assinala que quando os negros:

se colocam em posição de igualdade com os brancos são percebidos como agressivos, e isso parece ocorrer em razão de mudança de estereótipo, ou seja, o estilo subserviente, tão criticado, na verdade é o mais bem aceito, porque não é percebido como concorrente, disputando lugares de poder ocupado pelo branco. Branquitude pode ser vista como territorialidade e como lugar de privilégio e poder não compartilhável. (p. 134)

Pensando sobre essa suposta agressividade ameaçadora fui lançada à peça teatral *A tempestade*, de William Shakespeare (1611 [1610]/2014), e para Calibán, personagem monstruoso, canibal, cuja *representação do indígena (e do negro) latino-americano* traduz aquele ser incapaz de falar a língua do colonizador, mas que resiste.

Isto implica lidar com o *medo branco* (Schucman, 2014/2020, p. 139) de ser descoberto neste lugar de privilégio e poder, lugar de suposta superioridade moral e intelectual, poder ilimitado dentro da ótica racista. Citando Lia Vainer Schucman (2014/2020):

Nesse sentido, a ideia de poder é vista tal qual elaborou Foucault (2001): “o poder não se tem, o poder se exerce”. Ao dizermos isso, compreendemos que poder não é algo que os sujeitos têm, mas sim que realizam em atos e materialidades. Manter o poder não é algo de que alguém, ou uma instituição, tome posse e guarde para si, mas, sim, algo que se exerce repetidamente e continuamente. Dessa forma, cabe perguntar: quais são essas formas de exercer e manter a branquitude nesse lugar simbólico de poder? Como os sujeitos são diversos, com diferentes posições ideológicas e de identificação com a branquitude, as manifestações e ações diferem, desde atitudes sutis até aquelas abertamente racistas. (p. 133)

Mais adiante, diz: “Sujeitos que dizem não ser protagonistas de atitudes racistas, de certa maneira, são favorecidos pelas atitudes racistas dos outros” (p. 134). Reconhecer privilégios não significa querer abrir mão desses benefícios e vantagens.

Em face do que expus até aqui, é urgente revisarmos as práticas de funcionamento e ingresso de alunos e candidatos à formação no seio das nossas instituições psicanalíticas, principalmente na América Latina, onde herdamos uma psicanálise eurocêntrica e eugenista, implicando em perda e no branqueamento do pensamento original e criativo que poderíamos receber das culturas nativas de nossos países – culturas indígena e negra.

Por que será que não recebemos indígenas e negros, inclusive oriundos de outros países da nossa região? Portas e mentes cerradas? Será mais fácil sair a campo, trabalhar em comunidades carentes economicamente, do que abrir a porta de nossa casa, hospitaleiramente, para receber, trocar e intercambiar com esse outro estranho e diferente? Penso que sim, temos muita experiência de trabalho comunitário há anos, aparentemente uma saída mais segura para os nossos pilares defensivos. Porém, trata-se de reconhecer a nossa frágil sustentação frente à violência da estrutura racista em que fomos forjados e que não devemos perpetuar, sob pena de autodestruição. Repetição de um modelo escravagista e da política de morte.

Quando reforçamos a necessidade de ação afirmativa e antirracista estamos nos referindo à urgência das instituições, sejam elas públicas ou privadas; no nosso caso, de as instituições psicanalíticas abrirem de fato os seus institutos de formação para negros e indígenas, *reconhecerem esses sujeitos no lugar que lhes é devido, e não mais como dejetos ou como um resto com que não queremos lidar, mas apenas nos livrar.*

O acesso do negro aos lugares de poder depende, ainda hoje, da decisão de brancos, sendo essa talvez a maior evidência da branquitude na sua expressão máxima de poder. Quanto tempo levará para um negro ocupar um cargo de poder na estrutura organizacional das sociedades de psicanálise? Se nada fizermos, se de nossa parte nenhuma ação for realizada, estaremos reproduzindo o modelo racista estruturalmente perpetuado. Todos têm direito à sua humanidade plena, mas nem todos se comprometem e defendem os direitos humanos.

Na Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro (SBPRJ) estamos em um ponto de inflexão da maior importância, pois realizamos na primeira Assembleia Geral Extraordinária, em janeiro de 2021, a votação da redação final do *Projeto Racial/Social - Acesso ampliado à formação psicanalítica no Instituto de formação para negros, indígenas e refugiados*. Decisões fundamentais sobre a gratuidade da

mensalidade, de cursos e de eventos, análise de formação oferecida por membros efetivos com valores firmados pela dupla analítica e dentro das possibilidades financeiras do postulante, entre outros itens de destaque.

Em nossa Sociedade o debate foi inaugurado, em 2010, com mesas e grupos de reflexão. Fizemos uma “Caravana para a África”, em 2011, em parceria com o Ministério da Saúde de Moçambique. Do mesmo modo, criamos recentemente a Comissão de estudos críticos sobre relações raciais e pensamento afrodiaspórico – descolonização do pensamento – sob a coordenação da ex-presidente *Wania Cidade*, principal responsável pelas importantes mudanças que hoje realizamos. Essa contribuição teórica fundamental deslocou o eixo central europeu para uma construção mais consistente das nossas bases fincadas na herança e conhecimento dos povos originários. A contribuição de Wania tem a maior relevância e a nossa gratidão, pois é mulher, negra, que chegou à presidência após sessenta anos da fundação da nossa Sociedade. Como sempre diz: “uma irmã precisa conhecer a vida de outra irmã”.

Em agosto de 2021, recebemos a primeira turma com ingresso de candidatos pretos e bolsistas, e por conta da nossa preocupação em fortalecer a ação afirmativa de recepção, permanência dessas pessoas, e também a preocupação com o desenvolvimento do processo de formação e engajamento dos membros da Sociedade, contratamos uma assessoria para implementação e acompanhamento de ações afirmativas e relações raciais.

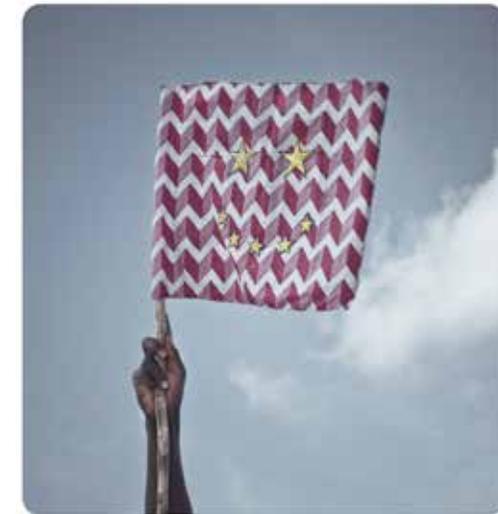
Finalizarei com outra história peculiar sobre o atual Conselho Diretor da SB-PRJ, equipe que construiu e abraçou com empenho o nosso projeto antirracista, social e a favor da democracia. Carlos Pires Leal, um dos diretores, relatou o seguinte acontecimento na véspera da nossa posse, em dezembro de 2020:

Ontem pela manhã, andando de bicicleta nas montanhas que cercam a minha casa, encontrei o jardineiro de uma amiga. Chama-se Delírio. Para aqueles que defendem a necessidade de muros *a la Trump* entre a realidade e a ficção, lamento. Mas este é o nome verdadeiro deste simpático senhor. Acresce-se o fato da minha amiga, sua empregadora, ser uma psicanalista. Que privilégio poder dialogar diariamente com o Delírio, tendo um jardim como testemunha! Disse ao Delírio que iria tomar posse, ontem à noite, em um novo trabalho. Hoje, assim que me viu, ele me perguntou com interesse: *e aí doutor, foi possuído?* Respondi que sim. Ele ficou preocupado com os riscos de um trabalho que exigiria que eu fosse ao Rio. Tranquilei-o dizendo que vários colegas haviam sido *possuídos* junto comigo e que isso me protegeria. Protegeria a mim e aos meus companheiros. Amanhã não perderei a oportunidade de pedir ao Delírio algumas dicas sobre como semear e regar o nosso jardim para que ele cresça e floresça como aqueles que, cotidianamente, ele cuida.

A partir deste episódio, como presidente, passei a nomear a nossa equipe de *Conselho dos Possuídos!* Afinal, somos possuídos pelo desejo, possuídos pela confiança de que a psicanálise é a palavra em ação que liberta. Possuídos, seguimos, em luto, lutando por um pacto civilizatório mais justo e urgente.

## Referências

- Alf, J. (1986). Eu e a Brisa [canção]. Em *Eu e a Brisa*. IMS 2002. (Trabalho original publicado em 1968 [1967]).
- Bento, M. A. S. (2002). *Pactos narcísicos no racismo: Branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público* [Tese de doutoramento, Universidade de São Paulo]. [https://teses.usp.br/teses/disponiveis/47/47131/tde-18062019-181514/publico/bento\\_do\\_2002.pdf](https://teses.usp.br/teses/disponiveis/47/47131/tde-18062019-181514/publico/bento_do_2002.pdf)
- Freud, S. (2010). A transitoriedade. Em P. C. de Souza (trad.), *Obras completas* (vol. 12, pp. 247-252). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1916).
- Freud, S. (2010). Introdução ao narcisismo. Em P. C. de Souza (trad.), *Obras completas* (vol. 12, pp. 13-50). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1914).
- Mbembe, A. (2018). *Necropolítica. Biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte* (R. Santini, trad.). N-1.
- Palazzo, L. (2021). Em que ponto estão, os psicanalistas? *Observatório Psicanalítico*, 223. <https://febrapsi.org/publicacoes/observatorio/observatorio-psicanalitico-op-223-2021/>
- Schucman, L. V. (2020). *Entre o encardido, o branco e o branquíssimo. Branquitude, hierarquia e poder na cidade de São Paulo*. Veneta. (Trabalho original publicado em 2014).
- Shakespeare, W. (2014). *A tempestade*. UFSC. (Trabalho original publicado em 1611 [1610]).





Dossier:  
Utopia

Silvana Rea\*

## Utopia

Desde 1516, Thomas Morus nos instiga com a organização social igualitária da ilha de Utopia. A antiga região de Abraxa foi separada do continente por obra do conquistador Utopus, que dela se apoderou batizando-a com seu nome. Isolados e protegidos do contato com o mundo além de suas águas, seus habitantes concretizaram uma nova civilização que acompanha o imaginário humano até hoje como um ideal, ou uma esperança de mudança, gerada pelo senso de coletividade. A questão *como tornar o mundo melhor* segue como seu Norte e dialoga com o tema *Como faremos para viver juntos*, deste número de *Calibán*.

Ainda que toda proposta utópica aponte para o futuro ao postular um mundo sem os obstáculos daqueles da realidade atual, o fundamento da utopia é, inevitavelmente, a crítica do presente (Novaes, 2016). Ou seja, em busca de uma alteridade perfeita, a utopia propõe a ruptura com a sociedade existente (Chauí, 2008).

Freud é tributário das invenções modernas. Fundamentalmente do conceito de *homem*, consequência da noção de Eu elaborada pelo Romantismo na passagem do século XVII para o XVIII, que faz com que a era moderna seja centrada no indivíduo, e crie a noção de *sujeito*.

Mas ele também se posicionou como crítico da utopia da modernidade. Se, por um lado, a busca pelo reconhecimento da psicanálise na área científica se sustentou nos ideais do Iluminismo da consciência e da razão; por outro, o trabalho clínico e a ela-

boração do seu corpo teórico deu-se em plena crise da razão iluminista e da identidade fundada na noção de *idêntico*, próprias do final do século XIX e do início do XX. É assim que Freud expande o *sujeito racional* em direção ao *sujeito do desejo*, e constrói uma terapêutica que considera o novo homem fendido e de consciência descentrada. E cedo, ele se decepciona com a promessa de que o progresso intelectual e técnico pudessem ser para o uso e bem de todos, libertando o homem de suas angústias e necessidades. Em suas reflexões, desde *Estudos sobre a histeria* (Freud, 1895/2016) – quando introduz a ideia da sociedade como neurogênica – até em *Por que a guerra?* (Freud, 1932/1969), fica evidente que o projeto da utopia moderna já mostrava as suas falhas.

A América Latina, por sua vez, acalentou um sonho utópico: o da integração total de seus países. Desde a *Carta de Jamaica*, Simón Bolívar (1815/1983) conclama a sua união em um único Estado; uma estratégia que no início do século XIX serviria aos propósitos de proteção quanto ao poderio europeu, mas que ao seu final se mostrava como uma necessidade de defesa ao expansionismo norte-americano (Dulci, 2021). Em 1898, o poeta franco-argentino Paul Groussac associa a figura de Calibán aos Estados Unidos por sua intervenção na independência de Cuba, imagem retomada pelo poeta nicaraguense Rubén Darío para denunciar o “apetite ianque” (Rubén Darío, citado por Baggio, 2021, p. 357).

No século XXI, o sistema neoliberal – em franca expansão – produz desigualdades eco-



nômicas e sociais extremas. O desemprego e a pobreza crescem entre as pessoas que desejam fazer parte da classe média, e elas estão cientes da aguda desigualdade entre elas e a elite de seu país (Zuboff, 2019). Distanciando-se do Estado mínimo do liberalismo, o neoliberalismo propõe um Estado forte que garanta apoio jurídico e policial à gestão social; para ter ordem onde havia a ameaça de desordem, oferece as forças do mercado como fonte segura de controle (Bauman, 1988).

A globalização, que prometia um mundo sem fronteiras e sem separações impostas pelas ideologias, acabou por criar as fronteiras mais rígidas da História, por estabelecer uma categorização de populações. O resultado, aponta o geógrafo Milton Santos (1995/2015), foi o renascimento do racismo de amplo espectro, porque sustentado por uma visão institucionalizada de não solidariedade e de não respeito ao outro. Ademais, ela incentiva a perda das singularidades por fazer desaparecer as diferenças, para que tudo se torne facilmente palatável, rapidamente comercializável e hiper consumível (Berardi, 2019).

Igualmente, a utopia emancipatória da promessa digital de informação democratizada no contexto de relações sociais e econômicas individualizadas não se sustenta diante da distopia do *superávit* comportamental, no qual os dados comportamentais são extraídos para a previsão de nossos comportamentos futuros. O capitalismo de vigilância do terceiro milênio (Zuboff, 2019).

É certo que qualquer utopia traz em si o risco de se transformar em distopia totalitária marcada pelo autoritarismo, uma vez que se trata de uma proposta totalizante que nega por completo a sociedade existente. Trata-se de uma proposta normativa, pois propõe um mundo outro, tal como deveria ser (Chauí, 2008). Afinal, Utopus submeteu os habitantes originários de Abraxa ao seu projeto civilizatório, e transformou Utopia em ilha para garantir o isolamento para suas transformações.

\* Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo.

E não podemos desconsiderar que quando nossas vidas se deterioram, ou são ameaçadas, muitas vezes acreditamos que é preciso uma medida à força para se alcançar um bem maior. Por isso, Clayes (2013) nos alerta que a distância entre *utopia* e *distopia* pode ser alarmantemente pequena.

Mas não podemos perder o horizonte revolucionário do ideário utópico. Afinal, se o sentido de utopia mescla lugar ideal com o ainda sem lugar, ou sem lugar possível, talvez importe as aquisições conquistadas durante o caminho que seguimos em direção a concretizá-la.

E como para o utopista as fronteiras são móveis, uma utopia pode ser: literária, arquitetônica, religiosa, política. Por isso, apresentamos neste número do *Dossiê* os artigos de Paloma Porraz, com os projetos utópicos de artistas modernos no México e na América Latina e sua relação com as resistências ou ativismo da arte contemporânea. Marcelo Carvalho Ferraz traz a arquitetura de Lina Bo Bardi, que rompe com a noção de tempo linear para conquistar liberdade, inclusive a liberdade do que chama de “convivência coletiva individual”. Na sequência, Ariel Goldstein nos fala sobre o crescimento e participação de grupos religiosos nos governos latino-americanos, e questiona a possibilidade de uma convivência quando os valores são muito diferentes. Fernando Calderón Gutiérrez apresenta a bruma da *kamanchaka*, que traz depressão ao mundo andino, e a força ética dos novos movimentos sociais e seus projetos de convivência. Lucas Martín aborda o tema dos direitos humanos e sua relação com a política e a utopia na América Latina. Marlova Jovchelovitch Noletto, diretora e representante no Brasil da Organização das Nações Unidas para a Educação e Cultura (Unesco, por suas siglas em inglês), defende a aprendizagem ao longo da vida por meio da integração entre aprender e viver, e que tem como um dos seus pilares o “aprender a viver juntos”. E por fim, a experiência de Mara Mourão, diretora do documentário *Quem se importa* (Mourão, 2013), um longa-metragem sobre empreendedorismo social que retrata as experiências dos dezoito maiores empreendedores sociais do mundo.

Boa leitura!

## Referências

- Baggio, K. G. (2021). A integração latino-americana como ideal utópico em Manuel Ugarte. Em M. L. Prado (org.), *Utopias latino-americanas. Política, sociedade, cultura*. Contexto.
- Bauman, Z. (1998). *O mal-estar da pós-modernidade*. Zahar.
- Bolívar, S. (1983). Carta de Jamaica. Em M. L. Belloto e A. M. Martínez (org.), *Simón Bolívar: Política*. Ática. (Trabalho original publicado em 1815).
- Chauí, M. (2008). Notas sobre utopia. *Ciência e Cultura*, 60(1). [http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0009-67252008000500003&lng=en&nrm=iso](http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0009-67252008000500003&lng=en&nrm=iso)
- Claeys, G. (2013). *Utopia: A história de uma ideia*. (P. Barros, trad.). Edições Sesc.
- Dulci, T. M. S. (2021). O bem-viver como nova utopia latino-americana. Em M. L. Prado (org.), *Utopias latino-americanas. Política, sociedade, cultura*. Contexto.
- Freud, S. (1969). Por que a guerra? Em J. Strachey (ed.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol. 22, pp. 241-264). Imago. (Trabalho original publicado em 1932).
- Freud, S. (2016). Estudos sobre a histeria (1893-1895). Em P. C. de Souza e L. Barreto (trad.), *Obras completas* (vol. 2). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1895).
- Morus, T. (2011). *Utopia*. Nova Fronteira. (Trabalho original publicado em 1516).
- Mourão, M. (diretora) (2013). *Quem se importa* [produção cinematográfica]. Grifa filmes, Mamo filmes.
- Novaes, A. (2016). Onze notas sobre o novo espírito utópico. Em A. Novaes (org), *Mutações: O novo espírito utópico*. Edições Sesc.
- Zuboff, S. (2019). *The age of surveillance capitalism: The fight for a human future at the new frontier of power*. Profile books.

Calibán -  
RLP, 20(1),  
203-207  
2022

Paloma Porraz\*

## Da utopia à resistência

Neste artigo proponho uma revisão dos projetos utópicos que existiram no México e na América Latina. Analiso também as respostas que os artistas modernos deram a esta proposta a partir do institucional, por um lado, e do local, pelo outro. Uma vez que na modernidade os artistas ofereceram suas respostas na forma de projetos públicos, pergunto-me agora que respostas ofereceram à utopia. Na atualidade já não são mencionadas as utopias, mas se fala de resistência (e, em alguns casos, de ativismo) em prol de criar uma nova ordem alternativa.

Desde os inícios da criação de um Novo Mundo, existiram projetos utópicos. Com a chegada dos europeus à América, viram a oportunidade de corrigir erros que já existiam no Velho Continente, organizado sob hierarquias injustas, com uma grande densidade populacional e sofrendo com crescimento da peste bubônica. Os problemas econômicos que afligiam essas latitudes eram uma situação fértil para que o ser humano imaginasse um mundo melhor, em uma terra virgem onde as coisas podiam reiniciar, conseguindo um desenvolvimento mais equitativo. Cabe mencionar que outro aspecto fundamental característico desse momento foi a efervescência no âmbito religioso com a Reforma de Lutero, que fixou as 95 teses na porta da igreja de Wittenburg em 1517, o que criou uma crise religiosa e a autoridade monolítica da Igreja Católica começou a desabar.

Thomas More escreveu *A Utopia* em 1516, três anos antes de que Hernán Cortés zarparse para o México, abrindo a oportunidade de que

fossem estabelecidas as bases para uma sociedade mais justa. Na América do Sul não podemos deixar de pensar nas missões jesuíticas, fundadas a partir do início do século XVII, com os guaranis no Paraguai e outros povos indígenas. Com o tempo foram estabelecidas também na Argentina, Bolívia e Brasil, essas prósperas repúblicas jesuíticas autossuficientes, que excluíam os europeus e protegiam a grande quantidade de indígenas da escravidão e dos trabalhos forçados, atraindo e inimizade dos colonizadores.

Se propomos uma revisão dos projetos utópicos no México, temos que falar fundamentalmente de Vasco de Quiroga e do trabalho do Frei Bartolomeu de las Casas. Eles construíram as bases para uma forma de organização social diferente e assim enfrentar a estrutura que pretendia impor a nova sociedade espanhola. Frei Bartolomeu, mais que construir um lugar utópico, denunciou os abusos contra os indígenas e entrou para a história como um defensor dos direitos dos índios. Promulgou *Las nuevas leyes* para delimitar o poder dos espanhóis e proteger os indígenas controlando as *encomendas*<sup>1</sup>, abolindo a escravidão e ordenando que todos fossem livres e postos sob a proteção da Coroa, e não dos *encomendados*. As tentativas de impô-las desataram veementes protestos por parte dos colonizadores. Foi Vasco de Quiroga quem construiu em Michoacán uma

1. N. do T.: Denominava-se encomienda a instituição jurídica imposta pela coroa com o objetivo de regular o recolhimento de tributos e circunscrever a exploração do trabalho indígena e o encomendado era o encarregado dessa tarefa.

\* Curadora, administradora e historiadora da arte, México.

sociedade utópica. Hoje conhecido como Tata Vasco pela população indígena, cabe destacar que aprendeu as línguas originárias e projetou a organização econômica e social daquelas comunidades, fundou os Pueblos-Hospitales de Santa Fe em Michoacán. Com esse motivo redigiu uma interessante e pouco conhecida obra: *Información en derecho* (de Quiroga, 1535/1985) que hoje poderíamos considerar de caráter utópico coletivista, inspirada nas ideias de Thomas More (Gómez Rivas, 2018).

Esta busca por criar um paraíso, um lugar idílico entre os povos indígenas nos permite entender as especificidades das conquistas do continente. No entanto, a aspiração de criar uma sociedade do zero era uma ficção: o referente da nova ordem, ou seja, da utopia, era a evangelização dos indígenas, uma ideia ocidental e eurocêntrica que partia da noção de começar de novo, baseando-se nos valores que eles consideravam fundamentais. Ainda que para os missionários fosse necessário imaginar uma nova terra prometida, os indígenas estavam vivendo um encontro dentro de sua própria realidade que consistia em apagar seu passado. Frente aos horrores da conquista, os missionários se ocupavam de resgatar a história, o artesanato, as festas, a flora e a fauna, assim como as línguas da região. Se entendemos a resistência nesse contexto como uma oposição à ordem que a nova sociedade hispânica queria impor, poderíamos pensar que alguns desses missionários foram os primeiros agentes de resistência para evitar a destruição do mundo conquistado.

Depois de três séculos de colônia que acabaram com o passado indígena, pensou-se que existia uma nova oportunidade de transformar o mundo depois da Revolução Mexicana. Foi assim que, se entendeu que as ideias revolucionárias seriam a base para construir um novo México. Desde as primeiras décadas do século XX, a expressão da cultura mexicana passou por uma ruptura total com a tradição. Nasceu uma cultura revolucionária, que tinha em mente a ideia do progresso e que prometia

mudanças no mais profundo do ser. Portanto, não foi somente uma luta armada terrível, mas uma mudança de consciência que tinha raiz popular e significação universal (Fernández, 1994). Graças a um expansivo programa de comissões monumentais de arte pública, artistas como Diego Rivera, José Clemente Orozco, David Alfaro Siqueiros, entre outros, criaram murais da história mexicana e desenvolveram um vocabulário pictórico fundamentalmente moderno e mexicano, uma obra que falava de justiça social e identidade nacional, sem aprofundar nas verdadeiras heranças da conquista e da revolução no México.

A proposta utópica do político e ideólogo mexicano José Vasconcelos era um novo México que unisse os valores ocidentais com a reivindicação indígena. Em seu livro *La raza cósmica*, Vasconcelos (1925/1948) vê uma nova raça mestiça que poderíamos considerar latino-americana a partir das três raízes: a indígena, a europeia e a africana, como manifestação da evolução do gênero humano. Para Vasconcelos os conceitos de raça e nacionalidade devem ser transcendidos em nome do destino comum da humanidade. Dali sua frase famosa, que hoje em dia é lema da Universidade Nacional Autônoma do México, “Por minha raça falará o espírito”, que mostra a convicção de como nossa raça elaborará tendências de essência espiritual e de liberdade.

Em nenhum lugar isso foi mais claro que na Secretaria de Educação Pública ou na Escola Nacional Preparatória, hoje o Antigo Colégio de San Idelfonso, onde foram comissionados importantes murais, em ambos os casos sob a liderança de José Vasconcelos. Esses edifícios eram a plataforma idônea para criar uma obra pública com o fim de educar o povo, ideia com a que simpatizavam os muralistas. Eles viam nas imagens uma valiosa possibilidade de difundir na sociedade os valores revolucionários. Assim, representaram um novo mundo social e político que combinava uma idealização das imagens da vida indígena no campo, ao mesmo tempo em que retratava o

sofrimento da exploração e pobreza vividas no passado, anunciando um mundo de progresso rumo à emancipação (Haskell, 2020).

Este modelo, junto com o relato da história já oficial, foi repetido em diferentes edifícios governamentais e educativos por todo o país, através do muralismo de segundas e terceiras gerações. A utopia deixou de ser o sonho de uma sociedade mais justa e se converteu na narrativa de uma revolução institucionalizada que buscava homogeneizar as diferenças sociais e as injustiças, em prol do imaginário que nos fazia sentir que ditas diferenças já estavam superadas. A revolução aparecia como “já feita”, como se com ela se tivesse cumprido, ainda que a realidade fosse algo muito diferente, muito distante.

Eventualmente, os artistas buscaram um caminho novo, plástico e literário, que se opunha à monumentalidade da escola mexicana identificada com o muralismo. Inclusive chegaram a propor um projeto utópico de cidade, alternativo à Cidade do México, que chamaram de Estridentópolis. Essa era uma alternativa ao México que via a modernidade como progresso, com influência das vanguardas europeias (futurismo, dadaísmo, ultraísmo) e latino-americanas, que ressaltavam no *Manifiesto estridentista* (Maples Arce, s. f./1921) a beleza das máquinas, a fumaça das fábricas e

as emoções cubistas dos grandes transatlânticos com fumegantes chaminés de vermelho e preto, ancorados horoscopicamente [...] junto aos molhes efervescentes e congestionados, o regime industrialista das grandes cidades palpantes, as camisas azuis dos operários explosivos nesta hora emocionante e comovida.<sup>2</sup> (p. 4)

No México, subscrevem a esta postura Ramón Alva de la Canal, Leopoldo Méndez, Fermín Revueltas, Germán Cueto, Roberto Montenegro,

Guillermo Ruiz, músicos como Manuel M. Ponce, Silvestre Revueltas, e poetas como Germán Lizt Arzubide.

Torna-se difícil rastrear uma cidade concreta deste movimento, da mesma forma que em qualquer utopia, cuja palavra encerra a ideia do não lugar. Talvez a utopia seja uma vez mais como um relato idealista com um pé na realidade e outro no imaginário, privilegiando certas imagens sobre outras, discriminando o que não aparecia no México desses anos e aludindo a imagens de outra modernidade.

No Brasil, também no início dos anos vinte, um evento em São Paulo alterou o curso da arte brasileira: a Semana de Arte Moderna, ocasião em que o público podia ver novas aproximações às experiências visuais. Assim se conformou o grupo modernista no qual participaram artistas como Tarsila do Amaral, Emiliano di Cavalcanti, Anita Malfatti, Oswald e Mário de Andrade, Victor Brecheret, Vicente do Rêgo Monteiro e Lasar Segall, que buscaram a forma de colocar uma essência brasileira em sua obra. Um texto importante que circulou a partir de 1928 foi o *Manifiesto antropofágico*, de Oswald de Andrade.

A antropofagia foi uma busca modernista de uma identidade cultural que promovia a apreciação de um sentido barroco da “arte total” como uma integração de todas as artes sob uma perspectiva comum. Essa perspectiva combinava a crítica da civilização moderna e a idealização de uma utopia tropical. No catálogo *Brazil: Body & soul* (Sullivan, 2001a) da exposição realizada no museu Guggenheim (2001-2002), vários dos textos falam sobre a filosofia por trás do modernismo brasileiro. Uma mitologia matriarcal que combinava os ciclos da natureza, o corpo e o desejo erótico que humanizava a visão da tecnologia – uma síntese que reconectava poeticamente a sociedade moderna em direção a uma fantasia arraigada à natureza, ao erotismo, à reprodução de uma criação poética (Sullivan, 2001b).

Ligado ao movimento literário que rompe com o academicismo, este grupo de artistas viajou para a Europa para se iniciar na arte.

2. N. do T.: Tradução livre.

Entraram na modernidade tanto pela influência do que ocorria na Europa como também pelo resgate de suas raízes, que se inspirou em suas próprias culturas autóctones. Assim, a modernidade tanto no Brasil como no México surgiu a partir do desejo de criar uma síntese entre os dois: a influência de artistas europeus e o resgate do próprio.

Uma contribuição importante da arte brasileira para a arte moderna foi a arquitetura. Brasília (declarada capital do Brasil em 1960) se converteu no protótipo da utopia na América Latina, com esta conjunção do audaz, a imaginação desinibida, a riqueza e o amor às curvas. Subirats (citado em Underwood, 2001) observou intenções similares entre a antropofagia e a obra de Niemeyer, especificando a liberdade de uma linguagem formal e a relação erótica com a natureza. De fato, os alcances do movimento de Antropofagia foram os trabalhos de Oscar Niemeyer, que propôs um novo currículo modernista no Rio de Janeiro: a teoria cósmica das origens da arquitetura brasileira.

Com a colaboração do arquiteto de paisagens Burle Max e outros artistas, Niemeyer expressou um barroco integrado que reunia espaço, estrutura, paisagismo, escultura, pintura e as artes decorativas, que podiam incluir madeiras nativas e azulejos em um espetáculo deslumbrante de cores e formas curvilíneas. Gillo Dorfles usou o termo neobarroco para descrever a arquitetura moderna brasileira: “um aluno do racionalismo que se comporta mal”<sup>3</sup> (citado em Underwood, 2001, p. 531). Para Niemeyer, a utopia está “no meio ambiente em que vivo, com suas praias brancas, suas montanhas enormes, suas velhas igrejas barrocas e lindas mulheres bronzeadas”<sup>4</sup> (citado em Underwood, 2001, p. 532).

Brasília foi o lugar onde os rituais utópicos da conquista espiritual e suas formas mágicas produziram de um dia para o outro a imagem de um lugar futurístico. Na parte funcional,

Brasília operava menos do que representava simbolicamente em relação com a imagem de modernidade que propunha essa cidade.

As respostas arquitetônicas às modernidades mexicanas foram diferentes. No México, nesta busca de alternativas ideais, penso em Olinka a cidade idealizada pelo Dr. Atl que buscava a possibilidade de reconcentrar as grandes mentes e os grandes espíritos artísticos da época em um espaço urbano onde pudessem trabalhar longe de uma sociedade moderna, que Atl via como medíocre, utilitária e vazia de significado. Olinka teria museus, teatros, esculturas arqueológicas, um estádio construído na cratera de La Caldera, na Serra de Santa Catarina, edifícios para pesquisas científicas e para a exploração do espaço exterior, e um templo dedicado ao homem. Nunca foi construída, como muitas outras cidades utópicas.

Curiosamente, frente a estes projetos de cidade, o que - sim - chegou a se concretizar na América Latina foram as universidades. Exemplos disso são a Cidade Universitária no México que, como menciona Cuauhtémoc Medina em seu livro *Olinka* (2018), tem uma enorme semelhança com a Cidade Universitária pela presença da pedra vulcânica e o projeto de aspecto nacionalista. Outros exemplos posteriores são o Centro Nacional de las Artes, na Cidade do México, e o Instituto Superior de Arte, de Cuba, entre outros. São essas cidades universitárias a única opção que restou da utopia nessa busca de experiências totais que uniam as expressões artísticas e estéticas em nível cotidiano?

Hoje em dia já não pensamos em magnos projetos de utopias, mas em exemplos de resistência de diferentes indivíduos e comunidades que trabalham a partir do local. Penso no artista mexicano Francisco Toledo e sua vontade de resgatar e recuperar as raízes culturais da cidade de Oaxaca, suas línguas, a ecologia, a gastronomia e as manifestações artísticas. Sua obra riquíssima, caracterizada por uma fauna local inesgotável – gafanhotos, lagartos, tarta-

rugos, camarões, macacos, elefantes –, é uma demonstração de alegria da zona onde nasceu.

Toledo sempre esteve comprometido com as causas sociais. Por exemplo, fez pipas com diversas estampas, e em 2014, em seu ateliê em Oaxaca, fez uma série que mostrava o rosto dos 43 estudantes da escola normal de Ayotzinapa desaparecidos supostamente pelas mãos das forças criminosas e estatais no estado de Guerrero, México, nesse mesmo ano.

