

ORGANIZAÇÃO

Renata Conde Vescovi

Escola Lacaniana de Psicanálise de Vitória

Nelson Camatta Moreira

Faculdade de Direito de Vitória

DIREITO E PSICANÁLISE

Testemunho Memória História

REALIZAÇÃO

Escola Lacaniana de Psicanálise de Vitória – ELPV

Faculdade de Direito de Vitória – FDV



Vitória 2020

DIREITO E PSICANÁLISE

Testemunho Memória História

Renata Conde Vescovi
Nelson Camatta Moreira
(Organizadores)

DIREITO E PSICANÁLISE

Testemunho Memória História



2020

Esta publicação é resultado de uma parceria entre
a **Faculdade de Direito de Vitória (FDV)** e a **Escola Lacaniana de Psicanálise de Vitória (ELPV)**

Organizadores

Renata Conde Vescovi e Nelson Camatta Moreira



Editora-chefe

Elda Coelho de Azevedo Bussinguer

Comissão Executiva

Ana Paula Galdino de Deus

Direitos reservados

FDV e ELPV

Capa, Projeto gráfico e Diagramação

Studio S · Diagramação & Arte Visual



Direção

Ruth Ferreira Bastos

Secretaria de Publicação

Maria Celeste Lima de Barros Faria

Assistente Editorial

Fernanda Souza Mieiz

Revisora

Vanessa Lopes

Conselho Editorial

Alexandre de Castro Coura
André Filipe Pereira Reid dos Santos
Camila Vasconcelos de Oliveira
Cassius Guimarães Chai
Darlene Gaudio A. Tronquoy
Daury Cesar Fabriz
Douglas Salomão
Elda Coelho de Azevedo Bussinguer
Gilsilene Passon Picoretti Francichetto
Iana Soares de Oliveira Penna
Maria Celeste Lima de Barros Faria
Paula Castello Miguel
Renata Conde Vescovi
Ricardo Goretti Santos
Ruth Ferreira Bastos

Dados internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

D58 Direito e psicanálise : testemunho, memória, história /
Organizadores Renata Conde Vescovi; Nelson Camatta
Moreira -- Vitória : FDV Publicações, 2020.

Bibliografia.

ISBN (impresso) 978-65-88555-01-9

ISBN (e-book) 978-65-88555-00-2

1. Direito. 2. Psicanálise. I. Vescovi, Renata Conde. II.
Moreira, Nelson Camatta.

CDU-34:159.964.2

SUMÁRIO

Apresentação	
Renata Conde Vescovi	9
PREFÁCIO	
Memória e justiça, esquecimento e violência: por uma nova curadoria dos restos	
Márcio Seligmann-Silva	17
Toda Política é Política das imagens	
Márcio Seligmann-Silva	23
Recolher os restos do real para que ele não produza seu próprio adormecimento	
Renata Conde Vescovi	49
Memorar o possível	
Teresa Palazzo Nazar	59
Ética e memória na literatura de Bernardo Kucinski	
Rosânea de Freitas	77
Identidade, exílio e memória em <i>A resistência</i>, de Julián Fuks	
Fabiola Padilha	83
A subjetividade revisitada: capitalismo cognitivo, surveillance e tempo	
Jose Luis Bolzan de Moraes	99
O passado como construção da memória: “realidade” como relato dominante	
João Maurício Adeodato	125
A memória e o mal	
Darlene Vianna Gaudio Angelo Tronquoy	145
Antes de sair: a memória das coisas	
Flávia Dalla Bernardina	151
Violência: gozo e testemunho	
Virgínia Luna Smith	163
A singularidade de uma transmissão	
Andressa De Prá	183

O reino do entre ou aquilo que insiste em não se dizer, mas que o direito carece de legislar. Sobre a desonra de Coetzee	
Elisabeth Bittencourt.....	191
Invisibilidade nos “becos”: um diálogo entre a obra de Conceição Evaristo e a fenomenologia da memória de Paul Ricoeur	
Nelson Camatta Moreira	201
Lugares de memória: memória e esquecimento na formação do cenário político contemporâneo	
Antonio Leal de Oliveira	213
Restos, rastros e desvios: a escrita poética e o impossível em causa	
Douglas Salomão	233
Trabalho de memória: fazer o luto para inscrever um nome	
Raquel Fabris Moscon	247
Catadora de memórias	
Ercília Stanciany da Silva Mozer	261
Os Direitos Humanos como o fundamento e o limite do poder do Estado. Sua inobservância como prenúncio do Estado de exceção	
Agostinho Ramalho Marques Neto	267
A propósito do posfácio	
Renata Conde Vescovi	279
POSFÁCIO	
Hobbes e as paixões	
Agostinho Ramalho Marques Neto	283

APRESENTAÇÃO

Renata Conde Vescovi

Este livro, que compõe a série Direito e Psicanálise, reúne múltiplas vozes entrelaçadas, que tomam corpo através dos artigos que aqui se apresentam. São escritos que testemunham a importância da psicanálise manter um diálogo vívido com diferentes campos de saber e com a realidade de seu tempo. Neste caso, encontraremos a Psicanálise não apenas dialogando com o Direito, mas com a Literatura, com as Ciências Políticas, com a Filosofia e com as Artes, um diálogo guiado pelo tema do testemunho da memória e da história.

Mas por que nos debruçamos na temática do testemunho da memória e da história nos dias de hoje? Posso inferir que vivemos um tempo em que não é permitido esquecer – ou é preciso “tudo lembrar”, registrar fatos, adequar cada vez mais o acontecimento à palavra, a coisa inominável a um significado exato, estabelecendo entre elas uma relação de causalidade, que não admite deixar restos. Descrever, informar, comunicar – aliados ao mandamento do “ser eficiente” – são os imperativos da razão instrumental que definem o pensamento científico de nosso tempo e têm efeitos nas subjetividades, no modo como os sujeitos se organizam discursivamente, tendo desdobramentos no laço social.

Como pensar a relação da bio-política contemporânea ao imperativo do tudo lembrar? É possível eliminar, pelas mãos da técnica, da eficácia e da pronta demanda, a contingência, o imponderável, que fazem parte da vida humana? O real não carece de sentido antecipado, é preciso deixar-se atravessar, afetar, para elaborar seus efeitos. Nem tudo que é da ordem do acontecimento precisa ser eliminado através da urgência de explicações, pelos gráficos de controle de variáveis, pelas plataformas digitais, pela informação instantânea.

Mas o humano sempre arranja uma saída para preservar sua dignidade de sujeito, qual seja, partilhar a palavra e se fazer escutar por alguns outros, encontrar em seus enunciados, assim como em seus enigmas, com os fios simbólicos de sua história, os elementos que podem lhes servir de elaboração para sua inevitável dor de existir, e assim dar voz ao que ele desconhece em si mesmo.

Talvez seja em razão da crescente condição de expatriados de nossa capacidade de arrancar *experiência* do ato de pensar – nossa potência criativa – que tem se proliferado, desde o século XX, narrativas de teor testemunhal, influenciando inclusive o gênero literário de nosso tempo.

É sempre bom lembrar que a capacidade de pensar não se faz apenas com os elementos da razão lógica: pensar é extrair da angústia, que atravessa o corpo psíquico, *locus* da experiência humana, um saber de cada coisa pensada, daquilo que pensa em nós.

A descoberta do inconsciente por Sigmund Freud abala as certezas do homem que se crê abrigado na morada da razão. Seu sonho iluminista, de uma história que caminha a passos largos rumo ao bem comum e a um futuro promissor, o fez crer que poderia encontrar no progresso científico o abrigo para o seu inevitável mal-estar. Com isso, ele “esqueceu” que o tempo presente é o do *acontecimento*, do imponderável, que ressurgiu como restos enigmáticos de um passado, interrompendo o bonde da história.

A voz dos mortos, metáfora do caos inominável, dos inquietantes mistérios que habitam a vida, precisa encontrar lugar na narrati-

va histórica, para que ela ganhe a virulência de uma transmissão que deixa passar o que escapa a significação, abrindo novos caminhos, espalhando semente de renovação, pois o que fisga o ouvinte não é o sentido bem encadeado de uma narrativa, mas suas brechas, seus ruídos, o que restou – e sempre restará – intransmissível.

A criança, ainda pequena, quando começa a habitar o campo discursivo, pede ao adulto para que ele lhe conte a mesma história inúmeras vezes. Com isso, ela fica atenta, não ao sentido da narrativa, mas à musicalidade, ao canto das palavras; modo singular do narrador lhe contar a história. Sobretudo, o que interessa à criança e permite que ela obtenha dessa experiência seu grão de satisfação é o fato da história narrada não se repetir jamais de maneira igual. Por isso ela pede: “de novo!”, insistindo ao narrador para que ele repita, uma vez mais, a mesma história, buscando encontrar na narrativa, não o encadeamento lógico das palavras, mas as falhas nos enunciados. E, ao contar à sua maneira a versão que ela recebeu do outro, ela inclui, no que restou por dizer, o que ela pode inventar, representar com os elementos simbólicos de sua própria fantasia.

O brincar com as palavras tão próprio à criança, assim como os poetas que habitam o caos da língua para reinventarem novos sentidos, testemunha o que Walter Benjamin nomeou em suas teses sobre o conceito de história de declínio da experiência (*Erfahrung*) na comunidade humana. Experiência é, pois, a palavra partilhada de uma geração à outra, despojada da racionalidade dos códigos da escrita, e, no entanto, carrega ensinamentos a serem transmitidos no público, como tradição.

É por isso que o homem carece não apenas da tarefa de pensar, mas precisa de alguns outros, desde que não sejam quaisquer, que lhe emprestem ouvidos para o que ele desconhece em si mesmo e, no entanto, precisa dizer. Isso confirma o quanto a linguagem vai muito além da comunicação e ganha o valor inestimável do testemunho. A dimensão do dizer ultrapassa os ditos, não é apenas falar ao outro, nosso semelhante. Dizer é dialogar com o *Outro* que nos

habita. É nos aproximarmos de nossos escombros, nossas feridas, do que restou sem voz. Não apenas para despejar no ouvinte a compulsão de uma fala que venha a aliviar nossas dores, mas como forma de encontrar em cada palavra empenhada a responsabilidade pelo que acontece com a vida da gente.

E é nisso que o diálogo entre o Direito, a Psicanálise, a Literatura e a Filosofia – que ganham relevo neste livro – nos permite enfrentar o paradigma do testemunho e da memória em um tempo de prevalência do impossível esquecer, do imediatismo da técnica, do diagnóstico preciso e da solução instantânea que tende a reduzir o homem à condição de objeto.

O homem tem ódio de ser tomado pelo todo, de ser tratado como coisa, como um número de protocolo. Se ele não puder preservar seu quinhão de liberdade através da singularidade de seus ditos que o distingue dos demais, ao mesmo tempo em que lhe confere o sentido de pertença à comunidade humana, ele melancoliza, ou passa ao ato violento.

A vida contemporânea, orientada pelo capitalismo neoliberal, nos despojou de um modelo universal, consensual, determinado pelo Soberano Estado. Deu lugar, assim, a novas formas de vida despossuída de atributos comuns, que antes enlaçavam os indivíduos aos grupos sociais. Isso porque o imperativo do mercado neoliberal exige uma certa ausência de padrões reguladores para dar lugar a consumidores anônimos sem identidades formatadas a um único padrão, para que possam consumir qualquer coisa.

Por um lado, a bio-política em vigor, que exige corpos despojados de predicados comuns ao laço social, também permite relações mais horizontalizadas, libertas de padrões pré-estabelecidos, abrindo espaço para a emergência de singularidades, que promovem uma constelação de infinitas novidades, múltiplas invenções arrancadas da solidão de si mesmo. No entanto, o que parece se apresentar como um antiatributo comum no tocante às identidades, assume seu avesso através de pluralidades quase infinitas de predicados,

que, no mesmo instante em que emergem, acabam por desaparecer, consumando-se num imediatismo que não deixa lugar para o rastro que rapidamente se apaga, para o lapso do esquecimento, onde se encontra a matéria-prima de nossa memória.

É o que nos diz Guimarães Rosa¹, em *Grande Sertão: Veredas*, através de seu personagem-narrador Riobaldo:

A lembrança da vida da gente se guarda em trechos diversos, cada um com seu signo e sentimento, uns com os outros acho que nem não misturam. Contar seguido, alinhavado, só mesmo sendo as coisas de rasa importância. De cada vivimento que eu real tive, de alegria forte ou pesar, cada vez daquela hoje vejo que eu era como se fosse diferente pessoa. Sucedido desgovernado. Assim eu acho, assim eu conto. O senhor é bondoso de me ouvir. Tem horas antigas que ficaram muito mais perto da gente do que outras, de recente data (ROSA, 1986, p. 82).

Walter Benjamin, em uma de suas teses “Sobre o conceito de história”, tece uma crítica contundente a esse “contar alinhavado”, através de uma narrativa que se pretende exata, prescritiva, em que todo passado, como se fosse possível, poderá ser apreendido através de uma historicidade de fatos que se encadeiam, dando corpo a uma verdade irrefutável. Por isso Benjamin afirma que “articular historicamente o passado não significa conhecê-lo, tal como ele propriamente foi. Significa apoderar-se de uma lembrança tal como ela cintila em um instante de perigo”.²

Mas o que seria esse instante de perigo, senão as impropriedades de nossa existência, o real que nos atravessa e nos interroga de nossas certezas de qualquer saber já sabido? É nesse ponto que a memória se enlaça ao testemunho, o que não se faz sem a presença de um outro, despojado de seus *pré-conceitos*, emprestando sua escuta para que o narrador possa também escutar os rumores, intraduzíveis, que ressoam em seu corpo, que ficaram represados, suspen-

1 ROSA, G. *Grande Sertão: Veredas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986, p. 82.

2 BENJAMIN, W. apud GAGNEBIN, J. M. *Lembrar escrever esquecer*. São Paulo: Editora 34, 2006, p. 40.

sos no tempo pela dor e pelo ressentimento. Enodar os restos, lutar para viver nas palavras, reescrever a história para que ela sobreviva! A história é, pois, um trabalho de ficção que sempre encontra seus freios e contrapesos nos acontecimentos, nos fatos reais que jamais devem ser apagados, desconsiderados. Dever ético de memória!

Acredito que um dos ensinamentos desta obra, que o leitor poderá extrair de cada texto que compõe este livro, é o fato da memória não se reduzir ao lembrar.

Ao campo dogmático do Direito, é sempre bom lembrar que a verdade não se reduz ao ato de reunir os fatos pregressos, os nexos causais dos acontecimentos para compor a *coisa julgada*. Nas palavras do poeta Manoel de Barros, “tudo o que não invento é falso”. Portanto, o leitor irá constatar que memória é acontecimento, é o “cintilar no instante de perigo”, do qual nos fala Walter Benjamin. Por isso, ela conta com as reminiscências, estes fragmentos imagéticos de *lembranças encobridoras*, como dizia Freud, de um inconsciente que se apresenta como um buraco no campo do saber que se pretende universal. A memória também se vale da rememoração, tarefa que requer do narrador o trabalho de elaboração simbólica, ofertando palavras às brechas e aos esquecimentos, *locus* da memória, e, junto às reminiscências – esses fragmentos sensórios marcados no corpo, que, muitas vezes, sequer existiram –, o narrador constrói novas tessituras e renodulações dos fios da história.

Um pouco de poesia...
O que você disser, não diga duas vezes.
Encontrando o seu pensamento em outra pessoa: negue-o.
Quem não escreveu sua assinatura, quem não deixou retrato
Quem não estava presente, quem nada falou
Como poderão apanhá-lo?
Apague os rastros!
[...]

(Bertold Brecht, *Cartilha para os cidadãos*)

O poema de Brecht me atravessa o pensamento, e me faz lembrar que a tirania, nem sempre visível, está ali à espreita, na tentativa de apagar os rastros, ameaçando nossas conquistas democráticas. Sobretudo em tempos de desgovernos – de esgarçamento da política social e econômica –, que corroem nossas esperanças e nos fazem buscar, de maneira infantil, a figura de um pai que nos salve do pior.

Se, por um lado, estamos sob a vigência do “tudo lembrar” para responder a contento à urgência e à eficácia exigidas pela razão instrumental, na outra ponta, também vivemos um tempo em que a ordem é apagar os fatos marcantes que fizeram parte da história. É evidente que um registro histórico sempre comporta múltiplas interpretações, distintas narrativas que dependem do contexto sócio, político e cultural dos acontecimentos e do olhar de quem a escreve, mas a narrativa não pode negar, através de negacionismos rasteiros, acontecimentos que se tornaram fatos históricos.

Este livro nasce da VII Jornada de Direito e Psicanálise, cujo tema foi “Testemunho, Memória e História”, ocorrida em 2018. Foi, sobretudo, um ato (co)memorativo aos então trinta anos de nossa Constituição de 1988 e aos cinquenta anos da Ditadura Militar no Brasil. Esta última deixou marcas de horror e violência que até hoje clamam por memória. Como é possível, ainda, afirmar que não vivemos um golpe militar, mas um “regime democrático de forças” contra o comunismo?

Como lidar com iniciativas retrógradas na cultura, nos costumes e na educação que podem lançar um país no século das trevas, estimulando a violência e a intolerância a minorias?

Como é possível apagar de nossa história acontecimentos como o genocídio dirigido aos negros e aos índios – não só em nosso país, mas nas Américas – que ainda tem seus efeitos na exclusão de milhares de jovens pobres, negros, pardos, índios que compõem nossa pele cultural?

Espero que os artigos deste livro tenham o valor de transmitir a força do testemunho de seus autores, que não está alijado do rigor

teórico concernente a cada campo de saber que teceu esta obra. Um testemunho que possa ressoar no corpo do leitor, instigando-o à angústia, à reflexão, a encontrar, sem medo, novas formas de pensar.

Renata Conde Vescovi.

[PREFÁCIO]

MEMÓRIA E JUSTIÇA, ESQUECIMENTO E VIOLÊNCIA: POR UMA NOVA CURADORIA DOS RESTOS

Márcio Seligmann-Silva

Os ensaios reunidos neste livro tratam, entre outros temas muito atuais, da relação entre justiça e memória. Nesse sentido, a psicanálise também tem a ver com a justiça: ambas as disciplinas estão associadas a essa ideia de que a recordação encerra uma verdade na medida em que, como lembra Darlene Tronquoy, já o primeiro Freud associava a histeria ao esquecimento. O sintoma é a forma que o não dito assume em nosso corpo e em nossa psique. Como formularia, depois de Freud, Walter Benjamin, alguns personagens de Kafka, como o seu Odradek, podem ser lidos como a forma que o esquecimento assume. Daí o Odradek, da pequena narrativa “Preocupação de um pai de família”, habitar preferencialmente sótãos e porões, locais do esquecimento.

Odradek “fica alternadamente no sótão, na escada, no corredor, no vestíbulo”. Ele frequenta, portanto, os mesmos lugares que a Justiça, à

procura da culpa. O sótão é o lugar do que foi descartado e esquecido. A obrigação de comparecer ao tribunal evoca talvez um sentimento semelhante que a obrigação de remexer arcaas antigas, fechadas há anos. Se dependesse de nós, adiaríamos a tarefa até o fim dos nossos dias [...]. Odradek é o aspecto assumido pelas coisas em estado de esquecimento. Elas são desfiguradas (BENJAMIN, 2012, p. 171-172)¹.

Já a Justiça, para existir, depende da memória em vários níveis: primeiro de uma memória das leis, jurídica, sem a qual cairíamos na anomia. Benjamin recorda, no mesmo ensaio sobre Kafka, que, no seu romance *O processo*, existe uma inversão desse pressuposto, o que revelaria o elemento mítico e arcaico do direito no autor de Praga:

É certo que os tribunais dispõem de códigos. Mas eles não podem ser vistos. [...] faz parte da natureza desse sistema judicial condenar não apenas réus inocentes, mas também réus ignorantes, presume K. No mundo primitivo, as leis e normas prescritas permanecem não escritas (BENJAMIN, 2012, p. 150).

Mas esse estado “primitivo” dormita na lei moderna também: afinal, aqui e agora, réus são condenados sem culpa formada... Em segundo lugar, a justiça se dá em torno de fatos que habitam o terreno do passado. Na Justiça, como na Historiografia, trata-se de buscar estabelecer pontes entre o presente e o passado.

Mas é evidente que os modos de se relacionar com o passado da psicanálise e dessas outras duas áreas do saber são diversos. E é claro também que a psicanálise tem muito a aportar a essas duas áreas com suas tendências a se apegar a uma história dos fatos, segundo o mote de Leopold von Ranke, “como de fato ocorreram”, coisa impossível, ou pior: o positivismo sempre está do lado daqueles que detêm o poder. São eles que detêm também a capacidade de se produzir e apagar as provas. São eles que estão na origem da legislação

1 BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. 8. ed. revista. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. Revisão Técnica de M. Seligmann-Silva. São Paulo: Brasiliense, 2012.

e da execução das leis. Daí a necessidade de procurarmos romper o círculo de fogo do direito e seu compromisso com os “poderosos”, “os vencedores”, na expressão de Benjamin. A psicanálise e sua abertura central à fala do “outro”, que está na base do testemunho, não por acaso, também é tema central desses ensaios.

O testemunho entra, ao longo do século XX, aos poucos na Psicanálise, na Antropologia, na História como campo da construção do passado, e, finalmente, no Direito. Isso para além da redução instrumentalista do testemunho, que o restringia à qualidade de prova e de reiteração, confirmação do já sabido. O modelo jurídico da noção de verdade, típico da historiografia tradicional também, é patente desde a teoria da história do século XVIII, como lemos nos *Princípios gerais da Ciência Histórica* (LEIPZIG, 1752), de Johann Martin Chladenius. Para ele, a testemunha é apenas uma pessoa que diz o que outras pessoas já disseram:

Uma testemunha é uma pessoa que diz ou afirma o que outra pessoa já afirmou. [...] Quem apresenta uma queixa num tribunal, este afirma algo, mas quem é que irá considerar uma queixa ou uma denúncia como um testemunho? Afirmação [*Aussagen*] é uma coisa, testemunho é outra. Quando, numa afirmação, não resta nenhuma dúvida ou desconfiança, então isso contenta, não sendo necessário nenhum testemunho. Todos concordam com isso. Mas quando não se consegue acreditar na afirmação, então devem ser buscados testemunhos [*Zeugen*] e testemunhas [*Zeugnisse*], e estes existem quando são encontradas várias pessoas que dizem justamente o que a primeira já disse (CHLADENIUS, 2013, p. 248-49; CHLADENIUS, 1752, p. 306).²

No campo do testemunho, pensado a partir da Psicanálise, é o contrário que se passa: ao invés da submissão do testemunho a uma implausível verdade objetiva, cada testemunho constrói um fragmento de verdade, esta permanecendo em aberto. Trata-se da vi-

2 CHLADENIUS, Johann Martin. *Allgemeine Geschichtswissenschaft*. Leipzig: Lankisch, 1752. CHLADENIUS, Johann Martin. *Princípios gerais da Ciência Histórica*. Trad. Julio Bentivoglio. Campinas: Editora da UNICAMP, 2013.

rada linguística e subjetiva do saber. O indivíduo está no seu centro. Mas esse indivíduo tampouco é aquele arrogante da ciência positivista, que se colocava no centro do mundo para objetificar, submetendo natureza e mundo. Esse indivíduo que porta o seu testemunho está “descentrado”, foi atravessado por uma realidade que o abalou, mas, por isso mesmo, cada fragmento de testemunho é também um pedaço de sua verdade. Ademais, na era das catástrofes e crimes socioambientais, vale lembrar que esse indivíduo frágil também abandonou seu antropocentrismo e abraça a natureza como um sujeito de direitos, fazendo parte tanto de nosso circuito compassivo e solidário como também de uma nova ética³ (JONAS, 2006).

Os tempos que vivemos são marcados por poderosas políticas do esquecimento que querem justamente calar as vozes do testemunho e impor versões fechadas, monolíticas, que se querem únicas. Trata-se da *era dos negacionismos*, que sempre acompanha a entronização do facismo, modo de exercer o poder autoritário, que tem como seu ímpeto a aniquilação de todo aquele que é visto como um “outro” que se atravessa diante de um projeto de poder total. Assim, vivemos o negacionismo no campo das lutas ambientais e no campo dos direitos humanos, produzindo o ecocídio, o etnocídio das populações indígenas e quilombolas, incentivando o feminicídio e o genocídio de negros e pobres. No campo das políticas da memória, impõe-se a ideia de que a ditadura foi um grande período histórico, autorizando-se, assim, o aprofundamento das práticas de tortura, censura e desaparecimento, técnicas de poder incentivadas e produzidas pelo Estado entre 1964 e 1985, e que voltam agora com intensidade. Outro ponto chave dessas novas políticas do esquecimento e apagamento é a glamourização de políticos da aristocracia e de seus supostos grandes atos. Assim, a princesa Isabel e a abolição de 1888 voltam a ser alardeadas, quando justamente ocorre uma regressão nas políticas de ação afirmativa no Brasil e se incentiva a violência

3 JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade*. Ensaio de uma ética para a Civilização tecnológica. Trad. M. Lisboa e L. Montez. Rio de Janeiro: Editora PUC Rio, 2006.

policial contra as camadas mais pobres, negras e quilombolas. Como afirmou Abdias Nascimento (2016, p. 79)⁴, com relação ao regime escravocrata no Brasil:

Depois de sete anos de trabalho, o velho, o doente, o aleijado e o mutilado – aqueles que sobreviveram aos horrores da escravidão e não podiam continuar mantendo satisfatória capacidade produtiva – eram atirados à rua, à sua própria sorte, qual lixo humano indesejável; estes eram chamados de “africanos livres”.

Ou seja, essa libertação era um gesto genocida, a última etapa no processo: e o mesmo o foi a chamada abolição ou Lei Áurea de 1888: “não passou de um assassinato em massa, ou seja, a multiplicação do crime, em menor escala, dos ‘africanos livres’” (NASCIMENTO, 2016, p. 79). Esse crime reverbera até hoje na geopolítica de nossas cidades, na distribuição do “direito a sofrer violência estatal”, na distribuição da riqueza deste país, o segundo mais desigual do mundo.

Organizar a resistência diante desse quadro de radicalização é uma tarefa à qual devemos nos dedicar todos os dias, antes que não exista mais nenhum espaço para resistir. A ilegalidade de boa parte das ações do executivo deve ser denunciada, antes que se imponha uma constituição que será a tradução das vontades e visões do supremo mandatário da república, anulando a Carta de 1988, estabelecida justamente dentro do espírito de aprofundamento das garantias democráticas, que tanto incomodam aos candidatos a ditador.

Nesse sentido, a contribuição de Ercília Stanciany da Silva Mazer ao encontro de 2018⁵, que deu origem a este livro, e seu texto aqui presente, constituem um sopro de vida revigorante. Ercília, com sua luta e capacidade de enfrentar uma realidade adversa para modifi-

4 NASCIMENTO, Abdias. *O genocídio negro*. Processo de um racismo mascarado. São Paulo: Perspectiva, 2016.

5 Agradeço a Renata Conde Vescovi o convite para participar do encontro em 2018, “Testemunho, Memória e História: reflexões sobre cultura, política e direito em tempos de crise”, na Faculdade de Direito de Vitória (FDV), e, agora, para escrever essas palavras de abertura deste precioso e contemporâneo livro.

cá-la, via *arte* e *educação*, combina dois poderosos meios para construirmos nossa saída para fora desse túnel que obscurece nossas vidas. Ela sabe que a arte funciona como meio de desdobramento e construção de nossas subjetividades, que permite uma atitude ativa diante do mundo, transformadora. Como catadora de materiais reciclados (lixo), catadora de memórias (testemunhos), artista e arte-educadora, ela mostra que o gesto de colecionar os cacos do mundo pode estar na origem de uma nova *curadoria*. Trata-se de uma curadoria dos restos, daquilo que não tinha lugar, voz, que era descartado, ou seja, os pobres, a natureza, nossos sonhos e desejos recalcados. Essa curadoria pode nos ajudar a curar muitos de nossos sintomas. O lixo tem muito a ver com o inconsciente! Lembremos do sótão que K. preferia não remexer. Sua arte rompe barreiras sociais, mas também o recalçamento que bloqueia e represa nossas utopias. A arte de catadora-artista de Ercília inevitavelmente faz lembrar da arte do grande Artur Bispo do Rosário (ela narra que fez, em 2019, uma Residência Artística no Museu Artur Bispo do Rosário), que colecionou escombros do mundo para construir uma casa habitável. Sim, como dizia Freud, somos fadados, na modernidade, ao *Unbehagen*, o mal-estar, que significa *desabrigo*, falta de um lar. Ao invés de responder a esse desabrigo construindo bombas e búnqueres, muros e campos de concentração, como os fascistas o fazem, podemos responder criando essas outras casas, abertas, vazadas, constituídas dessas curadorias de lixo, de restos, de memórias, de testemunhos e de sonhos. Aprendamos com Ercília a arte de colecionar e fazer curadorias como meios de restituição de uma vida mais digna.

São Paulo, 10 de fevereiro de 2020.

TODA POLÍTICA É POLÍTICA DAS IMAGENS

Márcio Seligmann-Silva¹

Proponho aqui uma leitura do atual panorama da relação entre arte e política a partir de duas exposições que aconteceram em São Paulo: “Levantes”, instalada no SESC – Pinheiros (18/10/17-28/01/18), com curadoria de Georges Didi-Huberman; e a exposição “Hiatus: a memória da violência ditatorial na América Latina”, com minha curadoria, que pôde ser visitada no Memorial da Resistência (Estação Pinacoteca), entre 21/10/17 e 13/03/2018. A proposta é discutir o encontro entre as artes e a política, tanto nas propostas de curadoria como em algumas das obras expostas.

A arte de produzir levantes

A exposição “Levantes”, com curadoria de Georges Didi-Huberman, parte de uma série de pressupostos teóricos que podemos encontrar na vasta obra desse profícuo historiador e teórico da arte. Um deles tem um forte teor psicanalítico: as configurações artísticas devem ser consideradas, em grande parte, enquanto elaborações de um passado traumático. A arte seria uma inscrição mnemônica que, ao transpor o vivido para o âmbito do jogo de apresentação, tenta elabo-

¹ Professor titular no Instituto de Estudos da Linguagem da UNICAMP.

rar o passado. Dessa forma, as obras de arte se transformam também em arcas, em receptáculos que transportam diferentes momentos que aportam e penetram em outros presentes e que, por sua vez, os ressignificam. Sendo assim, toda arte é arte da memória e da recordação, ou, ainda: toda arte faz parte de uma política das imagens.

Freud, em seu ensaio “O Homem Moisés e a Religião Monoteísta” (1939), formulou que toda a riqueza das epopeias homéricas e das tragédias áticas só pode ser compreendida se tivermos em mente que os núcleos dessas obras foram alimentados e energizados por terríveis catástrofes históricas que se cristalizaram sob a forma de mitos (FREUD, 1993, p. 519). Creio que essa concepção, sem dúvidas associada ao gesto intelectual de Walter Benjamin, em seu trabalho sobre as passagens de Paris² (BENJAMIN, 2006), permite entender que “Levantes” faz uma arqueologia dos nossos mitos, traça um corte transversal na nossa memória cultural, visando despertar no nosso presente as centelhas de sonhos massacrados pela máquina mortífera da Modernidade – ou do capitalismo, para irmos direto ao ponto.

No belo ensaio de Nicole Brenez que consta do livro-catálogo da exposição, a autora cita a frase chave, do cineasta norte-americano John Gianvito: “Falar de política, para mim, pressupõe falar de política das imagens” (BRENEZ, 2017, p. 81). Trata-se, assim, nessa exposição, de pensar tanto o tema da “representação” (política e artística) como estando no âmago das artes, como se voltar, dentro de um programa político, para a construção de uma “contemplação produtiva”, fazer das obras de arte uma máquina de guerra mnemônica que se alimenta com essas imagens, que portam em si as energias revolucionárias do passado, as lutas do presente.

Tanto as artes não são “inofensivas” e seus objetos não geram um “prazer sem interesse” (*interessenloses Wohlgefallen*), como queria Immanuel Kant no final do século XVIII, que a história das artes, sobretudo desde a Revolução Francesa, é uma história da censura e da luta

2 Didi-Huberman (2002), em muitos de seus textos, articula essa visada de Freud com a de Benjamin.

entre os artistas e os representantes do poder. E o fato de existirem artistas que serviram ao poder, como o exemplificam Leni Riefenstahl, Albert Speer e Josef Thorak e seu servilismo ao regime nazista, apenas comprova a potência política das artes. Não podemos esquecer que a exposição nazista “Arte degenerada” deve ser compreendida com o seu contrapeso à exposição “A grande exposição de arte alemã” (*Große Deutsche Kunstausstellung*) de 1937-1944, aberta um dia antes daquela. Os fascismos foram um triunfo da estetização da política. Didi-Huberman, inspirado em Walter Benjami³, volta-se para a resposta a esse movimento: a politização crítica e emancipadora das artes. Ele mostra essa verdadeira guerra ou luta de classes através das obras de arte de modo preciso, por exemplo, ao incluir em sua curadoria a fotografia “Budapest” (1956), de Arpad Hazafi, que mostra a derrubada de uma gigantesca estátua de Stalin. Na exposição “Levantes”, em Paris, também podia-se ver a pintura de Jules Girardet: “A coluna de Vendôme após a sua queda”, que retrata a derrubada da coluna (que tinha em seu cume uma estátua de Napoleão), durante a Comuna de 1871, talvez o maior levante do século XIX.

O que vemos em “Levantes”? Mais do que uma curadoria, temos aqui um verdadeiro programa estético-político traduzido em termos da escolha e da cuidadosa ordenação das obras no espaço de exposição. Como lemos no ensaio de Didi-Huberman sobre os diários de guerra de Brecht, partindo de Walter Benjamin, o autor nota que o teatro épico brechtiano visava a uma “tomada de posição”⁴. Seu princípio da “interrupção” (BENJAMIN, 2012 p. 95), da quebra na continuidade, cria situações nas quais o espectador deve se posicionar.

3 Cf. a famosa conclusão do ensaio de Benjamin sobre *A obra de arte na era da sua reprodutibilidade técnica*: “*Fiat ars – pereat mundus*”, diz o fascismo e espera, como o reconhece Marinetti, da guerra a satisfação artística da percepção sensível alterada pela técnica. É esta claramente a última instância do *l'art pour l'art*. A humanidade, que em Homero foi um dia objeto de contemplação para os deuses olímpicos, tornou-se objeto de sua própria contemplação. Sua autoalienação atingiu tal grau que se lhe torna possível vivenciar a sua própria aniquilação como um deleite estético de primeira ordem. Assim configura-se a estetização da política operada pelo fascismo. A ele o comunismo responde com a politização da arte” (BENJAMIN, 2013, p. 93-94).

4 DIDI-HUBERMAN, 2009, p. 36. Cf. Quanto a essa concepção que articula o trabalho do artista com o gesto de “tomar partido” o ensaio de Benjamin: “Que é teatro épico” (in BENJAMIN, 2012, p. 89).

Nele ocorre uma paralisação da ação que produz um olhar crítico, rompe a cadeia da narrativa para gerar (auto)consciência. O teatro brechtiano é calcado no “choque”, explica Benjamin. O intervalo produz a tomada de posição e esta permite conhecer. A arte torna-se, assim, agente do pensamento crítico. O efeito de estranhamento ou de distanciamento (*Verfremdungseffekt*) permite o acesso à alteridade, ao jogo das diferenças. À ruptura do jogo clássico da ilusão produzida pelo distanciamento corresponde uma crise da representação: ela permite a *tomada crítica de posição*. Ou seja: *o abalo da representação estética se desdobra em um abalo da representação política*. Estamos, também, diante do procedimento nietzschiano da transformação e reversão crítica dos valores, ou da máxima romântica de Novalis:

Na medida em que eu atribuo ao comum um sentido mais elevado, ao usual uma aparência misteriosa, ao conhecido a dignidade do desconhecido, ao finito uma aparência de infinito, eu o romantizo. Para o mais elevado, desconhecido, místico, infinito, a operação é o contrário, eles são logaritmizados via conexão, recebem uma expressão corriqueira (NOVALIS, 1978, p. 334).

Nessa operação brechtiana de produzir posicionamento, é fundamental para Didi-Huberman o recurso à montagem, tema central para Eisenstein, Godard e também para Benjamin e Brecht, sem esquecer da obra “Atlas Mnemosyne”, de Aby Warburg, toda calcada no princípio da montagem e que se tornou um farol para o pensamento de Didi-Huberman. Como ele escreveu sobre montagem em Brecht, ela permite o reenquadramento, a interrupção, a decalagem, o retardamento que produzem o que ele denomina com Benjamin de um “trabalho dialético da imagem” (DIDI-HUBERMAN, 2009, p. 95). E Benjamin justamente descreve o teatro de seu amigo Brecht como aquele que produz uma “dialética em estado de repouso” (BENJAMIN, 2012, p. 95). Esse conceito é fundamental para a sua filosofia da história que, como vemos na conhecida tese de número nove de seu texto “Sobre o conceito da história”, descreve a história da huma-

nidade a partir da figura do “Angelus Novus”. Esse “anjo da história” seria arrastado violentamente de costas pela tempestade do “progresso” e contemplaria uma montanha de escombros, as ruínas do processo histórico, acumularem-se incessantemente diante de seus olhos (BENJAMIN, 2012, p. 245-246). A interrupção, o momento da dialética paralisada, seria justamente para Benjamin o momento em que essa tempestade pararia e o sol da liberdade surgiria no céu. Nesse momento, também, a humanidade teria um acesso integral à sua história. Trata-se de uma utopia também mnemônica, da libertação das imagens do cativo do recalamento.