Sendo um exemplo ativo do que é um artista em resistência, Toledo parou a construção de um McDonald's no centro histórico. Seu legado, mais além dos museus, das galerias e bibliotecas, serviu para fomentar a obra de jovens oaxaqueños.

Outro exemplo que une a resistência dos povos originários com a tradição em nível comunitário são os zapatistas. Iniciaram um levante nas montanhas de Chiapas em 1994 para defender seu território, suas tradições e suas formas de subsistência. Enquanto no âmbito nacional as utopias latino-americanas operaram a partir do imaginário modernista com projetos hegemônicos da cidade, na atualidade, no terreno local há uma tradição de resistência incipiente em projetos de menor escala, como obras comunitárias, bibliotecas, museus, jardins botânicos, mudanças agrárias de resgate de produtos endógenos...

Hoje em dia, poderíamos dizer que a resistência é a nova utopia frente aos acontecimentos do mundo moderno, a destruição do planeta, as pandemias mutantes que nos ameaçam, a desigualdade econômica e social, a insegurança das mulheres e a indomável delinquência.

Nosso mundo se reduziu, a tecnologia nos ajuda a nos informarmos todos os dias sobre a situação humana, social e política do mundo. Mais que nunca todos devemos colaborar buscando o sonho de novas utopias.

## Referências

Andrade de, O. (1928). Manifesto antropófago. *Revista de Antropofagia*, 1, 3-7.

Fernández, J. (1994). *Arte moderno y contemporáneo de México* (vol. 2). Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México.

Fierro, A. (4 de março de 2019). Superado por la modernidad: Olinka y el Doctor Atl. *Arquine*. <https://www.arquine.com/superado-por-la-modernidad-olinka-el-doctor-atl/>

Gómez Rivas, L. M. (2018). La Utopía americana del obispo de Michoacán don Vasco de Quiroga: Espiritualidad y economía en los Pueblos-Hospital. *Libros de la corte*, 16, 156-171.

Haskell, B. (2020). *America: Mexican muralism in the Vida americana. Mexican muralists remake American art, 1925-1945*. Yale University.

Maples Arce, M. (s. f.). Manifiesto estridentista. *Actual*. <http://artespoeticas.librodenotas.com/artes/1571/manifiesto-estridentista-1921> (Trabalho original publicado em 1921).

Martínez Cortés, Z. (2009). *Estridentópolis: Una utopía urbana* [tesis del diploma de especialización]. Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco. <https://core.ac.uk/download/pdf/289121165.pdf>

Medina, C. (2018). *Olinka: La ciudad ideal del Dr. Atl*. El Colegio Nacional.

Moro, T. (2016). *Utopía: Edición conmemorativa 1516-2016*. Fondo de Cultura Económica. (Trabalho original publicado em 1516).

Mota, M. (15 de abril de 2019). Olinka, la crónica de un fracaso. *Gatopardo*. <https://gatopardo.com/arte-y-cultura/cuauhtemoc-medina-gerardo-murillo-dr-atl-libro-olinka/>

Quiroga de, V. (1985). *Información en derecho*. SEP Cultura. (Trabalho original publicado em 1535).

Sullivan, E. J. (ed.) (2001a). *Brazil: Body & soul*. Guggenheim Museum.

Sullivan, E. J. (2001b). Modernism. Em E. J. Sullivan (ed.), *Brazil: Body & soul*. Guggenheim Museum.

Underwood, D. J. (2001). Toward a phenomenology of Brazil's barroque modernism. Em E. J. Sullivan (ed.), *Brazil: Body & soul*. Guggenheim Museum.

Vasconcelos, J. (1948). *La raza cósmica*. Espasa Calpe. (Trabalho original publicado em 1925).

Tradução do espanhol: Schirlei Schuster

3. N. do T.: Tradução livre.

4. N. do T.: Tradução livre.

## Lina e tempo

*Mas o tempo linear é uma invenção do Ocidente, o tempo não é linear, é um maravilhoso emaranhado onde, a qualquer instante, podem ser escolhidos pontos e inventadas soluções, sem começo nem fim.*

Lina Bo Bardi

Quando da apresentação da exposição Lina Bo Bardi na China, em 1998, o diretor da Faculdade de Arquitetura da Universidade de Hong Kong, professor Eric Lye, após ler a frase de Lina sobre o tempo que utilizamos no painel de abertura (aqui apresentada como epígrafe), presenteou-nos com um desenho que representava o tempo segundo a dinastia Sung do Norte (960-1127). Tratava-se de um emaranhado de linhas que faziam volutas, sem começo nem fim definidos. Linhas construídas por pontos e traços descontínuos, com interrupções que poderiam ser interpretadas como uma miríade de caminhos, ou as verdades de Guimarães Rosa. Caminhos no tempo que poderiam ser trilhados livremente.

O diagrama era a perfeita ilustração da frase de Lina, e a frase, a explicação do diagrama. Sem pestanejar, surpreendidos que estávamos com esse encontro de visões do tempo convergentes, espaçadas por quase mil anos, fizemos um novo painel para a abertura da exposição, reunindo texto e diagrama.

Conto essa passagem de um encontro tão significativo de modos de ver, pensar e representar o tempo, numa dimensão expansiva e libertadora, para ilustrar o modo de agir de Lina na criação de seus espaços, de suas arquiteturas. Esse encontro fortuito com o Extremo

Oriente referenda, de certa forma, a frase de Lina, na qual afirma que o tempo linear é uma invenção do Ocidente. Mas nessa citação Lina quer dizer mais: sua referência aos diferentes tempos parece ser uma maneira de dizer *não* a muitos aspectos da civilização ocidental, uma reverência ao tempo não cronológico, comum a tantos povos originários e culturas do planeta, a começar pelos nossos povos indígenas.

Em outro momento de reflexão sobre a cultura brasileira, no livro *Tempos de grossura: o design no impasse*, Lina (1994) diz que

o Ocidente continua tomando em consideração somente as manifestações culturais dos grupos de poder central; e não sai desse impasse. Mas, apesar dos esforços para demonstrar o contrário, o Brasil é mais África-Oriente do que Ocidente. Portugal também não é meramente Europa: é um país Atlântico. (p. 77)

Reforçando esse argumento sobre ser mais ou menos ocidental, lembro aqui as inúmeras vezes que Lina, citando Gilberto Freyre, se referiu ao *tempo hispânico* como uma chave para compreender o Brasil. Tempo não linear, que não se submete ao cronômetro; tempo do sertão, dos animais e vegetais, ligado aos fenômenos da natureza; tempo de viver o ócio de forma digna e criativa. Nesse sentido, passado, presente e futuro podem fundir-se, conciliados.

Essas reflexões deixam claro o constante combate de Lina às limitações, aos enquadramentos, às “amarras do passado”, como costumava dizer, impostas ao mundo ocidental de matriz europeia e racionalista; aos princípios que moldam o mundo prioritariamente pela ótica da produção, que valorizam somente o trabalho incessante e produtivo dos homens. Lina era incansável em repetir que sempre procurou a arquitetura da liberdade, que sempre procurou ser livre frente às coisas, frente ao mundo.

Isso tudo pode parecer retórica ou força de expressão, mas não é. Essa vontade de ser livre se lê, se vê e se experimenta em seus espaços. Esse estar atento à busca de liberdade é matéria-prima de seu projetar, de seu criar a arquitetura com rigor e poesia.

Tomemos como exemplo três de seus projetos de forte inserção urbanística e intenso uso coletivo: o Solar do Unhão, na Bahia; o Masp e o Sesc Pompeia, em São Paulo. São espaços que apostam na possibilidade de vida em sociedade, na possibilidade de compartilhamento; espaços que promovem encontro, convívio e tolerância entre diferentes; espaços de respeito que reforçam a crença nesta criação humana sem igual chamada cidade. Esses três projetos enfrentam o desafio de atender ao instinto gregário que nos habita e nos transforma em grupos, coletivos, comunidades, cidades e até metrópoles.

São projetos que procuram responder às necessidades humanas de relacionamento em seus aspectos universais e locais a um só tempo; que buscam atender às demandas do corpo – “Vejo a arquitetura como convívio: comer, sentar, falar, andar, ficar sentado tomando um pouquinho de sol...”, diria Lina (Michiles & Ferraz, 1993); que promovem o livre observar do movimento alheio, como nos cafés, nas ruas e nas calçadas, observação que impõe o exercício do respeito enquanto postura e comportamento de quem observa e de quem é observado. Somente uma atenção aguçada ao comportamento humano e um grande

talento, livre de amarras, poderiam oferecer tais vivências ou experimentos em projetos de arquitetura. Lina afirma: “A arquitetura não é somente uma utopia, mas é um meio para alcançar certos resultados coletivos” (Michiles & Ferraz, 1993).

Lina projetava longe de modismos, regras preestabelecidas e questões formais como ideias de composição e eixos imaginários, modos ainda habituais de fazer arquitetura. Buscava soluções em exemplos de qualquer canto do planeta: da antiguidade dos zigurates à tecnologia do ferrocimento de Lelé (o arquiteto João Filgueiras Lima), passando pela Alhambra ou pela tecnologia do carro de boi, que a ajudou a criar a genial escada do Solar do Unhão. Sempre procurou trabalhar com o que tinha às mãos, com os pés no chão do ponto de vista material e técnico. Era também ambiciosa e ousada na busca de soluções que servissem aos seus projetos, aos seus sonhos de espaços plenos de convivência, sem as limitações do tempo.

Cito aqui alguns exemplos. No conjunto do Unhão, Lina demole alguns edifícios, tão antigos quanto os que lá ficaram, para abrir uma praça à beira d’água, com piso de pedra, que lembra as praças medievais europeias e hoje recebe encontros de música, como o já consagrado Jam no MAM, que reúne jovens, artistas, músicos, poetas, famílias com crianças de colo, idosos, sem distinção de classe. Um oásis de paz na metrópole soteropolitana.

No Masp, o disputado vão livre é palco central de manifestações de todo tipo, espécie de umbigo político da cidade. É também o respiro visual, o conforto como surpresa no meio do ruído da cidade, um escape para o transeunte que sai da calçada da avenida e adentra essa espécie de varanda urbana, abrigo de sol e chuva, com pedra e grama. No vão livre, também oásis na frenética urbe paulistana, encontramos uma pausa no tempo do relógio urbano.

Ainda no Masp, os polêmicos cavaletes de concreto e vidro projetados por Lina para

\* Arquiteto, sócio fundador do estúdio Brasil Arquitetura e professor da Escola da Cidade.

expor as pinturas da coleção na nova sede do museu, inaugurada em 1968, aboliram em definitivo a parede como suporte. Tiraram as obras do plano bidimensional para colocá-las “soltas” e livres no espaço, criando uma coreografia expositiva em que os quadros parecem bailar acima do solo e o espectador faz parte do espetáculo.

Nesse mar de pinturas flutuantes, Lina dá novamente uma estocada no tempo linear. É preciso lembrar sua parceria com o professor Bardi (Pietro Maria Bardi, um dos criadores do museu) na ousada decisão de organizar a pinacoteca pondo os grandes mestres da pintura e da escultura todos juntos, sem separação por escolas, tempos ou estilos. Estão todos juntos no presente, atuando em um grande concerto.

Por fim, o Sesc Pompeia, obra madura na qual Lina põe todas as suas fichas, reunindo as experiências anteriores do Unhão e do Masp, o que deu certo com o que não conseguiu realizar e implantar, por motivos diversos que não cabem neste artigo. Observamos ali a vida pulsante de seus frequentadores, que parecem sentir-se em casa, donos dos espaços, mas donos de uma propriedade que é coletiva. Em uma aula para alunos da Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo, no teatro do Sesc Pompeia, Lina chegou a dizer: “ Fizemos aqui uma experiência socialista”.

Em um de seus depoimentos sobre o Sesc Pompeia para um documentário da TV Cultura (*Panorama Fábrica da Pompeia*, 1982), Lina volta ao ataque ao Ocidente, explicitando o que procurou no projeto e o que já estava acontecendo no recém-inaugurado centro de lazer:

O centro da Fábrica da Pompeia é uma tentativa de criar um ponto de reunião que não seja uma imposição cultural, ou um fato artístico, mas alguma coisa que seja um reencontro daquilo que hoje está praticamente perdido, e não somente

no Brasil, que é uma solidão acompanhada pelos outros. O fato de o centro da Fábrica da Pompeia ser uma fábrica é importante porque em geral a ideia de lazer é uma ideia de esquecimento do trabalho, ao passo que aqui foi procurado um sentido dialético trabalho-lazer, isto é, a fábrica lembra o trabalho, mas não um trabalho escravo, um trabalho livre que poderia ser um lazer. [...] Aqui temos um centro de convivência onde acontecem eventos ou atividades gerais e onde o pessoal é livre. O pessoal se acostumou a uma convivência coletiva individual, estranhamente. Quer dizer, é a solidão no meio dos outros, o que é a coisa mais difícil de ser alcançada, especialmente no Ocidente, numa sociedade como a nossa, de barulhos e de acontecimentos terríveis.

Nessa entrevista, Lina retoma a ideia de que a liberdade só pode ser alcançada com a superação do tempo cronológico ou, pelo menos, com a possibilidade de experimentarmos momentos em nossa vida cotidiana nos quais nos livramos dele. A liberdade da “convivência coletiva individual”, imagem inventada por ela que sugere certo aconchego e conforto; imagem que lembra a situação de uma criança de colo dormindo tranquila no meio de uma festa agitada, sentindo-se protegida pelos outros.

No estrato mais fino de sua arquitetura, que combina diferentes tempos, o Sesc Pompeia contém uma sutileza que brinda a convivência acima de tudo. Aponta soluções e rumos para a construção de uma cidade ideal, como se pudesse existir, sem automóveis, onde as pessoas são iguais (dentro de suas diferenças) e não têm um relógio sobre sua cabeça. Em resumo, é uma cidade que deu certo. Com certeza, outro potente oásis em São Paulo.

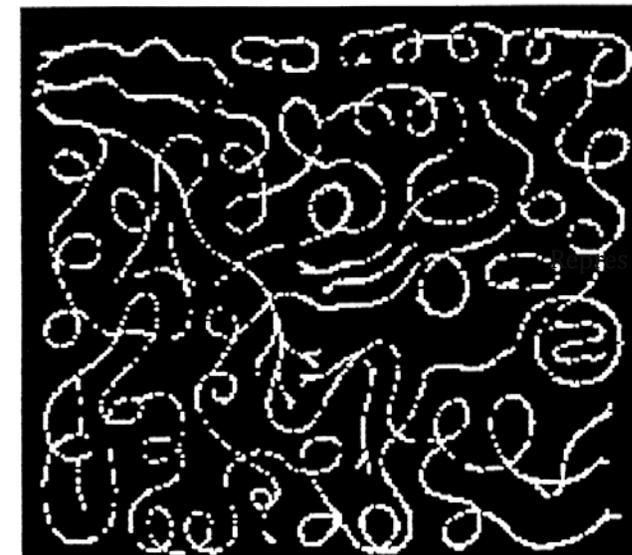
Poderíamos citar muitos outros exemplos da obra de Lina que rompem com a noção de tempo linear em sua estruturação material ou imaterial, como a Igreja do Espírito Santo do Cerrado, que parece trazer um pedacinho da Roma antiga para a periferia de Uberlândia, ou os projetos-piloto para a recuperação do

Centro Histórico de Salvador, a começar pela Ladeira da Misericórdia, que retoma o papel da muralha na arquitetura, mas construída com leveza e alta tecnologia (muralha de argamassa armada ou ferrocimento).

Mas fiquemos com estes três grandes exemplos, Solar do Unhão, Masp e Sesc Pompeia, que acabaram se revelando opostos à arquitetura-show, ou arquitetura do espetáculo, que tantos simulacros produziu nas últimas

décadas mundo afora; arquitetura que parece ter saído dos trilhos ou se afastado de seu fundamento original, que é a criação do abrigo – da casa à cidade. Seguramente, podemos afirmar que esse não é o caso do Solar do Unhão, do Masp e do Sesc Pompeia, abrigos de escala metropolitana, vivos, necessários e com muita vida pela frente. Arquiteturas de muitos tempos? O tempo dirá.

Representação do tempo para a dinastia Sung



d

o Norte

(960-1127)

## Referências

- Bo Bardi, L. (1994). *Tempos de grossura: o design no impasse*. Instituto Lina Bo e P. M. Bardi.
- Michiles, A. (Diretor) & Ferraz, I. G. (Roteirista). (1993). *Lina Bo Bardi* [Documentário]. Instituto Lina Bo e P. M. Bardi. *Panorama Fábrica da Pompeia* [Documentário]. (1982). TV Cultura.

## Reflexões sobre o poder evangélico na América Latina

### A sociologia, em tensão com as religiões

A direita católica vinculada ao peronismo foi uma das principais adversárias do argentino-italiano Gino Germani, que fundou o curso de sociologia da Universidade de Buenos Aires e foi o primeiro diretor. Por aquela mesma época, um dos seus colaboradores próximos, Torcuato Di Tella, apontou que “o estudo científico da sociedade implica afundar o bisturi da crítica em tecidos sensitivos e, portanto, não pode menos que provocar uma reação violenta dos afetados” (Di Tella, citado em Germani, 2013, p. 257). Naquele contexto do pós-guerra, com o fascismo como tela de fundo das investigações das ciências sociais sobre o passado imediato, Germani se referia à sociologia como uma “ciência da crise” que poderia propor interpretações e soluções racionais.

A partir desta perspectiva, as ciências sociais apresentam um conflito com o exercício do poder dos referentes religiosos, ao buscar estabelecer racionalidade na esfera pública e desvendar os mecanismos de construção de poder e as formas de dominação.

Um influente sociólogo americano, Charles Wright Mills, propôs levar ao plano da consciência social e da racionalidade os mecanismos de dominação e poder para melhorar a democracia. Para Wright Mills (1963/1964), os problemas a serem investigados eram aqueles que colocavam em risco os valores da razão e da liberdade, construindo um debate públi-

co que pudesse promover sujeitos críticos e uma democracia vibrante. Considerava que os meios de comunicação de massa haviam apropriado a racionalidade do público, levando à ausência da reflexão crítica ou à indiferença. Em referência à obra de Marx, Wright Mills (1962/1976) aponta:

Marx é um moralista laico, um ateu que considera toda religião uma fraude intelectual e uma armadilha política, um meio a mais de exploração, tanto psíquica como material. A religião, como ele a concebe, impede aos homens que se tornem conscientes de si mesmos, de suas posições na sociedade e de seus verdadeiros interesses como homens. (p. 16)

Em outra reflexão, Wright Mills (1964/1968) destaca que

não é necessário se render e fabricar em nossas próprias mentes religiões mundiais do tipo messiânicas. Ao invés disso, devemos tentar permanecer em um estado de frustração, atentos, até que possamos ver o modo de obter o conhecimento e o poder que nos permitam reorganizar a ordem social que nos mantém prisioneiros. (Wright Mills, 1963, pp. 168-169, citado em Horowitz, 1964/1968, p. 20)

Tempo depois, o sociólogo americano Alvin Gouldner (2000) indicou que “todos os poderes vigentes são inimigos dos ideais su-

premos da sociologia” (p. 452). Constitui assim uma função das ciências sociais questionar acerca dos mecanismos de construção de poder na sociedade, incluindo o poder evangélico.

As ciências sociais, especialmente a sociologia americana, construíram seus paradigmas com a confiança de que a expansão da razão pode prevenir a queda em novos processos de irracionalidade em massas e autoritarismo. A mesma preocupação em deter as forças sociais que atacam a razão e a liberdade parecia estar na sociologia de Gino Germani, Talcott Parsons ou Charles Wright Mills.

### Um diálogo sobre a Magia e o Poder na América Latina (1967)

A história latino-americana é rica na existência de militares autoritários de direita que contaram com o apoio da Igreja Católica, especialmente no século 20: Juan Perón, Alfredo Stroessner ou Augusto Pinochet. Desde a própria colonização da América Latina, a religião católica constituiu uma forma de disciplinar e controlar os povos indígenas. O historiador Halperin Donghi (1998) indicava que “a Igreja conserva o lugar muito especial que ocupa desde a conquista: instrumento de governo e peça indispensável do poder político colonial, é a única parte deste que as populações não se sentem como totalmente a-lheias” (p. 66).

Na Espanha, Francisco Franco se apoiou na Igreja Católica como principal fonte de legitimação de seu regime autoritário. Diante da crise do pós-guerra, ele encontrou nos católicos a base popular de sua democracia “católica e integral”. O militar se ofereceu como símbolo da união autoritária e católica da nação (Roussel, 2020).

O tema da religião e da magia obscurantista associada ao poder político não constitui um tema novo na América Latina. Ao mesmo tempo em que a sociologia norte-americana admirada por Gino Germani estava em seu

auge, o boom latino-americano ganhava notoriedade com Gabriel García Márquez e Mario Vargas Llosa. Naquela época, o tema da magia e do poder já era abordado no clássico *Cien años de soledad* (García Márquez, 1967).

Em um diálogo na Universidade de Lima em 1967 entre estes dois protagonistas do boom latino-americano, García Márquez indicava sua atração pelos “grandes ditadores, mas aqueles ditadores primitivos, cheios de superstição e magia, de um imenso poder” (García Márquez e Vargas Llosa, 2021, p. 98). Neste diálogo, ele observou com respeito aos outros escritores do boom: “estamos escrevendo a mesma novela”. Se encontravam então uma série de elementos que eram parte do questionamento sobre a realidade social e política da região: o mágico e sua relação com o poder autoritário.

Em várias de suas novelas, Mario Vargas Llosa atribui uma importância fundamental aos personagens autoritários. Analisa o domínio implacável do ditador Rafael Leónidas Trujillo na República Dominicana e Johnny Abbes, o cínico chefe do Serviço de Inteligência Militar (SIM) em *La fiesta del chivo* (Vargas Llosa, 2000). Estes personagens voltam a aparecer em uma de suas últimas novelas, *Tiempos recios* (Vargas Llosa, 2019), que narra vida de Carlos Castillo Armas durante a derrubada de Jacobo Arbenz na Guatemala. É aí onde Vargas Llosa reflete a preocupação das senhoras católicas e das autoridades da Igreja da Guatemala em 1950 com o avanço dos pastores evangélicos norte-americanos no país, e a exigência a Castillo Armas de encontrar a forma de detê-los. A reiterada denúncia do regime autoritário de Fujimori aparece, entre outros, na sua novela *Cinco esquinas* (Vargas Llosa, 2016).

O atual crescimento de pastores e das igrejas está relacionado a questões estruturais da região que não foram resolvidas. O estado latino-americano é um Estado com profundas falhas, e resulta atraente para diferentes setores sociais, mas especialmente aqueles

\* Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

“desvinculados do sistema”, a participação nas igrejas como uma forma de pertencimento a uma comunidade, bem como para disciplinar-se diante das adversidades da vida. As igrejas constituem, assim, um “Estado social informal” (Spyer, 17 de outubro de 2020) que proporciona principalmente uma restituição afetiva e econômica para os necessitados, assim como expectativas para o futuro. Esta presença conquistada no mundo popular é aquilo que as autoridades levam para a política.

### Podemos viver juntos?

Os pastores e as igrejas fornecem estrutura organizacional e bases populares para uma direita na América Latina que, com o fim das ditaduras, foi perdendo suas tradicionais redes de patrocínio herdadas de regimes autoritários (Loxton, 2014). As políticas sociais dos governos progressistas estabeleceram uma crise nestas redes herdadas do autoritarismo, como aconteceu no Nordeste do Brasil, onde a redução da assistência que era prestada pelos partidos conservadores deu lugar a uma adesão do chamado *lulismo* e do Partido dos Trabalhadores (PT) (Singer, 2009).

No entanto, estas igrejas também têm estabelecido alianças com os chamados governos de esquerda, como Andrés Lopéz Obrador (México), Nicolás Maduro (Venezuela) ou Daniel Ortega (Nicarágua). Neste sentido, desempenham o papel de fornecer uma base e uma estrutura para os políticos que precisam de apoio. O modo de exercício da política sem condicionamentos por parte de estruturas superiores (como acontece com a Igreja Católica e com o Vaticano) permite-lhes desenvolver sua ação com uma maior plasticidade e adesão.

Por outro lado, a defesa de uma visão conservadora da família, presente na maioria desses grupos, é um modo de politização que tem um potencial afetivo exemplar contra a denominada *ideologia de gênero*. Nesta base, se formula a afirmação da comunidade frente ao *neoliberalismo* e se colabora com um pro-

grama populista de direita (Korolczuk e Graff, 2018). Por sua vez, a família funciona como um núcleo de reprodução do poder evangélico e um modelo de liderança de sucesso afetivo e econômico no qual os fiéis se enxergam refletidos no marco da “teologia da prosperidade”.

Quando os valores são diferentes, preocupa a possibilidade de uma convivência, em especial em termos de liberdade de decisão, que é precisamente o ponto de conflito entre os movimentos feministas e as igrejas evangélicas. A liberdade de escolher a religião que se professa ou os líderes com os quais se identifica pertence a todo ser humano. Isto pode ser mais conflituoso quando a mobilização destes grupos evangélicos ou católicos pentecostalizados impede avanços em direitos imprescindíveis para reverter as desigualdades históricas.

Neste ponto deve ser formada uma aliança entre setores de uma cidadania crítica que sirva de limite frente ao avanço destes grupos. Ao que parece, a unidade daqueles que querem preservar o valor do Estado laico por meio de uma pedagogia social permanente dos valores da liberdade e da razão é um elemento inevitável.

As alianças entre governos de direita e grupos religiosos conservadores podem ser vistas em todo o mundo. Não são um monopólio dos evangélicos. Embora pareça necessário que avancem valores pluralistas como forma de preservar a convivência democrática em sociedades cada vez mais diversas, isto entra em conflito com os valores religiosos tradicionais. Para avançar na expansão dos direitos democráticos e pluralistas, é necessário estabelecer algum tipo de tensão com sujeitos políticos e atores religiosos que apoiam modelos familiares tradicionais, mas que não admitem modificações nesta área ou percebem estas modificações como um ataque ao seu modo de vida. É o caso de muitos grupos evangélicos na América Latina, mas também de católicos do Opus Dei ou judeus ortodoxos em Israel e nos Estados Unidos.

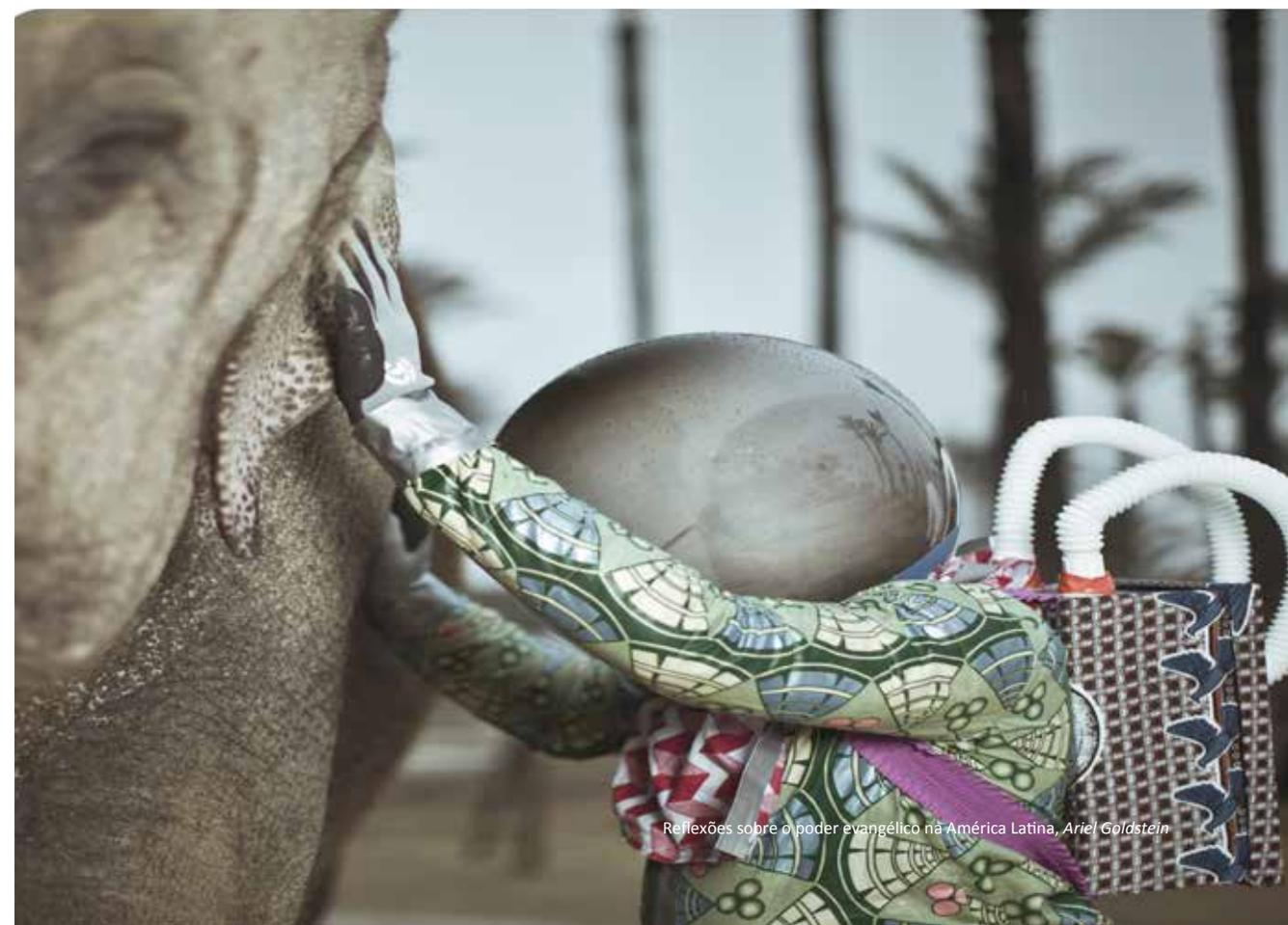
Entretanto, é preciso refletir também sobre as fortes divisões que existem nas visões de mundo entre os setores do âmbito urbano e rural na América Latina. Na esfera urbana, concepções mais liberais tendem a prevalecer, ligadas a reivindicações que têm sido chamadas pós-materialistas, e incluem a militância feminista por novos direitos. No âmbito rural, prevalece uma forma de vida mais fechada para o mundo e que encontra nas instituições tradicionais a sua reprodução. No entanto, é interessante a reflexão do professor José de Souza Martins:

A tradição conservadora em todo o mundo, e no Brasil também, é carregadíssima de informações preciosas e de valores sociais preciosos para a renovação do mundo, porque a tradição conservadora é inimiga da coisificação da pessoa. [...] O Sul do Brasil que é ainda campesino, familista e religioso, é um reduto da tradição conservadora, é onde se tem o Brasil mais bem realizado. (de Souza Martins, citado em Fachin, 2020, p73)

Na Europa e nos Estados Unidos, isto também teve lugar quando o mundo rural conservador e que se percebe “excluído” apresenta valores em conflito com aqueles existentes nas grandes cidades cosmopolitas e abertas a uma maior diversidade de culturas. Desta forma, o modo de vida rural torna-se um reservatório de tradições que são uma das bases de apoio preferidas para a direita em um nível global.

A recente vitória do professor rural de Cajamarca, Pedro Castillo, no Peru, sustentando uma agenda de esquerda em um nível distributivo, mas conservadora no que se refere ao reconhecimento de direitos, é a expressão das contradições que existem entre o mundo popular e os progressismos liberais.

Ao mesmo tempo, é possível estabelecer diálogos com setores mais moderados destes grupos religiosos, mas é evidente que existem núcleos fundamentalistas com os quais a possibilidade de diálogo está obstruída, e então aí deverá ser a luta política que permita avançar na expansão dos direitos para uma sociedade mais plural e aberta.