Para Benjamin, Didi-Huberman, Ernst Bloch, Brecht, Godard e toda uma linhagem que pode ser facilmente identificada em “Levantes”, gerar essa ruptura histórica depende em grande parte de nossa capacidade de fazer justamente uma *curadoria correta das imagens*, dos “mitos” (nos termos de Freud), construindo uma história que alimente nossos ímpetos para o *Levante*. Na tese de número doze sobre a história, Benjamin esclarece não só que “o sujeito do conhecimento histórico é a própria classe combatente e oprimida”, mas também que na apresentação da história é fundamental que essa classe apareça “como a última classe escravizada, como a classe vingadora que consuma a tarefa de libertação em nome das gerações de derrotados” (BENJAMIN, 2012, p. 248). Na tradição social-democrata e populista, apresenta-se o futuro redimido como compensação às carências presentes, mas Benjamin arremata: “A classe operária desaprendeu nessa escola tanto o ódio como o espírito de sacrifício. Porque ambos se alimentam da imagem dos antepassados escravizados, e não do ideal dos descendentes liberados” (BENJAMIN, 2012, p. 248).

São essas imagens “dos antepassados escravizados” que Didi-Huberman nos apresenta seguindo a seguinte ordem: 1) imagens de ruptura, de revolta; 2) os gestos do levante; 3) as palavras rebeldes exclamadas e inscritas em muros e livros; 4) imagens das lutas e conflitos; 5) imagens de lutas pela justiça, memória e verdade.

O *parti pris* evidente da exposição, assim como dos ensaios que estão no livro-catálogo (que, diga-se de passagem, com raras exceções, não fazem menção às obras da exposição), é pelo *levante emancipador*. Essa exposição recebeu críticas como a da estetização da dor, que me parece superficial e pouco fundada. Toda arte, sobretudo desde o Romantismo e de Goya, deve enfrentar esse dilema da inscrição da dor e já estamos cansados de saber que arte e prazer não são a mesma coisa. A arte tem tanto o papel de luto quanto o de memória do mal, como vimos com Freud. Mas um tema escapou à crítica, que é o estatuto das *massas* nessas imagens e nos textos do livro-catálogo, e é essa questão que me parece a mais delicada e sobre a qual me debruço aqui agora.

Marta Gili, curadora do Jeu da Paume, defende de modo impecável, na abertura do livro, a linha da instituição a favor de obras e exposições que atuem no sentido de “explorar de maneira crítica os modelos de governança e as práticas de poder que condicionam grande parte da nossa experiência perceptiva e afetiva” (GILI, 2017, p. 7). Já o curador escreve de modo momentoso: “Tempos sombrios: o que fazer quando reina a obscuridade? Pode-se simplesmente esperar, dobrar-se, aceitar” (DIDI-HUBERMAN, 2017, p. 14). Isso significa sucumbir à pulsão de morte. Mas podemos também resistir, levantar os fardos, gritar basta, colecionar modelos críticos, “imagens-desejo” (Ernst Bloch) para atravessar “fronteiras”. Romper os grilhões, como Prometeu rompendo suas correntes, ou o deus Atlas se revoltando contra o castigo olímpico que o condenou a carregar a abóbada celeste, o céu sobre nossas cabeças (DIDI-HUBERMAN, 2017, p. 17). A imaginação nos guia nesse levante, com o lema do dadá: “Dadá levanta tudo”, ou com o lema de 1968: “A imaginação no poder”.

Não é uma coincidência essa exposição ter sido inaugurada na véspera do cinquentenário das revoltas de 1968 e ter na capa de seu catálogo uma foto icônica de Gilles Caron, fotógrafo por antonomásia daquela revolta. Mas, justamente: o que foi 1968? Os levantes são sempre emancipatórios? O recente filme de João Moreira Salles, *No*

intenso agora (2018), mostra justamente o movimento de 1968 como eivado de ambiguidades. Os estudantes revoltados eram os padrões do dia seguinte.

Judith Butler, em seu ensaio, com razão recorda que também “há levantes contra regimes democráticos”, mas logo acrescenta que “aqui nos interessaremos principalmente por levantes de cunho democrático” (BUTLER, 2017, p. 24). Pergunto-me se esse tipo de isolamento artificial não prejudica a teoria e a representação dos levantes. Ela lembra também que o levante em seu confronto com as forças do poder pode escalar em uma revolução. Fora isso, todo levante é marcado pelo fracasso e o dia seguinte do fracasso é o início das narrativas sobre o levante. Essas narrativas, como vimos com Benjamin, são os alicerces dos demais futuros levantes. Mas Butler retorna, em seu ensaio, ao tema do levante antidemocrático de um modo que, evidentemente, ela não poderia imaginar quando escreveu esse texto; praticamente descreve o contexto que ela mesma viria a viver ao fazer sua fala no SESC Pompeia, em São Paulo, em novembro de 2017, quando sofreu o ataque de grupos neofascistas. Ela escreve: “Se um grupo de pessoas se sente assujeitada pela democracia, igualdade, direitos das mulheres, casamento homossexual ou pelo conceito de ‘gênero’ (*gender*), o que pensar do levante desse grupo? Eles são ‘o povo’?” (BUTLER, 2017, p. 33). Mas, em seguida, ela se limita a dizer que levantes não representam “o povo inteiro, a essência do povo”, noção para lá de complicada: eu me pergunto o que seria a essência do povo? Afinal, esses levantes conservadores estão agora por toda parte, e “Levantes” deve ser entendido nesse contexto de confrontos e *resistências*. Daí ser lamentável que os textos do catálogo ou a própria exposição não reflitam mais sobre esse fato. Tanto a revolução como esses levantes antidemocráticos ficam de fora.

O “povo”, ou a “massa”, como diriam Freud e Benjamin, não são contemplados com uma reflexão mais dialética, ou quando Didi-Huberman o faz, no seu longo ensaio no final do catálogo, é para descartar as teorias da massa de dois de seus maiores pensadores:

Elias Canetti e Freud. Ora, a passagem de Freud que ele cita para descartar deve ser, antes, vista como uma descrição precisa da massa que atacou Butler e que pulula nas redes sociais e nas nossas ruas:

Nada nela [na massa] é premeditado. Mesmo que ela deseje as coisas apaixonadamente, embora jamais por muito tempo, ela é incapaz de uma vontade durável. Ela não suporta nenhum adiamento entre seu desejo e a realização efetiva do desejado. Ela tem o sentimento da onipotência total: para o indivíduo na massa, toda a noção do impossível desaparece (FREUD apud DIDI-HUBERMAN, 2017, p. 323).

Esse tipo de ideia foi desenvolvido em Benjamin também, que considerou essencial se voltar para uma teoria das massas e mesmo para o conservador Gustave Le Bon (como também Freud o fizera em seu ensaio sobre as massas), para entender a gênese da consciência de classes. Em um fragmento com variantes de seu ensaio *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica*, ele afirma que

o pensamento dialético não pode [...], de modo algum, se abster do conceito de massa, deixando-o ser substituído por aquele de classe. Furtar-se-ia, com isso, a um dos instrumentos para a apresentação do vir a ser das classes e dos acontecimentos nestas. [...] a formação de classes no seio de uma massa é um evento concreto e importantíssimo quanto ao conteúdo (BENJAMIN, 2013, p. 141-142).

E mais, nesse fragmento, Benjamin vai justamente pensar essa passagem da massa para a classe a partir da frequência do cinema. No cinema encontramos a massa, “isso, porém, não exclui a possibilidade de uma certa prontidão à mobilização política ser elevada ou reduzida nela por meio de filmes determinados” (BENJAMIN, 2013, p. 142). Aqui encontramos toda uma base para a exposição “Levantes”, o que não justifica, portanto, não levar em conta a noção de “massa” na sua construção e na sua leitura proposta por seu curador.

E as imagens? As imagens e sua montagem respondem a essa constelação teórica acima exposta. Vemos um conjunto impressio-

nante e extremamente forte de obras que visam, nessa curadoria, nossa “mobilização política”. Didi-Huberman está consciente dos limites do “cubo branco” e do sistema arte no qual essa exposição se insere. Mas aposta, com razão, em uma curadoria voltada para despertar nas obras seu momento político, que é detonado pela montagem, pelo “jogo das diferenças” (DIDI-HUBERMAN, 2009, p. 86). Nesse sentido, pode-se dizer que nada é mais bem-vindo do que uma exposição como essa em nossos “tempos sombrios”. A exposição é também uma homenagem à agência Magnum, com a presença de fotos históricas, como de Henri Cartier-Bresson, Hiroji Kubota, Leonard Freed, David Seymour (o Chim), mas também com a ausência de seu fundador Robert Capa, autor da talvez mais icônica (e polêmica) fotografia de guerra do século XX: “O soldado caído” (1936). Essa ausência talvez possa ser explicada justamente pelo renome dessa fotografia: Didi-Huberman aparentemente quis evitar fazer uma mostra do tipo “as imagens mais influentes de todos os tempos”.

Aliás, uma das fotos de Cartier-Bresson, “École des beaux-Arts, Paris, France”, ironicamente foi posta pelo curador no item da exposição “Fazer greve não é não fazer nada”. Nela vemos uma sala da Escola de Belas Artes de Paris com cartazes sobre a greve dos operários que acompanhou os movimentos estudantis de 1968, mas uma mulher, provavelmente uma estudante, dorme profundamente em uma poltrona sob os cartazes. É quase uma reversão da famosa gravura de Goya de seus “Caprichos”, autor central na tradição da inscrição da violência que essa exposição quer enfatizar, intitulada “El sueño de la razón produce monstruos”.

Também as escolas latino-americanas de fotografia estão bem representadas, afinal as resistências às ditaduras neste continente foram um grande reduto do pensamento de esquerda do século XX, onde se desenvolveu também todo um pensamento e uma prática em torno da resistência. Depois da memorialização da Shoah (representada na exposição por uma única sequência de fotos, as quatro imagens anônimas captadas em Auschwitz-Birkenau pela resistên-

cia polonesa em 1944), a memorialização das ditaduras da América Latina foi um dos mais importantes momentos na construção dessa ética e estética da memória do mal à qual essa exposição também se volta. Assim, temos fotografos chilenos (Álvaro Sarmiento, Héctor López) e várias fotos do argentino Eduardo Gil, mas também mexicanos (Tina Modotti, Casasola, Manuel Álvarez Bravo, Ernesto Molina) e um cubano (Alberto Korda). Também temos artistas que focam na memória/esquecimento, como o argentino Hugo Aveta (“Ritmos primários, la subversión del alma”) e a equatoriana Estefania Peña-fiel Loaliza (“e eles vão no espaço que abraça teu olhar”). Rosangela Rennó faltou nesse contexto, mas o argentino Marcelo Brodsky, outro importante artista latino-americano da memória/esquecimento, esteve na versão portenha dessa exposição.

É interessante observar, na exposição, a convivência entre fotografias de certo modo documentais e jornalísticas, outras de cunho programaticamente artístico, panfletos (*tracts*), livros, artigos de jornal e obras de arte não fotográficas. Essa convivência é essencial para gerar uma espécie de hieróglifo mnemônico a que “Levantes” se propõe. Com isso se rompe também com a falsa barreira entre foto-jornalismo e arte. A fotografia tem um lugar essencial em “Levantes”, de seus pioneiros do século XIX, passando por vanguardistas como Man Ray, até jovens artistas que também usam a fotografia, como a chilena Francisca Benitez. Isso se dá também graças ao caráter de índice, de ruína, de destroço das catástrofes que as fotografias assumiram. Se a fotografia das barricadas do século XIX em Paris, ou as fortíssimas fotos dos latino-americanos possuem esse aspecto, isso também se dá nas inesquecíveis imagens de Augustí Centelles da guerra civil espanhola. Mas dele é também uma fotografia que me parece chave na exposição: “Brincadeira de crianças em Montjuïc”, Barcelona (1936). Um grupo de crianças encena um fuzilamento. Goya, que estava representado na exposição original em Paris, tem suas representações icônicas dos fuzilamentos de três de maio de 1808 tanto em seu famoso quadro como em gravuras. O que se passa

em Goya e nessa brincadeira dessas crianças em 1936, assim como na própria fotografia de Centelles, é o que podemos chamar de momento de *distanciamento* que a obra de arte e a brincadeira permitem. Trata-se do elemento do *jogo*: uma modalidade *sui generis* de lidar com o real na qual ao mesmo tempo nos distanciamos e nos aproximamos dele. Dar forma ao real exige esse *detour*: as crianças nos ensinam isso (e Freud o descreveu a partir do famoso jogo de seu neto de jogar e puxar um carretel: “fort-da” desaparecer e aparecer) (FREUD, 2010, p. 173).

O jogo nos mostra como (con)viver com a dor e a nos apoderarmos dela, dar uma forma à violência, ao indizível, que é também o “in-visível”, o “não-vivível”, como o apresenta muito bem Ismaïl Bahri em seu trabalho na mostra, “Filme em branco”. Essa obra tem todos os *frames* do filme, que apresenta o cortejo fúnebre de um opositor em Túnis, praticamente cobertos pelo retângulo branco de uma folha de papel. Estamos aqui em plena estética do sublime, termo da teoria estética que em alemão se diz “*das Erhabene*”: o que (nos) *eleva*. Se Siegfried Kracauer descreveu nos anos 1920 a fotografia como um invólucro que nos protege da realidade, é verdade também que ela, assim com as artes de um modo geral, permitem refletir sobre o real, como no escudo de Perseu, no qual a Medusa do real é refletida e pode ser mirada sem nos cegar/matar. É justamente o olhar gorgóneo da fotografia *que permite esse surpreender do “real”*.

O jogo aparece, de resto, nessa exposição em muitos momentos, sobretudo na figura da ironia. São impressionantes, por exemplo, os cartuns do francês Jean Veber que retratam os campos de concentração que os britânicos fizeram durante a segunda guerra dos Bôeres (1899-1902), na África do Sul. Ele fez imagens extremamente fortes da violência (como em “Os campos de reconcentração de Transvaal n. 19”) a que esses prisioneiros eram submetidos e, como Goya, em seus “Desastres da Guerra”, com suas legendas irônicas, acrescentou a essas imagens legendas que descrevem esses campos como locais quase idílicos. Detalhe: esses textos são extraídos de relatórios britânicos

oficiais. Aqui a ironia permite uma inscrição crítica de um dispositivo biopolítico (o campo de concentração) que infelizmente se tornaria cada vez mais comum no século XX. Também a obra de Robert Filliou “Optimistic Box n. 1”, de 1968 (presente na versão de Paris da mostra), que consiste em uma caixa com uma típica pedra das utilizadas pelos rebeldes de 1968, tem um caráter marcadamente irônico radicalizado pela etiqueta na caixa: “We don’t throw stones at each other any more”.

Também a fotografia de Dennis Adams – de um saco vermelho voando sob um céu azul (“Patriot”) – representa uma aproximação em forma de jogo, lúdica, com um real catastrófico. Nesse caso, trata-se da apresentação do ataque às torres gêmeas em Nova Iorque, em 2001. O estúdio de Adams fica a poucas quadras daqueles prédios atacados. Sua proposta de aproximação desse evento foi a de fotografar, ao longo de três meses após o ataque, aquilo que ficou flutuando no ar. Ou seja, o levante é também um levante de fragmentos da catástrofe e não apenas um levante do “povo” revoltado. Nessa linha, na série de fotos de Agnès Geoffray, reencontramos “em suspensão” Laura Nelson, a vítima de um linchamento em 25/10/1911, em Oklahoma. Geoffray recicla essa imagem icônica da violência racial para reinscrever hoje essa história que não se encerrou, como a violência policial contra negros o mostra hoje nos EUA e em tantos outros países. Na mostra, as obras de Jaime Lauriano, como “Vocês nunca terão direitos sobre seus corpos”, tratam de modo original o tema do genocídio de afrodescendentes no Brasil a partir de entalhes em madeira de passagens de boletins de ocorrência. Essa obra de Lauriano tem imagens apenas escritas, como se as imagens visuais fossem recalçadas em nossa cultura da violência, “cegadas”.

A violência é um tema que também atravessa o livro-catálogo, sendo defendida mais do que criticada enquanto “violência revolucionária”. Mas é digno de nota que o curador fez questão de destacar o descontrole dessa violência, que muitas vezes se volta contra os próprios insurgentes. Esse é o caso da cena fotografada por Casasola em “*Fusilados por tropas zapatistas en Ayotzingo. 1913-1917*”.

No levante, também palavras estão no ar: gritos, como vemos na obra do coletivo Art & Language, nos murmúrios do vídeo de Lorna Simpson, na fotografia do grande artista da memória da Shoah Jochen Gerz, “Gritar até a exaustão”, e nas bocas abertas dos cartazes de Graciella Sacco. Aliás, essa artista argentina se notabilizou por suas ações artísticas em espaço público: o dilema dessa exposição (assumido como tal, de resto) é revelado por colocá-la enquadrada no “cubo branco”.

Mas o vermelho do saco plástico da foto de Adams como que se espalha por toda a exposição: como no filme-arquivo de Chris Marker de 1977 (outra importante inspiração para o curador; DIDI-HUBERMAN, 2017, p. 290): “O fundo do ar é vermelho”. Os levantes são vermelhos, pois são guiados, como dizia Benjamin, pelo espírito de vingança, como libertação da escravidão, como embate contra as forças do poder: o sangue corre nas veias e no chão, tinge as bandeiras, como nos parangolés de Oiticica representados na exposição, na obra de Roman Signer “Red Tape”, no encarnado do “Livro de Carne” de Artur Barrio, nas letras da obra de Sigmar Polke “Contra as duas superpotências. Por uma Suíça vermelha” (presente na exposição em Paris apenas), no maço de cigarro vermelho Gauloises (da série “39 objetos de greve”, de Jean-Luc Moulène), mas também no sangue em preto-e-branco da fotografia de Manuel Álvarez Bravo “Obrero en huelga, asesinado”, de 1934. Ver essa foto nos revolta e sem dúvidas ativa o sangue em nossas veias nos enchendo de ímpeto. Se no Brasil, desde o ano da exposição, 2017, estamos com nossa política dominada pelo verdeamarelismo, “Levantes” resiste com a força do vermelho que se espalha e tinge nossas almas.

Das obras que foram selecionadas especificamente para a exposição no Brasil, vale destacar os artistas da mais jovem geração: Jaime Lauriano, Clara Ianni (cujas obras, em “Hiatus”, logo comentarei na segunda metade deste texto) e Rafael RG, grandes artistas da resistência “armada” local! Sebastião Salgado, aliás, outro fotógrafo Magnum (assim como Miguel Rio Branco, que poderia estar muito bem nesse

contexto), é representado por uma fotografia do MST, um movimento que é talvez o maior *levante* que existe hoje no mundo e que se encontra, como nunca, sob estado de ameaça por parte do Estado.

John Heartfield, o fotógrafo dadá que esteve presente na versão parisiense dessa exposição com seu “Use a obra como arma”, traduz essa mencionada cultura encarnada em um jogo artístico em suas fotomontagens. E foi nesse jogo que Benjamin apostou ao escrever em seu mencionado ensaio sobre a obra de arte:

as manifestações dadaístas garantiam uma distração veemente, na medida em que tornavam a obra de arte o centro de um escândalo. Era preciso satisfazer, acima de tudo, *uma* reivindicação: incitar a irritação pública. Com os dadaístas, em vez de uma aparência atraente ou de uma construção tonal convincente, a obra de arte tornou-se um projétil. Ela golpeia o observador (BENJAMIN, 2013, p. 88).

Portanto, se hoje exposições e obras de arte provocam essa irritação, é porque o campo artístico vai de encontro e resiste ao *establishment*. Pese as restrições que fiz acima a partir do tratamento que me parece pouco aprofundado do tema da massa como fenômeno estético-político, a exposição “Levantes” responde a essa exigência de resistência. Afinal, as obras devem, sim, se manter no âmbito do escândalo: sem ele, elas se tornam em um contexto como o nosso hoje, como queria Kant, “um prazer sem interesse”.

Por uma nova arte da memória crítica: a exposição Hiatus

“Hiato” é uma palavra derivada do latim “hiatus”, que remete às noções de falta, lacuna, interrupção, abismo. Ao propor uma exposição no Memorial da Resistência de São Paulo voltada para a memória das ditaduras na América Latina, calcada nesse universo semântico, enfatizamos tanto o fato de que essas ditaduras representaram rupturas históricas, como também que elas constituem uma “falta”, um vazio dificilmente simbolizável. É verdade que países como Ar-

gentina, Chile, Uruguai e Brasil enfrentam os seus passados ditatoriais de diferentes modos, sendo o Brasil o que menos se dispôs a encarar até agora a tarefa de elaborar aquela época, seja de forma jurídica, política ou artística, em que pese o número de filmes sobre aquele período e nossa Comissão Nacional da Verdade (CNV).

Se, durante o período ditatorial, alguns artistas brasileiros resistiram com muitas obras importantes (Claudio Tozzi, Cildo Meireles, Antonio Manuel, Artur Barrio, Evandro Teixeira, Nelson Leirner, Claudia Andujar, Gontan Guanaes Netto, entre outros), no tempo pós-ditadura, eles, com raras exceções, voltaram-se mais para poéticas formalistas ou com outras agendas temáticas. No entanto, desde 2013-2014, essa paisagem tem se modificado. Uma nova linhagem de produção (pós jornadas de junho de 2013 e pós relatório da Comissão Nacional da Verdade) tem abraçado o desafio de inscrever o passado ditatorial hoje. A necessidade e a urgência dessa inscrição ficaram patentes ao longo da campanha presidencial de 2018 e dos primeiros meses do governo do PSL, marcado por uma sucessão de negacionismos (que vai do aquecimento global denegado à violência do período ditatorial, passando pelo “perdão” ao Holocausto, que o anula e o nega também).

Neste contexto, é importante recordar alguns eventos que antecederam a exposição “Hiatus”. Primeiro remeto ao encontro que ocorreu no Instituto Goethe, de São Paulo, nos dias 12 e 13 de setembro de 2001, o Colóquio Internacional “A Arte da Memória, Memória da Arte”, com a participação de artistas e pesquisadores do tema arte, memória e direitos humanos: Sigrid Weigel, Horst Hoheisel, Andreas Knitz, Marcelo Brodsky, Nuno Ramos, Annette Wieviorka, Horácio Gonzalez, Marc Jimenez, Olgaria Matos, Luis Roniger, Mario Sznajder e eu mesmo (organizador do encontro). Nessa ocasião, Marcelo Brodsky e Fúlvia Molina conheceram Horst Hoheisel e Andreas Knitz, que realizaram juntos a exposição “MemoriAntonia”, ocorrida no Centro Cultural Maria Antônia no segundo semestre de 2003, talvez a primeira exposição artística com obras criadas dedi-

cadadas à memória da ditadura. Remeto aqui ao seu catálogo *A alma dos edifícios*, publicado pela Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, em 2004 (HOHEISEL; BRODSKY; KNITZ; MOLINA, 2004). Na mesma ocasião, em 2003, Horst Hoheisel e Andreas Knitz apresentaram no Octógono da Pinacoteca de São Paulo a obra “Pássaro Livre – Vogelfrei”. No centro do octógono, os artistas construíram em escala 1:1 uma cópia do portal do Presídio Tiradentes (portal este que permanece preservado, a poucos metros da Pinacoteca, como única lembrança daquele prédio que foi demolido em 1973). O portal, no entanto, não foi construído em pedra, mas sim na forma de uma gaiola. O portal, local de *passagem*, por onde inúmeros prisioneiros entraram e eventualmente saíram, foi transformado em uma alegoria para representar todo o prédio. Durante a exposição, esse portal-prisão serviu de abrigo para doze pombos que, depois de iniciada a mostra, a cada fim de semana, foram sendo libertados. *Vogelfrei* é um título ambíguo e impossível de ser traduzido. Em alemão, de fato temos os termos “pássaro-livre” embutidos no vocábulo (*Vogel-frei*) e, na exposição, podíamos assistir de modo concreto à libertação dos pássaros. Mas o termo significa, em alemão, antes de mais nada, “proscrito”: alguém que foi decretado “vogelfrei”, que teve sua própria cabeça posta a prêmio, ele é catapultado *fora da lei*.

A memória é ato, ação que se dá no presente e se articula às políticas do agora. Essas obras desses novos “artistas da memória” se dão no “tempo de agora” (*Jetztzeit*) de que Walter Benjamin falava, e visam também, benjaminianamente, a um “escovar a história a contrapelo”. Essa nova arte da memória elegeu lutar contra uma política do esquecimento que faz parte de modo intrínseco da tradição brasileira de apagamento da memória da violência, em especial das violências de classe, racial e de gênero.

Esses artistas da memória, que têm aparecido em algumas exposições nos últimos anos, têm promovido uma outra autoimagem do Brasil, na qual os protagonistas passam a ser os que lutam na resistência contra a violência estatal e das elites. Ao invés de objetos

da representação, os excluídos se tornam agentes. O “hiato” ditatorial passa também a ser visto como um momento capaz de revelar o abismo que *sempre existiu* em nossa sociedade, que insiste em reafirmar e em reproduzir sua mentalidade colonial. O “estado de exceção” *revela-se regra*.

Existem muitos equívocos na leitura atual que se faz da ditadura brasileira de 1964-1985. Um dos mais graves é o que apaga o fato de que se tratou de uma ditadura no contexto da Guerra Fria, ou seja, ela foi articulada pelas elites latino-americanas em conjunto com elites dos Estados Unidos. As ditaduras foram respostas autoritárias aos movimentos sociais, nasceram para sufocar as reformas trabalhistas nas cidades e no campo, bem como qualquer tentativa de reforma agrária. O discurso “salvacionista” que compõe até hoje a ladainha daqueles que defendem o golpe de 1964 é uma farsa. Os golpistas não salvaram o Brasil de nada, mas apenas criaram um estado de exceção feito para sequestrar os direitos dos cidadãos e impor um modelo selvagem de capitalismo industrial. Como anotou já em 1948, de modo acurado, Robert Antelme, que lutou na resistência à ocupação nazista na França e foi preso e levado a um campo de concentração por conta dessa luta: “Quando o pobre torna-se proletário, o rico torna-se SS” (ANTELME, 1994, p. 110). No Brasil, isso aconteceu em 1964 e em 2018.

A exposição “Hiatus: a Memória da Violência Ditatorial na América Latina”, no Memorial da Resistência de São Paulo (21/10/2017 – 12/03/2018), propôs justamente iluminar essa nova arte da memória no Brasil, crítica e que tem como um de seus temas o período ditatorial de 1964-1985, contextualizando-a no cenário da América Latina. Na exposição, duas obras se destacam com relação a essa leitura da instauração da ditadura como resposta ao movimento de reivindicação dos trabalhadores. Uma, de Clara Ianni, “Detalhes Observados”, apresenta ao lado de uma fotografia de propaganda da Volkswagen dos anos 1960, um documento que a artista encontrou nos ex-arquivos do DEOPS, que consiste, nada mais, nada menos, em um rela-

tório de um segurança da empresa que espionava os seus próprios funcionários para passar as informações para o aparato de segurança da ditadura. A cooperação entre as empresas, os empresários e o regime violento de exceção era total. As prisões e os maus tratos aos operários se davam, muitas vezes, ainda dentro das fábricas. Ao pesquisar nos arquivos do DEOPS, a artista fez também um link com o próprio prédio que hospedava a exposição, o local onde funcionou o DEOPS (Departamento de Ordem Política e Social), instituição criada em 1924, que foi central nas políticas de controle e repressão política durante as ditaduras do Estado Novo e de 1964-1985. Outra obra igualmente poderosa de Clara Ianni foi uma intervenção que ela introduziu na linha do tempo, que faz parte da exposição permanente do Memorial da Resistência, em São Paulo. Esse Memorial, diga-se de passagem, é o único espaço dedicado à memória da ditadura no Brasil. Essa linha do tempo narra os fatos políticos ocorridos no Brasil desde a proclamação da República até 2008. Ianni introduziu, desde os anos 1980 até 2017, uma série de eventos ocorridos no Brasil, todos envolvendo forças do Estado ou paramilitares, que massacraram a população civil. Essa intervenção recebeu ironicamente o título de “Transição”, e enfatiza a continuidade do “estado de exceção” para além do período ditatorial.

O compromisso entre as corporações e a ditadura⁵ aparece também na obra de Marcelo Brodsky, “Terra Brasilis”, que elenca cinquenta casos de cooperação corporativa assídua de empresas brasileiras com o regime ditatorial. A obra é composta por três mapas do Brasil, sendo o primeiro deles o famoso “Terra Brasilis”, do cartógrafo português Lopo Homem, datado de 1519. Sobre esse mapa, Brodsky colou reproduções de gravuras do século XIX de Jean Baptiste Debret com imagens da violência cotidiana contra a população negra escrava e de Johann Moritz Rugendas, sobre o tráfico negreiro. Os outros dois mapas, um de 1945 e outro de 1970, foram cobertos com

5 Sobre esse tema cf. CAMPOS, 2012, e MONTELEONE, 2016.

50 fichas que nomeavam algumas das principais empresas brasileiras (privadas mas também públicas) que deram suporte substancial à ditadura. O uso de mapas tem sido uma prática comum para se fazer esse exercício de recuperação crítica da imagem do Brasil. Nesse caso, Brodsky lamentou não poder utilizar mapas maiores (apesar desses mapas já serem bem grandes), pois o número de empresas que estavam diretamente envolvidas com a organização da ditadura, com o golpe de 1964 e com a sustentação do regime (inclusive com apoio direto às práticas de tortura e de desaparecimento) foi muito superior aos cinquenta casos destacados. Ele precisaria, na verdade, de um mapa da dimensão do Brasil para contar toda nossa história da violência na sua relação de compromisso entre o público e o privado, como no conto de Borges “Sobre o rigor da ciência”, que narra a lenda de um império cuja escola de cartografia era tão rigorosa que fez um mapa do tamanho do império em escala um por um. Mapa inútil para a cartografia, mas que cairia bem para um estudo político-histórico no Brasil!

A obra da Fúlvia Molina, “Memória do esquecimento: as 434 vítimas”, destaca o caráter aterrador das práticas de tortura, de assassinato e desaparecimento da época. Essa obra faz uma homenagem aos mortos e desaparecidos pela ditadura. Ela reproduz as fotos e dados de nascimento/desaparecimento ou assassinato em seis painéis, todos com um sistema de impressão das imagens em duas chapas de acrílico que, ao serem sobrepostas, dão ao visitante uma tridimensionalidade às imagens. Para o visitante, ficava a impressão inquietante (*unheimlich*, em termos psicanalíticos) de que aqueles mortos estavam ali, diante de nós e nos olhando. Esse dispositivo mnemônico restituía “vida” àqueles que foram barbaramente mortos e “desaparecidos” pelas mãos do Estado. Nos painéis, ao lado de cada uma das 434 imagens, um código em QR remetia às páginas do relatório da CNV contendo dados da vida de cada um dos mortos e desaparecidos. Diante de cada um desses painéis, seis cilindros semitransparentes reproduziam novamente essas fotografias. O

elemento “totêmico” de homenagem aos mortos é evidente nesse trabalho de Molina. Na América Latina, essas fotografias de desaparecidos assumiram um valor quase mítico, e os artistas em todo continente se apropriam dessas imagens em suas obras-instalações. A fotografia como arte de inscrição do desaparecimento assume assim o papel fundamental nessa nova arte da memória da violência. Da repetição obsessiva das imagens (traumáticas) dos desaparecidos, Molina constrói aqui uma possibilidade de simbolização e de trabalho de luto: transformando a própria obra de arte em um ritual fúnebre e em paradoxal local de renascimento e sobrevivência.

Rodrigo Yanes, com seu trabalho “Posso não estar presente / Mas por mais que me ausente / Sempre estarei aqui” (título extraído de um verso do Flávio de Carvalho Molina, desaparecido em São Paulo em 7 de novembro de 1971 e identificado e sepultado em 10 de outubro de 2005, pela família), apresenta as ditaduras como um estado de suspensão do tempo: a violência ditatorial repercutindo na intimidade do lar, desertificando a vida. É fundamental recordar isso em um momento que se fala de modo público e escancarado de “volta dos militares”, edulcorando-se aquela época. Yanes é um chileno que vive até hoje na Espanha em consequência do exílio de sua família durante a ditadura Pinochet. Sua abordagem trata o tema do “hiato” como uma fenda na intimidade, no lar, a casa, espaço de privacidade que foi também massacrado pelos regimes ditatoriais. A obra consiste em uma cama com lençóis desarrumados, como se alguém tivesse saído bruscamente dela. A ideia é a de interrupção, suspensão do tempo. Ao lado da cama, talheres e pratos espalhados reafirmam essa ideia de parada do tempo. Estamos em plena cena do trauma, no momento da ferida, do “golpe” em seu elemento individual: mostrando como o regime marcou indivíduos. Destacando a relação específica dessa obra com a ditadura brasileira, Yanes estendeu sobre a sua instalação e para além dela um fio duplo no qual pendiam envelopes transparentes com os nomes de mortos e desaparecidos da ditadura brasileira. Sobre a cama, via-se também

fragmentos de biografias extraídas do relatório da Comissão Nacional da Verdade de 2014.

O trabalho de Horst Hoheisel, “Pega varetas”, é um original antimonumento com “varetas” de metal contorcidas (“torturadas”) que homenageia os desaparecidos e assassinados da ditadura brasileira e também traz a lembrança do caso Volkswagen. Esse que é um dos mais importantes artistas da memória da Alemanha hoje, propôs um espaço de memória e recordação que dialoga com a vasta produção sobre a memória do Holocausto. Como uma “floresta” de hastes de aço, com imagens e fragmentos de biografia dos desaparecidos que podiam ser lidos, a obra tinha uma qualidade imersiva e exigia uma parada reflexiva do espectador. Hoheisel recorda nesse trabalho que inclusive um ex-dirigente de dois campos de extermínio nazistas (de Treblinka e de Sobibor), Franz Stangl, foi funcionário da filial brasileira da Volkswagen nos anos 1960. Nesse sentido, permite-se estabelecer um diálogo e uma continuidade entre o nazi-fascismo e nossa ditadura civil-militar. Isso ilumina, também, porque hoje o Governo reiteradamente denega tanto a violência da ditadura civil-militar de 1964-85 como, indiretamente, o Holocausto (ao afirmar que o regime nazista seria de “esquerda”, ou ao se perdoar o crime do Holocausto).

Mas, tampouco, trata-se de acreditar que a violência brasileira ou latino-americana se dá apenas nos hiatos das ditaduras, vide o caso do assassinato político de Santiago Maldonado na Argentina (01/08/2017) e, no Brasil, temos tanto nosso Amarildo, uma das milhares vítimas da política de terrorismo de Estado e de genocídio dos negros, como também, no dia da desmontagem da exposição Hiatus (14/03/2018), tivemos o emblemático assassinato da vereadora carioca negra, feminista, LGBT e defensora dos direitos humanos, Marielle Franco. A obra de Jaime Lauriano, “Justiça e Barbárie”, vai totalmente nesse sentido de refletir sobre a continuidade do genocídio de afrodescendentes no Brasil. Seu trabalho é um vídeo calcado quase que integralmente na leitura de uma fotografia com a imagem de um jovem negro linchado e amarrado a um poste. Nas

legendas, podemos ler textos extraídos da internet, comentando esse tipo de ação de modo positivo e entusiasta. Estamos em plena cena biopolítica de sacrifício e eliminação do *homo sacer*, aquele que é considerado como sendo “matável” pela sociedade. Não por acaso, esse trabalho se fecha com uma reprodução de uma gravura de Debret com um escravo sendo chicoteado em um pelourinho, imagem que também aparecia no trabalho mencionado de Brodsky. Lauriano mostra como a violência racial no Brasil constitui uma constante, sendo que a ditadura representou um momento de radicalização dessas práticas violentas que estruturam nossa política.

A instalação de Leila Danziger, “Perigosos, subversivos, sediciosos [‘Cadernos do povo brasileiro’]”, também vai nesse sentido, de um modo muito delicado, articulando a violência e a censura da ditadura, com o nosso presente. O trabalho consiste em dois painéis, colocados um ao lado do outro no canto da sala: em uma parede vemos três colunas de livros que haviam sido censurados ou postos sob suspeita durante a ditadura (obras de cunho “esquerdista” ou de “pornografia”), na outra parede tínhamos três colunas de prateleiras com fotos de desaparecidos da época da ditadura e de vítimas de violência do período pós-ditatorial, como o mencionado Amarildo. Sobre essas imagens, a artista reproduziu algumas páginas das obras censuradas. Ela criou assim um dispositivo artístico para pensarmos a censura e o desaparecimento, no qual as imagens e livros desaparecem e aparecem, sendo que, detalhe fundamental, os livros estão pregados com enormes pregos de cobre à parede. Eles estão “crucificados”, sacrificados, como as vítimas em carne e osso desaparecidas. O livro, há séculos, acompanha a humanidade como um arquivo poderoso. Nele nos inscrevemos e também, como na fotografia, procuramos desafiar a morte. Livros de certo modo são pessoas e Heine sabia disso quando escreveu: “Lá onde queimam-se livros, no fim queimam-se também as pessoas”.