## Referências

- Fachin, P. (24 de fevereiro de 2020). Os sociólogos distraídos e a invasão ideológica nas Ciências Sociais: Entrevista especial com José de Souza Martins. *Instituto Humanitas Unisinos*. <http://www.ihu.unisinos.br/159-noticias/entrevistas/592388-os-sociologos-distraidos-e-a-invasao-ideologica-nas-ciencias-sociais-entrevista-especial-com-jose-de-souza-martins?fbclid=IwAR0GrW6-XzLi4Y28mzRZMbWwGNX2W15o6Ul7lskm5gd7VH-QO2rtpMxzl5U>
- Freud, S. (1992). *Psicología de las masas y análisis del yo*. Em J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 18). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1921).
- García Márquez, G. (1967). *Cien años de soledad*. Sudamericana.
- García Márquez, G. e Vargas Llosa, M. (2021). *Dos soledades: Un diálogo sobre la novela en América Latina*. Alfaguara.
- Germani, A. A. (2013). *Gino Germani: Del antifascismo a la sociología*. Taurus.
- Gouldner, A. (2000). *La crisis de la sociología occidental*. Amorrortu.
- Halperín Donghi, T. (1998). *Historia contemporánea de América Latina*. Alianza.
- Horowitz, I. L. (1968). Prólogo. Em C. Wright Mills, *Sociología y pragmatismo*. Siglo Veinte. (Trabalho original publicado em 1964).
- Korolczuk, E. e Graff, A. (2018). Gender as “Ebola from Brussels”: The anticolonial frame and the rise of illiberal populism. *Signs*, 43(4), 797-821.
- Loxton, J. (2014). The authoritarian roots of new right party success in Latin America. Em J. P. Luna e C. Kaltwasser, *The resilience of the Latin American right* (pp. 117-142). Johns Hopkins University.
- Roussel, E. (2020). Franco, el indestructible. Em O. Guez, *El siglo de los dictadores* (pp. 109-126). El Ateneo.
- Semán, P. (27 de novembro de 2018). Participación en el “Todo lo que usted quiere saber sobre los evangélicos y le contaron mal”, organizado pela Escuela Interdisciplinaria de Altos Estudios Sociales, revista *Anfibia* e Diversa: Red de Estudio de la Diversidad Religiosa en Argentina.
- Singer, A. (2009). Raíces sociales e ideológicas do lulismo. *Novos Estudos*, 85, 83-102.
- Spyer, J. (17 de outubro de 2020). Igrejas evangélicas são estado de bem-estar social informal, diz antropólogo. *Folha de S. Paulo*. <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2020/10/igrejas-evangelicas-sao-estado-de-bem-estar-social-informal-diz-antropologo.shtml>
- Vargas Llosa, M. (1993). *El pez en el agua*. Seix Barral
- Vargas Llosa, M. (2000). *La fiesta del chivo*. Alfaguara.
- Vargas Llosa, M. (2016). *Cinco esquinas*. Alfaguara.
- Vargas Llosa, M. (2019). *Tiempos recios*. Alfaguara.
- Wright Mills, C. (1961). *La imaginación sociológica* (vol. 2). Fondo de Cultura Económica. (Trabalho original publicado em 1959).

- Wright Mills, C. (1964). Poder, política, pueblo. Fondo de Cultura Económica. (Trabalho original publicado em 1963).
- Wright Mills, C. (1968). *Sociología y pragmatismo*. Siglo Veinte. (Trabalho original publicado em 1964).
- Wright Mills, C. (1976). *Los marxistas*. Era. (Trabalho original publicado em 1962).

Tradução do espanhol: Denise Tamer

*Calibán - RLP*, 20(1), 217-221  
2022

Fernando Calderón Gutiérrez\*

## Luzes na kamanchaka

Vivemos tempos difíceis, complicados, insólitos. O normal se tornou anormal, o esperado inesperado, e o aleatório da tensão entre a vida e a morte percorre a subjetividade humana. O território nacional já é um mundo global e cada vez mais incerto, onde as apostas racionais ou irracionais, sejam nacionalistas ou liberais, são limitadas, monádicas e essencialmente egoístas. Vivemos em um mundo onde sempre saem perdendo mais os semi-incluídos, os pobres da terra. Os que consomem o monóxido de carbono que produzem outros. Em termos éticos, tudo o que parecia consolidado no espelho da modernidade parece que se dissolveu, e primam os interesses egoístas dos poderosos, ainda que eles também estejam abatidos pela possibilidade da morte e do silêncio. A luz pode acabar para todos.

Isto começou no final da década passada com um crescente risco multidimensional global, no qual a crise de um capital financeiro especulativo prendeu a todos, aos Estados, às economias reais, e, além disso, produziu altos custos sociais, ecológicos, de convivência cultural, que evidenciaram os fortes limites de uma democracia liberal essencialmente nacional em sociedades cada vez mais complexas, tendencialmente globais. A velocidade da mudança científica tecnológica e comunicacional arrasou com os espaços públicos nacionais, e os poderes globais tecnoeconômicos se fortaleceram, enquanto os atores políticos não podiam gerir o que não queriam ou não podiam compreender. O saldo: mais limites e fracassos de governos que se diziam socialdemocratas ou liberais, e o surgimento de forças totalitárias, ultranacionalistas e racistas que

indicam os limites evidentes da democracia, o que aumenta a incerteza e o risco global. A pandemia complicou e acelerou ainda mais a decomposição e as fraquezas dos Estados, e inclusive das instituições internacionais como a Organização das Nações Unidas (ONU), que, certamente, é mais necessária que nunca.

Felizmente há também algumas luzinhas nesta bruma subjetiva global que os andinos denominam kamanchaka. Que se refere a uma bruma que inunda a alma do mundo andino; significa que às montanhas andinas, aos acampamentos mineiros, chega de repente uma nuvem que se introduz nas moradias, nas casas, nas minas, em todas as esferas do trabalho e da reprodução social, e produz depressão e desalento. Essa depressão é uma crise da subjetividade. Então, não se encontram saídas. Por isso é importante fortalecer e renovar a arcana cultura de resistência. As luzinhas se referem à força ética dos novos movimentos sociais que emergem como redes de esperança e buscam reconstituir práticas e projetos éticos de convivência humana, e que começam de forma estranha a se comunicar a nível global e local, mediante plataformas informacionais que o mesmo capitalismo tecnológico-comunicacional gerou. Ali, cada vez mais, ressaltam os movimentos de migrantes, que defendem seus direitos humanos; de gênero, que deixam em evidência a crise de famílias patriarcais; os movimentos ecológicos, que não só resistem à degradação do meio ambiente, mas também argumentam que o ser humano já não pode viver destruindo a natureza e que resulta fundamental construir outra forma de conviver com a natureza e entre os mesmos seres hu-

\* Universidad Nacional de San Martín. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.

manos. Os movimentos dos povos originários, que só na América Latina são 826, reivindicam suas identidades ecológicas e seu direito a ser diferentes. Dá a impressão de que uma boa parte da humanidade aspira viver com uma dignidade integrada que, se não for global, não será possível. Mas também, como em todo fenômeno coletivo, esses movimentos têm seus limites e podem se fechar em si mesmos e impedir a alteridade, a igualdade na diferença, que é a força cultural integrada de uma mudança emancipadora.

No livro que escrevemos com Manuel Castells, *La nueva América Latina* (Calderón e Castells, 2019), a tese central é que tanto o modelo neoliberal quanto o modelo neo-desenvolvimentista estavam esgotados ou têm sérios limites para se reproduzir. Além disso, que esse esgotamento teria produzido mudanças no Estado e gerado uma crise do sistema político. No entanto, o mais interessante não são somente os limites e a crise desses modelos de desenvolvimento, mas as mudanças que suscitaram na própria sociedade, na economia e na cultura latino-americana. Vale a pena destacar alguns.

A primeira mudança estrutural relevante foi nas empresas, pois se gerou um novo tipo de economia globalizada que nós chamamos de “extrativismo informacional”<sup>1</sup> (pp 54-56), o núcleo da economia latino-americana. Isso quer dizer que foram introduzidas tecnologias de informação, comunicação, produção, comercialização e financiamento em escala global. O segundo tipo de mudança é a nova economia criminal. O salto que teve nos últimos trinta ou quarenta anos é impressionante em múltiplos sentidos. Não apenas passou a ser uma das principais fontes de acumulação do capital financeiro global, mas também produziu importantes transformações na economia, na cultura, na política, nas redes sociais e na vida cotidiana latino-americana e de todo

o mundo. Além disso, essa economia extrativa informacional criminal penetrou na justiça, nas forças armadas e nos serviços de inteligência internos e externos. Na economia mundial, por exemplo, na Europa são lavados entre 300 e 500 bilhões de dólares por ano (p. 75). Que economia legal pode fazer isso? Então, esse é um núcleo central da economia mundial, mas, quem vai dizer aos poderes financeiros que reconheçam e atuem genuinamente contra esse lado escuro de seus lucros? Porque, além disso, propõe problemas éticos brutais. Por isso, também o mesmo projeto de modernização destas democracias em sociedades avançadas está em uma confusão ética.

A terceira mudança é a nova urbanização. A conclusão mais simples é que a América Latina se tornou um continente principalmente urbano. 80% da população mora em cidades, e a maioria em macrocidades (p. 102). O único lugar do mundo que tem 2% mais são os Estados Unidos, que têm 82%.

Somos a segunda região do mundo com maior população urbana e, curiosamente, vivemos de recursos naturais que provêm do campo.

As cidades tiveram um processo de transformação brutal. Continuamos sendo o continente mais desigual da terra. Os níveis de desigualdade são desconcertantes. E isso está associado também com estes fenômenos de decomposição e recomposição social e conflitos pluricêntricos. Não há uma cidade estruturada como no passado, mas sim os territórios se fragmentaram. A especulação está no centro da reprodução urbana, o capital financeiro especulativo está no centro da vida econômica urbana, assim como as migrações, as recomposições sociais e os novos conflitos geridos de forma informacional por jovens.

Culturalmente a principal mutação é a instalação da sociedade rede como principal forma de comunicação social, e que se multiplicou com a pandemia. Vivemos em uma sociedade rede. A rede e a rua se entrelaçaram de uma forma impressionante. Isso está asso-

ciado a uma tendência à individualização, ao consumo, à tecnosociabilidade, e também se reforçou pela cultura da diáspora, dos migrantes que se comunicam nas redes. Esse é outro fenômeno central: migrantes em direção ao interior dos países, entre países da região, e da região para os Estados Unidos e Europa, principalmente, mas também para Austrália e Canadá. O interessante aqui é que uma nova tecnosociabilidade é o que organiza tudo isso, associada ao acesso às redes de informação e comunicação. A América Latina já está na média mundial. Porém, mais ainda, se falamos do uso dos grandes sistemas de comunicação como Google, a América Latina é o lugar onde mais se consome (p.119). Produzimos escassas redes informacionais, mas consumimos mais que todos. Essa é uma mudança enorme, e no centro está a individualização, com várias luzes e muitas sombras.

Outra mutação que se destaca é a crise do patriarcado. Já não existe o monopólio central do homem como centro de organização, já não predomina a família mononuclear. Hoje em dia, as redes familiares estão constituídas “por nós e os outros”, são mais horizontais, e aí, ainda que tenha aumentado o papel e o trabalho da mulher tanto fora como dentro de casa, sua função organizadora da reprodução familiar é fundamental. Essa é a mudança demográfica. Sobre isso ocorreram movimentos feministas. Isso é muito importante porque a família é o que vincula o indivíduo com a estrutura social. A hipótese seria que, com esta pandemia, o peso da família e das redes sociais multiplicaram sua importância e o trabalho na rede se expandiu. O trabalho se organiza em casa, estuda-se em casa, a casa reproduz a sociedade. E, ainda que vão e venham, temos cada vez mais economias familiares mais complementares e diversificadas que vão, entram e saem, e que, entre todos, complementam uma reprodução mínima que tem seus limites crescentes com a pandemia e a crise social que ela desencadeou.

As mudanças na religiosidade são também

relevantes. Um dado fantástico é que cresceu a religiosidade durante a crise global (p. 160). Na América Latina a religiosidade também cresceu, mas diminuiu a religiosidade católica. Até em Montevideu aumentou o número de religiosos. Diminuiu a legitimidade da religião católica e também há uma crise da instituição cultural mais importante de poder religioso na região. Além disso, cresceu o número de evangélicos de uma forma importante. A resposta gerada pela Igreja Católica foi o carisma papal com Francisco.

Na América Latina, com a democracia, reafirmaram-se e valorizaram as identidades originárias e as identidades afrodescendentes. Além disso, mudou a legitimidade do multiculturalismo junto com uma demanda de convivência intercultural já instalada na América Latina. É preciso destacar um fato: em todas partes há uma valorização dos povos originários e afrodescendentes. É uma boa conquista, apesar da importante presença de um racismo duro que a América Latina sempre teve.

Outra transformação fundamental é o surgimento de novos movimentos socioculturais. De um lado, os movimentos sociais de jovens que demandam de forma prática valores éticos. Reclamam ética na política, nas redes gerenciam os conflitos sociais históricos que se referem à desigualdade, ao trabalho e à institucionalidade, mas também sobressaem movimentos de gênero –principalmente, movimentos de mulheres e LGBT–, e novos movimentos ecológicos, em boa parte vinculados aos povos originários e a uma opinião pública ecologista a nível global.

Os movimentos de mulheres brasileiros, argentinos, colombianos e chilenos, entre outros, repercutiram até na Índia. Então, há uma expansão e conexão entre os novos movimentos sociais que ainda não se transformaram em força política. A outra face da moeda é que explodiram e se geraram protestos de setores médios conservadores de jovens no Brasil, Bolívia, Peru, Colômbia etc. Uma das poucas

1. N. do T.: Tradução livre.



vezes na história em que se quebra o monopólio da esquerda na rua. É uma questão séria, e não queremos entrar em um menosprezo ideológico, mas tentar entender esses fenômenos. Mas explodiram em todas as partes e não entendemos Bolsonaro nem Trump sem esses movimentos, certamente, resultantes da crise global multidimensional. E quando citamos Bolsonaro, nos referimos a uma mudança forte na cultura política não apenas no Brasil, mas em toda América Latina. Dessa forma se armou um novo campo de conflito político no cultural.

Um novo espaço público está estruturado pela comunicação digital, e no centro disso está a política. Esse é um fenômeno mundial muito complicado. Não há lugar no mundo onde não se faça política neste novo espaço de comunicação digital. No livro se analisa o que foram as tecnoverdades, analisa-se como é a publicidade, a comunicação, a construção comunicacional da corrupção, quais são os jogos de poder na comunicação e o enorme poder das transnacionais de comunicação.

Hoje em dia estão no centro da avaliação

cidadã. Mas também ressaltam o enorme poder das novas redes de comunicação. Em síntese, o espaço público mudou. Fazer política tradicional e não ter recursos para uma campanha de publicidade condena ao fracasso, e isso é o que reproduziu também a corrupção no sistema político e no Estado. Então, temos, no final, sérios problemas de decomposição estatal. No final de tudo isso se instalou uma polarização e uma crise de confiança entre governantes e governados. Instalou-se a política do escândalo, da judicialização da política; vem se reinstalando uma relação amigo-inimigo na cotidianidade.

Tudo é confuso e experimentamos uma crise da subjetividade cotidiana que, como foi mencionado, denominamos kamanchaka. Vivemos o tempo da kamanchaka, como dizem os mineiros andinos quando uma terrível névoa aparece e penetra sua vida, seu trabalho e seu espírito. Se nos movemos, é arriscado; se não nos movemos, também. O único que resta é resistência e paciência. O interessante é que esta figura não existe somente na cultura andina; na Alemanha, por exemplo, existe o vento Föhn,

que tem efeitos similares; e ainda que a ciência já tenha estudado as características físicas e geológicas do fenômeno, os alemães se deprimem e temem a esquizofrenia e o suicídio. Nas ilhas Canárias também sopra uma bruma estranha, e os canários se fecham em suas casas e rezam. Na França está o mistral: um “ventfou”. Esses ventos loucos sopram em todas as partes.

Dá a impressão de que a visão somente liberal da democracia é insuficiente. É necessária, mas é insuficiente. Parece que o que pode mudar e produzir uma transformação política em sociedades cada vez mais complexas e diversas é uma política deliberativa e consociativa. Uma nova politicidade que dê sentido renovado à vida social e reconstitua um mapa do possível. Essa é uma política de intercâmbio entre diferentes, mas associada ao conceito de agência. Isso quer dizer que o processo deliberativo próprio de uma nova politicidade vincula o resultado do que se delibera com o procedimento para conseguir essa meta. Como dizia Vattimo, não é quando temos a verdade que estamos de acordo; é quando estamos de acordo que encontramos a verdade.

O outro grande desafio da política deliberativa é seu caráter psicocultural, que está relacionado com um princípio de alteridade, referido à “equidade no ato de fala”<sup>2</sup> (Calderón, 2002, p. 64) entre diferentes e estudar como é realmente a comunicação e como, dentro dela, mudamos e mudamos de opinião, uma vez que, em democracia, salvo os valores dos direitos humanos, não há valores absolutos. A questão atual parece que está em pensar como se delibera para alcançar um mínimo de governabilidade sistêmica; obviamente, reconhecendo que a mesma democracia é um campo de conflito institucional inconcluso por natureza.

É preciso pensar, então, em meio à pandemia, a questão de uma governabilidade sistêmica consociativa. O que significa reconhecer

os umbrais mínimos nos quais se pode estar de acordo com o funcionamento das instituições eficazes e legítimas. Quais são os umbrais mínimos para a economia? O que não se pode fazer? Isso é chave para que as instituições funcionem, para que a comunicação funcione. Quais seriam esses fundamentos básicos para respeitar a dignidade humana? A tudo isso se chama governabilidade sistêmica construtivista, acordos sistêmicos mínimos de curto prazo para que a dinâmica do conflito não se converta em uma polarização catastrófica. Não para resolver o tema do Estado, não para resolver o tema da acumulação de capital, ou os papéis estratégicos dos empresários ou qualquer outro problema, e sim para conseguir um mínimo de confiança comum para enfrentar esta tempestade e semear, “petit à petit”, um futuro melhor.

Por outro lado, certamente é fundamental reconstituir, sem perder a memória, mapas de desenvolvimento e de democracia. Hoje em dia a democracia liberal está colapsando em todo o mundo, e as formas políticas conservadoras estão ganhando força. Isso coloca em questão o momento de globalização que estamos vivendo e busca esperanças para ver como reconstruir cenários de futuro.

É muito importante compreender o novo campo do possível da política e, principalmente, detectar os traços do novo momento que começa e desenha os novos padrões de um futuro imediato. Isso talvez permita constituir genuínos espelhos latino-americanos para que nos façamos a nós mesmos e atuar na mundialização com melhores chances.

## Referências

- Calderón, F. (2002). *La reforma de la política: Deliberación y desarrollo*. Fundación Ebert Nueva Sociedad.  
Calderón, F. e Castells, M. (2019). *La nueva América Latina*. Fondo de Cultura Económica.

Tradução do espanhol: Schirlei Schuster

2. N. do T.: Tradução livre.

## Utopia, democracia e direitos humanos na América Latina

Nas próximas páginas me proponho a questionar sobre o vínculo entre utopia, democracia e direitos humanos à luz das experiências históricas latino-americanas nas quais, no meu entender, estes conceitos foram colocados em jogo. Parto da ideia de que estes conceitos são principalmente levantados pela *esquerda*. É por isso que serão as experiências vividas sob este signo político que também serão submetidas à crítica - uma crítica trabalhada a partir da teoria política. Em primeiro lugar, proponho uma leitura política da irrupção histórica dos direitos humanos como utopia; logo, argumentarei sobre a afinidade entre utopia e democracia (com os direitos humanos como pano de fundo); por fim, analisarei a tensão entre certos populismos de esquerda, por um lado, e a utopia e a invocação dos direitos humanos, por outro, para concluir destacando a associação entre esses dois últimos termos para evitar a queda da utopia como mito e terror.

### Direitos humanos, política e utopia

Em seu livro *Human rights in history*, o professor Samuel Moyn (2012) afirma que os direitos humanos, da maneira que conhecemos hoje, teve sua origem na década de 1970, e não, como argumentam outros autores, imediatamente no pós-guerra ou talvez antes. Fonte de uma retórica antiautoritária e motor de uma crítica moral da política, os direitos humanos inspiraram um novo universalismo e a solidariedade internacional, e assim alcan-

çaram seu apogeu ao mesmo tempo que a crise das grandes utopias, constituindo - sempre segundo Moyn - em uma substituição destas, embora sem a dimensão política de seus antecessores. Pessimista quanto a uma ideia de progresso em direitos humanos, Moyn atribui à noção de utopia um sentido moral, alheio à realidade política, próprio de sonhadores (Benhabib, 2013).

Se observamos o registro histórico e fixarmos os olhos na América Latina, podemos reconhecer que a invocação dos direitos humanos deu forma à oposição às ditaduras e, ao mesmo tempo, esteve coberta de um discurso humanitário mais amplo, entendido como uma narrativa moral, extra ou suprapolítico, de empatia com as vítimas de crimes perpetrados pelo Estado. Na Argentina durante a transição para a democracia, por exemplo, a identificação da sociedade com as vítimas da ditadura permitiu ignorar as posições políticas do passado - as das vítimas, muitas das quais haviam tomado a opção armada, e as de quem havia optado por algum tipo de adesão à repressão aos “subversivos” - e assim forjar um consenso ecumênico que apenas excluía o ator militar, responsável pelo crime. Os próprios revolucionários, por sua parte, se voltaram para o ativismo pelos direitos humanos, pois era esta a linguagem de suas instituições e organizações internacionais, o lugar onde suas ações encontraram a maior - ou a única - eficácia, como mostra Vania Markarian (2004, 2006) para o caso uruguaio.

Mas entre a sua faceta moral - inevitável na medida em que os ditadores haviam realizado

o Mal - e a faceta estratégica daqueles que se voltaram por necessidade para os direitos humanos que, até um momento antes e em nome da Revolução, haviam rejeitado como parte do encobrimento de uma dominação “burguesa”, entre as ambas facetas, nossa experiência histórica reconhece nos direitos humanos um primeiro passo na recuperação da política. A reivindicação do “direito a ter direitos” - para tomar emprestada a famosa expressão de Hannah Arendt - frente a regimes de terror que haviam abolido a política, a declaração de direitos no espaço público e de um lugar diferente de poder (sociedade civil) abria o horizonte para a recuperação da política e da democracia como um regime diferente: como uma forma de sociedade em que o Poder, o Direito e o Saber, de acordo com a contundente explicação de Claude Lefort (1983/1985), aparecem desencaixados<sup>1</sup>. Isto é, basicamente, que qualquer um pode interpelar o Poder em nome de seus direitos, que quem ocupa o lugar de poder não pode atribuir o conhecimento último em matéria de juízos, verdades e opiniões, e que, não estando acima da Lei ou possuindo um saber onisciente, a investidura do poder também resulta precária, divisível, desencarnada e temporária. Tal é a revolução democrática, que se abre assim em um debate interminável sobre os fundamentos da ordem social e que avançou com o impulso da invocação dos direitos humanos.

Neste sentido preciso -nutrido, insisto- da nossa experiência histórica, podemos discordar da tese de Moyn e afirmar que a reivindicação dos direitos humanos explodiu na América Latina (mas o mesmo poderia ser afirmado no Leste Europeu e na África) como um elemento político distintivo das novas democracias. Podemos, no entanto, falar de utopia?

### A revolução democrática e a aventura da alteridade (utopia)

Para estabelecer um vínculo entre utopia, de um lado, e democracia e direitos humanos, de outro, é necessário resgatar a “abertura à alteridade” (Abensour, 2010) que define o impulso utópico, isto é, recuperar de um esquecimento forjado pela denúncia da utopia, aquele distanciamento a respeito da realidade que nos permite imaginar um mundo melhor. Resgatar, dito de outro modo, a cidade inexistente e desejada, os *u-topos* e os *eu-topos*, de sua deriva no *mito* ou fixação em *toupeiras* que alimentaram um persistente “ódio à utopia” (Abensour, 2010). Um ódio nutrido de experiências alegadamente utópicas como a URSS dos gulags ou a Cuba de Castro. Convém, portanto, separar a utopia do mito.

Em Cuba, mas não só lá, a América Latina exhibe a *deriva da utopia até o mito* da sociedade reconciliada ou a “comunidade de fusão” (Abensour, 2003), deriva de uma Revolução anti-ditatorial para um regime totalitário em que o Direito, o Poder e o Saber se encarnam em uma só pessoa, Fidel, logo em seu irmão, Raúl, e por fim em um partido único (Hilb, 2010). Lá, a vontade de “moldar a argila humana”, de tomar o humano como material, ou seja, o desejo de acabar com a complexidade do humano, com a alteridade insondável a que se abre a questão do humano, essa vontade, esse desejo, “só pode se realizar na forma de um regime de total dominação e terror, que obriga o homem e a mulher moderna a ser o que não são, mas que deveriam ser” (Hilb, 2013, p. 49)<sup>2</sup>.

Este ideal de fabricação de uma sociedade em plena harmonia, imposta a partir de um olhar onisciente e de um poder absoluto, a realização de um Povo Único, de uma sociedade igual a si mesma, sem divisão nem resto, se encontra entre as primeiras prevenções dos utópicos. Já no texto inaugural do gênero,

1. Sobre a revalorização da política e da democracia no campo intelectual latino-americano, ver: Lesgart (2003); para uma leitura lefortiana centrada nos direitos humanos, ver: Cheresky (1999) e Lechner (1988/1990).

2. Nota da Tradutora: tradução livre.

*Utopia*, Tomás Moro (1516/2009) opõe, ao escolasticismo - dogmático em seu tom, que professa soluções aplicáveis a todas as sociedades<sup>3</sup>, uma filosofia “mais política”, uma filosofia “que reconhece o cenário, se adapta ao roteiro” e que não deve “forçar as pessoas a aceitar ideias novas e estranhas, contrárias às suas convicções” (p. 60) porque, de outro modo, “seria necessário que todos os homens fossem bons” (p. 60).

Do mesmo modo que a revolução democrática põe em cena a separação entre sociedade e o Estado, entre a fonte inesgotável de afirmação de direitos e a forma estruturada do poder, e se abre à aventura do indeterminado, ao incessante debate sobre o que é justo e o que é injusto, o bom e o mau, o certo e o errado (Lefort, 1983/1985; Abensour, 2003), assim também a imaginação utópica reconhece sua essência na aventura da alteridade e na luta contra a mitologização, contra “a consciência inspirada que pretende substituir o movimento social” (Abensour, 2003, p. 4) e a “intersubjetividade política” (Abensour, 2010, p. 91). Em ambas existe, quer pela hospitalidade da separação, quer pela aceitação de um debate sem fim ou pelo impulso até absolutamente o outro, um *respeito pelo humano* - pela sua condição imaterial, simbólica (Abensour, 2003; Breaugh, 2006).

Se percebermos a solidariedade entre o impulso utópico até o absolutamente outro e a aventura democrática até o indeterminado, e se reconhecermos em ambos o respeito pelo elemento humano (nos direitos, na alteridade), então talvez devêssemos nos perguntar em primeiro lugar se é possível conceber qualquer utopia política sem dar um lugar essencial aos direitos humanos.

### É possível uma utopia sem direitos humanos?

No dia 13 de maio de 2016, o presidente da República Bolivariana da Venezuela, Nicolás Maduro, declarava “estado de exceção e de emergência econômica” em “cumprimento do mandato constitucional que ordena a garantia suprema dos direitos humanos” (Decreto 2323, 13 de maio, 2016)<sup>4</sup>. Em setembro de 2017, o Tribunal Constitucional Plurinacional da Bolívia também invocava os direitos humanos, nesta ocasião para habilitar o presidente Evo Morales a concorrer a um quarto mandato além das restrições constitucionais e da vontade popular, que havia rejeitado a proposta em um referendo em fevereiro de 2016 (Sentença 084, 28 de novembro de 2017)<sup>5</sup>.

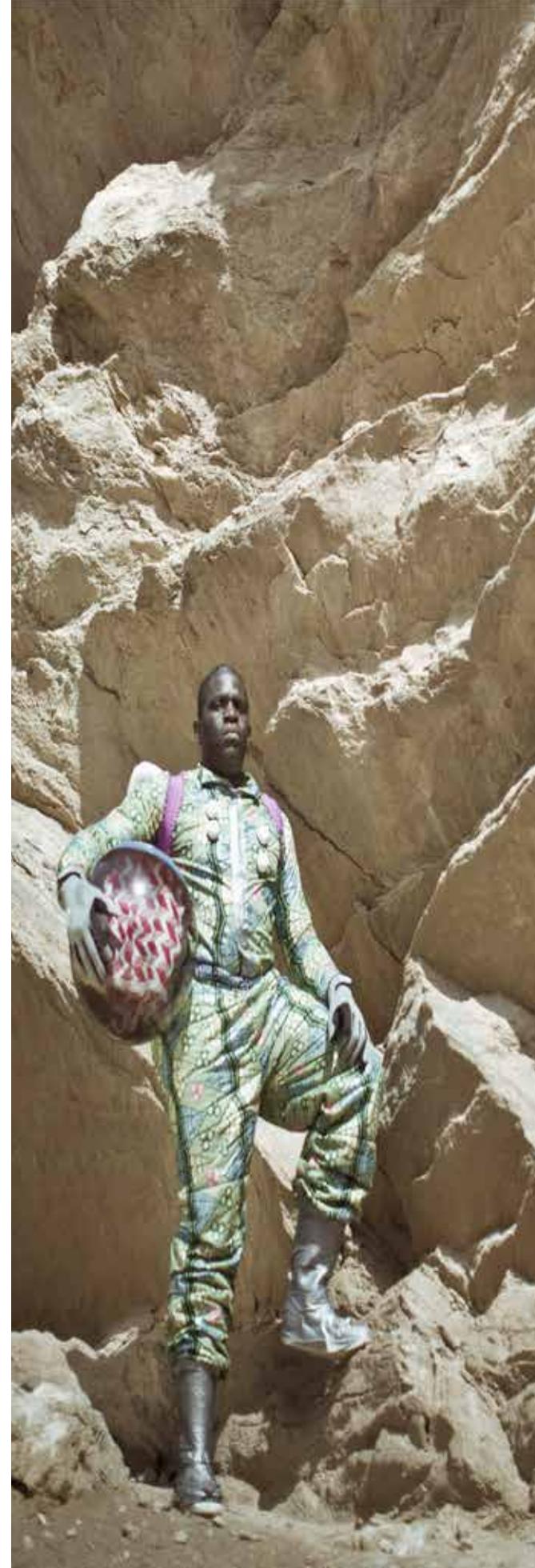
Interessa-me deter nestes exemplos, por um lado, porque os direitos humanos aparecem aí apelados pelo Poder para justificar medidas autoritárias (no âmbito da ditadura de Maduro) ou personalistas (na democracia populista de Morales). E, por outro lado, porque estes episódios se enquadram em um problema maior, que ultrapassa a nossa região: a forma como os populismos têm tomado co-nhecimento da história do movimento internacional de direitos humanos com o objetivo de minar, deslegitimar e reprimir seu ativismo (Rodríguez-Garavito e Gómez, 2018).

Sem entrar na longa discussão acadêmica em torno do populismo, nem assumir um julgamento pejorativo *a priori* dos governos assim denominados, gostaria apenas de reter, para efeito da minha argumentação, o que parece caracterizar o populismo *de esquerda*.

4. As medidas de exceção seriam renovadas, com variações, periodicamente até hoje (por exemplo, devido à pandemia de Covid-19). Veja: Provea (2021). Sobre o movimento na Venezuela de uma proposta democrática (utópica?) para um regime de dominação total (mito da sociedade fundida?), ver López Maya (2016a, 2016b).

5. A decisão seria confirmada pelo Tribunal Supremo Eleitoral em dezembro de 2018. Uma recente opinião consultiva da Corte Interamericana de Direitos Humanos (Opinião Consultiva 28, 7 de junho de 2021) anula a interpretação da Convenção Americana sobre Direitos Humanos na qual se baseava a sentença.

3. Aqui sigo próximo a Abensour (2010, pp. 87-88).



Ou seja, a familiaridade com a utopia onde se inscrevem na tradição revolucionária ou anunciam uma promessa de transformação radical da sociedade. É certo, pelo que foi dito anteriormente, esta familiaridade termina onde o poder é incorporado à pessoa do Líder, os direitos se declaram exclusivamente a partir do poder e se produz uma figuração de uma sociedade plena, de um Povo Único, que volta a tomar o humano como material e fora de cuja ideia só restam os inimigos do povo, da pátria ou da revolução.

Mas me interessa em particular, antes de concluir, recuperar a crítica de um conceito (da) política - a do populismo - que tem encontrado um sólido embasamento teórico na obra do filósofo argentino Ernesto Laclau. Sem a pretensão de me aprofundar numa obra complexa, gostaria apenas de recorrer a uma notável crítica, a um argumento específico da notável crítica que Emilio de Ípola dedica à obra de Laclau sob o título de “A última utopia” (2009). Então, no marco de uma análise de *A Razão Populista* (Laclau, 2005), de Ípola dedica parte à revisão do conceito gramsciano de hegemonia<sup>6</sup>, conceito magistralmente recuperado por Ernesto Laclau e Chantal Mouffe em *Hegemonia e Estratégia Socialista* (2004), e também um conceito que transcendeu a esfera acadêmica e se disseminou na opinião pública no calor da retórica populista. À luz da teorização de Antonio Gramsci, de Ípola mostra como a reivindicação da hegemonia comunista não pode limitar-se a acabar com a exploração capitalista, senão que implica também o desejo de dominação, de uma dominação suprapolítica que, à imagem e semelhança da Igreja cristã, submete todos julgamentos sobre o bom e o mau, o justo e o injusto, aos desígnios de um único órgão, o Partido Comunista, e desconhece a legitimidade de qualquer relação humana que dele esteja separada. Neste sentido, é a invocação

6. A principal crítica, que pode interessar ao leitor, é dedicada ao uso que Laclau faz da tese freudiana da origem da sociedade e da notável omissão neste lugar - com importantes consequências argumentativas - do parricídio.

dos direitos humanos da sociedade civil, e não do Poder, o que permite imaginar uma solidariedade entre utopia e direitos humanos.

Por fim, gostaria de concluir defendendo uma reversão do sentido da frase “a última utopia” em que Moyn e de Ípola coincidem, o primeiro a dirigir uma crítica ao movimento de direitos humanos, o segundo a fazer o mesmo em relação aos populismos. Gostaria de enfatizar que, contra as derivas mitologizantes em direção à ideia de uma sociedade reconciliada, a utopia possui um impulso que lhe permite escapar de sua fixação no real sem com isso buscar a dominação ou a hegemonia. E uma democracia que reconhece na invocação dos direitos humanos um de seus pilares pode abrigar esse movimento dentro da própria sociedade (evasão imaginária, mas com ação cidadã *aquí e agora*, sem fuga). Resulta impossível decretar o fim da imaginação utópica, mas acho que é possível afirmar que a *última utopia*, aquela que teremos que defender e pregar, eleva os direitos humanos como barreira contra sua queda no mito e no horror.