Essa exposição não tem um caráter de arranjo curatorial de obras já existentes ou de comissionamento de obras específicas aos artistas.

Antes, partimos de um tema para discutir como esse tema poderia se desdobrar e ser “encaminhado esteticamente” por cada artista a seu modo. Cada artista teve total liberdade ao formular e realizar as suas obras. Horst Hoheisel sugeriu a palavra-chave: “Hiatus”. Trata-se de uma exposição feita de diferentes leituras do que seria processar mne-monicamente e artisticamente *hoje* aquele passado.

Um trabalho como o de Andreas Knitz chama a atenção pela sua total originalidade. Ele propõe com sua obra “Fazer/Fusão” um aquário gigante onde as três mil páginas do relatório da CNV ficam como que em “suspensão”. Esse caldo clínico-político é levado por um tubo, do tipo que se usa para receber medicamentos em hospitais, até a parte de fora do museu. Devemos lembrar novamente que o Memorial da Resistência fica no antigo prédio do DEOPS. A obra de Knitz propõe romper com o “cubo branco” artificial que foi construído nesse prédio e que apagou as marcas do seu passado. Algo sintomático e crônico em nosso modo de lidar com o passado violento: apagando-o. Durante a exposição, o relatório entrou em “processo”, transformou-se em um amálgama. Nossa relação com o passado ditatorial também é um processo que necessita romper com a barreira da amnésia e do bloqueio jurídico-ideológico que impede seu processamento mais radical.

Na mostra, apenas duas séries do Brodsky são trabalhos pré-existentes e que não foram feitos para a exposição: o famoso “Buena Memória” e as quatro fotografias com intervenção da série “1968: O fogo das ideias”. A primeira dessas obras é icônica quando se trata de se pensar a relação entre arte e memória das ditaduras na América Latina. Na foto “La clase”, Brodsky inscreve sobre uma ampliação gigantógrfica de uma imagem de sua formatura no Colégio Nacional de Buenos Aires, de 1967, indicando o que aconteceu com seus colegas e com ele mesmo durante a ditadura. A foto “El Río de La Plata. Ao rio os jogaram. Ele se converteu em sua tumba” traz para o espaço da exposição com uma literalidade quase asfíxiante o local onde dezenas de milhares de mortos pela ditadura argentina

(1976-1983) foram lançados. Já a série sobre 1968 é essencial para se recuperar o furor revolucionário da época. Brodsky se apropria nessa série de imagens icônicas do movimento de 1968 pelo mundo afora. Para a “Hiatus”, selecionei imagens dessa série que retratam 1968 no Brasil e na Argentina. Trata-se, assim, não só de se recuperar a violência e os crimes de Estado, mas também os sonhos e utopias que alimentaram a luta então. Gostaríamos, com essa exposição, de apresentar uma imagem “empoderadora” daqueles que resistem ao terror de Estado. Eles não são apenas vítimas, mas, antes de mais nada, protagonistas da história.

A exposição destaca a paradoxal “presença do ausente” que a arte permite construir. É impressionante que no Brasil até hoje não temos imagens icônicas da nossa longa história de violência. Elas não fazem parte de nossa memória coletiva. Essas imagens são recalçadas ou reprimidas por outras “recordações encobridoras” (como monumentos gigantescos, como o “Monumento às Bandeiras”, de Victor Brecheret). Exposições como a “Hiatus” pretendem ir contra essa poderosa corrente de recalçamento e apagamento.

Uma sutil obra nesse sentido é a “Memória do esquecimento: isto não é um telefone”, de Fúlvia Molina. Nessa obra vemos um real telefone de campanha do exército dos anos 1960 (que eram utilizados como instrumento de eletrochoque) ao lado de uma foto em acrílico de Amaro Nin da Fonseca, que foi torturado até a morte com eletrochoques. Telefone e foto aparecem como índices, como rastros do crime. *Pars pro toto* são ruínas de um passado que resiste a ser inscrito. A artista se revela uma coletora dessas marcas, e alguém que faz uma curadoria dos restos e da sobrevivência, desarquivando-os e apresentando-os, apesar do *memoricídio* que impera no Brasil quando se trata de nossa história de massacre daqueles que lutam por uma sociedade mais justa.

Ao colocarmos, lado a lado, nessa exposição, artistas do Brasil, do Chile, da Alemanha e da Argentina, já com vastos currículos de obras dedicadas à memória do “mal”, nossa intenção foi a de iluminar essa

poderosa arte. Uma arte que vai muito além de “memorializar” a barbárie: ela faz-nos pensar nas políticas de inscrição e de apagamento da violência. Ao focar nos traumas sociais, a arte permite também uma visada crítica, multifacetada e empoderadora, que ressignifica tanto o campo político como o artístico. Se Borges dizia que “Sólo una cosa no hay, el olvido” (“Só uma coisa não existe, o esquecimento”), devemos pensar que as memórias são *construídas* de diferentes formas: elas podem ser encobridoras da violência e das injustiças, ou podem ser reveladoras delas e se transformar em um ímpeto para mudanças e para uma outra cultura ética. Ambas as exposições, “Levantes” e “Hiatus”, apostam nessa força transformadora das artes.

Referências

ANTELME, R. Pauvre-Prolétaire-Déporté. In: *Lignes*, 1994, n. 21, pp. 105-111.

BENJAMIN, Walter. *Passagens de Walter Benjamin*. TIEDEMANN, Rolf; BOLLE, Willi; MATOS, Olgária Chaim Feres (Org.). Trad. Irene Aron e Cleonice P. B. Mourão. Belo Horizonte: UFMG/Imprensa Oficial de São Paulo, 2006.

BENJAMIN, W. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Trad. de Sérgio Paulo Rouanet. Revisão técnica de Márcio Seligmann-Silva. 8. ed. rev. São Paulo: Brasiliense, 2012.

BENJAMIN, W. *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica*. Organização e apresentação M. Seligmann-Silva. Trad. Gabriel Valladão Silva. Porto Alegre: L&PM, 2013.

BRENEZ, N. Contra-ataques. In: DIDI-HUBERMAN, G. *Levantes*. São Paulo: Edições SESC, 2017, pp. 71-89.

BUTLER, J. Levante. In: DIDI-HUBERMAN, G. *Levantes*. São Paulo: Edições SESC, 2017, pp. 23-36.

CAMPOS, P. H. *A ditadura dos empreiteiros: as empresas nacionais de construção pesada, suas formas associativas e o Estado ditatorial brasileiro, 1964-1985*. Tese de doutorado. Rio de Janeiro: UFF, 2012.

DIDI-HUBERMAN, G. *L'image survivante*. Histoire de l'art et temps des fantômes selon Aby Warburg. Paris: Minuit, 2002.

DIDI-HUBERMAN, G. *Quand les images prennent position*. L'oeil de l'histoire. Paris: Les Éditions de Minuit, 2009.

DIDI-HUBERMAN, G. *Levantes*. São Paulo: Edições Sesc, 2017.

FREUD, S. Der Mann Moses und die monotheistische Religion. In: *Studienausgabe*. Frankfurt a.M.: Fischer Verlag, 1993.

FREUD, S. Além do princípio do prazer. In: *Obras completas*. Trad. Paulo Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

GILI, M. Prefácio. In: DIDI-HUBERMAN, G. *Levantes*. São Paulo: Edições Sesc, 2017, pp. 7-10.

HOHEISEL, H.; BRODSKY, M; KNITZ, A; MOLINA, F. (orgs.). *A alma dos edifícios*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de S. Paulo, 2004.

MONTELEONE, J.; SEREZA, H.; SION, V.; AMORIM, F.; MACHADO, R. *À espera da verdade*. São Paulo: Alameda, 2016.

NOVALIS, S. *Werke, Tagebücher und Briefe*. H.-J. Mähl e R. Samuel (orgs.). Vol. II. München: Karl Hanser Verlag, 1978.

RECOLHER OS RESTOS DO REAL PARA QUE ELE NÃO PRODUZA SEU PRÓPRIO ADORMECIMENTO

Renata Conde Vescovi¹

Eu aguardo, mas não espero nada.

(Jacques Lacan)

*A verdade essencial é o desconhecido que me habita
e a cada amanhecer me dá um soco.*

(Carlos Drummond de Andrade)

Este texto busca (co)memorar os cinquenta anos de dois acontecimentos marcantes de nossa história: Maio de 1968, na França; e a instauração do Ato Institucional número 5 (AI-5), em outubro de 1968, no Brasil. Acontecimentos que emergiram como efeito do ideal de liberdade e pelo desejo de fazer revolução.

Na esteira desse memorar juntos, quero refletir a respeito do que podemos recolher dos restos intraduzíveis desses acontecimen-

¹ Psicanalista Membro da Escola Lacaniana de Psicanálise de Vitória-ES. Professora convidada da FDV, onde trabalha com conexões entre a Psicanálise e o Direito. rcondevescovi@gmail.com.

tos que sempre retornam em ato, demandando um lugar de memória. Uma memória que abra trincheira na conformidade de um imaginário que costumeiramente produz profundo adormecimento, confirmando assim que o inominável do real, ao emergir no laço civilizatório, produz seu próprio desconhecimento.

Experiências totalitaristas costumam emergir pelo viés de um ato revolucionário, na tentativa de calar os efeitos do real, apagando seus rastros, visando a uma nova ordem. O totalitarismo não só exclui a *anomia* essencial ao funcionamento da *nomos* como nos lança ao silêncio melancólico e ao nada querer saber sobre o acontecido. Como nos lembra Jacques Lacan, “o leite da verdade”, que se pretende toda, embriaga e adormece” (LACAN, 1992, p. 178).

A revolta dos estudantes na Universidade de Nanterre, na França, em maio de 1968, inflada pelos ventos da revolução maoista, ampliou-se para uma greve geral, resultando no desaparecimento do presidente Charles de Gaulle por 24 horas. Este acontecimento expandiu-se para outros países e, em especial nos Estados Unidos, reverberou através da contestação à guerra do Vietnã e da política imperialista norte-americana.

Aqui no Brasil, como resposta ao ideal de liberdade, metaforizado no verso “é proibido proibir”, dá-se o recrudescimento do regime militar, um dos mais violentos da América Latina, pelo Ato Institucional número cinco (AI-5). Vale destacar que, em nosso país, antes da instauração do AI-5, em abril de 1968, ocorreu em Contagem, Minas Gerais, a primeira grande greve geral, desde que os militares, quatro anos antes, tomaram o poder. Ademais, em junho de 1968, uma grande manifestação de estudantes, artistas e outros setores da sociedade inundaram o centro do Rio de Janeiro em protesto ao regime militar – evidenciando, por parte destes jovens embalados pelo ideal de revolução, o vigor de uma luta em nome de conquistas democráticas.

Quanto ao AI-5, não temos muito a comemorar, pelo menos no senso comum de uma festividade. A tentativa de esquecer esse

acontecimento violento confirma duplamente a morte e a barbárie dos mortos e de seus familiares. Os mortos aguardam de nós – no presente – pela justa memória, para que a história não reedite o horror do extermínio e da intolerância com minorias; sobretudo em tempos de um clamor crescente por intervenções militares em nosso país, que parece atestar o profundo desconhecimento sobre o que foi, aqui, a ditadura militar.

Voltemos a maio de 1968. O que podemos recolher, hoje, de seus restos, uma vez que a revolução pode levar ao totalitarismo? É certo que maio de 1968 produziu modificações culturais importantes, como maior participação dos jovens na política, participação ativa da mulher na sociedade, além da liberdade para minorias que se encontravam invisíveis. No entanto, não teria havido como efeito revolucionário do que era cantado no verso “é proibido proibir” – emblema do governar a si mesmos, ideal de juventude autônoma que pretendia romper a cadeia geracional que os antecedeu – a repercussão de seu avesso? Avesso que se apresenta hoje através do vale-tudo, o tudo é possível, axioma do discurso do capitalista e de um saber que não deixa rastros, pois se pretende totalitarista?

Vale ressaltar que é função da juventude desembaraçar-se do que se encontra instituído, propondo assim uma nova ordem, mas sem jogar fora os alicerces simbólicos de sua história, o que nomeamos em psicanálise de função paterna. Abrir mão, sim, dos ideais paternos, que reverberam no social, desde que seja possível servir-se de seus restos. Parafraseando Elis Regina, na música “Como nossos pais”, só assim seremos não-todos os mesmos como nossos pais.

Há que se ter cuidado com o ideal de revolução, pois ele costuma instaurar rapidamente uma realidade nem sempre distinta do que houvera. Ela costuma ser a outra face de uma mesma moeda. Era o que Lacan dizia aos estudantes na universidade de Vincennes, em pleno maio de 1968, quando clamavam pela nova ordem na política, embriagados pelos efeitos do maoísmo que instalou na China uma ditadura violenta. Cito Lacan: “[...] eu lhes diria que a aspiração

revolucionária só tem uma chance, a de culminar, sempre, no discurso do mestre. Isto é o que a experiência provou”. Ou, ainda: “[...] a revolução é feita para manter a ordem. [...] Se querem mudar o mundo, mudem a si mesmos” (LACAN, 1992, p. 196).

Frente ao real, é preciso aguardar seus efeitos, mas sem esperar que ele se cristalize em silêncio. É preciso insistir através de pequenos gestos, passos curtos, porém firmes e frequentes. Passos que, em seus tropeços, instigados pelos rastros enigmáticos encontrados no caminho, nascem de nossas inquietações no corpo, morada da angústia, da boa insônia que não nos deixa adormecer com o leite da verdade dogmática.

São pequenos atos infames, como os encontrados na poesia do escritor Arthur Rimbaud, escritor do século XIX que, através de sua obra, instigava a heresia cotidiana frente às certezas da racionalidade humana. Estes atos podem ser recolhidos de seu poema *A uma razão*, citado por Lacan em diversos momentos de seus seminários:

Um toque de teu dedo no tambor desencadeia todos os sons e dá início a uma nova harmonia. Um passo teu recruta novos homens, e os põe em marcha. Tua cabeça se vira: o novo amor! Tua cabeça se volta, – o novo amor! “Muda nossos destinos, acaba com as calamidades, a começar pelo tempo”, cantam estas crianças, diante de ti. “Semeia não importa onde a substância de nossas fortunas e desejos”, pedem-te (RIMBAUD apud LACAN, s.d, p. 215).

Voltemos aos efeitos da ditadura em nosso país. De fato, vivenciamos, a partir da Constituição de 1988, através das comissões de verdade que se instauraram no país, somadas às literaturas de teor testemunhal que vêm crescendo na atualidade, a possibilidade de recolher de múltiplas vozes a barbárie que vivemos no período ditatorial, para que elas sejam sempre lembradas sem adormecerem tanto no profundo desconhecimento que o real nos impõe.

Contudo, devemos nos lembrar de que pactuamos silenciosamente com o esquecimento, com a “virada de página”, ao aceitarmos

manter em nossa carta magna a anistia, ampla geral e irrestrita (Lei nº6683/79). É o que permite, ainda hoje, decisões judiciais que autorizam a prescrição geral de crimes imputados aos acusados por torturas e violações de direitos humanos ao pronunciarem que seus delitos estariam cobertos pela anistia.

Assim, o que retorna em ato é a desresponsabilização do Estado brasileiro. Nossas forças policiais, militares, ainda continuam a matar impunemente e a violar direitos humanos. Nossos monumentos públicos, imagens de memória, ainda exaltam generais e militares que promoveram a violência e a tortura. Ainda, em meio à dita cordialidade do povo brasileiro, o que se repete no espaço social é a violência através da exclusão de uma massa significativa de jovens negros e pobres. Seria o legado da impunidade deixado pela anistia ampla geral e irrestrita?

Soma-se a isso o fato de nosso país experimentar muito pouco a partilha no público de experiências comuns, da qual nos fala Benjamin em sua obra *O Narrador*, confirmando assim o quanto ainda nos encontramos presos a nossa herança patrimonialista – e por que não dizer burocrática –, da qual nos fala Sérgio Buarque de Holanda em sua obra magistral *Raízes do Brasil*.

Seria, então, o discurso do capitalista uma das resultantes do slogan de 68: “É proibido proibir?”

Toda a experiência de discurso pressupõe um liame social, sustentado, daquilo que não é possível estabelecer com o semelhante um valor de troca. Trata-se de uma parte em nós que nos é inestimável e não pode ser partilhada; o que também nos leva a buscar no semelhante algo que faça suplência ao vazio em nós.

Neste pequeno pedaço de nosso corpo psíquico – que nos causa estranhamento, pois não recebeu do Outro que nos acolhe no mundo um investimento libidinal –, encontra-se nossa singularidade radical e a responsabilidade com o desejo de sustentar no público um dizer, que pode trazer consequências para o melhor ou pior. Este pe-

queno pedaço de real que nos habita, nomeado por Lacan de *objeto a*, não se submete ao adestramento do poder disciplinar.

É do *objeto a*, em posição no discurso de agenciar um dizer, que é possível, contingencialmente, promover pequenos gestos que resultem em giros no discurso, para não emergirem no laço social galvanizados por certezas paranoicas e por um agir automatizado. Este discurso, nomeado por Lacan de discurso do analista, não dá ao psicanalista o lugar de detentor de uma verdade messiânica a ser revelada à humanidade, tampouco ele é propriedade do psicanalista.

O discurso do psicanalista convoca ao trabalho de recolher aquilo que restou enigmático em um discurso para que dele advenha trabalho de elaboração, ganhando um novo sentido em outro discurso. Permite que possamos, ainda que de maneira parcial, dar tratamento ao gozo da pulsão de morte que nos habita – esta que, segundo Freud, faz de “todo ser humano inimigo de si mesmo e da civilização” (FREUD, 1969, p. 106).

No entanto, é preciso seguir caminhando na mata civilizatória, levando em conta que o mal-estar se faz presente nos passos a serem trilhados. Seguir criando *aporias*, sem soluções milagrosas. Enfim, levando em conta que a vida porta um real que é indomável, impossível de conter.

Como efeito dos campos de segregação emblematicamente representados pelo nazismo e pelo discurso da ciência, Lacan vai formular, em 1967, o advento de um novo discurso: o discurso do capitalista, que insiste em eliminar os rastros da experiência discursiva, promovendo cinicamente a ideia de que tudo é possível, ao mesmo tempo em que provoca a incessante demanda de um consumo sem limites.

Nesse discurso não existe a tensão dialética entre patrão e trabalhador em torno da mais-valia, como nos falou Marx. *Mais-valia* que pressupõe perda para as duas partes. No discurso do capitalista, todos são proletários do senhor mercado. Vivem sob a ameaça constante de ver reduzida a mercadoria a parte inestimável de seu corpo psíquico, que Lacan nomeou de *objeto a*. Imersos no acúmulo

de objetos fetiche, o sujeito não experimenta seu valor de uso, apenas seu valor de troca. Usar o objeto implica profaná-lo, reinventá-lo, dando a este outro uso; um novo sentido. Os proletários do consumo seguem a vida intoxicados pelos excessos: de objetos, de informação, de conhecimento. No entanto, permanecem insatisfeitos, pois o discurso do capitalista quer a falta para que o consumo prossiga, mas impede que os consumidores experimentem a renúncia, a perda. O que impera é a lógica do descarte produzido pela volatilidade do valor de troca do objeto.

A ideologia que impera é a do totalitarismo do objeto e, na esteira, para aqueles que não consomem – uma imensa massa de miseráveis, excedente deste discurso – o que resta é a segregação; confirmando, assim, o que Lacan dizia em 1967: “[...] Nosso futuro de mercados comuns encontrará seu equilíbrio na ampliação cada vez mais dura dos processos de segregação” (LACAN, 2003, p. 235). Assistimos, hoje, de maneira assustadora e crescente, a uma imensa parcela populacional sem pátria, sem língua, que migra de seus países, seja por questões ideológicas e religiosas, seja por experimentar a miséria e a fome em seus países de origem.

Não seria o discurso do analista (repito, que não é propriedade do psicanalista) aquele que pode promover no totalitarismo imposto pelo predomínio do discurso do capitalista uma barra em sua voracidade em tudo saber, tudo dominar?

Deixo uma questão da qual espero, mas não aguardo. É possível profanar o totalitarismo do Outro pelo viés da política? Uma política feita de pequenos gestos, pequenas revoluções que possam se capitalizar na pólis sem que se caia no ideal de um líder, que igualmente flerta com a tirania e o totalitarismo?

Vejo com simpatia o trabalho político de pequenos grupos, nomeados de “coletivos”. Eles se organizam através de laços horizontais, prescindindo assim da hierarquia de um mestre – mas não sem alguém; ao menos um, que convoca e se encarrega de entusiasmar alguns outros ao trabalho.

Se esses grupos não se reduzirem ao que Freud nomeou de narcisismo das pequenas diferenças, que apenas lutam por bandeiras patrimonialistas, em que não há renúncia, apenas clamor por direitos sem deveres, eles podem operar como células de democracia, promovendo em sua realidade social pequenos gestos que promovam inclusão e responsabilidade. Ao lutarem por melhorias em seus bairros, ou promoverem pela cultura o resgate de sua identidade, esses grupos partilham, em um só gesto, seus fracassos e algum saber fazer extraídos de sua experiência com o real que sempre emerge como impossibilidade.

Para concluir, um pequeno testemunho através da literatura do que vem a ser esse pedaço em nós, não abordado pela palavra e que não é intercambiável: o *objeto a*. Trata-se da obra literária da escritora japonesa Ioko Ogawa, cujo título é *O museu do silêncio* (2016). Uma narrativa magistral sobre a relação do homem com a passagem do tempo, sobre a morte e sobre a memória.

O livro nos conta de uma velha senhora que há décadas insistia em construir um museu em homenagem aos mortos de seu vilarejo. Para tal, contava com a ajuda de um jardineiro, de sua neta e de um museólogo, que fora escolhido com muito rigor pela velha e que se mudara para a vila levando em sua bagagem um livro envelhecido pelo tempo, *O diário de Anne Frank* (que pertencera a sua mãe), e um microscópio (presente de seu irmão). O livro que ele carrega em sua bagagem insignificante representa a força de uma narrativa que transmite o dever ético com a memória dos que morreram no horror dos campos de concentração. O microscópio é a metáfora da busca pelas pequenas insignificâncias da vida; trapos de uma existência, que ultrapassam o terreno do visível, exatamente onde a vida floresce.

A velha queria um museu diferente da catalogação convencional de um acervo que “[...] apenas reúne tralhas históricas, [...] quero um museu que transcenda a existência humana [...] que veja até mesmo num pedaço qualquer de verdura apodrecendo na lata do lixo a evidência do milagre da vida [...] algo sem o que anos acumu-

lados ao longo da vida desmorrariam desde a base, algo que impedisse que a morte fosse completa” (OGAWA, 2016, p. 16-17). Para realizar essa tarefa, o museólogo deveria ser capaz de obter uma parte que “pudesse expressar a alma do falecido”, “metáfora perfeita da existência do finado”.

Ou seja, ela buscava os resíduos de gozo daquela existência humana. Queria o objeto *sema*, palavra de origem grega que significa “signo” e “túmulo”. Pois a alma, nos fala a velha, “nunca vai estar nas coisas que te dariam dos mortos”. O *objeto a*, rastro da singularidade de um sujeito, é inestimável, mas não é intercambiável. Ele precisa, prossegue a velha, “[...] ser arrancado, nem que para isto seja preciso fazer algo desonesto e perigoso. [...]. As recordações que devemos buscar estão sempre sem exceção em algum lugar difícil de achar” (OGAWA, 2016, p. 18). O desejo da velha era que o museu dos mortos fosse o passador de enigmas para as futuras gerações.

Assim, da prostituta da vila que morreu assassinada, ela queria obter para seu acervo o DIU que ela usava. Ao morrer um cirurgião, de cento e nove anos, que fazia ilegalmente cirurgias de redução de orelhas dos moradores da vila, ela quis obter o bisturi com que ele realizava tais cirurgias. Buscou incansavelmente pelos mamilos de uma jovem assassinada brutalmente no parque da cidade, tendo sido esta parte de seu corpo arrancada pelo assassino. E, por não os encontrar, incorporou ao museu dos mortos os vestígios de seu sangue encontrado na grama do parque onde seu corpo fora descoberto.

Estaria em jogo, nesse gesto de recolher os restos, um ato político? A busca por uma memória ética da qual nos fala Walter Benjamin sobre a prática do colecionador, em seu texto *Elogia da Boneca*? Este que, à maneira de uma criança, recolhe por onde anda estilhaços de pau e pedras, retalhos de brinquedos, dando a estes um novo uso. Por onde anda essa criança em nós?

O essencial na prática do colecionador “como ato político, encontra-se na tensão entre o seu gesto que seleciona, arranca do contexto para lhe dar outro uso e o mundo objetivo da coisa” (SE-

LIGMANN-SILVA, 2009, p. 38). Interessa saber sua “ética de ação”; porque, em certo contexto histórico, o colecionador escolheu “sem saber que sabia”, para compor o acervo da civilização, certo objeto esquecido, deteriorado pelo tempo. Aquele objeto com valor de *unheimlich* (estranho familiar), de caráter revolucionário, pois, mesmo sem ter nenhum valor de troca, tem a força do despertar.

O ato do colecionador do qual nos fala Benjamin é este que, em um só gesto, provoca “a destruição da falsa ordem das coisas, e a construção de um novo espaço mnemônico” (SELIGMANN-SILVA, 2009, p. 39). Assim, a coleção de disparates do Museu dos Mortos porta o pequeno gesto revolucionário de recolhimento dos restos. Um protesto teimoso, insistente, contra o típico e classificável. Um ato inquietante que devolve à civilização de seu tempo os trapos sem nada esperar. Contudo, aguardando, para que a vida na *pólis* se inscreva, não-toda, a partir do que antes mantinha-se inaudível, invisível, inominável.

Referências

FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização*. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

LACAN, Jacques. *O Seminário, Livro 17, O Avesso da Psicanálise*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1992.

LACAN, Jacques. *O Seminário, Livro 15, O Ato Analítico*. Inédito / tradução não autorizada, s.d.

LACAN, Jacques. Proposição de 9 de outubro de 1967, Sobre o psicanalista da Escola. In: _____. *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

OGAWA, Ioko. *O museu do silêncio*. Trad. Rita Kohl. São Paulo: Estação Liberdade, 2016.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. *Atualidade da obra de Walter Benjamin e de Theodor Adorno*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

MEMORAR O POSSÍVEL

Teresa Palazzo Nazar¹

Nada temos de melhor que a memória para garantir que algo ocorreu antes de formarmos sua lembrança.

(Paul Ricoeur)



Preâmbulo

Num lugar escolhido da biblioteca do mosteiro, ergue-se magnífica escultura barroca. É figura dupla da história. Na frente, Cronos, o deus alado. É um ancião com a fronte cingida; a mão esquerda segura um imenso livro do qual a direita tenta arrancar uma folha. Atrás, e em desaprumo, a própria História. O olhar é sério e perscrutador; um pé derruba uma cornucópia de onde escorre uma chuva de ouro e prata, sinal de instabilidade; a mão esquerda detém o gesto do deus, enquanto a direita exhibe os instrumentos da história: o livro, o tinteiro e o estilo (RICOEUR, 2007, p. 26). (Figura 1, ao lado)²

-
- 1 Psicanalista. Membro da Escola Lacaniana de Psicanálise do Rio de Janeiro, onde é idealizadora da Ciranda de Psicanálise e Arte. Autora dos livros *O sujeito e seu texto* e *Você tem fome de quê?*.
 - 2 *Clio e Cronos*, Estátua da Biblioteca do Mosteiro de Wiblingen, em Ulm, Alemanha.

Cronos é representado por Goya³ (figura 2) não apenas por devorar seus filhos, mas por devorar o próprio passado, agindo como o esquecimento, como aquilo que deixou de ser, sendo engolido pelo abismo do tempo. O óleo sobre tela, de Pietro Liberi⁴ (figura 3), representa o tempo (Cronos) sendo vencido pela Verdade (Mnemosine, a titânide da Memória).



(Figura 2)



(Figura 3)

Introdução

A pesquisa sobre memória, sua função na experiência de uma análise e na vida de todo sujeito implica revisitar alguns textos de Freud e Lacan, bem como filósofos e outros escritores que fazem parte das minhas leituras cotidianas.

Para apresentar parte dessa pesquisa, escolhi trilhar a estrada freudiana, tendo como interlocução a “letra” de Lacan. Esses dois psi-

3 *Saturno devorando um filho* (1819-1823), de Francisco de Goya (1746-1828). Óleo sobre reboco trasladado a tela, 146 x 83 cm. Museu do Prado, Madrid.

4 *O Tempo sendo vencido pela Verdade* (1665), de Pietro Liberi (1605-1687). Óleo sobre tela, 114 x 157 cm. Coleção privada.

canalistas deixaram como advertência aos discípulos que cada um deve estar atento ao que se produz no campo da fala e da linguagem, na medida em que esse é o instrumento de sua práxis, no interesse de reconhecer as diferenças discursivas e lhes dar lugar.

Interessa-me fazer distinção entre a função da memória no campo da psicanálise e o modo como se trabalha esse conceito ao longo do processo civilizatório, quando ele comparece de várias maneiras, influenciando e determinando a constituição subjetiva e, por consequência, decidindo os rumos do humano.

Se a fala humaniza – porque media a relação entre os homens – também tem o poder de equivocar e produzir sentidos diversos dos pretendidos. Talvez seja por ser a fala efeito do haver inconsciente, ela diz mais do que se pretendia e, ao mesmo tempo, algo fica por se dizer nos tropeços que ela provoca – chistes, sonhos, sintomas e atos falhos. São as dobras do real possível no simbólico, mostrações de uma memória esquecida retornando em ato, no tempo do dizer.

Memorar o possível é a proposta de uma análise levada a um fim, em que o sujeito daí advindo é capaz de se responsabilizar por seus atos, tornando-se senhor de seu desejo. Porém, aquele que daí resulta tem uma atribuição a mais: ele é alguém cujo desejo, prevenido sobre os limites de sua ação, tanto na intenção quanto na extensão da transmissão da psicanálise, deve, entretanto, ser coerente com a ética norteadora de seu dizer e, por isso, precisa olhar seu tempo com o espelho de sua experiência.

A pesquisa ora apresentada tem como objetivo fundamental percorrer algumas questões que dizem respeito à memória, ao esquecimento e às consequências disso nas novas gerações, levando em conta alguns estudos filosóficos e históricos, sobretudo a experiência advinda da clínica psicanalítica.

Tempo de uma transmissão oral: tempo de escrita

Passar da lembrança à memória exigiu do homem imensa determinação em organizar as ideias e privilegiar o curto-circuito

entre o que a imaginação cria e o que a memória apreende e marca como tempo.

A civilização de Micenas, finda por volta de 1500 a.C. e que fora a grande protagonista do mundo Egeu, colapsa com a destruição de Cnossos e a invasão dos dórios. Na sequência, advém a Idade do Ferro, que vai se estender até 800 a.C., quando emergiriam as cidades-Estados.

A glória desse passado miceniano, preservada na tradição oral, tem seu momento de ouro nas epopeias atribuídas a Homero, em que a certeza da morte como fator de distinção entre os homens e os deuses se apresenta como realidade indiscutível. O autor (ou autores) dessas narrativas épicas parecia não se interessar pela origem das coisas. Entretanto, a escrita da *Ilíada* e da *Odisseia* são testemunhos da força da tradição oral, já que a verdadeira ilíada teria ocorrido por volta de 1200 a.C. e a transcrição dos fatos se dá bem depois, em 800 a.C.

Articula-se a memória e a imaginação para dar lugar ou tornar presente algo ausente, ou seja, a preocupação com o esquecimento está colocada desde que o homem é homem e aprendeu a falar.

Aristóteles dirá que “memória é tempo”, “é passado”. Mas pode-se perguntar: Que tempo é esse, marcado por uma memória que poderíamos chamar de *original*? Refiro-me ao registro corpóreo, essa escrita produzida pelo que a voz imprime e o que investe enquanto olhar sobre um bebê.

Podemos imaginar que desde o início do processo civilizatório a voz e a palavra têm importância crucial para a aquisição da fala e da linguagem. Isso sempre esteve correlacionado ao conceito de *tempo de elaboração* – embora este seja produto da experiência e da evolução humana. Entretanto, a ideia de tempo e o modo como lidamos com ele e o utilizamos é uma construção intelectual e subjetiva, resultado da ação pulsional sobre o próprio corpo e o mundo; uma experiência de atribuição de sentido à existência e à cultura na qual se nasce e vive.

É interessante pensarmos como se dá a aquisição da fala a partir de uma reflexão sobre o tempo e, na sequência, abstrairmos para o processo civilizatório, sua lenta especialização e as marcas longínquas ecoando no cotidiano de uma contemporaneidade de forma epidérmica, verdadeiras escritas na pele e no inconsciente.

Os conceitos de tempo e espaço são pouco a pouco adquiridos pela criança. Assim, em torno dos 18 meses, o bebê se relaciona com o tempo presente e, para ele, o significado do “agora”, o imediato, é adquirível e usável. Só depois, em torno dos dois anos e meio, quando já é capaz de se expressar relativamente bem, é que consegue se apropriar da maioria das palavras relacionadas ao tempo presente, numa dialética com o amanhã. Mas em relação ao tempo passado há apenas um silêncio. A criança precisa circunscrever o buraco real, experimentado em sua posição de desamparo, com as notas recolhidas da Voz do Outro, esse estranho familiar que o afeta, enigmaticamente. Parece que as crianças atribuem ao passado e ao futuro, no tempo ainda pré-edípico, o “não hoje”. O *amanhã* vem depois do *hoje* e, só depois de o bebê estar de fato instaurado no Édipo, surge a reflexão sobre o *ontem*.

Os bebês e crianças bem pequenas adquirem a concepção temporal em função das experiências vividas, das percepções afetivas na sua relação com o semelhante e na construção lenta e gradual de um lugar, no campo imaginário e simbólico da fala e da linguagem.

Bem podemos afirmar, com Freud, que o inconsciente fala baixo, mas não se cala... e diz sempre a mesma coisa. Lacan dirá que “o inconsciente se escreve”. Mesmo quando os bebês são capazes de associar o que ocorre ao seu redor à experiência por eles vivida, a consciência e a interação com as ações que executam não podem ser reconhecidas temporalmente, senão depois, quando houver registro em memória. Esse registro irá, ao longo da infância, se tornar reconhecível, em eventos que não apenas as envolverão, mas a seus pais, suas famílias e as comunidades a que pertencem.

O registro de memória inaugura o tempo do sujeito, sua constituição psíquica e a aquisição da chamada “língua materna”. Por estar

imerso em um universo de palavras e não ter como escapar ao que escuta do seu entorno—já que os ouvidos são orifícios que não se fecham— e os olhos capturarem imagens que nem sempre se extinguem, “a memória original” fica marcada fora de qualquer significação.

É assim que, por volta dos oito anos ou mais, isto é, da latência à entrada na puberdade, as apreensões do tempo (antes, depois) são associadas à duração, ao espaço onde todos os acontecimentos têm lugar.

Lacan leva-nos a pensar o tempo do inconsciente como sendo o do desejo indestrutível, subvertendo as regras cronológicas e projetando num futuro, sempre bastante circunscrito, as imagens do passado. Algo dessa experiência temporal se apresenta como o logro do inconsciente, encontro falhado, só se mostrando pelas pontas do instante de ver e do momento de concluir. Pois o inconsciente não se torna consciente, no máximo alcançamos seu rastro nas formações escritas no que é corpo/fala. Assim, o sintoma, o sonho, o ato falho e o chiste são traços da abertura do inconsciente, fazendo surgir o corte, o buraco no sentido, por onde pode surgir o sujeito em toda a sua potência desejante.

É interessante observar que é só depois dos 12-13 anos que o sujeito passa a apreender e dissociar a percepção do tempo como algo disjunto da convenção das horas marcadas em relógios. Para dar um exemplo que talvez nos conecte com as primeiras abordagens sobre a passagem do tempo e a questão da memória, cito uma interessante pesquisa feita por estudiosos da infância sobre a consciência do tempo em crianças. Eles afirmam que a percepção e a leitura da passagem do tempo estão relacionadas à cultura e não à inteligência, de modo que uma criança ocidental avalia a duração de tempo de determinada coisa em função do que aprendeu sobre a convencionalidade das horas marcadas em relógios. Já “crianças aborígenes conseguem ler os ponteiros do relógio como um exercício de memória, mas têm dificuldade em relacionar a hora que leem ali com a hora efetiva do dia. A explicação que se propôs é a de que suas vidas, diversamente das nossas, não são dominadas pelo tempo”

(WHITROW, 1998, p. 19). Ou seja, a apreensão consciente do tempo depende das diferenças entre passado, presente e futuro somente na estrita observação de uma memória que se mostre pelas imagens auditivas e/ou visuais, pois são elas que lhe dão estofamento.