## Referências

- Abensour, M. (2003). Utopía y democracia. *Polis*, 6. <http://journals.openedition.org/polis/6417>
- Abensour, M. (2010). *L'homme est un animal utopique: Utopiques 2*. De la Nuit.
- Benhabib, S. (2013). Moving beyond false binarisms: On Samuel Moyn's *The last utopia*. *Qui Parle*, 22(1), 81-93.
- Breaugh, M. (2006). Le lien social entre utopie et démocratie. Em A. Kupiec e E. Tassin (dir.), *Critique de la politique: Autour de Miguel Abensour*. Sens & Tonka.
- Cheresky, I. (1999). *La innovación política: Política y derechos en la Argentina contemporánea*. Eudeba.
- Decreto 2323, del 13 de mayo de 2016, por el cual se declara el estado de excepción y de emergencia económica. Gaceta extraordinaria de la República Bolivariana de Venezuela.
- Hilb, C. (2010). *¡Silencio, Cuba! La izquierda democrática frente al régimen de la Revolución Cubana*. Edhasa.
- Hilb, C. (2013). Moldeando la arcilla humana: Reflexiones sobre la igualdad y la revolución. Em H. Hilb, *Usos del pasado: Qué hacemos hoy con los setenta* (pp. 43-51). Siglo XXI.
- Ípola de, E. (2009). La última utopía: Reflexiones sobre la teoría del populismo de Ernesto Laclau. En C. Hilb (comp.), *El político y el científico: Ensayos en homenaje a Juan Carlos Portantiero*. Siglo XXI.
- Laclau, E. (2005). *La razón populista*. Fondo de Cultura Económica.

Laclau, E. e Mouffe, C. (2004). *Hegemonía y estrategia socialista: Hacia una radicalización de la democracia*. Fondo de Cultura Económica.

Lechner, N. (1990). De la revolución a la democracia. Em N. Lechner, *Los patios interiores de la democracia: Subjetividad y política* (pp. 17-38). Fondo de Cultura Económica. (Trabalho original publicado em 1988).

Lefort, C. (1985). El problema de la democracia. *Opciones*, 6, 73-86. (Trabalho original publicado em 1983).

Lesgart, C. (2003). *Usos de la transición a la democracia: Ensayo, ciencia y política en la década del '80*. Homo Sapiens.

López Maya, M. (2016a). *El ocaso del chavismo: Venezuela 2005-2015*. Alfa.

López Maya, M. (2016b). La crisis del chavismo en la Venezuela actual. *Estudios latinoamericanos*, 38, 159-185.

Markarian, V. (2004). De la lógica revolucionaria a las razones humanitarias: La izquierda uruguaya en el exilio y las redes transnacionales de derechos humanos (1972-1976). *Cuadernos del CLAEH*, 27(89), 85-108. <https://publicaciones.claeh.edu.uy/index.php/cclaeH/article/view/130>

Markarian, V. (2006). *Idos y recién llegados: La izquierda uruguaya en el exilio y las redes transnacionales de derechos humanos, 1967-1984*. Correo del Maestro.

Moro, T. (2009). *Utopía*. Colihue. (Trabalho original publicado em 1516).

Moyn, S. (2012). *The last utopia: Human rights in history*. The Belknap, Harvard University.

Opinión consultiva 28, del 7 de junio de 2021, sobre la figura de la reelección presidencial indefinida en el contexto del Sistema Interamericano de Derechos Humanos. Corte Interamericana de Derechos Humanos.

Programa Venezolano de Educación Acción en Derechos Humanos (Provea) (2021). *Informe anual: Situación de los derechos humanos en Venezuela, enero-diciembre 2020*. <https://provea.org/publicaciones/informes-anales/informe-anual-situacion-de-los-derechos-humanos-en-venezuela-enero-diciembre-2020/>

Rodríguez-Garavito, C. e Gómez, K. (ed.) (2018). *Rising to the populist challenge: A new playbook for human rights actors*. Antropos, DeJusticia.

Sentencia 084, del 28 de noviembre de 2017, por la cual se autoriza la repostulación de Evo Morales a la Presidencia. Sentencia Constitucional Plurinacional, Sucre.

Tradução do espanhol: Denise Tamer

Calibán -  
RLP, 20 (1),  
227-232  
2022

Marlova Jovchelovitch Noletto\*

# Antecipando futuros: A necessidade de pensar a educação de forma prospectiva\*\*

Há mais de um ano, a pandemia da Covid-19 causou a maior interrupção dos sistemas educacionais de toda a história. Nem sequer durante as Grandes Guerras o mundo viveu algo semelhante. No ápice da crise, os dados da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco, por suas siglas em inglês) mostraram que mais de 1,6 bilhão de estudantes em mais de 190 países estavam fora da escola e que mais de cem milhões de professores e funcionários de escolas foram afetados pelo fechamento repentino das instituições de ensino (Unesco, 2021a). Hoje, parte considerável da população estudantil do mundo ainda é afetada pelo fechamento total ou parcial das escolas, e os impactos da pandemia na educação serão sentidos por muitas gerações.

Nesse contexto, os países da América Latina e do Caribe, como o Brasil, empreenderam enormes esforços para promover a continuidade do ensino e da aprendizagem. No entanto, as enormes desigualdades já existentes nos sistemas de ensino da região se tornaram ainda mais presentes. Condições desiguais de infraestrutura escolar, baixo acesso a equipamentos de informática e conectividade em escolas e residências, combinados com *déficits* no desenvolvimento de habilidades de professores e de estudantes em tecnologias da comunicação e

informação (TIC), são alguns dos fatores significativos que aprofundaram as lacunas pré-existentes no acesso e na aprendizagem, afetando principalmente as populações marginalizadas e vulneráveis (Unesco; IDB, 2021).

Em outubro de 2020, a Unesco convocou um Encontro Global de Educação<sup>1</sup>, no qual líderes e parceiros mundiais expressaram seu compromisso de proteger o financiamento da educação e salvaguardar a aprendizagem do impacto devastador da pandemia. Desde o início da crise, a Unesco e os seus mais de 160 parceiros, por meio da Coalizão Global de Educação, foram mobilizados em torno de três temas centrais (conectividade, gênero e professores) para garantir que a aprendizagem não fosse paralisada durante a crise. Seja para manter as escolas abertas, reduzir a exclusão digital, agir para evitar a evasão escolar e as perdas de aprendizagem, ou pedir mais financiamento para a educação, a Unesco liderou o caminho por meio de parcerias e medidas inovadoras com vistas a evitar uma catástrofe geracional e construir sistemas de educação mais inclusivos e resilientes (Unesco, 2021a).

Ainda, no âmbito educacional, a Unesco tem trabalhado em um ambicioso projeto que mobiliza várias formas de ser e conhecer em

\* Diretora e representante da Unesco no Brasil.

\*\* Esse texto foi escrito com base em Fundamentos da nova educação da Unesco (Werthein e da Cunha, 2000/2005).

1. O encontro contou com a participação do secretário-geral das Nações Unidas, António Guterres, além de 11 chefes de Estado de 97 países. <https://news.un.org/pt/story/2020/10/1730422>

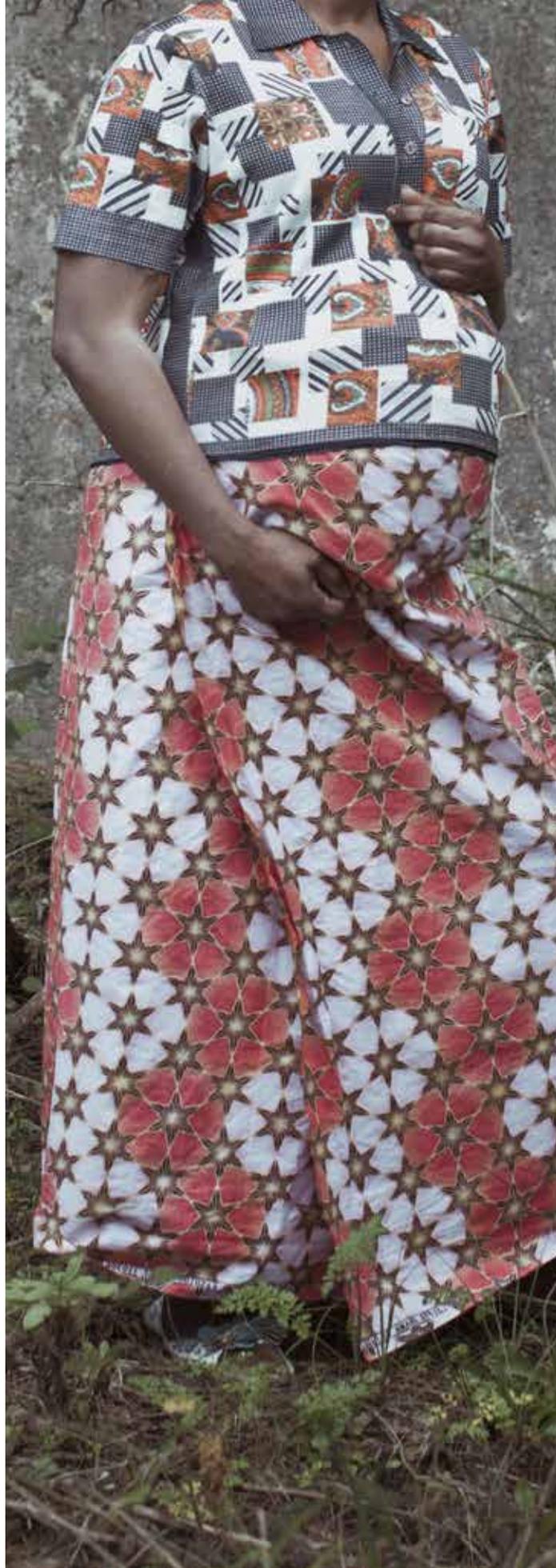
todo o mundo, para refletir e produzir diálogos sobre como a educação deve ser repensada para enfrentar os desafios da atualidade, incluindo a crise da Covid-19. Chefiada pela presidente da Etiópia, Sahle-Work Zewde, a Comissão Internacional sobre os Futuros da Educação reúne pensadores líderes das áreas de política, universidades, sociedade civil, educação e empresas privadas, e tem como objetivo lançar o relatório *Futuros da educação: Aprendendo a tornar-se* (Unesco, 2021b).

Esse relatório é o mais recente de uma série de relatórios globais encomendados pela Unesco para enfrentar os desafios que o futuro reserva, inspirar mudanças e emitir recomendações sobre políticas para a educação. Ele também demonstra a tradição e o compromisso da Organização em traçar uma agenda para o diálogo e a ação sobre políticas educacionais em vários âmbitos, considerando que as decisões tomadas hoje, no contexto da Covid-19, terão consequências de longo prazo para o futuro da educação. Os formuladores de políticas, educadores e sociedades devem realizar escolhas importantes, e essas decisões devem ser guiadas por princípios compartilhados e por visões de futuros desejáveis.

O primeiro relatório encomendado pela Unesco que teve a finalidade de pensar a educação e traçar objetivos para o futuro foi publicado em 1972. O relatório intitulado *Aprendendo a ser: O mundo da educação hoje e amanhã* foi preparado por uma comissão presidida por Edgar Faure<sup>2</sup> e reconheceu que a educação não é privilégio de uma elite, ou questão apenas de uma faixa etária. Em vez disso, ela deve ser universal e ao longo da vida (Faure et al., 1972/2013).

A *aprendizagem ao longo da vida* consiste na integração entre *aprender e viver*, de modo a abranger atividades de aprendizagem para pessoas de todas as idades (crianças, jovens,

2. Edgar Faure (1908-1988) foi um político e pensador francês. Ocupou os cargos de primeiro-ministro e ministro da Educação da França.



adultos e idosos, meninas e meninos, mulheres e homens) em todos os contextos ao longo da vida (família, escola, comunidade, local de trabalho, e assim por diante) e por meio de várias modalidades (formal, não formal e informal) que, juntas, atendem a uma ampla gama de necessidades e demandas de aprendizagem (Unesco-UIL, 2021).

Em um mundo cada vez mais interconectado, o conceito de *aprendizagem ao longo da vida* – preconizado pelo *Relatório Faure* (1972/2013) – provou ser fundamental. O crescimento exponencial e a velocidade da informação na era digital, a dificuldade de prever os conjuntos de habilidades necessários para as economias baseadas no conhecimento, mudanças demográficas e maior mobilidade, a crescente preocupação com padrões insustentáveis de consumo e produção, tudo isso reforça a relevância da *aprendizagem ao longo da vida* como uma estrutura conceitual e um princípio organizador de todas as formas de educação no século XXI (Unesco-UIL, 2021).

De 1993 a 1996, uma segunda comissão internacional – sob a liderança de Jacques Delors<sup>3</sup> – preparou um relatório com o objetivo de refletir sobre os desafios que a educação enfrentaria nos anos subsequentes. Esse relatório, que ficou conhecido como *Relatório Delors* (Delors et al., 1996/2010), intitulado *Educação: Um tesouro a descobrir*, enfatizou a importância de uma abordagem humanística da educação e estabeleceu “os quatro pilares” da educação: *aprender a ser, aprender a saber, aprender a fazer e aprender a viver juntos*. Cabe destacar que esses quatro caminhos são interdependentes e se fundamentam em uma concepção de totalidade dialética do sujeito, de forma que não é possível pensá-los de maneira isolada.

O primeiro pilar, *aprender a ser*, preconiza o desenvolvimento da personalidade, para que

3. Jacques Delors é um político e pensador francês que já ocupou os cargos de presidente da Comissão Europeia e ministro da Economia e Finanças da França.

o indivíduo seja capaz de agir cada vez mais com autonomia, senso crítico e responsabilidade pessoal. Para tanto,

é imprescindível uma concepção de desenvolvimento humano que tenha por objetivo a realização plena das pessoas, do nascimento até a morte, definindo-se como um processo dialético que começa pelo conhecimento de si mesmo para se abrir, em seguida, à relação com o outro. (Noletto, 2008, p. 29)

O *Relatório Delors* não apenas reafirma uma das principais linhas e os princípios do *Relatório Faure*, como amplia a importância desse postulado. Todo ser humano deve ser preparado para a autonomia intelectual e para uma visão crítica da vida, de modo a poder formular seus próprios juízos de valor, desenvolver a capacidade de discernimento, e como agir em diferentes circunstâncias da vida. A educação precisa fornecer a todos, forças e referências intelectuais que lhes permitam conhecer o mundo que os rodeia e agir como atores responsáveis e justos. Neste sentido, a educação é antes de mais nada uma viagem interior, cujas etapas correspondem às da maturação contínua da personalidade. É urgente que essa concepção de educação seja trabalhada por todos, pela escola, pela família e pela sociedade civil, que juntos se disponham a explorar e descobrir as ricas potencialidades que se escondem em todas as pessoas. A dimensão de *aprender a ser* também responde a um princípio ontológico, destacando a ideia de que estamos em formação e em permanente processo de desenvolvimento.

O segundo pilar é *aprender a saber/conhecer*. Dadas as rápidas mudanças trazidas pelo progresso científico e as novas formas de atividades econômicas e sociais, a ênfase deve ser colocada na combinação de uma educação geral suficientemente ampla com a possibilidade de um trabalho aprofundado em um número

selecionado de assuntos. Esse enquadramento geral proporciona, por assim dizer, o suporte para a educação ao longo da vida, na medida em que utiliza as bases desse tipo de aprendizagem (Delors *et al.*, 1996).

Esse tipo de aprendizagem objetiva, sobretudo, o domínio dos instrumentos do conhecimento. No entanto, como este é múltiplo e evolui em ritmo incessante, torna-se cada vez mais inútil tentar conhecer tudo. Além disso, os tempos presentes demandam uma cultura geral, cuja aquisição poderá ser facilitada pela apropriação de uma metodologia do aprender. Como disse Laurent Schwartz, hoje em dia um espírito verdadeiramente formado tem necessidade de uma cultura geral vasta, e da possibilidade de trabalhar em profundidade determinado número de assuntos. Deve-se, do princípio ao fim do ensino, cultivar simultaneamente essas duas tendências. Daí a importância dos primeiros anos da educação que, se forem bem-sucedidos, poderão transmitir às pessoas a força e as bases que façam com que elas continuem a aprender ao longo de toda a vida.

*Aprender a fazer* é o terceiro pilar. Além de as pessoas aprenderem a realizar determinado trabalho, elas devem – de forma mais geral – adquirir uma competência que lhes permita lidar com uma variedade de situações, muitas vezes imprevisíveis, e trabalhar em equipe, uma característica à qual os métodos educacionais não dão atenção suficiente. Em muitos casos, tais competências e habilidades são adquiridas mais facilmente se os estudantes têm a oportunidade de experimentá-las e desenvolvê-las, envolvendo-se em esquemas de experiência de trabalho ou trabalho social enquanto ainda estão estudando (Delors *et al.*, 1996).

*Aprender a conhecer e aprender a fazer* são, em larga medida, indissociáveis. O aprender a fazer está mais ligado à educação profissional. Todavia, devido às transformações que se operam no mundo do trabalho, o aprender a fazer não pode continuar a ter o mesmo significado de preparar determinada pessoa para uma tarefa específica. O avanço

tecnológico está modificando as qualificações. As tarefas puramente físicas estão sendo substituídas de forma gradual por tarefas de produção mais intelectuais, mais mentais, como, por exemplo, o comando de máquinas. À medida que as máquinas se tornam mais *inteligentes*, o trabalho se *desmaterializa*. Além da competência técnica e profissional, a disposição para o trabalho em equipe, o gosto pelo risco e a capacidade de tomar iniciativas agora constituem fatores importantes no mundo do trabalho. Acrescente-se que a criação do futuro exige uma polivalência, para a qual o desenvolvimento da capacidade de aprender é vital.

O quarto pilar, *aprender a viver juntos*, consiste em desenvolver a compreensão acerca dos outros e de sua história, suas tradições e seus valores espirituais e, sobre essa base, criar um espírito que, pautado pelo reconhecimento da nossa crescente interdependência e por uma análise comum dos riscos e desafios do futuro, induziria as pessoas a implementarem projetos comuns ou a gerenciarem os inevitáveis conflitos de forma inteligente e pacífica (Delors *et al.*, 1996).

Trata-se de um dos maiores desafios da educação para o século XXI. Neste pilar, encontramos também a dimensão do respeito à diversidade e ao princípio da empatia, a ideia de conhecer e reconhecer o Outro, o *princípio da alteridade*.

Por último, a tradição da Unesco de repensar os alicerces da educação também está refletida no texto *Os sete saberes necessários à educação do futuro*, de Edgar Morin<sup>4</sup>, encomendado pela Organização em 1999. O pensador estabeleceu sete saberes fundamentais que a educação do futuro deveria possuir em todas as sociedades e em todas as culturas, que incluem o enfrentamento às incertezas, o ensi-

4. Edgar Morin é um dos mais famosos sociólogos e filósofos franceses da atualidade. Recentemente, por ocasião de seu aniversário de cem anos, a Unesco realizou em sua sede, em Paris, uma homenagem ao pensador. A conferência realizada para o centenário do autor pode ser acessada em: <https://www.youtube.com/watch?v=3NpyWuh3iSI>

no da compressão mútua e a ética do gênero humano. Diante das grandes transformações do momento atual, esses ideais se tornaram ainda mais necessários para a construção de uma nova educação.

Recentemente, no âmbito da Comissão Internacional sobre os Futuros da Educação, a importância dos documentos produzidos pela Unesco foi reafirmada por Sobe (2021), que sugeriu uma atualização dos quatro pilares propostos por Delors para melhor apoiar os educadores que estão trabalhando a fim de projetar experiências de aprendizagem significativas. Na visão do autor, visitar cada um dos pilares poderia oferecer uma bússola para os desafios coletivos de nossa conjuntura histórica atual.

Quando a Comissão Delors apresentou o pilar *aprender a ser*, conferiu grande ênfase ao desenvolvimento da personalidade e da capacidade de as pessoas agirem com independência, senso crítico e responsabilidade pessoal; essas habilidades não devem ser esquecidas. Uma atualização desse pilar inclui pensar em termos de aprender, atender e cuidar. Isso implicaria entender as pessoas como simultaneamente capazes e vulneráveis, de modo a possibilitar a reflexão sobre como afetamos e somos afetados pelos outros e pelo mundo e a exigir que os educadores concentrem assim seu trabalho nos direitos, nas responsabilidades e nas interdependências que influenciam nossos relacionamentos (Sobe, 2021).

Para o pilar *aprender a saber* é importante destacar que a aquisição de conhecimento precisa ser reformulada para além de simplesmente capacitar os indivíduos, mas, sim, passando a conectar os indivíduos uns aos outros e intergeracionalmente aos recursos de conhecimento comum a toda a humanidade. O retrabalho desse pilar indicaria aos educadores abordagens pedagógicas construtivistas e a visão de seus estudantes como comunidades de aprendizagem (Sobe, 2021).

A discussão da Comissão Delors sobre o terceiro pilar, *aprender a fazer*, estava relaciona-

da essencialmente a se colocar a aprendizagem em prática no local de trabalho. A reformulação desse pilar deve ser feita em termos de habilidades e competências que permitam a *ação coletiva*. A capacidade de colaboração colocada em primeiro plano seria valiosa não apenas no mundo do trabalho, mas também em outras esferas. Concentrar esforços educacionais em capacitar os estudantes para que possam agir em conjunto mostra a importância da deliberação, da comunicação intercultural e da construção de parcerias (Sobe, 2021).

Por fim, Sobe (2021) afirma que à medida que as rupturas da crise da Covid-19 se desdobraram a humanidade foi lembrada de como as pessoas estão intimamente ligadas umas às outras, em termos biológicos, políticos e sociais. Embora o “juntos” do quarto pilar, *aprender a viver juntos*, seja um conceito robusto, a palavra não deve significar apenas uma coexistência pacífica. O desafio para os seres humanos que vivem no planeta em 2021 consiste em criar formas saudáveis e sustentáveis de convivência: uns com os outros e com o próprio planeta. Orientar esse pilar para aprender a viver em um mundo comum aumenta a importância de uma educação que se comprometa com a humanidade comum, assim como com o mundo natural do qual as pessoas fazem parte.

A atualização desses pilares ilustra o papel que a Unesco desempenha como um laboratório global de ideias, e a relevância de estudos prospectivos no campo educacional. Além disso, confirma que as bases da educação podem ser retrabalhadas de forma útil para valorizar e capacitar os indivíduos, uma vez que potencializam a cooperação e a ação coletiva, tão necessárias no contexto atual da pandemia da Covid-19.

Conforme afirmou Sahle-Work Zewde, presidente da atual Comissão Internacional sobre os Futuros da Educação, “é evidente que não podemos voltar ao mundo como era antes [...] Uma das mensagens mais fortes é a de que a humanidade necessita de solidariedade global” (Unesco, 2020, p. 3).

A pandemia exigiu muito de todos nós, tivemos de conviver com nós mesmos de forma mais intensa e revisitar certezas e modos de vida. Na educação, os desafios são imensos, e o mesmo ocorre em outras esferas da vida e das políticas públicas.

Precisamos repensar os padrões de consumo e redobrar nossa aposta no poder da ciência. O mundo está mudando, e a educação também deve mudar. Cada pessoa necessita de novas habilidades para apoiar as mudanças e para aproveitar ao máximo todas as suas oportunidades e competências. Isso exige educação para a criatividade, para a solidariedade e para a sustentabilidade. Mais do que isso, exige a reflexão e o desenvolvimento de experiências de aprendizagem significativas, que possam dotar as pessoas com as habilidades e as competências necessárias no presente, mas que também sejam úteis para o futuro que queremos criar. Não podemos nos esquecer de que construir um futuro diferente e um mundo mais justo, solidário e inclusivo, depende de todos e de cada um de nós. Façamos a nossa parte!

## Referências

Al-Samarrai, S., Cerdan-Infantes, P., Bigarinova, A., Bodmer, J., Vital, M., Antoninis, M., Barakat, B. e Murakami, Y. (2021). *Education finance watch 2021*. The World Bank. <https://documents.worldbank.org/en/publication/documents-reports/documentdetail/226481614027788096/education-finance-watch-2021>

Delors, J., Al Mufti, I., Amagi, I., Carneiro, R., Chung, F., Geremek, B., Gorham, W., Kornhauser, A., Maniey, M., Padrón Quero, M., Savané, M.-A., Singh, K., Stavenhagen, R., Won Suhr, M. e Nanzhao, Z. (1998). *Learning: the treasure within. Report to Unesco of the International Commission on Education for the Twenty-first Century (highlights)*. Unesco. (Trabalho original publicado em 1996). <http://unesdoc.unesco.org/images/0010/001095/109590eo.pdf>

Faure, E., Herrera, F., Kaddoura, A.-R., Lopes, H., Petrovsky, A. V., Rahnema, M. e Ward, F. Ch. (2013). *Learning*

*to be: The world of education today and tomorrow*. Unesco. (Trabalho original publicado em 1972). <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000223222?posInSet=1&queryId=394170fe-777e-4939-bee1-0be6d84332f7>

Morin, E. (2000). *Os sete saberes necessários a educação do futuro*. Unesco; Cortez.

Noletto, M. J. (2008). *Abrindo espaços: Educação e cultura para a paz*. Unesco; Fundação Vale. <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000178532?posInSet=3&queryId=125e96de-88c2-4418-aae7-00da888e3755>

Sobe, N. W. (2021). *Reworking four pillars of education to sustain the commons. UNESCO Futures of Education Ideas LAB*. <https://en.unesco.org/futuresofeducation/ideas-lab/sobe-reworking-four-pillars-education-sustain-commons>

The United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (Unesco) (2020). *Education in a post-Covid world: Nine ideas for public action*. <https://en.unesco.org/news/education-post-covid-world-nine-ideas-public-action>

The United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (Unesco) (2021a). *Global Education Coalition*. <https://pt.unesco.org/covid19/educationresponse/globalcoalition>

The United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (Unesco) (2021b). *Futures of Education*. <https://en.unesco.org/futuresofeducation/>

The United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (Unesco) e Inter-American Development Bank (IDB) (2021). *Reopening schools in Latin America and the Caribbean: Key points, challenges, and dilemmas to plan a safe return to in-person classes*. [https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000375059\\_eng/PD-F/375059eng.pdf.multi](https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000375059_eng/PD-F/375059eng.pdf.multi)

The Unesco Institute for Lifelong Learning (Unesco-UIL) (2021). *Technical note lifelong learning*. [https://uil.unesco.org/fileadmin/keydocuments/LifelongLearning/en/UNESCO\\_TechNotes\\_LLL.pdf](https://uil.unesco.org/fileadmin/keydocuments/LifelongLearning/en/UNESCO_TechNotes_LLL.pdf)

Werthein, J. e Cunha da, C. (2005). *Fundamentos da nova educação*. Unesco. (Trabalho original publicado em 2000).

Calibán -  
RLP, 20(1),  
233-235  
2022

Mara Mourão\*

# A humanidade é como alguém amadurecendo

Simpatizava com a visão de que a humanidade evolui como a maioria das pessoas. Da infância para a adolescência, do adulto para o maduro, até o inevitável fim. Mas essa visão me parecia meio simplista e ingênua, até que se materializou para mim. E, desde então, sou ainda mais crédula de que um dia iremos crescer.

Explico. Sou cineasta, diretora e roteirista. Desde que decidi seguir essa carreira, meu objetivo era inspirar e promover mudanças positivas na sociedade. Minha primeira comédia já oferecia uma crítica ao “jeitinho brasileiro”, à nossa noção flexível de honestidade. A reação do público era sempre muito simpática: “Eu me diverti muito, ri bastante”. Afinal, é isso o que se espera ouvir sobre uma comédia.

Quando realizei meu primeiro documentário de longa metragem – *Doutores da alegria: O filme* (Mourão, 2005) – percebi uma reação do público completamente diferente. Agora as pessoas me diziam que o filme havia mudado a vida delas. Senti na pele, pela primeira vez, o poder do cinema enquanto ferramenta de impacto social. Compreendi mais profundamente a função social da arte.

Foram centenas, talvez milhares de relatos chegando de todos os lados: indivíduos, organizações, empresas, ONG, escolas, comunidades vulneráveis. Todos usando o filme como forma de abertura ao diálogo, engajamento social, inspiração ou fonte de informação.

E, como não poderia deixar de ser, essa experiência também me transformou. E decidi ir além, realizando o *Quem se importa* (Mourão,

2013), um filme sobre empreendedorismo social numa época em que poucas pessoas sabiam do que se tratava o tema. Um filme com uma abrangência maior, internacional.

*Quem se importa* é um longa-metragem documentário, lançado em 2012 no Brasil, e no exterior com o título *Who Cares?*. O filme retrata as experiências dos dezoito maiores empreendedores sociais do mundo. Entre eles estão Bill Drayton, fundador da Ashoka, que cunhou o termo empreendedor social, e Muhammad Yunus, fundador do Grameen Bank e ganhador do Prêmio Nobel da Paz. Através das vozes destes líderes sociais, o filme compõe um painel sobre o setor, seus desafios e suas conquistas.

Entre as histórias retratadas estão a de um monge budista belga que treina ratos na Tanzânia para desarmar minas terrestres, uma canadense que criou um método original para ensinar empatia nas escolas, uma médica que encontrou uma forma de mudar a vida de famílias com filhos gravemente enfermos, e muito mais. Ideias simples que começaram pequenas e ganharam o mundo, causando grande impacto social.

Talvez *Quem se importa* tenha mesmo sido o primeiro filme sobre o tema, e teve um alcance bem maior do que eu esperava. Foi exibido nas Universidades de Harvard, Columbia, Duke, Brown, entre outras. Em locais como o World Bank, Embaixada Francesa em Washington, Museu de História do Canadá, na sede do Google em Palo Alto e muitos outros. Em mais de trinta festivais de cinema ao

\* Cineasta, sócia-proprietária de Mamo Filmes.

redor do mundo, tendo ganhado seis prêmios internacionais e uma carta de recomendação da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco).

O filme se desdobrou em uma série de TV e também em um programa de educação para jovens do ensino médio – o Sementes de Transformação –, em que, junto de vários parceiros, criamos o primeiro acampamento de Empreendedorismo Social do Brasil. Com esta iniciativa, entramos em escolas e nas ONG respondendo a uma pergunta recorrente dos jovens: “Quero mudar o mundo. Por onde começo?”

Enfim, a repercussão foi grande. *Quem se importa* foi virando um movimento, o tipo de filme que move pessoas a chamarem grupos de amigos em casa para uma sessão, ou escolas a recomendarem o filme como lição de casa.

Uma das histórias que mais me tocou, e que demonstra como uma pequena ação pode se transformar num enorme impacto, é a trajetória de James Marins, autor do livro *A era do impacto: O movimento transformador massivo da liberdade, das novas economias, dos empreendedores sociais e da consciência da humanidade* (2019). Só de pensar que essa belíssima e profunda obra teve sua fagulha inicial em meu filme, fico arrepiada.

Marins é um advogado de Curitiba e, até assistir ao filme, não conhecia o conceito de empreendedorismo social. Ele se aprofundou no tema e seus estudos culminaram na criação do Instituto Legado, uma das organizações mais sérias deste país.

E já que estamos falando em utopia – a de que um dia a humanidade irá amadurecer – nada melhor do que a leitura do livro de James, que conseguiu reunir os principais temas da atualidade partindo do empreendedorismo social, e indo além. Seu instituto fomenta um movimento de transformação da consciência, da economia e da inovação para impactar positivamente o mundo; “movimento transformador massivo”, ele não poderia ter definido melhor.

Bill Drayton, fundador da Ashoka, diz que a democracia não é apenas o direito de votar e falar livremente; a culminação da democracia só virá quando todos formos cidadãos proativos. A visão de Drayton de *everyone a changemaker world* se encaixa perfeitamente com a de Marins quando este descreve que, embora estejamos vivendo problemas colossais, temos a capacidade de enfrentar esses desafios, individual e coletivamente. Ele propõe que nos responsabilizemos, ou melhor, co-criemos essa nova sociedade, afirmando que, nesta era de hiperconexão, só nos resta impulsionar problemas ou co-construir soluções. Nada mais exato.

Estamos realmente vivendo algo muito novo e disruptivo. E me atrevo a dizer (intuitivamente) que tudo começou com alguns líderes sociais que fomentaram a criação de organizações sociais, que, por sua vez, inspiraram o surgimento dos primeiros empreendedores sociais que influenciaram uma nova cultura no setor privado.

Hoje vemos o aparecimento dos intraempreendedores sociais, dos negócios de impacto social, dos negócios inclusivos e de valor compartilhado, das Empresas B, do Movimento Capitalismo Consciente, das startups (muitas já nascem com valores éticos em seu ADN), coletivos, moedas sociais, bancos éticos, e todo um novo ecossistema criando um ciclo virtuoso de onde vem emergindo um pós-capitalismo, mais justo e sustentável.

Nunca vivemos num mundo tão paradoxal. Intolerância, terrorismo, fanatismo, polarização, desigualdade, falta de empatia e ainda a pandemia, contrapõem-se a um mundo onde compartilhamos casas, veículos, bicicletas, serviços, talentos e conhecimento. Onde os jovens não almejam mais só o carro do ano, mas um propósito.

Talvez nossos jovens queiram viver de forma mais trivial. Um modo de vida mais simples, em que entraremos em contato com a beleza do mundo e nos preencheremos internamente através das artes, das ciências, da

espiritualidade, do contato íntimo com a natureza, e não um mundo baseado no consumo exacerbado.

O que acontecerá com o sistema econômico atual se houver um colapso do consumo da forma como praticamos hoje? E como será esse mundo se as pessoas pararem com a tentativa de sublimar seu vazio interno consumindo supérfluos e começarem a consumir valores, educação, bem-estar e relações?

Pela primeira vez na história da humanidade temos um inimigo em comum: a degradação ambiental, o esgotamento dos recursos; e a nossa própria sobrevivência enquanto espécie nos une. Por incrível que pareça até a pandemia nos une. E essa união é algo novo na curta história da humanidade.

De forma profunda e ampla, James Marins (2019) propõe: “Nessa nova era, o *Homo economicus*, criatura já idosa nos seus 250 anos, deve ceder território para os mais jovens, como o *Homo solidarius*, o *Homo noeticus* ou o *Homo empathicus*” (p. 225). E a melhor das utopias: “Criar um mundo de possibilidades: um mundo onde os dias de todos sejam gastos com sonhos e realizações, não em luta pela sobrevivência” (p. 270).

### Somos otimistas demais?

Acho que ele está certo quando enxerga uma “sociedade massivamente mais saudável, mais livre, mais democrática, autoinovadora e capaz de acessar um nível de liberdade pós-convenção, um estado consciencial mais elevado” (Marins, 2019, p. 166). E se propõe a combater a apatia e a ignorância, e nos levar a entender a potencialidade da era em que vivemos. Afinal, “a maior de todas as inovações reside na nossa consciência” (p. 363).

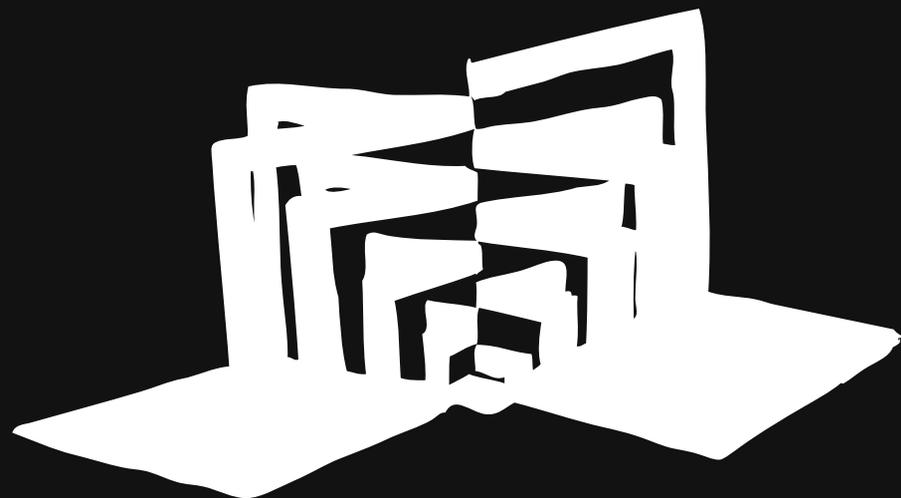
Quando em 2008 eu batia na porta de inúmeras empresas à procura de patrocínio para um filme sobre empreendedores sociais, a dificuldade era enorme. Meus interlocutores nem conheciam esse conceito, via um enorme ponto de interrogação na cara de empresários, amigos e até parentes. E eu, como um papa-

gaio, sempre explicava o conceito paciente-mente.

Pouco mais de uma década se passou e nunca mais tive que explicar o que é um empreendedor social, um *changemaker*, um transformador. Por isso tudo, acredito que o nível de consciência está aumentando, e que estamos evoluindo. E, quem sabe um dia, escolheremos amadurecer de vez.

### Referências

- Marins, J. (2019). *A era do impacto: O movimento transformador massivo da liberdade, das novas economias, dos empreendedores sociais e da consciência da humanidade*. Voo.
- Mourão, M. (diretora) (2005). *Doutores da alegria: O filme* [produção cinematográfica]. Grifa Cinematográfica, Grifa filmes, Mamo filmes.
- Mourão, M. (diretora) (2013). *Quem se importa* [produção cinematográfica]. Grifa filmes, Mamo filmes.



Textual

Em se tratando de Sergio Blanco, a entrevista com um psicanalista – e a exigência de uma palavra verdadeira que isso implica – torna-se quase parte de sua obra. Uma obra dramaturgicamente fértil na qual ter se escutado em um divã não ocupa um lugar menor. Mas talvez por isso mesmo, por conta dessa ginástica a partir da qual cultiva a autoficção – gênero em que se reconhece e que pratica como poucos – ele se permite dizer mais e ao mesmo tempo menos do que pareceria. Especialista no que pode e no que não pode ser dito, ele se mostra onde se esgueira e se oculta até onde mais se exhibe. E é isso que torna seu trabalho e suas ideias fascinantes, uma rocha de mineral precioso para o psicanalista.

Blanco, um uruguaio radicado na França por fidelidade ao seu desejo de “viver em francês”, um homem de cultura europeia e uma adorável entonação sul-americana, um interlocutor curioso de nossa disciplina que encenou suas peças ao redor do mundo, aqui nos oferece fragmentos de seu pensamento. Um pensamento vivo que recusa o engessamento e sacode o marasmo pela provocação, sempre fértil quando inteligente. Assim, desfilarão nesta entrevista temas como a pornografia – da qual também se revela um roteirista talentoso – ou a escrita, o divã, o totalitarismo, o cinema e o teatro, a mentira e o caráter ficcional do que conhecemos como “eu”.

Conversamos quando a pandemia ainda era inimaginável, em meio ao burburinho de um bar histórico em Buenos Aires, Los Galgos, e também entre e-mails e mensagens de texto, naquele lugar etéreo, virtual onde tantas coisas acontecem hoje em dia. A seguir, o testemunho intertextual e mestiço dessas conversas fragmentárias.

Mariano Horenstein



Calibán -  
RLP, 20(1),  
237-251  
2022

## A análise é uma possibilidade de se tramar para não se traumatizar

Uma conversa com Sergio Blanco

### Como você chegou ao teatro, à dramaturgia?

A partir de um confinamento. Durante o verão de 1998, eu me tranquei por duas semanas em meu apartamento em Paris. Era a Copa do Mundo e tinham reforçado a segurança nas ruas. Eu estava sem documentos, com medo de que eles me detivessem. Resolvi me trancar e não sair. Eu não sabia o que fazer, então comecei a escrever. Eu não podia fazer outra coisa. Era a única maneira de passar o tempo. A única coisa que eu sabia fazer – assim como hoje – era ler e escrever. Então comecei a escrever. Não sei fazer nada além disso.

### Você escreveu em papel florentino, com uma pena e usando pó de sangue diluído em vez de tinta... Escrever implica um trabalho com o corpo...

Um trabalho enorme, minhas costas ficaram machucadas. Escrever é muito cansativo. É muito mais corpóreo do que as pessoas pensam. O corpo fica dolorido porque se trabalha com ele: com os tendões, com os nervos, com a mão, com a vista, o olhar. A escrita é um momento de destruição do corpo, o corpo padece.

**Lacan traça uma diferença interessante entre significante e letra. O significante tem sempre algo de evanescente, encadeado, assimilável à digitação. Mas há algo da letra, da encarnadura da letra, que fica bem capturado nessa forma de escrever...**

Totalmente. De alguma forma, o que eu buscava naquela escrita era exatamente isso: ir mais além do incômodo, que era insignificante, de cada letra. Um escritor costumava dizer que não escrevia palavras, mas desenhava letras. Isso muda todo o elo do pensamento, o que se está dizendo ou sendo capaz de dizer. É como abismar-se no mais primário da linguagem. Desenhar, não escrever. Sócrates disse que a verdade é o incorruptível das palavras. Há algo na palavra que é incorruptível, enquanto a imagem é completamente corrupta.

### Corrupta no sentido de enganosa, manipulável?

Ambas podem ser manipuladas. A imagem é enganosa. A palavra, não. A imagem tem um limite, a palavra é um abismo. E eu gosto muito do abismo. Há uma profundidade infinita na palavra. Na imagem há uma barreira, uma fronteira, algo terrível. Acho que a imagem mata a palavra. As únicas imagens que me interessam são aquelas que podem despertar as palavras. É por isso que cada vez mais me atrai a poesia, que é chegar ao summum dessa palavra abismal que não tem nenhuma representação no nível da imagem. O século XX foi um século que abusou da imagem, confiou tanto na imagem que assim acabou. Tenho um ódio profundo pelo cinema. Kafka dizia que era o uniforme do olho. A imagem é totalitária, e o cinema foi um projeto totalitário. Não é à toa que não há nada mais morto do que o cinema. O século XX foi o século da imagem. O século XXI é o século do olhar, que não tem nada a ver com a imagem. É o nosso século: do teatro, das artes plásticas, da poesia... do olhar. Isso me fascina.

### Por que você diz que o olhar não tem nada a ver com a imagem?

São coisas completamente diferentes. O século XX é o da desconfiança da linguagem e da confiança absoluta e extrema na imagem. Cria esse dispositivo fascista que é o cinema: todos os grandes fascistas adoravam o cinema. Hollywood é o totalitarismo. As pessoas sempre falam sobre os totalitarismos do século XX – fascismo, nazismo, stalinismo – e eu sempre digo que há um quarto: o ultraliberalismo, o capitalismo extremo. Hollywood é o paroxismo, uma indústria totalizante fascista que cria o cinema.

O cinema oferece tanta mentira quanto as igrejas evangélicas. Alguns poetas e gênios – Hitchcock, Bergman, Fellini – fizeram coisas extraordinárias, mas o dispositivo em si é terrível: eu sento você, apago a luz, mostro uma imagem que entrará por um sistema de projeção que submeterá seu olhar e seu olho ao que a tela decidirá. É um mecanismo terrível. É o oposto do teatro, um espaço onde não vemos todos a mesma coisa, onde o olho pode escolher o que quer. Onde, embora o olho seja guiado, também lhe são propostas coisas, o olho está construindo aquela imagem diferentemente da pessoa que está ao lado, então há uma multiplicidade de construções, do ponto de vista ótico e de perspectiva.

**Como você entende a autoficção? Busca-se um pacto com a realidade mais lábil do que na autobiografia? Do ponto de vista da psicanálise, há algo ficcional que de algum modo atravessa tudo... e o eu é fundamentalmente um produto ficcional...**

A autoficção se refere a uma forma de escrita que associa elementos autobiográficos a elementos ficcionais. De certa forma, é o oposto de uma autobiografia, pois o empreendimento autobiográfico exige um pacto de verdade, já que o que eu conto deve ser verdadeiro. Enquanto o empreendimento autoficcional exige o que chamo de pacto de mentira: o que eu conto não precisa ser verdadeiro – ao contrário, tem que ser uma ficção. Embora a autoficção parta de uma experiência vivida, esta será poetizada, fabricada, ficcionalizada. Todo relato autoficcional acabará sendo falso, pois colocá-lo em linguagem faz com que a realidade da qual partimos se torne uma ficção. Escrever – colocar em relato – distancia, portanto, o real. A escrita o afugenta. De certa forma o convoca, mas para alterá-lo. Toda escrita é um ato de alteração da realidade pela simples razão de que os mecanismos poéticos mudam, alteram, perturbam, transformam. A autoficção é infiel ao documento vivido, ou seja, os mecanismos poéticos devem se encarregar de desprender o relato da realidade. A autoficção engana, trai, mente, falsifica, adultera. Talvez por isso seja algo que, ao mesmo tempo que está na moda, também é condenado. De alguma forma, a autoficção é poder ser infiel a si mesmo, ou seja, ser infiel a si mesmo consigo mesmo. E é isso que faz com que, em última instância, tudo o que escrevo sobre a minha vida sempre acabe sendo mentira: à medida que a escrita vai surgindo, a verdade vai sendo proscrita.

Quanto ao eu como produto ficcional, é algo que para mim é evidente. Insisto sempre em que a única fórmula válida a respeito do eu é a seguinte: «eu não sou eu mesmo»... Somente aí pode residir o espaço de liberdade necessário para se elaborar: na inconsistência do eu...

**Não pude ver nenhuma de suas encenações, mas eu li suas obras... Talvez aos meus ouvidos, muito intoxicados pela clínica psicanalítica, a distinção entre pacto de verdade e pacto de mentira soe como uma distinção artificial... Tem uma piada que Freud contava, não sei se você já ouviu... Dois judeus se encontram em uma estação de trem e um pergunta: “Aonde você vai?”. “Vou para Cracóvia”, responde o outro. E então seu interlocutor lhe diz: “Você me diz que vai para Cracóvia para que eu pense que vai para Lemberg, mas na realidade você vai para Cracóvia”. As relações entre verdade e mentira são complexas...**

[risos]

**Diz-se a verdade simulando mentir. Existem muitos animais que são capazes de simular, mentir...**

A maioria.

**Mas o único animal que mente como um modo de dizer a verdade é o homem.**

Claro, claro...

**Eu me lembrei dessa piada quando ouvi suas ideias sobre autoficção, porque me parece uma barreira delicada. Há autobiografias onde se supõe o pacto da verdade, porém são um exercício de mentiras e de autoindulgência por onde quer que se olhe... E no espaço analítico a pessoa se confronta com suas próprias mentiras.**

Sem sombra de dúvidas. O espaço analítico é um espaço onde a mentira é fundamental. Um grande professor de literatura antiga sempre dizia que há dois lugares onde se mente como um beduíno: o curriculum vitae e o divã. A análise é um espaço onde a verdade factual não interessa.

**A autobiografia é então também um gênero ficcional.**

Completamente, podemos dizer que tudo é autoficção. Toda escrita é ficção da realidade. Para mim, a autoficção é a forma, acredito que quem mente é quem escreve a autobiografia, por isso a autobiografia interessa tanto aos políticos. O germe da autoficção está em conhecer a si mesmo. A autoficção sempre existiu. Eu diria que o que aparece como moda do século XX são as autobiografias, ou seja, ser hipócrita. Dizer: “Eu vou contar a minha vida”, pretendendo ter um pacto de verdade. A autobiografia é a filha bastarda da autoficção.

A autoficção aparece em 1976, com Doubrovsky, que diz: “Bem, vamos dar um nome a isso”. E ele nomeia autoficção, que é um jogo de palavras. Você sabia que ele vinha da análise? Sim, ele fazia análise longe de Paris e passava quarenta minutos no trajeto, no carro. Então ele diz: “Toda vez que eu sair da análise, vou começar a contar a minha vida. Eu vou fazer um livro da minha vida, e já que estou fazendo isso no meu automóvel, vai ser uma autoficção.”

**Então ele cunhou esse termo no calor de suas sessões...**

Exatamente. A autoficção está muito ligada à análise. É muito raro que alguém que trabalhe com autoficção não tenha uma forte experiência psicanalítica. Infelizmente, no final do século XX, tudo isso cai nas mãos da sociedade do espetáculo, da cultura do mercado. Acabamos no que acabamos... em algo perigoso.

**Você disse que todos os que trabalham com autoficção de alguma forma tem alguma relação com a análise...**

Acho que sim, porque me parece que a experiência analítica é um momento confessional. Cada vez mais, é como falar do eu e do não eu. Não há um eu, mas há uma multiplicação de eus, como falar do eu depois de Foucault, depois dessa desconstrução. O eu é uma ideia absolutamente fascista. A autoficção se presta a isso, pode multiplicar eus.

**É como se fossem dois territórios pareáveis: o da cena analítica e o da autoficção como gênero, certo? São coordenadas que permitem contar mais do que se costuma contar.**

Exatamente, é por isso que o terreno da psicanálise não é a autobiografia, é a autoficção. Porque você trabalha com a linguagem. Todos sabemos que a linguagem do momento é a representação de algo que utiliza mecanismos ficcionais...

**Você disse, talvez ironicamente, que há dois temas básicos para a dramaturgia: “estou apaixonado” e “tenho medo de morrer”... Sempre o amor/sexo e a morte, os grandes temas, com infinitas variações...**

São os dois únicos temas que existem. Tudo gira em torno disso. Não é irônico. Desconheço a ironia, é uma coisa que me irrita muito. As pessoas teimam em procurar ironias onde não há. Somos feitos de Eros e Thanatos: o tempo é o trajeto que une os dois.

**Eu quero te perguntar sobre pornografia. O que aparece através da pornografia?**

A pornografia se rende a uma instância de autogestão e individualidade que é punida por esta sociedade. Porque, obviamente, a pornografia apela à masturbação, que é um ato totalmente solitário, e todo ato solitário é penalizado. O celibato é penalizado, como se a fonte de prazer tivesse que ser coletiva, o encontro com o outro... essas bobagens que se dizem agora. Acho que, por um lado, o pornô incomoda porque sempre reivindica uma beleza excepcional. Uma beleza à qual nem todos temos acesso e que pode gerar, em muitos, frustrações. Porque a pornografia é uma representação da sexualidade, não é a realidade. As pessoas perdem a capacidade de entender que nem toda parte representa o todo. E a pornografia não tem por que representar o todo; isso irrita. Sim, claro, quando você vê esses corpos maravilhosos que aparecem no pornô... Mas você não precisa se frustrar. A pornografia, quando tomada como uma exceção à regra, é uma fonte extraordinária de prazer. Eu defendo a pornografia também porque o sujeito se torna o objeto, e isso é interessante. A pornografia tem isso... O corpo passa a ser um objeto. E isso irrita. Isso gera muito desconforto nas pessoas: a nudez do corpo, o prazer, o tabu. Não sou daqueles que pensam que tudo tem que ser mostrado ou tudo tem que ser dito. Não, sou um defensor ferrenho de se reter o que não precisa ser dito.

**Além disso, não há possibilidade estrutural de que tudo possa ser dito. Embora existam diferentes maneiras de preservar o não dito...**

Por isso tem uma coisa que existe na análise: a palavra vai ser aceita ali, mas nem tudo vai ser dito. No dia em que puder contar tudo na minha análise, a análise terá fracassado. Porque esse modo periférico de que isso eu posso dizer e como eu digo é o que vai me construindo como paciente, a partir de metáforas, pensamentos, conversas que começam com sonhos, atos falhos. Não se pode dizer tudo...

**Entendo que nas peças em que você aparece, e de uma forma muito íntima, não se trata de cair no quê daquilo que você conta é verdade e no que não é...**

É uma das coisas que gera atração no espectador de autoficção. É um mecanismo que pega muito. O que é verdade? O que é mentira? Incrivelmente, é uma das bases que erotiza o espectador. É verídico? Isto é verdade? O espectador tem esse mecanismo desde o início até o final da peça. O que é verdade e o que é mentira eu pergunto constantemente ao espectador... E quanto mais você vai para coisas obscenas, coisas que nunca podem ser ditas em cena... A Ira de Narciso é um exemplo muito claro disso: você está em um quarto de hotel, por excelência o lugar mais privado do mundo (muito mais do que a própria casa). O hotel é, em termos de espaço, o cúmulo da privacidade.

**Longe de ser um “não lugar”, aparece como o lugar mais privado de todos...**

Exatamente. O fato de alguém dizer a si mesmo “É ou não é?” é a pergunta básica que começa a problematizar a arte e a representação. Isso é verdade, isso não é verdade... A questão é que é a base essencial da arte. A autoficção toca na raiz: Isso é verdade? É mentira? Do início ao fim, estão tocando na raiz medular do que sempre debateu todo aquele que quis abordar o tema da arte, o simulacro, a cópia, a realidade, a reprodução, o mapa ou o território.

Esse mecanismo, além de tocar no que há de mais intelectual na arte, está tocando no mais erótico, que é estar o tempo todo entre duas coisas. Isso é erotismo para mim... a pornografia, o *striptease*. O ato erótico máximo: quero que a pessoa se desvista completamente, mas também não quero que ela se desvista completamente porque senão, acaba. Kristeva diz que quando se tira a última peça de roupa, o jogo acaba, certo? A pornografia é algo que precisa ser resolvido em vinte minutos. Quando eu faço um roteiro pornô, no set pornô sabemos que temos vinte minutos porque, fisiologicamente, é o tempo da masturbação masculina, a quem ela é dirigida. A pornografia feminina dura entre quinze e vinte e quatro minutos.

**E você escreve roteiros e os assina? Ou são lançados com pseudônimos? Fazem parte da sua obra?**

Não. Não se assinam roteiros na indústria pornográfica... É tão puritano. Mas eu pedi que fosse assinado, que eu aparecesse.

**Em alguns momentos, o diálogo entre seus protagonistas de Tebas land parece um diálogo analítico, em oposição ao diálogo vazio que o protagonista supostamente mantém com seu psicólogo. O diálogo analítico aparece claramente por trás, em sua própria experiência... Você registra alguma influência da sua análise em suas peças, na forma de concebê-las, de escrevê-las?**

Eu me analiso há anos. Sem dúvida, a experiência da análise influenciou o meu trabalho. O contrário seria impossível. A análise é um trabalho de elaboração de si a partir da linguagem. A escrita é um pouco semelhante.

### Como é sua relação com a psicanálise?

Eu acho que a psicanálise deveria ser uma obrigação. Odeio obrigações, mas em princípio, sim...

### É melhor que não seja...

É imprescindível. Olha, eu me analiso desde os quatorze anos. Comecei em Montevideu e tenho cinquenta anos.

### E você não parou?

Bem, é um exercício semanal. Sempre tenho a mesma resposta quando as pessoas me dizem “Você continua se analisando?”. Ninguém diz a alguém “Você continua nadando? Continua praticando o mesmo esporte?”. Acho que até o último dia dos meus dias continuarei fazendo análise.

### Você se analisa com um analista com tempos fixos ou variáveis?

Com tempos fixos.

### Você escolheu um analista “ortodoxo”...

Sim, muito ortodoxo. Um grande psicanalista francês, um homem já de certa idade. Sim, com 45 minutos, com dias fixos, com divã, mas também momentos em que o divã fica suspenso, e passamos para um cara a cara. O divã não é apenas para as pessoas se deitarem. O divã tem que estar como presença. Em um momento eu precisei passar para algo mais vertical, não tão horizontal. Eu precisava vê-lo, eu precisava de um cara a cara. Eu procurava ser olhado, não apenas ouvido. E eu também precisava olhar para o divã. O divã não é apenas um lugar para se deitar, é muito mais, tem que estar como presença.

### Você se analisou com muitos analistas ou com a mesma pessoa há muito tempo?

Tive minha primeira analista no Uruguai: uma mulher, durante dez anos. Depois, quando fui para Paris, fiquei um tempo sem análise. E então, esse analista... eu sou o típico paciente que se apaixona pelo analista, que sofre, também me enquadrando no que é comum nos pacientes e minto muitíssimo, como eu ia dizendo, por isso tenho a experiência. A gente mente muitíssimo, e o analista trabalha com essa mentira também, não importa o que é verdade ou mentira, importa que o discurso esteja ali.

### Sem dúvida, há uma afinidade entre escrita e análise... Mas vejamos, o que as diferencia, ainda que ambas sejam modos de elaboração de si mesmo a partir da linguagem?

A diferença é que onde o enquadre vem para nos proteger, como é o caso da análise, na escrita literária essa estrutura protetora desaparece completamente. A experiência literária é o poder prescindir dessa estrutura. Acho que a literatura é um espaço de exposição onde, quanto menos protegidos estivermos, melhor será. Na análise, a linguagem existe para nos construirmos, enquanto na literatura a linguagem existe para nos dissolvermos, desaparecermos, nos diluirmos. Na análise, a linguagem é curadora e salvadora; na literatura, não necessariamente. Na análise eu não desapareço; na literatura, sim. A literatura é onde a linguagem aparece para que em seu lugar possamos nos ausentar, possamos desaparecer.

### Como funciona a análise em relação ao seu trabalho? Como uma jazida de ideias, como um laboratório formal, como um espaço de ocorrências... ou de outra forma...

A análise é um lugar onde o que funciona é o exercício de trabalhar com a linguagem sem necessariamente estar relacionado ao meu trabalho de escrita.

### Wittgenstein escreveu que os limites do mundo são os da linguagem... Eu entendo que você escreve em espanhol... Em qual língua você se analisa?

Escrevo em espanhol, que é minha língua materna, mas me analiso em francês, que é minha língua paterna. Seguindo a lógica de Wittgenstein, como a linguagem é infinita, o mundo também é...

### E que lugar a psicanálise ocupa em sua vida?

Um lugar fundamental: o espaço onde procuro palavras para nomear e dizer até o que pode parecer indizível. O que torna a análise essencial para mim é justamente essa capacidade que ela tem como espaço onde toda palavra dita é acolhida. A análise é a hospitalidade do verbo, portanto, o recebimento de tudo o que é vivido. De certa forma, é o que me permite ir do trauma à trama, já que o espaço analítico é um lugar onde, por meio do relato, tramas podem ser construídas. A análise é uma possibilidade de tramar para não se traumatizar.

### Isso é maravilhoso como definição de uma análise: do trauma à trama... Mas você faz uma distinção entre relato e trama...

Relato e trama são duas coisas diferentes. O relato é uma fábula no sentido grego, a trama é a forma de organizar essa fábula. O que a análise faz é organizar os episódios: articular nossa fábula para que sejamos capazes de nos autonarrar por meio dessa trama.

## O que você entende por realidade?

Acho que a realidade é a forma como cada um vive e entende o seu tempo. De alguma maneira, a realidade é uma construção que cada um faz. Em última instância, a realidade nada mais é do que uma forma de ficção, ou seja, o relato que cada um faz da sua relação com o tempo em que vive.

**Em um palco, um filme ou um livro, é possível se desenvolver uma trama ficcional, ou se encenar uma ficção dentro da própria ficção, uma cena dentro da cena... Na sua opinião, a que propósito isso serviria? O que pode ser dito dessa maneira que não poderia ser dito a partir de uma encenação mais convencional?**

A metateatralidade é o que nos confirma o caráter abismal da experiência. Estamos imersos em um mundo de caminhos que se bifurcam ao infinito. O mecanismo das caixas chinesas ou das bonecas russas nos dá a calma – um tanto perturbadora – de que tudo está contido por tudo em uma espécie de labirinto onde você tem que jogar o jogo de se perder em vez de querer sair.

**Você entende a vida como um palco ou há uma divisão categórica entre um espaço e outro?**

A vida e o palco são delimitados por uma fronteira que, mais do que separá-los, os une. Sempre fui fascinado pela noção de fronteira como um fenômeno que não separa, mas une. É por isso que defendo as fronteiras. É por isso que os mapas e a cartografia me fascinam. É por isso que sou um admirador do Império Romano. Para mim não há nada mais saudável do que uma fronteira. Este sou eu e esse é você graças ao fato de haver uma fronteira que, ao mesmo tempo em que nos delimita, nos aproxima. O palco e a vida não são um mesmo espaço, mas se roçam graças à fronteira que os delimita.

**O espaço da análise é um espaço de fronteira, a própria psicanálise como disciplina também o é... Talvez por isso esteja sempre presente sua difícil posição entre as ciências e ao mesmo tempo sua fértil interlocução com uma infinidade de discursos: arte, teatro, literatura, política... Até com a própria ciência, inclusive... Poderíamos pensar que existem certas verdades que só aparecem nas fronteiras?**

Uma das verdades mais importantes e mais primárias de nossa existência se dá graças ao reconhecimento de uma fronteira, e é quando o recém-nascido, graças à fronteira da pele, pouco a pouco vai compreendendo que seu corpo e o de sua mãe não são o mesmo. mesmo corpo. Essa primeira verdade, que é fundamental para começarmos a nos construir, nasce do reconhecimento de uma fronteira. Estou convencido de que muitas verdades nascem graças à fronteira.

**Você sabe que a análise foi descrita – de forma justa, para mim – como uma performance. O que você acha disso?**

É um espaço absolutamente performático, a partir do momento em que há um protocolo que estipula um encontro onde o relato de uma pessoa vai se desen-

volvendo diante da escuta do outro, por meio de discursos que não respondem a máximas de clareza e precisão. No relato analítico, qualquer violação do discurso social ou linguístico é autorizada. E isso o torna performático: há ausência de corpus normativo, o único corpus é nominativo. Mas, além disso, existe todo um ritual de encontro que torna a análise muito performática.

**O que você chama de corpus normativo e nominativo?**

Corpus normativo é um conjunto de normas que existem para nos conter e assim conseguir nos sujeitar. O corpus nominativo é um conjunto de vocábulos possíveis que existem para nomear e assim nos desprender. Ambos são essenciais. Exemplifico sempre com os usos da linguagem feitos por Sancho Pança e Dom Quixote: o primeiro sujeita a experiência por meio de uma linguagem normativa que ata as coisas ao que são, enquanto o segundo desprende toda a experiência vital por meio de uma linguagem que desata as coisas do que são. O quixotismo é uma experiência linguística que busca desatar a linguagem e produzir poesia. Sancho é incapaz de produzir poesia porque para ele o que é deve ser. Dom Quixote vem suspender todo corpus normativo para habilitar toda possibilidade de linguagem.

**Como ritual performático, então, ele se repete várias vezes a cada sessão... Quem já atravessou uma análise sabe o que pode acontecer de novo em uma sessão, mesmo depois de anos de análise... Mas poderia haver certa contradição – ou um oxímoro, de algum modo – entre um ritual repetitivo e o surpreendente e geralmente impactante de uma performance...**

Isso eu teria que pensar. Não me sinto capaz de responder. É lindo não ter resposta. É a base da curiosidade.

**Susan Sontag chamou a atenção para alguns aspectos estéticos da sessão analítica, quase como se fosse uma instalação de arte contemporânea. Você concorda com isso ou não?**

Concordo plenamente: há uma organização do encontro que o aproxima de uma experiência estética. Se considerarmos que a estética é uma forma de organizar o sensível, então é inegável que toda sessão analítica, a partir do momento em que trabalha com a gestão do sensível, tem uma vocação estética.

**Nem sempre as peças de teatro, os romances ou filmes que mostram explicitamente uma situação analítica são os mais fiéis, às vezes prevalecem os estereótipos e uma visão que pode ser pueril. Por outro lado, há peças, romances ou filmes que, mesmo sem pretenderem ser psicanalíticos, revelam-se visões lúcidas e férteis em relação à nossa disciplina... Quais peças, quais autores são mais lúcidos, na sua opinião, em mostrar essa estranha disciplina da análise ou essa – também estranha e fugaz – presença do inconsciente?**

A experiência da análise é intransferível. A análise é impossível de ser dita fora do enquadre. É por isso que sempre se fracassa ao querer filmar, narrar ou dramatizar a análise. Não se conta nem se representa. A análise é algo obscuro, ou seja, é algo que não pode estar em nenhuma cena. Em Tebas land eu quis fazer uma home-

nagem à análise em uma cena específica em que o personagem de Martín está deitado no banco e atrás dele está sentado o personagem de S. É como uma cena de divã. Ao fundo, ouve-se Mozart, que remete a Viena. Os dois ficam em silêncio. Eles falam pouco. O espaço verbal não está saturado. E então, em um momento, o personagem de S. lhe fala de Freud. E alguns segundos depois, Martín vira a cabeça e na tela gigante vemos sua orelha com um dos fones: é uma homenagem à escuta como dispositivo de cura. Tem vezes em que penso que o que cura não é tanto a palavra dita, mas a palavra escutada.

**É a promessa de uma escuta o que permite haver uma palavra dita... Não sei se consigo entender a distinção que você faz...**

O que permite que haja uma palavra dita não é tanto a promessa de uma escuta, mas a certeza de que esta escuta está ali. Sem uma escuta capaz de receber, não há palavra. Falo porque sei que há um silêncio que me escuta. O silêncio do analista é o que convoca a palavra e o que pouco a pouco vai estruturando e articulando essa palavra. É por isso que a posição horizontal é essencial.

**Por outro lado, esse traço intransferível da análise é absolutamente verdadeiro... a perda que inevitavelmente ocorre mesmo quando alguém quer relatar sua própria sessão... Houve – com desejo investigativo, mas ao mesmo tempo talvez como forma de remediar o irremediável – tentativas de registrar em detalhes o que foi dito em uma sessão, gravar, até filmar... como se fosse possível reter algo inevitavelmente destinado a ser perdido... Mas me conte mais sobre a questão do obsceno, por favor...**

O obsceno é o que não pode estar em cena. A análise não pode ser encenada. É por isso que eu uso a expressão *obsceno*. Toda vez que algum filme ou peça quer reproduzir o espaço da análise, sempre fracassa por essa mesma razão. O sucesso do dispositivo de análise é que ele é irrepresentável. E é justamente nessa incapacidade de ser representado fora do seu lugar que reside sua força, sua intensidade e sua eficiência.