O privilégio do bebê humano em relação aos demais seres do reino animal é o fato de ser capaz de construir memória, suas faculdades mentais referem-se ao sentido de tempo e espaço, constituindo o lugar de uma memória tanto subjetiva quanto física: são os *afetos*. Talvez esse seja o maior patrimônio da humanidade, isto é, a capacidade do homem de se situar no tempo e no espaço, discernindo sobre o passado, lembrado a partir dos rastros recolhidos da experiência e o presente, vivido como instante fugaz. O futuro, este seria projetado com as tintas da transmissão tecida pelo passado/presente.

Quando observamos um bebê em seu balbucio, é evidente o quanto ele se assemelha aos movimentos desordenados de seus membros, já que deles não possui domínio pleno. Toda criança tem, a princípio, condições de reproduzir os sons de toda e qualquer língua, mas é a língua materna que aprende, de modo espontâneo, antes dos seis anos e “de ouvido”, quer dizer, com o corpo. De todos os sentidos, a audição é o sentido que mais se relaciona com o tempo. O balbucio, para além de qualquer ideia de comunicação, é o inaugural do funcionamento psíquico, da aquisição da fala e da capacidade imaginativa.

Podemos dizer que o que se transmite oralmente é inscrito na “carne” do bebê como Desejo do Outro; um desejo inalcançável, sem significação, mas detectável nas predicações recebidas, nomeações de votos, sensações, afetos etc. Tudo isso dá ao bebê um lugar naquele espaço. Portanto, esse tempo antes da fala é crucial para que se escreva um sistema de valores em que se diz o possível (a partir de quem se ocupa do bebê) e fica por se dizer aquilo que o *infans* terá a construir com o saber do que Lacan chamou de “lalíngua”: seu desejo.

O trabalho real da lalíngua

Lalíngua não é a língua nem a linguagem, mas o que desses dois conceitos Lacan extraiu para nomear a marca primeira do narcisismo, que é o narcisismo dos pais.

Entre as percepções do *infans* está o ritmo da Voz que lhe é endereçada. Nesse encontro do bebê com o gozo que o invade pelos ouvidos, lhe é franqueada a transposição do vazio. Toma, então, como traço, o que da língua lhe chega como efeitos de sentido e de furo.

Lalíngua é, portanto, antecipação da entrada na língua a partir dos ditos em torno do berço, o que justifica dizer que essas palavras, mesmo que o bebê não as compreenda nem reproduza, são dotadas de significação, libidinizadas, erotizadas por quem o investe com sua fantasia e seu desejo. Nesse tempo de estruturação, o bebê tem a fala antecipada pelos pais no discurso deles; ele é antecipado como sujeito num lugar onde ainda é objeto. Podemos dizer que o buraco real do desamparo dos primeiros anos de vida é atravessado pelo gozo do Outro e o bebê percebe e experimenta esse universo simbólico e imaginário do Outro, apesar de se encontrar no real. O olhar e voz que o sustentam lhe darão a possibilidade de existir onde ainda é apenas uma promessa de sujeito.

Período não submetido à consciência da passagem do tempo, esse é o momento correspondente ao “processo primário”, antes do advento da fala. Será seguido pelo “processo secundário”, responsável pelas identificações que sustentarão o advento de um sujeito a partir do reconhecimento deste em uma imagem unificada (Eu). Nesse acontecimento – que é a captura do sujeito no logro de uma imagem – “ele é onde não está” e esse fato vem de encontro à marca de memória perdida. Como acontecimento *a posteriori*, dobra de um acontecimento sobre si mesmo, ele cava o lugar do inconsciente. Herdeiro do complexo de Édipo, o supereu incide nesse ponto de finalização das identificações, como instância necessária para que a criança se sujeite à lei das trocas simbólicas e à ordem de paren-

tesco. A experiência edípica se estabelece na relação da criança com aquele ou aqueles que lhe são mais próximos e que o tomam em seu desejo. A partir daí, todo um universo se estabelece, permitindo que se configurem outras relações familiares, geracionais, sociais etc.

“É pela via do inconsciente do Outro que o sujeito faz sua entrada no mundo do desejo. Seu próprio desejo, ele terá, antes de mais nada, de construí-lo como resposta, como aceitação ou recusa de tomar o lugar que o inconsciente do Outro lhe designa” (LACAN, inédito). E este lhe indica um lugar possível de ser decifrado, ainda que parcialmente, por intermédio de uma interpretação, uma elucubração de saber.

Lalíngua instaura uma temporalidade que não é passado, nem o vivido, mas memória em ato, isto é, “memória viva” de afetos enigmáticos articulando efeitos de saber. E estes afetos são o resultado da presença de lalíngua, na medida em que esta articula saber sem que deste se tenha consciência. São afetos indizíveis, profundamente atrelados à angústia.

Lalíngua se engendra do meio sonoro das entranhas do discurso, onde um bebê está envolto; lalíngua materna/paterna afetando o corpo real nos cuidados que lhe são ministrados, nas palavras ditas sem ter ainda o peso do compromisso com o sentido. Surge da vinculação dos fonemas articulados no balbúcio pleno de satisfação e advindo do jogo com a sonoridade e ritmo das palavras ditas e a tentativa de reproduzi-las. O pré-discursivo reina nessas vocalizações e no jogo do corpo a corpo com o semelhante, o que possibilita a transmissão de um discurso sem palavras que servirá de base para todos os outros discursos.

Lalíngua é órgão estruturante, presente nos primórdios da constituição do sujeito do inconsciente, sempre a retornar, insistindo na cadeia dos significantes, engendrando discurso, mas não se dizendo. É esquecida nos procedimentos de aprendizado, no momento de entrada para a escola, ocasião em que é preciso aprender formalmente e quando a ortografia apaga o traço desse núcleo real, fora do sentido que é a lalíngua, núcleo real do inconsciente.

Ligado ao Outro que lhe fala, o sujeito está inserido no social e disso sofre os efeitos. As pulsões surgem dessa primeira passagem da demanda pelo dizer e de toda a impossibilidade de neutralizar suas exigências que retornam, assinalando uma perda operada no nascimento do sujeito e que gera insatisfação.

Essa evidência de lalíngua no nível da estruturação psíquica faz-me colocar algumas questões sobre o sujeito em nossa contemporaneidade.

A primeira delas toca o próprio objeto deste texto, isto é, a questão da memória e seu legado para as novas gerações. Como é possível sustentar uma transmissão efetiva quando há um encurtamento do tempo de reflexão e de convivência entre as diversas camadas geracionais?

Essa questão é preocupante porque é fundamental ao humano a preservação não apenas da memória voluntária, essa que nos ocorre quando aprendemos coisas novas, mas da memória involuntária, a que nos surpreende, tomando nosso corpo, apossando-se de nossas mentes. O que é essa memória e quando ela nos arrebatada? Não se trata da memória decorrente de fatos passados; ela é uma nova emoção advinda de imagens, sejam auditivas ou visuais, que se conectam com percepções, com objetos deixados na primeira infância, ou mesmo depois, e que, tais quais as coisas reencontradas e marcadas com o carimbo do tempo, fazem sua entrada no inconsciente adquirindo existência, provocando emoções ainda não verbalizadas.

O encontro dessa memória involuntária, na qual uma afetação corporal coincide com uma lembrança guardada intacta, como memória original, provoca o retorno de todo um conjunto de coisas esquecidas que só então poderão adquirir senso, quando se conseguem nomeá-las. Como exemplo, vale lembrar o processo singular da escrita de *Em busca do tempo perdido*, quando Proust, descontente com o que escreve, resolve, num dia chuvoso, visitar a mãe. De repente, ao mergulhar uma pequena *madeleine* no chá e leva-la à boca, uma onda de alegria e prazer o envolve e ele é transportado a uma cena da infância, na casa de uma tia querida. Ele volta para

casa tomado de emoção e, daí em diante, noite após noite, escreve sua obra magistral. O que aquele bolinho Lhe trouxe de volta senão o encontro memorável da infância esquecida, liberando um turbilhão de afetos? “Ocorre que Proust, por uma confusão fascinante, extrai, das singularidades do tempo próprio da narrativa, singularidades que penetram sua vida, recursos que Lhe permitem também salvar o tempo real” (BLANCHOT, 2016, p. 15).

Ora, essa memória é transmitida no antigo convívio da primeira infância, no tempo dispensado com os cuidados não apenas físicos, mas, sobretudo, no investimento de amor, na fantasia do adulto que cuida da criança, dando-Lhe contorno e lugar. Quem faz ou fez análise experimental, em ato, os efeitos dessa transmissão. É quando na sequência de certo relato, uma lembrança irrompe na fala, uma palavra estranha desfaz o sentido pretendido, uma emoção forte afeta o corpo interrompendo o que está sendo dito. A presença do Outro, estranha, desarranja a intencionalidade e “faz” memória em ato, fazendo do sujeito objeto.

É verdade que consciência e memória se excluem e que é melhor chamar de *inconsciente* o que se passa nessa transmissão operada de uma geração à outra. A memória é inconsciente e encontra as brechas das suas formações para se manifestar, escrevendo sua mensagem no corpo do sujeito, contrabandeada pelos atos conscientes nas situações da vida. Entretanto, são essas “invasões bárbaras”, não controláveis dos afetos enigmáticos, que permitem lembrar sem recordar, como nos sonhos, nos atos falhos, sintomas, chistes. São *ersatz* (pedaços substitutivos) de memória, esquecidos e que jamais se tornaram conscientes. São micélios traumáticos de uma memória em exílio, objetos abandonados, porque reais.

Terão uma história pra contar?

Sabe-se que a análise subverte toda e qualquer ideia de linearidade de tempo, na medida em que provoca a repetição nos diversos

tempos da transferência, bem como o esquecimento, a rememoração e, por fim, a perda dos ideais – uma perda que extrai da experiência uma margem pequena de liberdade com a qual é possível algum caminhar.

Mas o que se perde em uma análise, o que dela se extrai nisso que posso chamar de ‘tempo de modificação psíquica’, propiciado pelas atualizações das identificações, elaboração, interpretação e retificação subjetiva? São questões que retiram a memória do lugar de acúmulo de fatos e da ideia de linearidade, tão frequentemente a ela atribuídos, e a colocam como lugar do inconsciente vivo, em ato, no tempo do dizer.

Depois de discorrer sobre a função do conceito de tempo na psicanálise, bem como o de *lalíngua* como fundamental para entender o nascimento do sujeito na fala e na linguagem, é preciso dizer um pouco mais sobre a memória que retorna na experiência de uma análise e os efeitos disso na vida privada e pública daqueles que atravessam essa experiência, chegando a um bom termo.

Freud já havia se dado conta, por volta de 1896, que a memória não é acumulativa e está na dependência da repetição das marcas de certos acontecimentos que tiveram lugar num tempo bastante precoce, ocorrido numa sincronia de eventos que tomaram lugar na diacronia da relação estabelecida entre uns e outros. Trata-se do encontro do sujeito com o *sexo*, o *corte* imposto pela presença do desejo do Outro que arranca o filhote do homem da natureza e o inscreve no campo da fala e da linguagem, submetido a demandas implícitas e a significações desconhecidas. Essas percepções não podem ser lembradas, mas, porque não sofreram recalque, podem retornar na íntegra como afetos enigmáticos, no só-depois da fala, juntando elementos de naturezas distintas e adquirindo algum sentido. São marcas originais, sem tradução no inconsciente e, por isso, não podem ser lidas nas representações conscientes. São marcas do inconsciente real, só alcançadas por esses afetos. Essa memória afetiva, perceptiva, é presidida por um tempo irrecuperável. E tais traços percepti-

vos, apreendidos pelo bebê ainda *infans*, são o que Lacan nomeou de “debilidade mental” para lidar com a primeira incidência do Outro; tempo sincrônico entre a marca e a diacronia da cadeia significante.

Tais afetações comparecem para privilegiar determinadas áreas do corpo que teriam sido hipererotizadas. O saber, do qual o inconsciente é uma escrita, se apresenta entre os dois acontecimentos que assinalam a introdução do significante no real, isto é, aquilo que há pouco referi como “movimento diacrônico/sincrônico dos significantes”. O tempo se instala, efetivamente, quando dois acontecimentos separados podem ser sobrepostos questionando a ideia de linearidade do tempo, de tal modo que o passado torna-se presente, já projetando um futuro – assim, só há tempo na *apresentação* do sujeito do inconsciente, nesse momento fugaz de uma enunciação, quando um acontecimento novo faz ecoar o antigo, fazendo-o existir. Ele estava lá no inconsciente, mas foi na experiência da transferência, no trabalho de rememoração, que o sujeito pôde se deparar com esse saber.

A memória é, portanto, a possibilidade de acessar registros sem significação, mas com valor de marca, através do jogo das associações livres de significantes e, curiosamente, fora da ideia de *duração*. Pois o tempo em questão depende do trabalho de simbolização, através do qual é possível estabelecer uma sobreposição entre o que está fora do tempo e o tempo de elaboração, resultando no trabalho de *memória em ato*: algo que não estava, *hic et nunc*, e sim ligado ao que se experimenta no ato da palavra, o presente *hic et nunc* (neste exato instante e local, aqui e agora).

O processo de construção de uma memória, operado pela experiência de uma análise, é o que se chama *rememoração*. Rememorar é, pois, fazer com que o pensamento ordenado em cadeias se mostre num saber operante, como nos diz Lacan, “o inconsciente é inteiramente redutível a um saber. É o mínimo que supõe o fato de ele poder ser interpretado” (LACAN, 2007, p. 127).

Voltando ao início deste texto, uma análise levada a um fim visa produzir essa diferença singular entre o sujeito (do inconsciente) e

o eu (aquele que fala). Um dos compromissos éticos de uma psicanálise é o de recolocar o sujeito *no* tempo de sua estrutura psíquica, isto é, levá-lo a querer o que deseja e, com isso, tomando para si a responsabilidade de seus atos, aceitar as diferenças para, nelas, *memorar* o possível.

Os lugares da história de cada um, sobretudo o tempo da infância, onde a experiência com o universo do Outro introduz uma pergunta crucial, isto é, “quem sou, nessa linhagem?”, são o testemunho silencioso da trama que se instaura entre o sujeito e sua experiência – esta sendo sempre a de uma busca por algo impossível de ser reencontrado porque jamais verdadeiramente tido. A *repetição* seria a tentativa de reencontrar essa origem de um tempo em que nada faltava.

É dessa experiência malograda que resultam os restos, os objetos/traços que não tiveram entrada no inconsciente. São objetos reais, impossíveis de serem nomeados, mas indestrutíveis e que irão ser o substrato do que Lacan chamará de “afetos enigmáticos”. O afeto, por excelência, é angústia, e toda angústia é a iminência de um desaparecimento, morte, silêncio do sujeito. Reside aí a razão pela qual o homem, ao longo do processo civilizatório, tenha feito da palavra o lugar onde foi possível deter os efeitos absolutos da pulsão de morte.

O livre curso da satisfação pulsional adquirirá o caráter de *proibição* vigente nas relações familiares e sociais, e a condição produzida por essa instância – o *superego* – é a da modulação dos efeitos da pulsão, tanto por via sublimatória quanto por via sintomática.

Diz-nos Freud:

Não é verdade que a mente humana não tenha passado por qualquer desenvolvimento desde os tempos primitivos e que, em contraste com os avanços da ciência e da tecnologia, seja hoje a mesma que era nos primórdios da história.

Podemos assinalar de imediato um desses progressos mentais. Acha-se em consonância com o curso do desenvolvimento humano que a coerção externa se torne gradativamente internalizada, pois um agente mental especial, o superego do homem, a assume e a inclui

entre seus mandamentos. Toda criança nos apresenta esse processo de transformação; é só por esse meio que ela se torna um ser moral e social (FREUD, 1974, p. 22).

Nas palavras do Pai da Psicanálise, encontramos o argumento que sustenta o fato de as crianças *creverem* que os adultos tudo sabem sobre elas e sobre tudo. Tal atribuição de saber aos que ocupam uma posição de ascendência sobre elas deve-se à dolorosa percepção do desamparo que experimentam e a necessidade de proteção frente ao desconhecido da vida e de si próprias.

De certo modo, o homem tem dificuldade em se livrar desse sentimento de desproteção frente ao perigo que, paradoxalmente, advém de seu próprio desejo e dos efeitos não de todo controláveis de sua pulsão de destruição.

A psicanálise contribui com argumentos lógicos que dão consistência à presença da pulsão como o que permite ao homem desejar, lançar-se em busca de saber e, paradoxalmente, destruir para possuir o que está em seu entorno.

O sociólogo alemão Norbert Elias diz, em *O processo civilizador* (1939), que o homem ocidental apreende os conceitos de civilização e cultura a partir da palavra *humanidade*, em meados do século XVIII. Ele sustenta que o homem desenvolveu sistemas regulatórios para tornar o convívio com o semelhante cada vez mais justo. Entretanto, a palavra *justiça* foi tendo seu sentido modificado, além de estar na dependência da concepção que lhe foi sendo atribuída por cada grupo ou nação.

Civilização é um termo que, para Elias, tem como sentido – dado pelos franceses e ingleses – o modo como um agrupamento de pessoas lida com as questões políticas, econômicas, religiosas, morais etc., e o termo *cultura* viria designar o que os alemães chamavam de “realizações altamente civilizatórias”.

Kultur alude às grandes realizações altamente humanizantes e *civilization* referir-se-ia ao movimento constante de resignificação

do vivido, dando existência à experiência, como repetição marcada no só depois de nomeada.

O trabalho longo e penoso pela sobrevivência do homem, estranho à natureza, trouxe-lhe memoráveis e fantásticas conquistas nos campos de produção de saberes cada vez mais complexos, os quais justificam o uso desses significantes *civilização* e *cultura*, como pilares de memória da humanidade.

Entretanto, a tendência ao esquecimento e ao apagamento das diferenças nas experiências geracionais, em função das dificuldades da vida contemporânea (perda de convivência dos adultos com as crianças e adolescentes etc.), cria o risco de produzir vidas vazias, em que não há nenhuma história para ser contada e, portanto, periga desfazer o laço social que começa nas relações familiares.

Elias, assim como Freud e também Lacan, tomaram como valor maior o *humano*, esse conceito tão complexo e que só se sustenta levando-se em conta o que se transmite sem se dizer, na sequência geracional dos povos e suas culturas. A repetição da memória viva, memória em ato, persiste, mas será possível mantê-la como um valor para as próximas gerações? Se há uma verdade a ser extraída de cada experiência como o que se transmite sem se dizer porque real, impossível de ser nomeada em palavras mas que afeta profundamente quem é por ela atravessado, então é possível algum saber sobre esse real que não cessa de se escrever no “um a um” dos fatos da história da humanidade. Bem entendido, o universal é o que não pode deixar de ter bem próximo o particular, e a psicanálise nos ensina que é ainda necessário extrair do particular o singular. Ou seja, a repetição é, a cada vez, repetição do mesmo no novo, mas jamais retornando exatamente ao mesmo ponto.