**As referências freudianas em Tebas land transbordam. Embora o tema seja universal, evidentemente é crivado pela passagem por Freud. Eu gostaria que você me contasse sobre a reação dos espectadores – caso seja possível generalizá-la –, como a obra afeta quem a viu. Como a representação do parricídio impacta um público de potenciais parricidas...**

Em geral as pessoas em qualquer lugar do mundo ficam impactadas com o encontro dos três personagens. Acho que *Tebas land* fala disso: de como pode ser efeito curativo o encontro de três mundos tão alheios um ao outro, e que de repente se encontram. O episódio de San Martín, que ao ver alguém com frio dá a metade de sua capa, para mim é representativo desta obra. É um episódio que narra a empatia: sou empático com o que a pessoa que está na minha frente viveu. E é isso também que o aproxima do vínculo analítico: o analista é empático com o analisando. Não se trata de ser simpático com ele – o que poderia desvirtuar e perverter o vínculo –, mas ele é empático. Esta defesa da distância entre duas pessoas é o que permite

a San Martín ajudar o outro. E é essa distância que permite ao analista escutar e curar seu analisando. E essa mesma distância é o que permite que S. dê as palavras a Martín para que ele possa nomear sua dor. Tudo o que me faz desconfiar na simpatia – que responde a mecanismos histéricos de cumplicidade – me faz confiar na empatia, que consiste na capacidade de compreender o outro sem buscar a cumplicidade, mas sim um encontro.

**Há no que você diz um questionamento implícito do histérico, com o qual o teatral sempre esteve relacionado. A histeria é uma paródia do teatro, ou como se relacionam ambos os discursos?**

Relacionar o teatro com o histérico é fruto de um profundo desconhecimento de ambos. Esta condenação vem da Roma antiga, como resultado de um desacordo e uma perversão do vocábulo latino. Histeria e teatro são dois opostos. Explicar isso me obrigaria a dar uma aula de história do teatro. Este não é o lugar para fazer isso.

**Um velho preconceito diz que um artista não deve se analisar, porque isso ameaçaria a fonte de sua criatividade... É claro que não é assim, embora no seu caso, pelo que você conta, talvez aconteça o contrário... A análise aumenta sua potência, parece...**

Esse preconceito mostra não apenas um total desconhecimento do que é a psicanálise, mas também do que é a criatividade. E além da ignorância, esse preconceito – do qual eu nunca tinha ouvido falar – mostra uma total insensibilidade. Não consigo escrever sem a análise. No meio artístico, às vezes muito ignorante, existe o medo de se tratar. Pessoas maravilhosas e extraordinárias no sentido de uma criatividade que eu nunca tinha visto, mas que nunca leram, que não se interessam por nada. De uma histeria para fazer, de uma rivalidade. É um mundo terrível, sofro muito com o mundo do teatro. É um disparate. Vivo me separando das pessoas, dos atores dos meus grupos, muitas vezes, porque as coisas não vão bem.

**Você notou diferenças em sua recepção nos diferentes contextos geográfico-culturais em que a peça foi encenada?**

Na Índia, o que foi interessante e surpreendente para mim foi que o meu trabalho foi recebido como em qualquer outro lugar. Apesar das diferenças culturais e religiosas, as pessoas têm as mesmas questões que todos nós. Eles também estão apaixonados e têm medo de morrer. Uma tarde pedi aos encarregados de organizar a minha estadia que me levassem para ver uma cremação e, no momento de acender a fogueira, pude testemunhar como todos os presentes começaram a chorar assim como choramos aqui quando enterramos ou cremamos um ente querido. Outra tarde, um dos meus alunos durante o curso estava olhando para o céu pela janela da sala de aula com olhos sorridentes, quando o chamei no intervalo e perguntei o que havia, ele respondeu que estava apaixonado. Onde eu encontrei de fato uma diferença muito grande foi quando, ao abordar a autoficção, tivemos que trabalhar com a noção do *eu*. Na Índia é muito difícil falar do *eu*, não só pela questão da densidade demográfica que

os obriga a desaparecer no meio das multidões, mas também pela questão religiosa, onde toda a experiência da vida consiste em um caminho de desintegração do *eu* para se fundir com um todo maior e superior. A maioria dos alunos teve muita dificuldade em usar a primeira pessoa porque o sujeito deve diluir-se permanentemente em um plural coletivo. Isso me permitiu enriquecer muito todo o meu trabalho de pesquisa acadêmica sobre o que é a escrita de si mesmo, e é por isso que pretendo voltar no ano que vem para poder aprofundar todo esse assunto junto com o grupo de pesquisadores que estou dirigindo.

#### Qual foi a contribuição de Freud para a cultura?

Reconciliar a modernidade com a ideia de que a alma é acessada em posição horizontal, como professava a escola platônica nos *Akaderos* atenienses. E também contribuiu com a ideia de que somos apenas uma construção do tempo que, ao contrário do que se acredita, não é linear nem ordenado, mas fragmentado e de-sordenado. Freud legitima a desordem como forma de escapar da distribuição serial da industrialização. Ou seja, Freud liberta a experiência humana do risco da padronização. Freud contribui com a liberdade suprema: cada um é o que é porque simplesmente é.

#### A psicanálise pode dizer coisas para esta época?

Se esta época aceitasse o convite para se deitar no divã de seu tempo, para ser ouvida e escutada, poderíamos construir uma história melhor do que a que o nosso presente está construindo. Não sei se a psicanálise tem coisas a dizer para esta época, mas tem muitas coisas para ouvir.

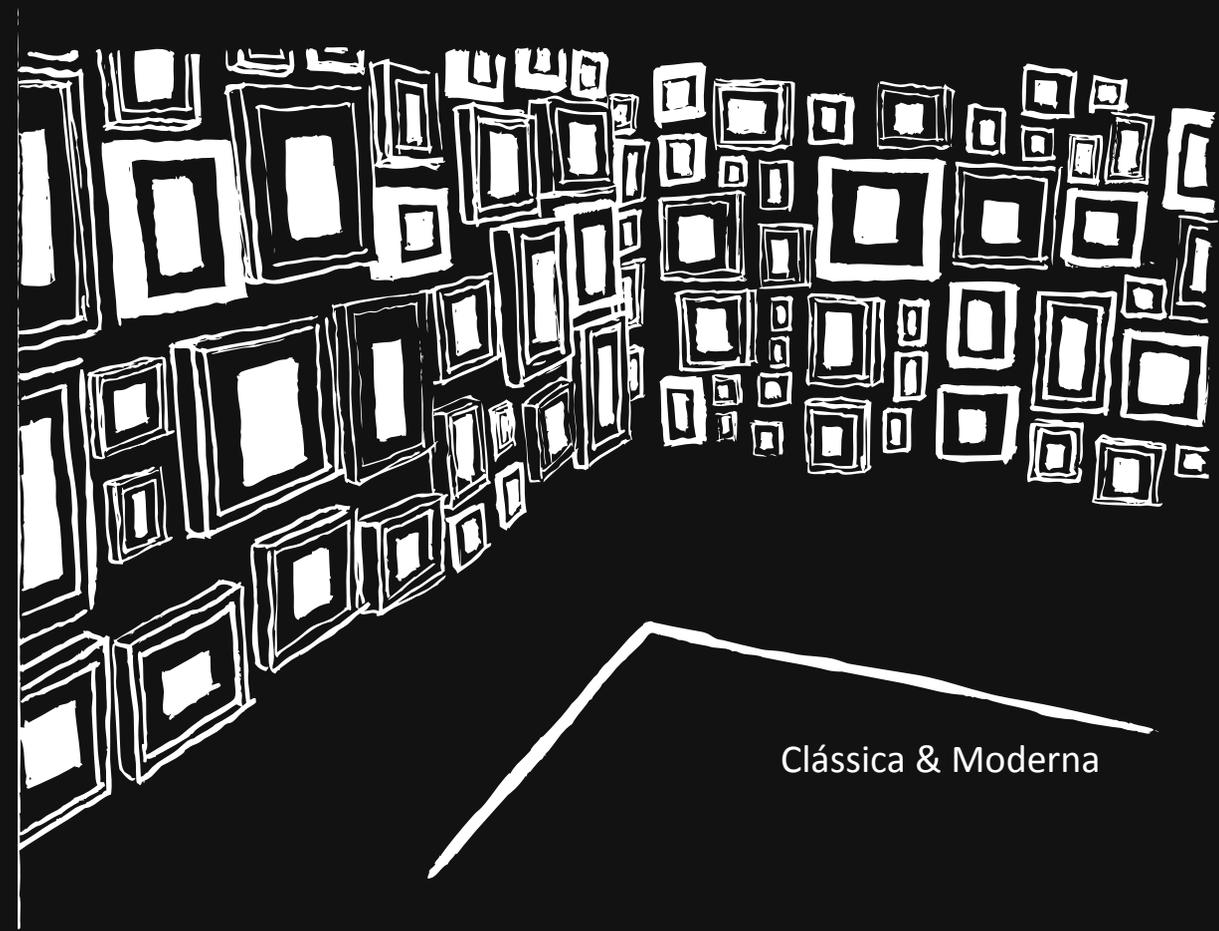
#### É preciso mentir para contar a verdade?

A verdade para mim não quer dizer nada. O que é a verdade? Nem Aristóteles, nem Montaigne, nem Hegel, nem Schopenhauer, nem Freud, nem Sartre souberam defini-la. Acredito que toda tentativa de contar a verdade está fadada ao fracasso. No entanto, é possível contar a mentira. E para contá-la, é preciso ser verdadeiro.

Tradução do espanhol: Joana Bergman



Dramaturgo e diretor teatral uruguaio, residente em Paris. Suas obras foram publicadas e interpretadas em mais de vinte países. Foi agraciado com inumeráveis prêmios, alcançando reconhecimento internacional por suas peças. Entre os títulos mais reconhecidos destacam-se: *Slaughter, 45'*, *Kiev*, *Barbarie*, *Kassandra*, *El salto de Darwin*, *Tebas Land*, *Ostia*, *La ira de Narciso*, *El bramido de Düsseldorf*, *Cuando pases sobre mi tumba*, *Cartografía de una desaparición*, *Tráfico*, *COVID-451* e *Divina invención*.



Clássica & Moderna

## Hélio Pellegrino

Dia 24 de maio de 1984, quinta feira, por volta das 19 horas. Era véspera da votação no Congresso Nacional da emenda Dante de Oliveira, que propunha eleições diretas para a Presidência da República Brasileira, a qual ajudaria o país a trilhar um caminho democrático após a ditadura empresário-militar que vigorava desde 1964.

Na hora marcada previamente, o furor tomou conta do país. Motoristas orquestraram as buzinas de seus automóveis, pessoas com colheres de pau e panelas batucando nas residências de todo canto, somados ainda aos rojões e ao intermitente piscar de luzes nas ruas do país afora, formando unísono barulho de apoio da sociedade a favor daquela tão esperada aprovação das eleições diretas.

Hélio Pellegrino atendia nesse exato momento a um grupo psicanalítico em seu consultório, na Avenida Nossa Senhora de Copacabana, no Rio de Janeiro. Ao ouvir o intenso barulho oriundo das buzinas e do “panelaço” pede licença ao grupo, vai para a cozinha de seu consultório, toma uma panela e começa a batê-la na janela da cozinha. Após algumas batidas, volta novamente para a sua sala de atendimento e retoma normalmente a análise do grupo terapêutico.

Quando me contou isso, tempos depois, disse-me que não conseguiria manter sua postura de analista diante do grupo se não manifestasse a sua atitude cívica ao bater a panela em união com a população, em protesto contra a ditadura e em favor de eleições diretas.

De fato, dizia ele, quando você resolve tratar, cuidar de uma pessoa, já tomou partido dela, ou seja, daquilo que você acha que seja sua saúde. Não existe neutralidade nem distanciamento, o que existe é discrição, silêncio, um silêncio que significa consentimento.

Consentimento com a existência da pessoa, e isso é uma posição de amor. A pessoa adoce por carência de verdadeiras relações pessoais. Se você lhe der impessoalidade e neutralidade, dará exatamente o que lhe causou a doença. A tarefa da psicanálise (da terapia, da psicoterapia) é da construção do encontro, e não há encontro que seja impessoal; impessoal é o desencontro.

Assim, ao resolver uma questão cívica e de participação num movimento popular, ao bater panelas e se juntar ao povo, Hélio se sente livre para ser psicanalista.

São estes dois aspectos que pretendo ressaltar ao propor um encontro do Hélio Pellegrino com quem convivi, com os psicanalistas da América do Sul por meio deste texto que não pretende esgotar a grandeza da personalidade deste psicanalista brasileiro, mas tecer uma dimensão possível de sua trajetória.

Hélio Pellegrino nasceu em Belo Horizonte, Minas Gerais, na manhã do dia 5 de janeiro de 1924. Era o segundo e último filho do médico Braz Pellegrino e de Assunta Magaldi, brasileiro e italiana, respectivamente, e casados desde 1921, mesmo ano em que migraram da Itália para o Brasil.

Sobre os pais e sua infância, Hélio escreveu (A. Pellegrino, 2004):

Eles quiseram me situar, para minha segurança, e para a deles, num espaço decifrado, claro, nítido. Tinha que acordar cedo, escovar os dentes, ir para a escola, passar de ano, temer a Deus, frequentar a missa; nesta medida tinha a garantia certa de felicidade certa.

O resto, isto é, o lado escuro do mundo, o mistério do amor e da morte, os poderes da sexualidade, tudo mais ocorreu por minha conta. Foi a partir daí que me tornei um menino religioso, quase místico, buscando no deus católico mesmo apoio que meus pais me davam. (p. 13)

Ainda na infância, cursando o jardim de infância, conhece Fernando Sabino, futuro escritor, de quem se torna amigo de toda a vida. Ao lado de Fernando Sabino, em 1940, Hélio estreita a amizade com Otto Lara Rezende, Paulo Mendes Campos e forma um grupo que ficou conhecido como “Os quatro mineiros” que perdurou por toda a sua vida. “Eu não faço por menos, reivindico o Prêmio Nobel. Em época de violência e destruição, quatro sujeitos se manterem unidos por quarenta anos é o milagre brasileiro”. (Pires, 1998, p. 56)

A dimensão desta amizade pode ser observada no livro de Fernando Sabino *O encontro marcado*, publicado em 1956, que trata de fortes manifestações autobiográficas.

Muito por influência familiar, Hélio ingressa em 1942 na Faculdade de Medicina da Universidade Federal de Minas Gerais (FM/UFMG). Na verdade, Hélio confessava que queria fazer filosofia, mas na inexistência de Filosofia em Belo Horizonte optou pela profissão do pai.

Ao se formar, em 9 de dezembro de 1947, recebe de Carlos Drummond de Andrade uma carta que dizia: “Não sei se você será um médico razoável, mas estou certo que seu instinto poético, tão profundo, saberá fazer da medicina uma coisa bela” (p. 15).

Sua escolha pela psiquiatria se deu de forma a sublinhar o intenso humanismo de sua personalidade (H. Pellegrino, 2004):

Lembro-me de uma aula de fisiologia nervosa, no segundo ano. O doente com *tabes dorsalis*, ao centro de um anfiteatro escolar, era um velhinho miúdo, ex-marineiro, vestido com o uniforme da Santa Casa, onde estava internado.

Suas pernas, hipotônicas, atrofiadas, pendiam da mesa de exame como molambos inertes. Jamais me sairá da memória o antigo lobo-do-mar exilado das vastidões marítimas, feito coisa, diante de nós. Suas andanças pelo mundo, seus amores em cada porto, ficavam reduzidos, em termos de anamnese, a um contágio venéreo ocorrido décadas atrás. O velhinho, contrafeito, engrolava seu depoimento, fustigado pelos gritos de – “fala mais alto” – com que buscávamos saciar nosso zelo científico.

\* Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro.

De repente, o desastre. Sem controle esfinteriano, o velho urinou-se na roupa, em pleno centro do mundo. Vejo-o, pequenino, curvado para frente, tentando esconder com as mãos a umidade ultrajante. Seu pudor, entretanto, nada tinha a ver com a ciência neurológica. Esta lavrara um tento de gala, e o sintoma foi saudado com ruídos de alegria, como um *goal* decisivo na partida que ali se travava contra a sífilis nervosa.

O velho ficou esquecido como um atropelado na noite. A aula prosseguiu, brilhantemente ilustrada. Os reflexos e a sensibilidade cutânea do paciente foram pesquisados com maestria. Agulhas e martelos tocavam sua carne – esta carne revestida de infinita dignidade que um dia ressurgirá na Hora do Juízo. Meu colega Elói de Lima percebeu juntamente comigo o acontecimento espantoso. “O marinheiro está chorando” – disse-me. Fomos três a chorar.

Entre lágrima e urina, nasceu-me o desejo de me dedicar à psiquiatria. (p. 25)

Conta a lenda que no dia seguinte à sua escolha pela psiquiatria apareceram nos *outdoors* de Belo Horizonte: “Só um louco procura o Dr. Hélio Pellegrino”. Claro que isso foi atribuído ao grupo de amigos mineiros que o acompanhava.

Em 1947 inicia sua prática psiquiátrica no manicômio Raul Soares, em Belo Horizonte.

Atuante ativo na vida e na história política do país é um dos fundadores da União Democrática Nacional (UDN) do Partido dos Trabalhadores (PT) e também editor no combativo jornal clandestino *Liberdade*.

Em 1948 se casa com Maria Urbana Pentagna Guimarães, companheira nos próximos quarenta anos e com quem terá seis filhos: Maria Clara, Pedro, Hélio, Clarice, Tereza e João.

Em 1952 a família se muda para o Rio de Janeiro e Hélio inicia sua incursão na psicanálise começando uma análise didática com Iracy Doyle. Hélio atende em consultório particular e trabalha como redator do jornal *O Globo*.

Sua obra poética jamais seria publicada em vida. O livro *Minérios domados* somente foi publicado em 1993. Os poemas deste livro eram guardados num grande baú que ficava em sua casa. Tive a oportunidade de vê-los certa ocasião. Eram textos, com ou sem data, datilografados em sua Remington semi-portátil, manuscritos em guardanapos de papel, provavelmente de restaurante ou bares que ele frequentava; papéis de pão, enfim, uma infinidade de suportes para joias raras que depois foram publicadas por iniciativa de Humberto Werneck.

Hélio, na verdade, foi médico, psicanalista, escritor e poeta. Não tinha grandes dificuldades em escrever e publicar em revistas e jornais suas crônicas de opinião que foram editadas de forma póstuma no livro *A burrice do demônio*, em 1989.

No que diz respeito à psicanálise, vamos encontrar em uma monografia, *Pacto edípico e pacto social* (Pellegrino, 1987, p. 203), um exemplo de sua reflexão como psicanalista no campo social.

Este trabalho foi publicado em 1983 inicialmente no jornal *Folha de São Paulo*. Começando com uma revisão do percurso de Édipo na peça de Édipo Rei de Sófocles. Ele relata os processos psíquicos que possibilitam a vida social, por meio da interdição que se dá pela passagem pelo complexo de Édipo.

Na visão de Hélio, para que se confirme o pacto social trazido da infância, a cultura deve fornecer os subsídios mínimos. Porém em uma sociedade excludente, como era no Brasil durante a ditadura, sem garantias de direitos básicos aos cidadãos, não havia o subsídio necessário para a nova renúncia, rompendo o pacto social anterior (feito na infância).

O pai é o primeiro e fundamental representante da lei da cultura. Se ocorrer por retroação uma ruptura, ficará destruído – no mundo interno – o significante paterno, o Nome-do-Pai e, em consequência, o lugar da lei.

A ruptura com o pacto social em virtude da sociopatia grave, como era o caso brasileiro, pode implicar a ruptura em nível inconsciente com o pacto edípico.

Tal desastre psíquico implica o rompimento da barreira que impede, em nome da lei, a emergência de impulsos delinquentes pré-edípicos, predatórios, parricidas, homicidas e incestuosos.

Essa formulação de Pellegrino, que foi amplamente disseminada por sua consistência teórica, refere-se ao pai como representante primeiro da lei na cultura. Ela serviu, muitas vezes, para justificar a individualização das causas da infração na adolescência, já que muitos adolescentes não foram criados pelos seus pais.

A reflexão de Hélio Pellegrino, feita em relação à ditadura brasileira de 1964, está plenamente atualizada em relação ao momento atual do Brasil de 2021 que vive um governo saudosos da ditadura, com arroubos golpistas e que produz a todo o momento uma ameaça de ruptura institucional com a ordem democrática.

Segundo ele, a sociedade só pode ser preservada e respeitada pelo indivíduo na medida em que ela o respeite e o preserve. Se o indivíduo for desprezado e agredido pela sociedade, tenderá a despreza-la e agredi-la, até provocar um ponto de ruptura.

Nada mais atual que as ideias de Hélio Pellegrino. Este artigo é absolutamente claro para demonstrar o compromisso dele na articulação da psicanálise com a questão político-social.

Em 1956 morre Iracy Doyle e Hélio retoma o processo de análise didática com a senhora Catarina Kemper em 1958, com quem termina sua formação psicanalítica em 1963.

Nestes seis anos de análise didática com Dona Catarina, Hélio lembraria emocionado (Pires, 1998):

Dona Catarina, por sua conduta terapêutica, ampliou minha convicção de que a análise, mais do que um processo técnico interpretativo, é a construção de um encontro humano para o qual o conhecimento científico é necessário, mas não o suficiente. Não basta interpretar o paciente: é preciso salvá-lo, convertê-lo à realidade, dar-lhe a profunda aceitação de que precisa para assumir a responsabilidade existencial do ser *si-mesmo*. (p. 35)

Sua parceria com Dona Catarina foi além da análise pessoal. Hélio era ciente de que a psicanálise deveria ampliar seus limites além dos consultórios particulares. Dizia que um operário só frequentaria seu consultório se fosse consertar algo.

Imbuído desta ideia de ampliar o alcance da psicanálise para um público maior, e menos favorecido economicamente, organiza com Dona Catarina a Clínica Social de Psicanálise, que se dispunha a atender com preços baixos as pessoas de pouca renda que necessitavam de tratamento psicanalítico.

Ao lado da Clínica Social de Psicanálise organizaram na faculdade Candido

Mendes um evento denominado Encontros Psicodinâmicos, dirigido por Hélio e Dona Catarina.

Estes encontros consistiam em atender casais que desfiavam seus problemas diante de uma plateia de leigos e psicanalistas, cada vez mais numerosa, e contavam com intervenções pontuais de Hélio ou Dona Catarina.

No auge do sucesso, estes encontros chegavam a reunir cerca de 120 pessoas e duravam cerca de duas horas de sessão. Persistiram até 1973, aproximadamente, quando os esforços foram dirigidos para a Clínica Social de Psicanálise.

Esta clínica, hoje reproduzida em todas as sociedades psicanalíticas brasileiras, consistia em cobrar preços ao alcance dos clientes e de um “banco de horas” criado por Hélio, no qual cada analista doava para a clínica duas horas semanais do seu tempo.

Nos anos 70 a Editora Global quis incluí-lo em uma coleção intitulada *Os melhores poemas de...*, Hélio se safou desta iniciativa com um argumento, não somente bem humorado, mas irrefutável: “Se aceitar, os poemas não incluídos na antologia seriam ‘os piores poemas de Hélio Pellegrino’” (Pellegrino, 1993, p. 22).

No entanto, em uma entrevista de 1979 admitiu: “Fiquei dividido entre minha identidade de escritor, que não cheguei a realizar, e a de psicanalista que eu assumo” (p. 12). Essa talvez seja a justificativa mais próxima do seu caráter de *bibliofobia*, segundo Otto Lara Rezende (Pires, 1998, p. 88).

De fato, como me revelou em conversa, ele achava que nos textos publicados em jornais, expressava sua opinião de forma racional, enquanto nos poemas ia mais profundamente a sua intimidade, o que poderia lhe causar problemas na clínica psicanalítica.

Participou junto com vários intelectuais da famosa “Passeata dos cem mil” e discursou ao lado de Vladimir Palmeira, carismático líder estudantil na época.

Frente ao seu engajamento político, depois de várias articulações, Hélio integra uma comissão para ir a Brasília para uma audiência com o ditador da época, General Costa e Silva, para tentar a liberação de presos políticos.

Após um primeiro impasse, pois os estudantes não portavam terno e gravata, o General os recebe. Numa tentativa de desqualificar a comissão, o presidente pergunta como ela foi formada, ao que Hélio responde: “Por eleição livre e direta senhor presidente”. Em seguida pergunta: “O senhor vai ou não vai soltar os nossos companheiros?” Costa e Silva, irritado, encerra a reunião e abandona a sala. (Pires, 1998, p. 63).

Em 1968 a atuação de Hélio, para a grande maioria de seus amigos soava temerária, principalmente, para um amigo especial e comensal de todos os sábados em almoço em sua casa.

Tratava-se de Nelson Rodrigues, célebre dramaturgo e jornalista brasileiro, que apesar das inúmeras diferenças, aos sábados, era uma presença contínua e frequente em torno da mesa da família Pellegrino.

Nesta época, em 1969, a repressão do regime ditatorial instaurado no Brasil decide intensificar o cerco em torno de Hélio, o que o leva a mudar de casa, passando a se hospedar em casa de amigos.

Seu telefone domiciliar estava grampeado e era difícilimo para seus clientes,

que tinham que recorrer a códigos e estratégias para marcarem consultas.

Sua casa foi invadida por policiais e não o encontrando foram embora após horas de buscas. Maria Urbana decide nesta ocasião pegar os filhos e mudar-se para Belo Horizonte, mantendo contato com Hélio somente por telefone.

No final do ano de 1969, Hélio é preso por dois meses. Nesta ocasião, pede à Sociedade Psicanalítica do Rio de Janeiro (SPRJ), à qual era filiado, um documento dizendo que sua prisão poderia gerar ansiedade em seus clientes, ao qual a SPRJ cinicamente responde que em virtude do seu apoliticismo não poderia lhe dar este documento.

Hélio ficou moralmente abatido pela prisão; não admitia que uma pessoa fosse tirada de sua liberdade por questão de ideias e posições políticas. A retirada de sua rotina de trabalho como psicanalista, e da atividade intelectual, era dramática.

Num certo sentido, mantinha uma atividade poética, pois escreveu na prisão *Soneto* (Pires, 1998, p. 72). Ao sair da prisão, graças a ingerências de Nelson Rodrigues e de Maria Urbana, vai a um botequim perto do regimento onde estava preso, telefona para sua secretária e lhe pede que vá a sua casa buscar uma muda de roupa. Pede inclusive que ela ligue aos clientes dizendo que ele estaria voltando a atender.

Vai direto para o consultório onde toma banho, muda de roupa e retorna à sua atividade psicanalítica. Disse-me na época que necessitava de um retorno à normalidade da rotina diária para combater a abrupta ruptura causada em sua vida pela prisão, e restaurar sua dignidade.

Em 1970 Hélio sofre um enfarte do miocárdio, o que deixa a sua saúde abalada.

Em 1980 a Clínica Social de Psicanálise patrocina uma mesa redonda na Pontifícia Universidade Católica do Rio (PUC-Rio) sobre o tema: A psicanálise e sua inserção no modelo capitalista. Participam desta mesa redonda: Hélio, Eduardo Mascarenhas e Wilson Chebabi. Hélio comenta nesta mesa que o apoliticismo da SPRJ é um artefato ideológico de má fé. Isso porque foi utilizado para negar um documento pedido por ocasião de sua prisão.

Em outra reunião na PUC-Rio, o professor de Educação Física Rômulo Noronha de Albuquerque pede a palavra e relata as torturas que sofreu. Ele conta que a psicanalista Helena Besserman Vianna já havia denunciado anonimamente Amílcar Lobo, candidato na formação psicanalítica na SPRJ e membro da equipe de tortura que atendia os presos torturados com o codinome de Dr. Carneiro, à revista argentina *Questionamos*.

Duas semanas depois destas denúncias, o *Jornal do Brasil* publica uma matéria intitulada *Os barões da psicanálise* (Mello, 1980) que versava sobre o conteúdo das reuniões na PUC-Rio.

Em seguida, Hélio Pellegrino e Eduardo Mascarenhas são expulsos da Sociedade, cabendo a Wilson Chebabi uma advertência. Tal crise se estende por dois longos anos com muitas discussões de parte a parte, formação do Fórum de Debates, e culmina com a vitória na justiça de Hélio e Eduardo, defendidos pelo jurista Sérgio Bermudes, com a tese de falta de direito de defesa aos acusados. Hélio e Eduardo passam a reintegrar os quadros da instituição.

Em 1981 forma com Carlos Alberto Barreto o núcleo antiburocrático do PT,

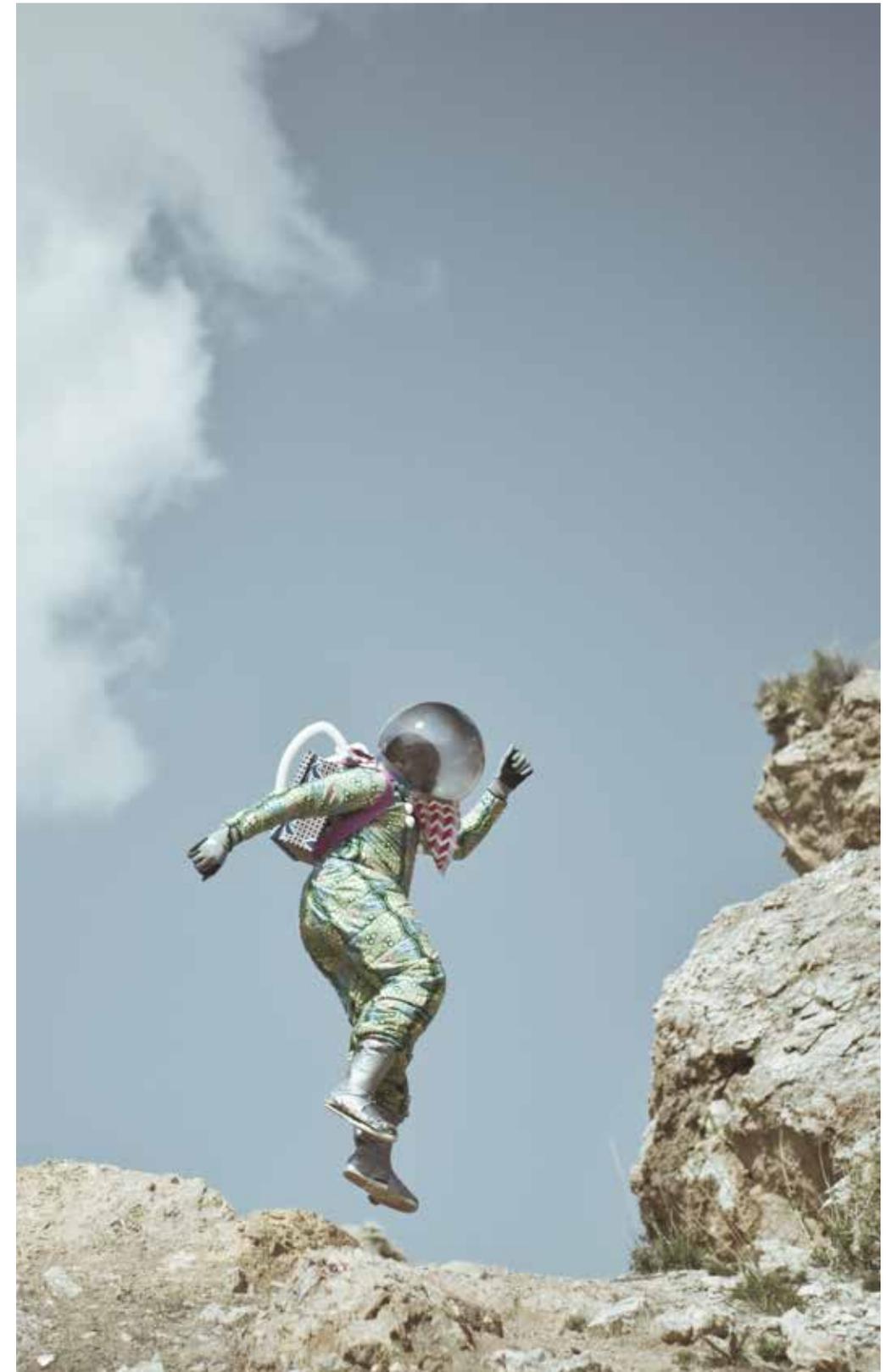
partido que ajudara a fundar, em 1980, o chamado núcleo Mário Pedrosa.

Em 1986 conhece e se casa com a escritora Lya Luft com quem viveu até sua morte na madrugada de 23 de março de 1988, vítima de um enfarto fulminante no hospital em que estava internado.

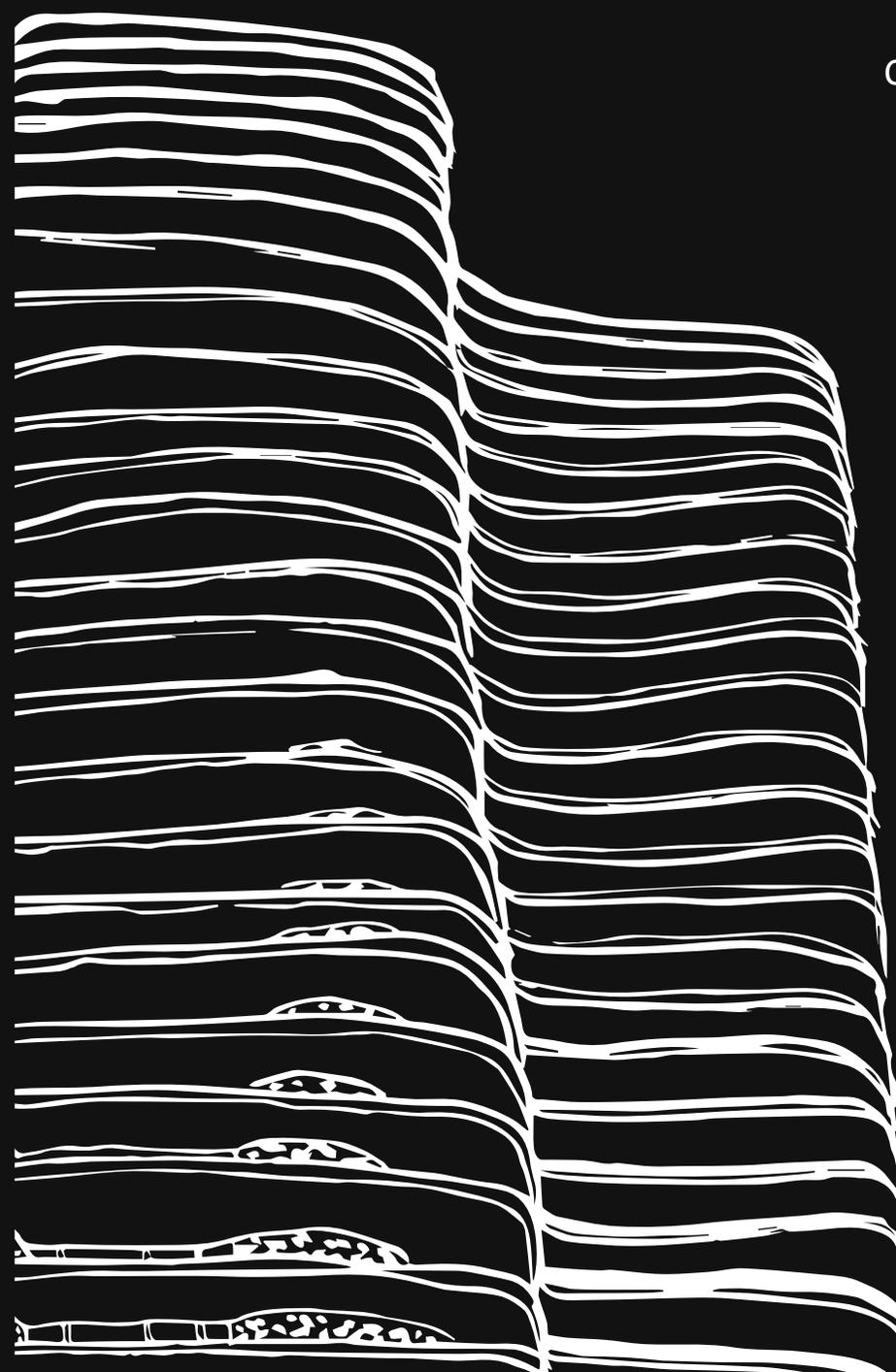
A grandeza deste homem e sua história transcendem o espaço dessas notas, mas espero ter contribuído para a lembrança de seu legado junto à psicanálise brasileira e junto aos colegas sul-americanos.

## Referências

- Mello, R. (1980). Os barões da psicanálise. *Jornal do Brasil (anexo B)*, 168, 4.
- Pellegrino, A. (org.) (2004). *Lucidez embriagada*. Planeta.
- Pellegrino, H. (1987). Pacto edípico e pacto social. Em L. A. Py (org.), *Grupo sobre grupo* (pp. 195-205). Rocco.
- Pellegrino, H. (1989). *A burrice do demônio*. Rocco.
- Pellegrino, H. (1993). *Minérios domados: Poesia reunida*. Rocco.
- Pellegrino, H. (2004). Autobiografia. Em A. Pellegrino (org.), *Lucidez embriagada*. Planeta.
- Pires, P. R. (1998). *Hélio Pellegrino*. Relume Dumará.
- Sabino, F. (1956). *O encontro marcado*. Civilização Brasileira.
- Sabino, F. (2002). *Cartas na mesa: Aos três parceiros, meus amigos para sempre*. Record. (Trabalho original publicado em 2000).



Cidades Invisíveis



Yolanda de Varela\*

## Panamá: Laços, caminhos, intercâmbio

*Oh Patria tan pequeña, tendida sobre un istmo  
donde es más claro el cielo y más brillante el sol!*

Ricardo Miró

Produto de forças inimagináveis, consequência da colisão das placas da América do Sul e do Caribe, bem como do nascimento de vulcões subaquáticos, há cerca de 3 milhões de anos surge do fundo do mar uma pequena faixa territorial que se estende, como uma ponte terrestre, entre a América do Norte e a América do Sul. Mais conhecido pelo seu Canal, a história geológica do Panamá e a sua posição geográfica tiveram uma influência decisiva no mundo que conhecemos hoje.

O surgimento das águas do istmo do Panamá transformou o país em uma barreira entre o oceano Pacífico e o Atlântico, mas, por sua vez, transformou-o em uma importante ponte biológica entre as Américas do Sul e do Norte. No Museu da Biodiversidade, projetado pelo famoso arquiteto Frank Gehry, é possível observar o maravilhoso acontecimento que causou a migração, de norte para sul e de sul para norte, de muitas espécies através do istmo, mudando para sempre a biodiversidade do continente. Por outro lado, ao emergir do fundo do mar, as correntes marítimas que corriam livremente entre os oceanos Atlântico e Pacífico mudaram de curso, levando as águas mornas do Caribe em direção ao norte, formando a Corrente do Golfo e criando climas mais cálidos, especialmente na Europa. Este evento provocou uma das mudanças climá-

ticas mais importantes da história geológica recente do planeta Terra.

A Cidade do Panamá, hoje capital da República, foi a primeira cidade fundada pelo Império Espanhol no Pacífico Americano, em 1519. A partir de então, o istmo e sua capital, especificamente, começaram a exercer uma nova função. Do Panamá, Pizarro planejou a conquista do Império Inca, o ouro que fluía para a Espanha passava pelo Panamá, transformando-o em um lugar de passagem e transações, situação que ainda persiste e que representa grande parte da fonte de riquezas do país.

O importante papel da Pérola do Pacífico, como a cidade também era conhecida na época, não passou despercebido aos corsários e piratas. Sua história ainda fascina as crianças que caminham pelas ruínas da antiga Panamá, criando fantasias ao observar os restos das construções de pedra da cidade, saqueadas por piratas sob o comando de Henry Morgan, cumprindo um decreto da Rainha Isabel. Assim morreu a primeira cidade, em 1671. Dois anos depois, foi fundada a nova Cidade do Panamá, a alguns quilômetros de distância.

Depois de alguns séculos bucólicos e de estagnação econômica, o Panamá adere aos movimentos de independência da América, declarando sua separação do Império Espanhol em 1821. Seguindo os sonhos de Simón



Bolívar, se uniu voluntariamente à Grande Colômbia, como a irmã mais nova da Venezuela, Colômbia e Equador nesta iniciativa.

Em meados do século 19, motivados pela febre do ouro na Califórnia e à luz das dificuldades da distância e dos perigos das viagens terrestres entre o leste americano e a costa oeste da recém anexada Califórnia, os Estados Unidos voltaram-se para o Panamá para realizar um trânsito mais seguro entre o leste e o oeste do seu extenso país. A ideia de uma ferrovia de 80 quilômetros logo foi cultivada nos Estados Unidos. Eles negociaram com a Colômbia as licenças para desenvolver a obra, que entrou em operação em 1855.

E assim começa uma peregrinação pelo istmo que mais uma vez atrairia a ganância de muitos. No último quarto do século 19, o conde Ferdinand de Lesseps, que alcançou grande fama por ter conseguido construir o Canal de Suez, solicitou e obteve licenças da Colômbia para construir um canal através do Panamá. As obras começaram em 1882, embora fosse uma empresa privada, e não do governo da França. Após múltiplos problemas técnicos ao tentar cavar um canal, e por causa de doenças

tropicais, especialmente febre amarela e malária, a empresa faliu e as obras foram interrompidas em 1889. Ainda na catedral da Cidade do Panamá encontramos lápides dolorosas onde repousam corpos de famílias francesas que sucumbiram às vicissitudes das doenças tropicais; pai, mãe e filhos.

Depois de várias tentativas fracassadas durante o século 19, Panamá declarou sua separação definitiva da Colômbia em 1903, fato que foi rapidamente reconhecido pelos Estados Unidos. Em troca, foi assinado um tratado mais favorável a eles do que à República. Este tratado, desde o início, criou atritos entre a população panamenha e a nação do norte. Depois de muitas discórdias ao longo do século 20, os Estados Unidos finalmente reconheceram os direitos do Panamá e devolveram o Canal e suas áreas adjacentes em 31 de dezembro de 1999.

Na década de 1970, o Panamá deixava de ser uma cidade provinciana. A psicologia como profissão existia, com um bom número de psicólogos, mas não havia como se formar localmente como psicanalista. Teríamos que esperar até o século 21.

\* Asociación Panameña de Psicoanálisis.

Em 2006, a Associação Psicanalítica Internacional (IPA<sup>1</sup>), por meio do Instituto Latino-Americano de Psicanálise (ILaP), abriu um caminho psicanalítico, ajudando a formar psicanalistas que posteriormente integraram a atual sociedade provisória da IPA, a Associação Panamenha de Psicanálise (APAP). Esses embaixadores da psicanálise encontraram forte oposição territorial, que foi gradualmente desmantelada à medida que nosso grupo se reunia em torno de seu amor pelo trabalho psicanalítico. O primeiro presidente do grupo de formação psicanalítica foi a Dra. Betty de Benaim, cuja morte prematura chocou toda a nossa organização. Durante sua gestão, foi formado este primeiro grupo de estudos da IPA na América Central.

*A pátria são os velhos caminhos tortuosos  
que o pé desde a infância sem trégua viajou  
onde são as árvores, velhos conhecidos  
que na passada nos falam de  
um tempo que já passou<sup>2</sup>.*  
Ricardo Miró

Panamá, terra de trilhas. Na Espanha, com saudades da pátria de seus ancestrais, o poeta panamenho Ricardo Miró escreve: “Talvez você fosse tão pequena para que pudesse te carregar inteira dentro do coração”. De nossa história geográfica, política e psicanalítica, parece que nossa república aparece quando tudo está feito. Precisamente por ser pequena e estreita, desde a época dos conquistadores espanhóis se utilizou o Caminho de Cruces, caminho que cruzava o istmo do Pacífico ao Atlântico. Este foi seguido pela ferrovia e, finalmente, pela construção do Canal. Dessa

forma, o Panamá ficou aberto como uma trilha de trânsito, agora de norte a sul e de leste a oeste.

A uma hora de distância, você pode cruzar o istmo do Pacífico ao Atlântico. A Cidade do Panamá foi construída às margens do Oceano Pacífico. Este mar que atravessa e representa o indescritível, o imprevisível, a ternura e a violência.

*Em vez dessas torres soberbas com flechas douradas,  
onde um sol cansado vem desmaiar,  
deixe-me o velho tronco, onde escrevi uma data  
onde roubei um beijo, onde aprendi a sonhar<sup>3</sup>.*  
Ricardo Miró



biodiversidades do planeta. Mesmo nas selvas de Darien, se pode apreciar a imagem majestosa da selva tropical que acolheu os conquistadores. O mar e o verde servem de quadro para uma continuidade “do ser”, a la Winnicott. O panamenho, um povo de fé diversa, embora majoritariamente cristão, permanece em sua terra, encontra sua história

nos cemitérios e nas igrejas onde foi batizado, fez sua primeira comunhão, foi crismado e celebrou seu casamento.

Seguindo um impulso transgeracional, o panamenho busca ricas espécies estrangeiras, da mesma maneira que fizeram nossos conquistadores, para enriquecer a economia, o profissional e a saúde. Nesse modelo, a semente do interesse pela psicanálise está plantada em nosso istmo graças a psicólogos que estudaram no exterior e importaram a palavra de Freud, de um lado, e, de outro, a experiência direta com proeminentes membros da escola britânica, como Hanna Segal, John Steiner, Ronald Britton e Christopher Bollas, entre muitos outros.

A paleta de cores também descreve o caldeirão de raças instaladas no Panamá, começando com os povos nativos, que hoje representam mais de dez por cento da população panamenha, e continuando com a imigração espanhola, europeia, caribenha e de muitas outras partes do mundo. Construção e desenvolvimento parecem ser metas desta nação. Porém, por trás dessa beleza, também se escondem dolorosas e vergonhosas realidades. Dentro de uma terra de oportunidades, existe uma separação imensa na distribuição da riqueza. Embora tenha diminuído, os pobres se estabelecem nas periferias da cidade, longe do olhar dos cidadãos e dos turistas, construindo as chamadas “casas de bruxa”, casas feitas com resíduos da construção. A pandemia e a consequente quarentena colocaram ainda mais em evidência esta pobreza, a falta de recursos e os abusos, tanto institucionais como familiares. O número de violência doméstica aumentou, assim como quem fugiu de sua realidade familiar ou pessoal por meio de comportamentos maníacos, como uso de drogas, sexo, infidelidades, compras, viagens etc., ficando à mercê da angustiante realidade de suas vidas privadas.

Ao contrário de outros países da região, os panamenhos têm uma renda milionária com as taxas pagas pelos navios que cruzam o Ca-

1. Nota da Tradutora: IPA se refere à Associação Psicanalítica Internacional por sua sigla em inglês de International Psychoanalytical Association.

2. N. da T.: Tradução livre.

3. N. da T.: Tradução livre.

nal. Há uma marca social e política por trás de uma ideia de fazer dinheiro fácil, de ter poder ao adquiri-lo e de não dar a importância que merecem o trabalho e o estudo.

*Quem é suficientemente invisível para te ver?*  
Paul Celan

A Cidade do Panamá que não se vê tornou ainda mais importante nosso trabalho psicanalítico. Lutamos contra uma cultura de dependência do investimento estrangeiro que dificulta a autorreflexão e o desenvolvimento cultural. A pandemia e a quarentena que a acompanhou desfizeram muitas defesas onipotentes e maníacas, e causaram uma sensação de desamparo diante do inimigo invisível de Covid-19. A Apap, por meio de seu Serviço de Atenção Psicanalítica (SAP), atendia as necessidades de pessoas com poucos recursos econômicos, que precisavam de intervenção rápida. Do mesmo modo, se realizou um treinamento em diversas associações de acolhimento de menores abandonados, sobre a prevenção dos abusos sexuais, como resposta a uma situação específica em abrigos de menores.

*Oh minhas torres antigas, queridas e distantes:  
Sinto a nostalgia do seu toque!  
Eu vi muitas torres, ouvi muitos sinos,  
mas nenhuma soube, minhas torres distantes!  
cantar como você, cantar e soluçar.*  
Ricardo Miró

Nossa história de destruição e reconstrução remete à época do saque da Velha Panamá. A nova cidade sofreu dois grandes terremotos que quase a destruíram. A cidade, no entanto, foi reconstruída novamente, e hoje

a nossa vista pode se deleitar com o que dela resta no Casco Viejo, preferida dos cidadãos, que procuram deliciar-se com a comida de fusão que predomina na área, favorecida pelos turistas que caminham por suas ruas de paralelepípedos apreciando a arquitetura colonial, a francesa e a caribenha. A Catedral Metropolitana ainda permanece ativa, desafiando o tempo, em frente à Praça da Catedral.

*Eu reviro meus olhos e às vezes me sinto assustado  
quando não vejo o caminho que  
vai me levar de volta a você<sup>5</sup>...*  
Ricardo Miró

O perigo de contágio nos obrigou a fechar fronteiras. A bênção de ser um lugar de passagem, um centro de trocas, tornou-se uma maldição e uma ameaça. Chegou um momento em que o Panamá estava entre os dez primeiros lugares nas listas com o maior número de contágios *per capita*. Os psicanalistas acharam necessário guardar as brasas de nossos medos pessoais para apoiar o pessoal médico, que estava emocionalmente desorganizado pela experiência de tantas perdas e a terrível realidade de sua incapacidade de vencer a corrida até a morte.

Aos poucos, nós, panamenhos, fomos retornando às atividades habituais, embora ainda com a precaução imposta pela pandemia. Retornam os passeios de fim de semana às praias, as reuniões de família e de amigos, os jovens aos poucos voltam às aulas. O recentemente remodelado Teatro Nacional reabre as suas portas para que possamos desfrutar das suas diversas artes.

Nossa sociedade psicanalítica também se coloca de pé, enfrenta a adversidade de maneira desafiadora. Com apenas onze psicanalistas e doze analistas em formação, pudemos oferecer alívio psicológico e também manter um espaço aberto para a população desfrutar da cultura. Nossas atividades mensais de Cinema e Psica-

nálise e quinzenais de Psicanálise e Literatura aumentaram significativamente em número de seguidores. Internamente, temos Quartas-feiras Científicas todos os meses. Com uma grande motivação para o trabalho psicanalítico, nossos membros também se voluntariaram para fazer parte dos diversos comitês da API e da Fepal. Analistas em formação nos acompanham nesta jornada, expandindo vínculos importantes com seus colegas da Ipso (Organização Internacional de Estudos Psicanalíticos) e Ocal (Organização de Psicanalistas em Formação da América Latina).

Talvez esta sociedade psicanalítica do Panamá possa se tornar uma *ponte de laço analítico* entre o norte e o sul. Por sermos a primeira sociedade psicanalítica da América Central e do Caribe, e seus membros serem filiados à API, Fepal e vários membros da American Psychoanalytic Association (APSA, por sua sigla em inglês), poderíamos favorecer um diálogo entre instituições.

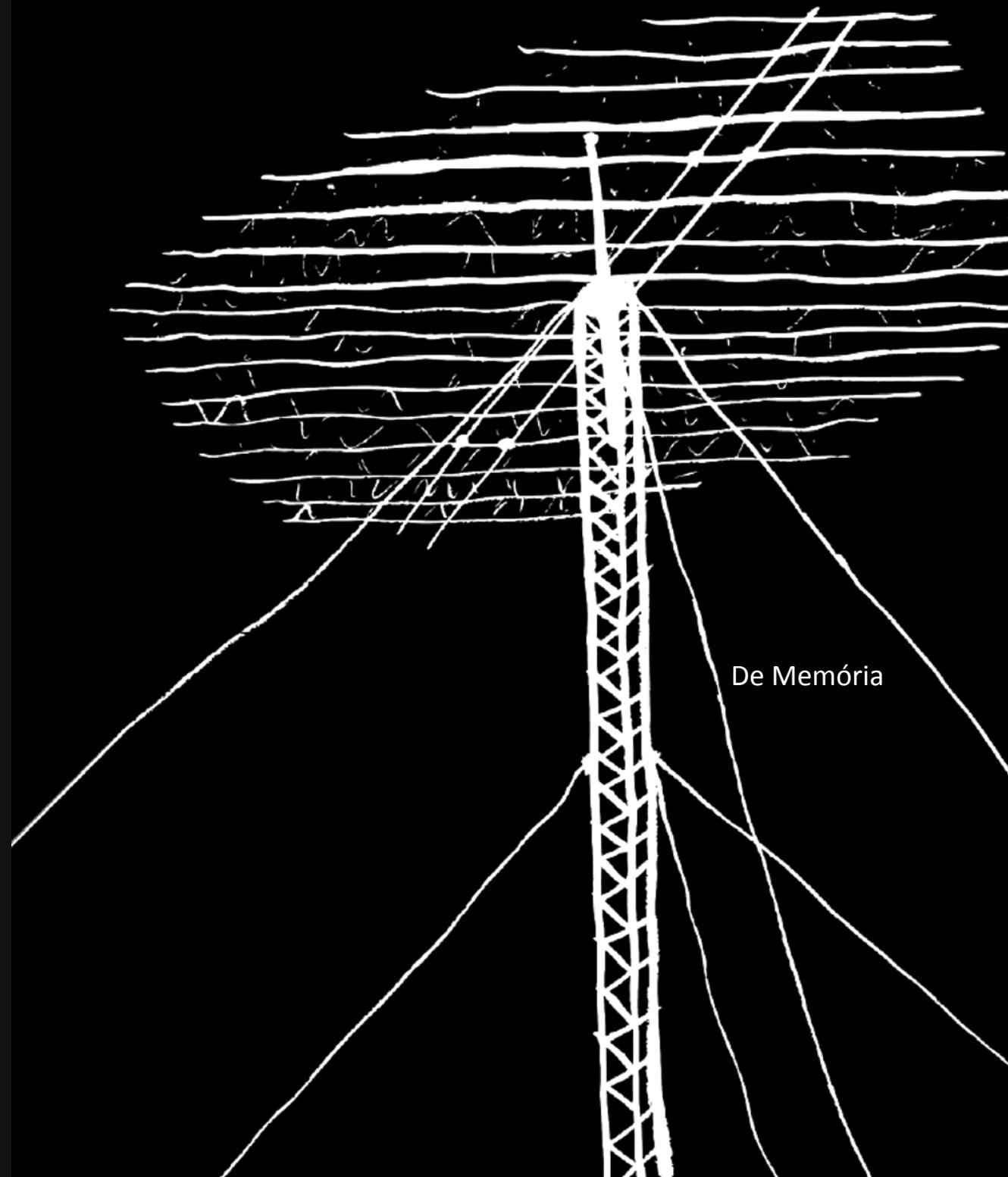
Poderemos superar as diferenças? Seremos capazes de aceitar o “outro” sem tanto receio? A Covid-19 nos ajudará a aceitar nossa vulnerabilidade humana e nossa mortalidade? Podemos nós, panamenhos, nos recuperar e nos reconstruir, como fizemos tantas vezes? Estamos apostando que sim... O tempo nos dirá.

Tradução do espanhol: Denise Tamer



3. N. da T.: Tradução livre.  
4. N. da T.: Tradução livre.

5. N. da T.: Tradução livre.



De Memória

## Duas saudades: Mónica Armesto e Marlene Araújo

Como faremos para viver juntos? À medida que as condições objetivas como a vacinação melhoram, e começamos a arriscar mais passos para fora de nossa casa-refúgio, neste terrível período pandêmico, e a voltar – aos poucos – aos nossos consultórios, continuamos a enorme e difícil elaboração dos traumas e das perdas que todos sofremos, ao lado da descoberta mais ampla (que alguns já conheciam) de que é possível fazer análise *online*, tanto quanto supervisão, seminários, vida institucional e enorme intercâmbio internacional. Mas, nesta nova etapa, teremos que aprender a conviver com a falta de muitos colegas e amigos.

Como faremos para viver juntos sem a presença de Mónica Siedmann de Armento e de Marlene Silveira Araújo?

Imagino que muitos dos leitores de *Calibán* tenham conhecido estas duas queridas colegas e amigas, mas que também muitos outros não tenham uma noção de suas vidas e de sua presença tão relevante em nosso mundo psicanalítico. Para tentar traçar um retrato de ambas, além de alguns dados de suas trajetórias, lançarei mão também de nosso convívio ao longo das décadas.

Conheci Mónica Armesto mais de perto em julho de 2001, quando nós dois e Álvaro Rey de Castro nos tornamos vice-presidentes da *Associação Psicanalítica Internacional* (IPA, por suas siglas em inglês). Nos dois anos seguintes, estreitamos nosso relacionamento, formando um trio bastante afinado e coeso em nossas posições e nas relações com os demais vice-presidentes e o então presidente e secretário geral, Otto Kernberg e Bob Tyson. Recordo muito bem de nossos encontros antes de cada reunião do *Board*, e de como discutíamos e preparávamos as posições que iríamos apresentar e defender, cada um com suas características. Havia uma afinidade natural e, desde aquela época, impressionavam-me o bom senso, a inteligência, a integridade e a capacidade de organização de Mónica, ao lado de sua afetividade e bom humor.

Quando, no fim de 2002, vários colegas me convenceram a me candidatar para a presidência da IPA, a ideia de convidar Mónica para secretária geral surgiu naturalmente. Depois de uma conversa longa, franca, afetuosa, detalhada e bem-humorada, nós tínhamos uma chapa para a eleição da IPA.

Nossa campanha foi intensa, a mobilização de colegas e amigos muito grande, os planos detalhados e abrangentes, e em julho de 2003 fomos empossados como presidente e secretária geral, eleitos. Por dois anos, acompanhamos Daniel Widlocher e Don Campbell em todas as suas atividades e reuniões, e fomos aprendendo o que deveríamos fazer.

Esses dois anos foram muito úteis para ampliar nosso conhecimento mútuo, reconhecer as características de cada um e estabelecer como trabalharíamos a partir de 2005. Criou-se uma forma de comunicação muito sutil, por exemplo, troca de bilhetes durante cada reunião, olhares que diziam algo que não era possível falar em voz alta, alguns desencontros, uma busca de sintonia, futura divisão de tarefas.

O Congresso de 2005, no Rio, foi um momento de muita emoção para nós e para os amigos e colegas latino-americanos. Era a segunda administração latino-americana, e como sempre havia certa resistência baseada num preconceito muito antigo em relação a nossa região. Não era possível errar, e preparamos com muito cuidado como seria nossa primeira reunião do *Board*. Anos depois, ríamos ao lembrar como entramos com força total e praticamente conseguimos aprovar todos os nossos planos e indicações. Nossa primeira reunião, já no cargo, foi com o presidente de uma das sociedades alemãs, Franz Wellendorf, que Mónica já conhecia, e o fato de ela falar alemão tornou este início (e muitas situações posteriores) mais fácil.

Foram quatro anos de trabalho e convívio constantes, encontros em inúmeras cidades, articulações para enfrentar cada nova situação, cigarros fumados nos intervalos, jantares nas noites sem compromissos, encontros em sua casa, telefonemas longos, preocupações compartilhadas, muitas iniciativas bem-sucedidas, vitórias inesquecíveis – como a aprovação dos três modelos de formação –, o *Comitê de Prática Analítica e Atividades Científicas da Associação Psicanalítica Internacional* (*Capsa*), o *Instituto Latino-Americano de Psicanálise* (ILaP), o início da formação analítica na China, e algumas frustrações inevitáveis.

Sempre me lembro de Mónica sentada ao meu lado, em todas as reuniões, dos bilhetes trocados, e do quarteto efetivo e afetivo com Nadine Levinson e Piers Pendred. Mónica foi uma parceira, uma amiga, uma irmã; atenta, solidária, generosa e infatigável.

Um dia, logo no início, ela passou a me chamar de *jefe*, e eu desde aquele dia a chamava de *sócia*. Havia nesse apelido, acho agora, um certo reconhecimento da hierarquia, mas ao mesmo tempo seu bom humor que sabia ironizar coisas que pareciam sérias. De minha parte, era assim que eu a sentia: uma sócia, uma irmã, uma parceira.

Nos últimos anos, mantínhamos contatos por telefone ou nos congressos, e a cada encontro, de longe ou de perto, a conversa sempre começava com: “Hola, jefe!”, “Qué dices, sócia?” E não tinha tempo para terminar.

Mónica nasceu em Buenos Aires, em 1942. Ao longo dos anos, sempre me impressionaram suas lembranças dos pais e da infância, seu amor por Luis, seu marido, por seus filhos Alejandro e Lorena, suas netas Violeta e Renata, sua análise com Betty Garma, a psicanálise de crianças e adolescentes, a Associação Psicanalítica Argentina (APA), onde teve intensa participação sendo diretora do Instituto e diretora de Crianças e Adolescentes, seus muitos amigos e amigas, a música clássica e os concertos no Teatro Colón, sua bela e hospitaleira casa na Avenida de los Incas e as viagens. Agora me vem à memória um correio eletrônico de 2013, quando eu iria ao Congresso de Praga, passando por Dresden, e ela dizia para não deixar de ver o maravilhoso quadro *Madona Sistina*, de Rafael, na Pinacoteca dos Antigos Mestres, mencionado por Freud em *O caso Dora* (Freud, 1905 [1901]/2016). Mais um de seus sábios conselhos.

\* Sociedade Psicanalítica de Porto Alegre.

Mónica era uma excelente analista, com uma sólida cultura teórica e uma ampla experiência clínica. A partir de 1980, publicou regularmente de forma individual, ou com grupos de colegas, especialmente na Revista da APA, mas também em outras revistas e livros, suas reflexões teóricas e sobre a clínica psicanalítica, destacando-se: *A psicanálise como método terapêutico [Mesa redonda: El psicoanálisis como método terapéutico]* (Abadi, Baranger, Cesio, García Badaracco, Rasovsky e Siedmann de Armesto, 1980), *O processo terapêutico na psicanálise de crianças [Mesa redonda: El proceso terapéutico en el psicoanálisis de niños]* (Garma, Hagelin, Lustig de Ferrer, Pérez e Siedmann de Armesto, 1981), *O xadrez e o complexo de Édipo na psicanálise de crianças [El ajedrez y el complejo de Edipo en el psicoanálisis de niños]* (Siedmann de Armesto, 1981), *Contribuições sobre o processo de separação-individuação na adolescência feminina [Aportaciones al proceso de separación-individuación en la adolescencia femenina]* (Siedmann de Armesto e Luraguiz, 1990), *Gênese do fetichismo: uma conferência de Freud que se havia extraviado [Génesis del fetichismo: Una conferencia de Freud que se había extraviado]* (Freud, 1909/1990), *A psicanálise enfrenta o horror [El psicoanalista enfrenta el horror]* (Alizade, Aptekmann, Gerst, Siedmann de Armesto, Weissmann e Weissmann, 1993), *Atrás da porta fechada: Vicissitudes da análise do luto na infância precoce [Tras la puerta cerrada: Vicisitudes del análisis del duelo en la temprana infancia]* (Siedmann de Armesto e Luraguiz, 1993), *A origem da realidade psíquica na criança [El origen de la realidad psíquica en el niño]* (Siedmann de Armesto, 1995), *Reanálise, autoanálise, análise do analista [Mesa redonda: Re-análisis, autoanálisis, análisis del analista]* (Siedmann de Armesto, Baranger, Basch, Marucco, Rosas de Salas, Suárez, Fainstein e Margulis, 2003), *Breve comentário sobre “A bela e a fera” ou a metamorfose do adolescente [Breve comentario sobre “La Bella y la Bestia” o la metamorfosis del adolescente]* (Siedmann de Armesto, 2003), *Psicanálise em América Latina [Psychoanalysis in Latin America]* (Eizirik e Siedmann de Armesto, 2005), *O campo transferencial múltiplo na psicanálise de crianças [El campo transferencial múltiple en el psicoanálisis de niños]* (Siedmann de Armesto, Zimmerman, Ekboir e Sahovaler, 2017). Esses trabalhos publicados, e suas inúmeras participações em congressos, ilustram seus principais interesses e as áreas às quais mais se dedicou.

Meu primeiro encontro institucional com Marlene Silveira Araújo foi numa longínqua noite do século passado, quando apresentei meu trabalho para membro associado da Sociedade Psicanalítica de Porto Alegre (SPPA), e Marlene fez o comentário oficial para introduzir a discussão. Apesar da inevitável ansiedade daquele momento de passagem, recordo com nitidez sua forma de discutir o trabalho, no qual viu qualidades, mas ao mesmo tempo apontou outras possibilidades de entender o material e formular interpretações. A sensação era de estar ouvindo uma espécie de irmã mais velha (acolhedora, mas justa) indicando possibilidades e maneiras de pensar. Uma pessoa cuja presença fazia bem, naquele e nos inúmeros outros encontros das décadas seguintes.

Nascida em 3 de junho de 1940, em Alagoas, Marlene viveu sua infância e juventude no Recife, tendo se formado em Medicina pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Mesmo morando em Porto Alegre desde meados dos anos 60, Marlene sempre manteve uma intensa ligação com Recife, onde morava parte

de sua grande família e onde, sempre que possível, recebia colegas e amigos na generosa e hospitaleira casa de seus pais. Muitos de nós guardamos belas lembranças desses encontros, regados pela deliciosa cozinha pernambucana e ao som da irresistível música nordestina.

Depois de fazer sua residência médica em Psiquiatria na Clínica Pinel, Marlene casou com Jairo Melo Araújo, assistente social e professor da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC-RS), com quem teve os filhos Gustavo e Tiago, e mais recentemente, os netos Lorenzo e Martín. Assim, como com os filhos, dedicava-se com grande encantamento aos netos. Como filha mais velha, Marlene era uma irmã e tia amorosa, e a vida familiar e as amizades eram alvo de seu cuidado e afetuosa dedicação.

Marlene fez sua formação analítica na Sociedade Psicanalítica de Porto Alegre (SPPA), onde se tornou analista didata, tendo contribuído de forma decisiva para a formação de inúmeros novos analistas, que foram seus pacientes, supervisionados ou alunos. Foi a primeira mulher a presidir a SPPA e a ser diretora do Instituto de Psicanálise. Com outras colegas, criou o Curso de Formação de Psicanálise da Infância e Adolescência, ao qual se dedicou com muito entusiasmo. Esta formação era um de seus grandes orgulhos, e como com toda nova iniciativa, Marlene teve que ser firme com seus colegas para obter o pleno reconhecimento de sua relevância psicanalítica, o que aconteceu como resultado de seu trabalho qualificado, junto com as demais parceiras envolvidas no mesmo objetivo.

Ao lado de suas inúmeras atividades, Marlene publicou trabalhos relevantes, individualmente ou com outros colegas, cujos títulos ilustram seus principais interesses dentro da psicanálise, destacando-se: *Sociedade Psicanalítica de Porto Alegre* (Araújo, 1988), *O que é desenvolvimento em psicanálise* (Araújo, 1995), *Sexualidade e prática psicanalítica: Identidade de gênero e sua influência no processo psicanalítico* (Araújo, 1996), *Compreensão e manejo da transferência em supervisão de análise de adultos* (Araújo e Eizirik, 1997), *A família na virada do milênio: Modernidade e paternidade* (Araújo, 1998), *Comentário sobre o material clínico de M. Rustin: Questões de identidade na psicoterapia de um adolescente adotivo de origem racial mista* (Araújo, 2001), *Transgeracionalidade e ressignificações. A propósito do filme: A colcha de retalhos* (Araújo e Wolff, 2003), *Memória e mortes severinas: Duas abordagens de João Cabral de Melo Neto* (Araújo, H. V. e Araújo, M. S., 2013), *Sobre o destino das pulsões sexuais nos jovens atuais: Vicissitudes da latência à adolescência* (Araújo, Brunstein, de Barros Menegat, Vasconcellos, M. C. G., Wenzel, Vasconcellos, N. A. de. e Golbert, 2014), *Gênero e psicoterapia* (Araújo, 2015). Juntamente com Alcira Mariam Alizade e Mauro Gus, editou em Buenos Aires o livro *Masculino-feminino: Cuestiones psicoanalíticas contemporáneas* (Alizade, Araújo e Gus, 2004).

Desde sua adolescência, Marlene desenvolveu uma clara sensibilidade para as questões sociais de nosso país, que nunca abandonou. Seu trabalho clínico como analista, supervisora e professora não a impediu de participar em outros níveis e levar sua experiência, e seu olhar psicanalítico, ao Serviço de Psiquiatria da Infância e Adolescência do Hospital de Clínicas de Porto Alegre, à Associação de Psiquiatria do Rio Grande do Sul, e às atividades do Observatório Psicanalítico da Federação Brasileira de Psicanálise (Febrapsi), à Fepal e à IPA, através do Comitê

de *Psicanálise de Crianças e Adolescentes da IPA* (Cocap), do *Comitê de Mulheres e Psicanálise da IPA* (Cowap, por suas siglas em inglês) e do *Comitê de Novos Grupos Internacionais* (ING, por suas siglas em inglês) da IPA (estimulando, com Fernanda Marinho, o desenvolvimento do *Grupo de Estudos Psicanalíticos de Goiânia – GEPPG*).

Marlene sempre foi uma pessoa alegre, generosa, agregadora, dotada de uma profunda identidade psicanalítica e de uma grande capacidade de empatia. Como muitos colegas, do Brasil e de outros países, tive o privilégio de conviver de perto e compartilhar com Marlene as diretorias da SPPA e da Fepal. Nesse convívio tão próximo, enfrentando os desafios e criando iniciativas lado a lado e com outros colegas, experimentei sempre, com Marlene, aquela sensação fraternal que já mencionei, de confiança absoluta e de uma solidariedade que ia além dos cargos e das obrigações.

Marlene era uma pessoa que transmitia solidez, esperança e uma capacidade quase infinita de não desistir, e sempre resistir. Depois de enfrentar algumas situações institucionais difíceis, ela dava um jeito de terminar nossa conversa com uma frase que acabamos usando ao longo dos anos: “Mas, apesar de tudo, estamos indo muito bem!” E soltava sua gostosa gargalhada. Conversando com vários colegas, que também sentiam a dor de sua partida, fiquei sabendo que ela também usava essa fórmula, misto de esperança e bom humor, com várias pessoas.

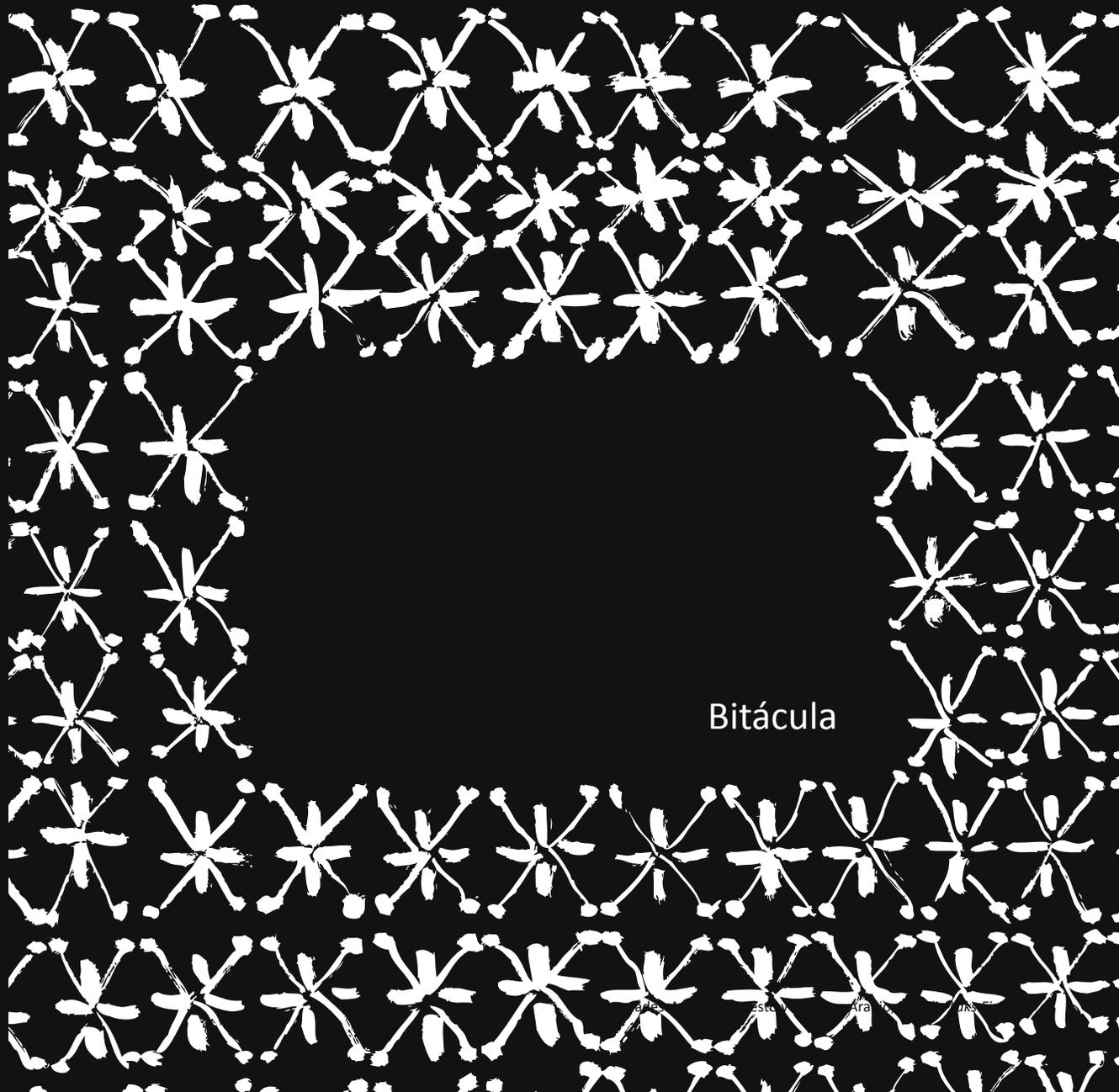
Marlene Silveira Araújo e Mónica Siedmann de Armesto compartilhavam o amor por suas famílias, pela psicanálise, pelos seus pacientes, pelos supervisionados, pelos seus alunos e colegas; uma grande dedicação ao estudo e ao desenvolvimento da análise de crianças e adolescentes e à transmissão da psicanálise, uma lealdade inquebrantável com suas instituições locais, com a APA e a SPPA, com a Febrapsi (no caso de Marlene), com a Fepal e a IPA, para as quais devotaram o melhor de suas capacidades. Tanto uma quanto a outra eram pessoas de grande coragem e firmeza, que enfrentaram situações difíceis em suas vidas e suas instituições, com bravura e resiliência. Ambas tinham a capacidade de se posicionar com clareza, e de expressar o que pensavam sem a necessidade de agradar ou de destruir os interlocutores. Por essas razões, foi comovente observar a torrente de manifestações lamentando suas mortes, provenientes de seus países, da América Latina e do mundo.

Mónica enfrentou com coragem, até o final, a doença que a levou. Marlene foi uma das quase 600 mil pessoas abatidas pela Covid-19 no Brasil, um país que enfrenta dois vírus: o da pandemia, e o do autoritarismo e negacionismo de um governo criminoso e corrupto, cuja necropolítica continua produzindo perdas em todos os níveis imagináveis: no nível da economia, da saúde e da cultura.

O grande escritor brasileiro Guimarães Rosa (1967/1968) escreveu uma vez que “as pessoas não morrem, ficam encantadas” (p. 87). Sinto que este é o caso de Marlene Araújo e de Mónica Armesto, cujo legado – a capacidade de amar, cuidar, analisar, ensinar, compartilhar e transmitir sua grande experiência humana e psicanalítica – continuará nos iluminando, estimulando e servindo como exemplo para não desistir nunca e resistir sempre.

## Referências

- Abadi, M., Baranger, W., Cesio, F. R., García Badaracco, J., Rascovsky, A. e Siedmann de Armesto, M. (1980). Mesa redonda: El psicoanálisis como método terapéutico. *Revista de Psicoanálisis*, 37(6), 1305-1332.
- Alizade, A. M., Aptekmann, M. P., Gerst, W., Siedmann de Armesto, M., Weissmann, F. e Weissmann, J.-C. (1993). El psicoanalista enfrenta el horror. *Revista de Psicoanálisis*, 50(4-5), 767-780.
- Alizade, A. M., Araújo, M. S. e Gus, M. (ed.) (2004). *Masculino-femenino: Cuestiones psicoanalíticas contemporáneas*. Lumen.
- Araújo, H. V. e Araújo, M. S. (2013). Memória e morte severinas: Duas abordagens de João Cabral de Melo Neto. *Revista de Psicanálise-SPPA*, 20(2), 369-387.
- Araújo, M. S. (1988). Sociedade Psicanalítica de Porto Alegre. *Revista Brasileira de Psicanálise*, 22(4), 673-677.
- Araújo, M. S. (1995). O que é desenvolvimento em psicanálise. *Revista Brasileira de Psicanálise*, 29(3), 571-581.
- Araújo, M. S. (1996). Sexualidade e prática psicanalítica: Identidade de gênero e sua influência no processo psicanalítico. *Revista Brasileira de Psicanálise*, 30(4), 1071-1079.
- Araújo, M. S. (1998). A família na virada do milênio: Maternidade e paternidade. *Revista de Psicanálise*, 5(2), 195-200.
- Araújo, M. S. (2001). Comentário sobre o material clínico de Margaret Rustin: Questões de identidade na psicoterapia de um adolescente adotivo de origem racial mista. *Revista de Psicanálise-SPPA*, 8(1), 127-131.
- Araújo, M. S. e Eizirik, C. L. (1997). Compreensão e manejo da transferência em supervisão de análise de adultos. *Revista de Psicanálise-SPPA*, 4(1), 13-20.
- Araújo, M. S. e Wolff, M. (2003). Transgeracionalidade e ressignificações. A propósito do filme: A colcha de retalhos. *Revista de Psicanálise-SPPA*, 10(2), 345-351.
- Araújo, M. S., Brunstein, C., Menegat, M. C. de B., Vasconcellos, M. C. G.; Wenzel, M. P., Vasconcellos, N. A. de. e Golbert, S. I. (2014). Sobre o destino das pulsões sexuais nos jovens atuais: Vicissitudes da latência à adolescência. *Revista Brasileira de Psicanálise*, 48(3), 143-151.
- Eizirik, C. e Siedmann de Armesto, M. (2005). Psychoanalysis in Latin America. Em E. Spector Person, A. M., Cooper e G. O. Gabbard (ed.), *The American Psychiatric Publishing textbook of psychoanalysis*. American Psychiatric Pub.
- Eizirik, C. L. (2021). A presença de Marlene Araújo. *Observatório Psicanalítico da Federação Brasileira de Psicanálise (Febrapsi)*, 227. <https://febrapsi.org/publicacoes/observatorio/a-presenca-de-marlene-araujo/>
- Eizirik, C. L. (2021). Homenaje a Mónica Siedmann de Armesto. *Revista de Psicoanálisis, Suplemento especial*, 78(1), 111-114.
- Freud, S. (1990). Génesis del fetichismo: Una conferencia de Freud que se había extraviado. *Revista de Psicoanálisis*, 47(5-6), 827-837. (Trabalho original publicado em 1909).
- Freud, S. (2016). Três ensaios sobre a teoria da sexualidade, análise fragmentária de uma histeria (“O caso Dora”) e outros textos (1901-1905). Em P. C. de Souza (trad.), *Obras completas* (vol. 6, pp. 173-307). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1905 [1901]).
- Garma, E. G. de, Hagelin, A., Lustig de Ferrer, E. S., Pérez, A. e Siedmann de Armesto, M. (1981). Mesa redonda: El proceso terapéutico en el psicoanálisis de niños. *Revista de Psicoanálisis*, 38(5), 981-1008.
- Guimarães Rosa, J. (1968). O Verbo e o logos: Discurso de posse na Academia Brasileira de Letras. Pronunciado em 16 nov. 1967. Em J. Olympio (ed.), *Em memória de Guimarães Rosa* (pp. 55-87). José Olympio. (Trabalho original publicado em 1967).
- Siedmann de Armesto, M. (1981). El ajedrez y el complejo de Edipo en el psicoanálisis de niños. *Revista de Psicoanálisis*, 38(5), 889-897.
- Siedmann de Armesto, M. (1995). El origen de la realidad psíquica en el niño. *Revista de Psicoanálisis*, 52(3), 845-854.
- Siedmann de Armesto, M. (2003). Breve comentario sobre “La Bella y la Bestia” o la metamorfosis del adolescente. *Revista de Psicoanálisis*, 60(3), 607.
- Siedmann de Armesto, M. e Luraguiz, L. M. (1990). Aportaciones al proceso de separación-individuación en la adolescencia femenina. *Revista de Psicoanálisis*, 47(4), 614-622.
- Siedmann de Armesto, M. e Luraguiz, L. M. (1993). Tras la puerta cerrada: Vicisitudes del análisis del duelo en la temprana infancia. *Revista de Psicoanálisis*, 50(4-5), 1029-1041.
- Siedmann de Armesto, M., Baranger, M. de., Basch, C. A., Marucco, N. C., Rosas de Salas, C., Suárez, J.-C., Fainstein, A. M. e Margulis, L. (2003). Mesa redonda: Re-análisis, autoanálisis, análisis del analista. *Revista de Psicoanálisis*, 60(1), 141-170.
- Siedmann de Armesto, M., Zimerman, A. B., Ekboir, A. S. e Sahovaler, J. R. (2017). El campo transferencial múltiple en el psicoanálisis de niños. *Revista de Psicoanálisis*, 74(2-3), 103-112.



Bitácula

## Autores neste número

**Cíntia Xavier de Albuquerque**  
Psicóloga pela Universidade de Brasília (UnB). Membro titular e ex-presidente (2005-2006) da Sociedade de Psicanálise de Brasília (SPBsb). Ex-diretora de Relações Internacionais (2008-2009) da Federação Brasileira de Psicanálise (Febrapsi). Ex-diretora de Comunidade e Cultura (2016-2017) da Febrapsi. Ex-presidente (2019-2020) da Febrapsi.  
[cintiaalbuquerque@gmail.com](mailto:cintiaalbuquerque@gmail.com)

**Lucia M. de Almeida Palazzo**  
Psicanalista. Presidente da Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro (SBPRJ). Ex-diretora de Publicações e Comunicação da Federação Psicanalítica da (Fepal). Ex-diretora de Publicações e ex-tesoureira da SBPRJ. Ex-editora da seção Vórtice da revista *Calibán*. Ex-editora do *Intervalo Analítico*, publicação da SBPRJ.  
[luciampalazzo@gmail.com](mailto:luciampalazzo@gmail.com)

**Sandra Bear**  
Psicanalista Titular com função didática da Asociación Venezolana de Psicoanálisis (Asovep). Membro da International Psychoanalytical Association (IPA) e da Federación Psicoanalítica de América Latina (Fepal). Psicanalista de crianças e adolescentes. Ex-diretora (2017-2021) do Instituto Asovep. Especialização em Psicologia da Saúde e Clínica Infantil. Professora

universitária e da pós-graduação de Clínica Mental.  
[sandrabearp@gmail.com](mailto:sandrabearp@gmail.com)

**Alejandro Beltrán**  
Presidente da Sociedad Psicoanalítica de México (SPM). Psicanalista didata, supervisor e docente no Instituto de Formação da SPM. Prêmio Tyson al capítulo latinoamericano, Prêmio Internacional Avelino González e Prêmio da Federación Psicoanalítica da América Latina (Fepal) da Criança e Adolescente. É, também, sociólogo.  
[abeltran.psi@gmail.com](mailto:abeltran.psi@gmail.com)

**Luis Bibbó**  
Médico psiquiatra, psicanalista com função didática da Asociación Psicoanalítica del Uruguay (APU). Integrante do Laboratorio de Casal e Familia de APU. Ex-diretor do Instituto Nacional de Criminología del Uruguay. Múltiplas experiências com equipes e instituições a partir do lugar de membro integrante, psicanalista e supervisor.  
[luibibbo@gmail.com](mailto:luibibbo@gmail.com)

**Jorge Bruce**  
Licenciado em Psicologia pela Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). Mestre em Psicopatologia e Psicanálise pela Universidade de Paris.  
[jbruce6@gmail.com](mailto:jbruce6@gmail.com)

**Alberto Cabral**  
Membro da Asociación Psicoanalítica Argentina (APA). Ex-diretor do Instituto Ángel Garma (2013-16). Autor de *Cuestiones en psicoanálisis* (Letra Viva, 2000), *Lacan y el debate sobre la contratransferencia* (Letra Viva, 2009) e *El perdón y sus límites* (Teseo, 2021). Compilador, con Abel Fainstein, de *On training analysis-Debates* (APA, 2020). Coautor, entre outros, de *Itinerari del perdono* (Unicopli, 2010) e *Actualizando la clínica lacaniana* (Lugar, 2012).  
[accabral@intramed.net](mailto:accabral@intramed.net)

**Fernando Calderón Gutiérrez**  
Diretor de Investigación da Universidad Nacional de San Martín (Unsam) em Buenos Aires, Professor do Doutorado em Ciências Sociais da Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso). Coordenador e conselheiro sênior sobre relatórios de Desenvolvimento Humano em vários países da América Latina, Europa e África. Em 2000 e 2002, coordenou o relatório de Desenvolvimento Humano na Bolívia, que foi premiado a nível mundial.  
[naniascalderon@gmail.com](mailto:naniascalderon@gmail.com)

**Marcelo Carvalho Ferraz**  
Arquiteto formado na Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo (FAU-USP), sócio fundador do escritório Brasil

Arquitetura. Colaborou com Lina Bo Bardi em todos seus projetos de 1977 a 1992. Dirigiu o Instituto Bardi de 1992 a 2001. Lecionou em Washington University em Saint Louis e é professor da Escola da Cidade..  
[marcelo@brasilarquitectura.com](mailto:marcelo@brasilarquitectura.com)

**Wania Maria Coelho Ferreira Cidade**  
Membro efetivo e ex-presidente da Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro (SBPRJ). Diretora de Comunidade e Cultura da Federação Brasileira de Psicanálise (Febrapsi). Coeditora da seção Vórtice da revista *Calibán*. Membro do Comité Pace-IPA, Assistência Psicoanalítica em Crises & Emergências (Pace) da International Psychoanalytical Association (IPA).  
[waniacidade@gmail.com](mailto:waniacidade@gmail.com)

**Maurice Corcos**  
Professor universitário, médico hospitalar em Psiquiatria, Université de Paris; chefe do serviço do Departamento de Psiquiatria de Adolescente e do Adulto Jovem, Institut mutualiste Montsouris. Psicanalista, especialista em adolescência e sofrimentos narcísicos identitários e em particular transtornos das condutas alimentares e borderlines.  
[maurice.corcos@imm.fr](mailto:maurice.corcos@imm.fr)

**Jeremías Ferraz Lima**  
Psicanalista, membro efetivo da Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro (SBPRJ). Professor adjunto

do Instituto de Psiquiatria da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Doutor em Psicanálise pela UFRJ. Autor de *Psicanálise do Dinheiro* (Mauad, 1996) e *Pulsão e libido: Uma comparação de teorias em psicanálise* (Mauad, 2000).  
[jferraz@ism.com.br](mailto:jferraz@ism.com.br)

**José Enrique Galeano**  
Psicólogo clínico. Psicanalista, membro titular da Asociación Psicoanalítica de Asunción (APdeA), membro da Asociación Psicoanalítica Internacional (IPA). Fez parte da Comissão de Comunidade e Cultura (2018-2020) da Federación Psicoanalítica da América Latina (Fepal). Committee of Women and Psychoanalysis (Cowap), Paraguai. Trabalha no consultório com crianças, adolescentes e adultos. Professor universitário  
[jgaleanodc@gmail.com](mailto:jgaleanodc@gmail.com)

**Ariel Goldstein**  
Doutor em Ciências Sociais pela Universidad de Buenos Aires (UBA) e investigador do Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet), no Instituto de Estudios de América Latina y Caribe. É docente da cátedra Política Latino-americana em Ciência Política da UBA. Especializa-se no estudo da sociedade e da política do Brasil.  
[arielgoldstein@hotmail.com](mailto:arielgoldstein@hotmail.com)

**Mirta Goldstein**  
Membro Titular da Asociación Psicoanalítica Argentina (APA) e da International Psychoanalytical Association (IPA). Diretora da publicação online *La Época*, da APA. Coordenadora de Formação Permanente. Membro da Equipe Científica (2020-2022) da Federação Psicoanalítica da América Latina (Fepal). Ex-vice-presidente e secretária científica de APA. Publicou *Xenofobia, terror y violencia* (Lugar, 2006) e *Las enfermedades de la cultura* (OSA, 2007).  
[goldsteinmirta@gmail.com](mailto:goldsteinmirta@gmail.com)

**Silvana Hernández Romillo**  
Membro com funções didáticas da Asociación Psicoanalítica del Uruguay (APU). Ex-diretora (2008-2010) do Centro de Intercambio da APU 2008-2010. Docente do Instituto Latinoamericano de Psicoanálisis (ILA) desde 2008. Integrante de tribunais de relatórios de supervisão do ILA.  
[hernandezromillo@gmail.com](mailto:hernandezromillo@gmail.com)

**Marlova Jovchelovitch Noletto**  
Diretora e representante da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco) no Brasil, de janeiro a abril de 2021. Tem sido coordenadora Residente das Nações Unidas (ONU) do Brasil. Foi membro da Fundação Kellogg, de Eisenhower Exchange e também da Federação Sueca de Assistentes Sociais.  
[mj.noletto@unesco.org](mailto:mj.noletto@unesco.org)

**Claudio Lakz Eizirik**

Analista didata da Sociedade Psicanalítica de Porto Alegre (SPPA). Professor emérito de Psiquiatria da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Ex-presidente da International Psychoanalytical Association (IPA) e da Federação Psicanalítica da América Latina (Fepal). Publicações sobre formação e técnica de psicanálise e da relação da psicanálise com a cultura. Prêmio Sigourney, 2011. [cleizirik@gmail.com](mailto:cleizirik@gmail.com)

**Christian Laval**

Professor emérito de Sociologia da Université Paris Nanterre. Atualmente, é coordenador do Grupo de Estudo sobre Neoliberalismo e Alternativas (Gena). É autor e coautor de numerosos livros dedicados às formas de dominação neoliberal e os protestos que se opõem a ela. [chr.laval@wanadoo.fr](mailto:chr.laval@wanadoo.fr)

**Adrián Liberman**

Membro titular com função didática da Sociedad Psicoanalítica de Caracas (SPC), membro da International Psychoanalytical Association (IPA), da Federação Psicanalítica da América Latina (Fepal) e Instituto Latino-Americano de Psicanálise (ILaP). Membro dos Conselhos

Editoriais da Asociación Psicoanalítica de Buenos Aires (APdeBa) e da Asociación Psicoanalítica de Córdoba (APC). [adrianliberman@gmail.com](mailto:adrianliberman@gmail.com)

**Lucas Martín**

Doutor pelo Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales del Sur. Universidad Nacional del Sur e Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (IIESS-UNS/Conicet). [lucasmartin2006@gmail.com](mailto:lucasmartin2006@gmail.com)

**Helí Morales**

Mestre pela Universidade de Paris. Mestre pelo Centro de Investigación Económica y Presupuestaria (Ciep) de México. Doutor em Filosofia e Ciências Sociais, École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), Paris. Pós-doutorado pelo Colegio de México (Colmex). Aulas e palestras no México, Europa, e América. Prêmio da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco) para a melhor pós-graduação. Prêmio Sigourney 2020. Autor de 10 livros e coautor de 35 volumes. [helimorales@yahoo.com.mx](mailto:helimorales@yahoo.com.mx)

**Mara Mourão**

Cineasta, roteirista e diretora de longa-metragem, séries e documentários. Realizou quatro longas-metragens e quatro séries de televisão. Utiliza o cinema como ferramenta de impacto social. [mamo@mamofilmes.com.br](mailto:mamo@mamofilmes.com.br)

**Ignacio A. Paim Filho**

Psicanalista. Membro titular com função didática de SBPdePA. Autor do livro *-Racismo: por uma psicanálise implicada* (Artes & Ecos, 2021). [ignacio.a.paim@gmail.com](mailto:ignacio.a.paim@gmail.com)

**Paloma Porraz**

Foi curadora chefe do Museu Universitário del Chopo, diretora fundadora do Laboratorio Arte Alameda, diretora executiva do Antigo Colegio de San Ildefonso. Dirigiu o Museo Kaluz e atualmente integra a equipe curatorial da Bienal Internacional de Arte Contemporânea de Oaxaca, México. [palomaporraz@icloud.com](mailto:palomaporraz@icloud.com)

**Sandra Press**

Doutora, mestre, médica psiquiatra pediátrica. Membro titular com funções didáticas da Asociación Psicoanalítica del Uruguay (APU). Ex-coordenadora da comissão local do Congresso da Federação Psicanalítica da América Latina (Fepal), Montevideu, 2020. Ex-coordenadora do Laboratório de Crianças da APU. Publicou na *Revista Uruguaya de Psicoanálisis* e outras publicações sobre autismo. [sandralpress58@gmail.com](mailto:sandralpress58@gmail.com)

**Carlos Fernando dos Santos Motta**

Médico psiquiatra, membro associado da Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro (SBPRJ) e participante da Escola Letra Freudiana. [carlosfsmotta@gmail.com](mailto:carlosfsmotta@gmail.com)

**Tiago da Silva Porto**

Médico pela Universidade de São Paulo (USP). Psicanalista. Membro do Departamento de Psicanálise do Instituto Sedes Sapientiae e da Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo (SBPSP). [tsp@uol.com.br](mailto:tsp@uol.com.br)

**Alexandre Socha**

Psicanalista, membro associado da Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo (SPBSP) e mestre em Psicologia Clínica pela Pontifícia Universidade de São Paulo (PUC-SP). Organizador, entre outros, do livro *Melanie Klein: autobiografia comentada* (Blucher, 2019). [alexandre.socha@gmail.com](mailto:alexandre.socha@gmail.com)

**Gustavo Sogliano**

Psicólogo. Psicanalista, membro associado da Asociación Psicoanalítica del Uruguay (APU). Participou ativamente de várias intervenções na comunidade através do Centro de Intercambio Pola Hoffnung, de APU. É docente na Facultad de Psicología de la Universidad de la República (Udelar). É docente convidado nos cursos de formação permanente da Udelar. [sogliano@montevideo.com.uy](mailto:sogliano@montevideo.com.uy)

**Claudia María Tapia Muñoz**

Licenciada em Psicologia. Analista em formação do Instituto Ángel Garma de la Asociación Psicoanalítica Argentina (APA). Especialista em Abordagem Psicanalítica de Família e Casal, APA - Universidad Caece. Psicanalista de crianças e adolescentes. [clau\\_tapia\\_muniz@yahoo.com.ar](mailto:clau_tapia_muniz@yahoo.com.ar)

**Marly Terra Verdi**

Psicóloga. Membro efetivo, didata e docente do Instituto da Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo (SBPSP). Presidente do Grupo de Estudos de Psicanálise de São José do Rio Preto e Região. Membro do Núcleo de Estudos em Saúde Mental e Psicanálise das Configurações Vinculares e do International Symposium for Psychoanalytic Interregional Research on Autistic Disorders. [marlyver@terra.com.br](mailto:marlyver@terra.com.br)

**Yolanda de Varela**

Psicanalista didata, atual presidente da Sociedad Provisional da Asociación Panameña de Psicoanálisis (API). Fundadora do Instituto Internacional de Psicoterapia de Panamá. Escreve artigos sobre psicanálise individual e de casal publicados pelas editoras Routledge, Karnac e Jason Aronson Inc. [yolanda@varela.cc](mailto:yolanda@varela.cc)



## Orientações aos autores

# Calibán

Revista Latino-Americana  
de Psicanálise

*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 [revistacaliban.rlp@gmail.com](mailto:revistacaliban.rlp@gmail.com), [editorescaliban@gmail.com](mailto:editorescaliban@gmail.com) 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 45 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 <https://normas-apa.org/wp-content/uploads/Guia-Normas-APA-7ma-edicion.pdf>.

7. Também se anexará um resumo na língua original do artigo, redigido em terceira pessoa e de aproximadamente 100 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.

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.



# Calibán

Revista Latino-Americana  
de Psicanálise

## Agradecimentos

Luis Campalans, APA  
 Oscar Paulucci, APA  
 Marcelo Toyos, APA  
 Miguel Leivi, APdeBA  
 Carlos Ernesto Barredo, APdeBA  
 Cristina Blanco Fronteras, APC  
 Enrique Torres Toyos, APC  
 Victoria Cane, APC  
 Luisa Irene Acrich, SAP  
 Newton Maltchik Aronis, SBPdePA  
 Ana Rosa Trachtenberg, SBPdePA  
 Ney Couto Marinho, SBPRJ  
 Aurea Lowenkron, SBPRJ  
 Aida Maria Moraes Ungier, SBPRJ  
 Roberto Franco, SBPRJ  
 Ilhiana Horta Warchavchik, SBPSP  
 Eunice Nishikawa, SBPSP  
 Raquel Plut Ajzenberg, SBPSP  
 Thiago da Silva Porto, SBPSP  
 Patricia Schoueri, SBPSP  
 Eduardo Zaidan, SBPSP  
 Claudio Frankenthal, SBPRJ  
 Claudio Jose de Campos Filho, APERJ  
 Anette Blaya, SPRJ  
 Celso Halperin, SBPdePA  
 Anna Lucia Melgaço Leal Silva, SBPRJ  
 Regina Weinfeld Reiss, SBPSP SP  
 Denise Salomão Goldfajn, SBPRJ - SBPSP RJ SP  
 Vera Lucia Lamanno Adamo, SBPSP-SBPCamp  
 Debora Regina Unikowski, SPPA RS  
 Luz María Gomez, APSAN  
 María Paz Arellano, APG

Cristina Velazco, SPM  
 Cristina Curiel, SPM  
 Margarita Cervantes, SFCM  
 Jani Santamaria, APM  
 Ruth Axelrod, APM  
 Gladys Franco, APU  
 Sandra Press, APU  
 Luis Alberto Bibbó Gutiérrez, APU  
 Marta Labraga, APU  
 Alberto Moreno Crosignani, APU  
 Natalia Mirza, APU  
 Beatriz Pereira, APU  
 Verónica Correa, APU  
 Álvaro Zas, APU  
 Gabriela Calvo, APU  
 Stella García, APU  
 Laura Veríssimo de Posadas, APU  
 Hebert Tenenbaum, APU  
 Evelyn Tellería de Seigal, APU  
 Patricia Natalevich, APU  
 Walkiria Navarro, APU  
 Ema Ponce de León, APU  
 Gabriela Porras, APU  
 Zuli Oneil, APU  
 Ruben Quepfert, École Lacanienne de Psychanalyse  
 Alba Busto, APU  
 Magdalena Filgueira, APU  
 Alicia Leisse de Lustgarten, SPC  
 Rómulo Lander, SPC  
 Guillermo Bodner, APM  
 Jaime Szpilka, APM

# Calibán

Revista Latino-Americana  
de Psicanálise

2022



**Vol. 10, N°1**  
*Tradição/Invenção*



**Vol. 11, N°1**  
*Tempo*



**Vol. 11, N°2**  
*Excesso*



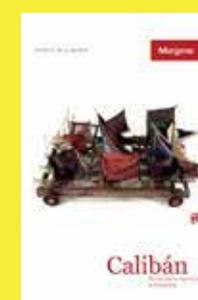
**Vol. 12, N°1**  
*Realidades & Ficções I*



**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*



**Vol. 18, N°2**  
*O efêmero*



**Vol. 19, N°1**  
*O infantil*



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

*Editorial: A vida social das palavras*

**Argumentos:** *Como faremos para viver juntos?*

*O Estrangeiro*

**Extramuros**

*Vórtice: Transgressão em análise*

Incidente: *Discriminação*

*Dossiê: Utopia*

*Textual: Uma conversa com Sergio Blanco*

**Clássica & Moderna**

*Cidades Invisíveis*

*De Memória*

**Bitácula**



**Calibán**

Revista Latino-Americana  
de Psicanálise