O desafio é preservar o espaço das trocas simbólicas, levando cada sujeito a “querer o que deseja” e a assumir o compromisso ético de insistência numa transmissão efetiva às novas gerações. Pois *memorar o possível* é testemunhar na experiência de um outro os rastros do que se transmitiu, o que só é possível respeitando as diferenças.

Referências

- BLANCHOT, M. *O livro por vir*. São Paulo: Martins Fontes, 2016.
- ELIAS, N. (1939) *O processo civilizador*. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.
- FREUD, S. *O futuro de uma ilusão*. Rio de Janeiro: Imago, 1974.
- LACAN, J. (1961-1962). “A identificação”. Seminário inédito, aula de 02/05.
- LACAN, J. *O sinthoma*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.
- RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Ed. Unicamp, 2007.
- WHITROW, G. J. *O tempo na história*. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.

ÉTICA E MEMÓRIA NA LITERATURA DE BERNARDO KUCINSKI

Rosânea de Freitas¹

Esse texto precisa iniciar com o tom violento que a questão exige: o que a literatura de teor testemunhal ensina aos psicanalistas sobre os traumas históricos e os efeitos da violência histórica sobre a subjetividade humana?

O alerta freudiano é de que os escritores (arte) sempre antecedem aos psicanalistas a respeito do saber sobre o inconsciente. Eles sempre nos ensinam! Assim, Freud deixa aberta a via para trabalhos posteriores que fizessem a psicanálise avançar, bem como o seu diálogo com outras áreas, sobretudo com a literatura. Há um saber sobre o inconsciente. Essa é a fonte comum onde ambos bebem, ou seja, trabalham com o mesmo objeto, embora de uma maneira diferente. Os psicanalistas buscam leis que regem o funcionamento do psiquismo, enquanto os escritores as mantêm incorporadas à sua criação, sem necessariamente ter consciência dessas leis.

1 Psicanalista. Membro da Escola Lacaniana de Psicanálise de Vitória. Graduação em Psicologia (UFES). Mestrado em Estudos Literários (UFES).

Minha proposta é seguir a proposta freudiana, buscando elementos na literatura de Kucinski que possam nos instruir a respeito da construção da memória, e o caráter ético envolvido nesse trabalho psíquico, tanto no plano individual quanto coletivo.

Para a realização desse trabalho, buscaremos uma delimitação do terreno a ser explorado, visto que se trata de uma primeira incursão num campo novo de estudo em torno da temática “testemunho na literatura”. Para tal, utilizaremos a referência de Seligmann-Silva (2003), que trata de uma nova abordagem da produção literária e artística, mais do que apenas o estabelecimento de uma nova área de estudo.

De modo mais sutil – e talvez difícil de compreender –, falamos também de um *teor testemunhal* da literatura de um modo geral, que se torna mais explícito nas obras nascidas de ou que têm por tema eventos-limite. Nesse sentido, a literatura do século XX – era das catástrofes e genocídios – ilumina retrospectivamente a história da literatura, destacando esse elemento testemunhal das obras (SELIGMANN-SILVA, 2003, p. 08).

Assim, buscando pensar a questão a partir da proposta do autor citado acima, sinalizando a possibilidade de refletir e problematizar esse conceito para além dos estudos da *Shoah* e do *testimonio* na América Latina, escolhemos trabalhar a obra de Bernardo Kucinski, *K. relato de uma busca*. Esse livro foi o primeiro romance do autor, publicado em 2011, quando tinha 74 anos. Segundo ele mesmo, em uma entrevista, a escrita surgiu pelo fato de estar “enfadado do jornalismo, do governo, da academia, da política, da ciência econômica, de que tanto gostava, e um pouco sem ter o que fazer, depois de ser aposentado da universidade pela compulsória”.

Não vejo melhor forma de apresentar o livro senão através da epígrafe com a qual o próprio autor inicia seu texto:

Caro leitor,
Tudo nesse livro é invenção,
mas quase tudo aconteceu.

Sobre o “mas quase tudo aconteceu”: Kucinski trabalhava na revista *Veja*, e, após denunciar a tortura no país por meio de publicação de reportagens, teve que fugir para a Inglaterra com a sua esposa, onde permaneceu entre 1971 e 1974. Nesse último ano, sua irmã Ana Rosa Kucinski desapareceu, vítima da forte repressão política que se consolidou a partir de julho de 1970, quando o ministro do Exército, Orlando Geisel, definiu que o Exército assumiria o comando das atividades de segurança e criou os Destacamentos de Operações de Informações, os Centros de Operações de Defesa Interna (DOI CODI). A partir dessa tragédia familiar, então, é explorada a tragédia nacional, tendo como protagonista a busca de um pai.

Sobre o “Tudo nesse livro é invenção”: O pai, conhecido na trama apenas como K., era um polonês que fugiu para o Brasil vítima da perseguição política, porque, quando era jovem, havia sido preso por envolvimento com atividades políticas. Judeu, era dono de uma loja em São Paulo e escritor conceituado, um estudioso da literatura íídiche. Sua vida estava focada em seus principais interesses, a literatura e a nova esposa, e isso fez com que houvesse um distanciamento entre ele e a filha, professora de Química na USP. Ao perceber que, há mais de dez dias, não havia tido contato com sua filha, uma angústia se instala em K., que, ao procurá-la, descobre que há tempos ela já não aparecia para trabalhar. Esse desaparecimento o deixa muito aflito e o faz investir em uma busca profunda (e arriscada) por notícias da filha. Quanto mais K. mexe, mais versões surgem, mais angústias ele acumula e mais cruel a narrativa de Bernardo Kucinski se torna. O livro reconstrói a relação dolorosa entre pai e filha. K. revive as causas que criaram e ampliaram esse gigantesco distanciamento na relação com a filha, enquanto vai descobrindo uma mulher totalmente nova, muito diferente do que ele imaginava.

O livro, construído na forma de pequenos capítulos, em que cada um deles guarda uma peça desse quebra-cabeça que K. nunca conseguiu verdadeiramente terminar: versões desconstruídas, mentiras, cartas antigas, anotações, notas de jornais, telefonemas, memórias. A perícia técnica com que o autor nos apresenta seu texto transmite a forma como percebemos a construção da memória, que além de causar empatia no leitor e facilitar a recepção de um tema tão doloroso, também ilustra a forma como nós construímos nossas memórias onde passado e presente se misturam e constroem um enredo amarrado por restos, fragmentos, rastros do vivido.

Esses restos, fragmentos, rastros do vivido, quando transformados em experiência, constroem memórias, narrativas e produzem história. Tarefa muitas vezes assumida pelos sobreviventes, aliás é num capítulo extremamente precioso dessa obra que recolhemos algo a respeito do que dissemos acima:

Sobreviventes, uma reflexão.

Embora cada história de vida seja única, todo sobrevivente sofre em algum grau de melancolia [...]. O sobrevivente só vive o presente por algum tempo; vencido o espanto de ter sobrevivido, superada a tarefa de retomada da vida normal, ressurgem com força inaudita os demônios do passado. [...] a culpa. Sempre a culpa [...] no fundo a culpa de ter sobrevivido.

Também os sobreviventes daqui estão sempre a vasculhar o passado em busca daquele momento em que poderiam ter evitado a tragédia e por algum motivo falharam. [...] porque é óbvio que o esclarecimento dos sequestros e execuções, de como e quando se deu cada crime, acabaria com a maior parte daquelas áreas sombrias que fazem crer que, se tivéssemos agido diferentemente do que agimos, a tragédia teria sido abortada.

Por isso, também as indenizações às famílias dos desaparecidos – embora mesquinhas – foram outorgadas rapidamente, sem que eles tivessem que demandar, na verdade antecipando-se a uma demanda, para enterrar logo cada caso. Enterrar os casos sem enterrar os mortos, sem abrir espaço para uma investigação. *Manobra sutil que tenta fazer de*

cada família cúmplice involuntária de uma determinada forma de lidar com a história. (KUCINSKI, 2016, p. 154-156, grifo nosso).

Cúmplice involuntária de uma determinada forma de lidar com a história. Essa frase do trecho citado acima nos faz justamente apontar para o caráter ético da memória e da história levantado pela obra de Kucinski. Isso me leva ao texto de Jeanne Marie Gagnebin, *Lembrar escrever esquecer*, no qual ela nos alerta para a tarefa do historiador atual:

Ele precisa narrar o inenarrável, manter viva a memória dos sem nome, ser fiel aos mortos que não puderam ser enterrados. [...] tarefa altamente política: lutar contra o esquecimento e a denegação é também lutar contra a repetição dos horrores (que, infelizmente, se reproduz constantemente). Tarefa igualmente ética e, num sentido amplo, especificamente psíquica: as palavras do historiador ajudam a enterrar os mortos do passado e a cavar um túmulo para aqueles que dele foram privados. Trabalho de luto que nos deve ajudar, nós, os vivos, a nos lembrarmos dos mortos para melhor vivermos hoje (GAGNEBIN, 2009, p. 47).

Ponto ético!!! Conhecer a história e os capítulos que devastam a alma através da leitura de *K. Relato de uma busca* é uma forma de manter viva na memória a certeza de que não podemos repetir os erros e os horrores de um passado tão recente do brasileiro.

Um ponto ético que articula tanto a Literatura quanto a História e a Psicanálise. O próprio título do livro de Gagnebin faz um jogo com o título de um artigo importantíssimo de Freud acerca da problemática da repetição – *Recordar, repetir e elaborar*.

Para a psicanálise e para a literatura de teor testemunhal, um ponto ético se impõe: recordar, repetir/escrever, elaborar/esquecer para tentar contornar o Real, esse “cavalo selvagem que não aceita cabresto”, e que sempre retorna... Assim, termino meu trabalho com o último capítulo do livro de Kucinski (2016, p. 168):

POST SCRIPTUM

Passadas quase quatro décadas, súbito, não mais que de repente, um telefonema a essa mesma casa, a esse mesmo filho meu que não conheceu sua tia sequestrada e assassinada; voz de mulher, apresenta-se, nome e sobrenome, moradora de Florianópolis. Diz que chegara havia pouco do Canadá, onde fora visitar parentes e que conversavam em português numa mesa de restaurante quando se aproximou uma senhora e se disse brasileira dando seu nome completo, o nome da tia desaparecida. A voz feminina deixou seu telefone, para contatos. Não retornei o telefonema. Lembrei-me dos primeiros meses após a desapareição; sempre que chegávamos a um ponto sensível do sistema, surgiam as pistas falsas do seu paradeiro para nos cansar e desmoralizar. Esse telefonema – conclui – é uma reação à mensagem inserida nas televisões há alguns meses pela Ordem dos Advogados do Brasil, na qual uma artista de teatro personificou o seu desaparecimento. O telefonema da suposta turista brasileira veio do sistema repressivo, ainda articulado.

São Paulo, 31 de dezembro de 2010.

Referências

GAGNEBIN, Jeanne Marie. Verdade e memória do passado. In: *Lembrar escrever esquecer*. São Paulo: Ed. 34, p. 39-47.

KUCINSKI, Bernardo. *K.: relato de uma busca*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

SELIGMAN-SILVA, Marcio. *História, memória e literatura*. Campinas (SP): Editora Unicamp, 2003.

IDENTIDADE, EXÍLIO E MEMÓRIA EM *A RESISTÊNCIA*, DE JULIÁN FUKS

Fabíola Padilha¹

As ditaduras podem voltar, eu sei, e sei que seus arbítrios, suas opressões, seus sofrimentos, existem das mais diversas maneiras, nos mais diversos regimes, mesmo quando uma horda de cidadãos marcha às urnas bianalmente.

(Julián Fuks, em *A resistência*)

As palavras premonitórias da epígrafe, retiradas do romance *A resistência*, de Julián Fuks, publicado em 2015, dão a tônica destes tempos assombrados pela disseminação de tendências autoritárias, de caráter fascista, que recrudescem no Brasil e em outras partes do mundo. Manifestando disposição para intervir no debate político que se desenha, a literatura e as artes, em geral, vêm afrontando, por meio de recursos estéticos de que dispõe cada modalidade artística, as vozes que tentam silenciar qualquer manifestação de contrariedade às forças obscuras dominantes. Como afirma Fuks, em entre-

¹ Professora de Literatura do Departamento de Línguas e Letras da UFES. Doutora em Letras pela UFMG.

vista ao blog TAG: “a resposta mais eficaz a esse quadro nefasto que enfrentamos, a essa sanha disseminada de cerceamento e censura, talvez seja simplesmente continuar escrevendo, continuar produzindo. Escapar do desalento e da apatia e nos manter vivos, ativos, em íntimo contato com a humanidade que nos habita” (FUKS, 2019). É nesse sentido que sua premiada história avulta como uma forma de “resistência possível a um regime autoritário” (FUKS, 2017).

No romance, o narrador, Sebastián (único personagem que recebe um nome), é um escritor argentino que se dedica a escrever um livro contando a história de seu irmão adotado. Filho de pais psicanalistas, intelectuais e militantes de esquerda, Sebastián relata, por meio de fragmentos memorialísticos, o tenso relacionamento com esse irmão adotado, numa narrativa atravessada pelo impacto que a ditadura militar argentina teve na vida da família, levando-a, em um dado momento, a exilar-se no Brasil, país que igualmente se encontrava sob o jugo dos militares após o golpe de 1964. O resgate de episódios do passado é intercalado com passagens de um presente em solo argentino, para onde o narrador retorna em busca de informações sobre a origem do irmão.

De imediato, a motivação central da história estabelece uma forte conexão com o autor empírico, corroborada 1) pela dedicatória do livro: “Ao Emi, muito mais que um irmão possível”, 2) pelos traços autobiográficos incorporados no romance (o autor, como seu personagem protagonista, possui um irmão adotado e é filho de pais argentinos obrigados ao exílio no Brasil durante o período da ditadura militar argentina) e 3) pelos depoimentos do próprio Fuks a respeito da ficcionalização da matéria vivida. Em entrevista ao *Diário de Notícias*, de Portugal, após receber o Prêmio José Saramago, em 2017, por *A resistência*, Fuks é indagado a respeito de “como se coloca tão exposto num livro”. O autor então declara:

O Procura do romance [seu livro anterior] já era uma aproximação a mim mesmo. E *Resistência* aprofunda esse gesto, procura entender algo dos

meus próprios sentimentos em relação a vivências familiares e a um passado que é meu, a questão do exílio, da resistência possível a um regime autoritário. É especial, em certo sentido, porque o gesto de aproximação à minha vida tornou-se mais extremo, radicalizou-se. Num dado momento, eu já não conseguia inventar, o máximo que conseguia era alterar circunstâncias, deslocar acontecimentos de um ponto para outro. Mas tudo o que eu escrevia era algo que eu podia sentir, ou uma tentativa de reflexão sobre algo que vivemos. Foi o livro mais sincero que pude escrever” (FUKS, 2017).

Apesar desses índices autobiográficos, autorizando-nos a identificar o romance como autoficção, a história neste caso não permanece confinada ao perímetro estrito de um eu que encena a construção de si. O que está em jogo aqui, e que a meu ver ultrapassa uma performance autoral como mera autocelebração narcísica, é o acolhimento do outro, a abertura à alteridade representada por esse outro, incluindo aí a postura ética do narrador ao dizer esse outro, evitando o apelo a uma espécie de ventriloquia. É o que podemos perceber, por exemplo, na seguinte passagem: “Não, isso é ficção, e nem sequer das mais convincentes. Não lembro bem, não lembraria o que disse o meu irmão – não posso lhe atribuir um discurso preciso demais, ou vago demais, um discurso extraviado no excesso ou na escassez de sentido” (FUKS, 2015, p. 99). Ou ainda no trecho:

Não posso fazer desse menino, do menino e do homem que ele é hoje, um personagem frágil. Não posso lhe atribuir uma dor qualquer, insensata, que o reduza a uma sensibilidade excessiva passível de piedade, que o submeta à comoção fácil. E não posso, sobretudo, fazer do meu irmão um sujeito mudo, desprovido de recursos para se defender, para se confessar – ou para calar quando a situação assim o convoque (FUKS, 2015, p. 24).

Essa postura ética é, pois, manifestada tanto por meio dos questionamentos na narrativa acerca da responsabilidade da ficção em relação à realidade de que se apropria, como também por intermédio

da reiterada constatação de que os esforços empregados na tarefa de conferir um máximo de fidelidade à tradução do vivido resultam num relato sempre precário e insuficiente: “Com esses escombros imateriais tenho tratado de construir o edifício desta história, sobre alicerces subterrâneos tremendamente instáveis” (FUKS, 2015, p. 90).

As primeiras linhas do romance encenam o impasse de Sebastián diante da recusa em nomear o estatuto de seu irmão: “Meu irmão é adotado, mas não posso e não quero dizer que meu irmão é adotado” (FUKS, 2015, p. 9). Todo o primeiro capítulo se encarrega de mostrar que as tentativas frustrantes da nomeação, em vez de resultarem num certo preciosismo na busca pela palavra precisa, evidenciam a maneira como, qualquer que seja o termo a preencher o atributo designativo de uma condição específica, excepcional, que indique a ausência de laços consanguíneos entre o narrador e seu irmão, esse termo conduz invariavelmente à pergunta pela origem: “meu irmão é filho e uma interrogação sempre me salta aos lábios: filho de quem?” (FUKS, 2015, p. 10). Esse capítulo inicial, inteiramente voltado à exposição dessa dúvida em correlação direta ao dilema da nomeação, não é casual, nem mero pretexto para o começo da história. O interesse do narrador pela origem de seu irmão remete de imediato a questões que permeiam a narrativa do princípio ao fim e que dizem respeito não só à identidade, mas sobretudo ao exílio e à memória. Como veremos, essas três instâncias conjugadas – identidade, exílio e memória – constituem o magma de uma história em que o drama particular (o desconhecimento da origem do irmão, a condição de adotado mediando, não sem conflitos, as relações familiares e a fuga da família para o Brasil) se amplifica e repercute um trauma coletivo – a dolorosa experiência de quem viveu sob a ditadura militar, assistiu à tortura e morte de amigos e, no limite, foi forçado ao exílio como única saída para se manter vivo.

Se, por um lado, ser adotado significa uma ruptura com uma história que seguiria um certo curso “natural” e que por algum motivo se desviou dessa previsibilidade adquirindo uma nova orienta-

ção, por um outro lado, fugir da terra natal para instalar-se em outro país representa também um rompimento forçado, não natural, com o traçado de uma vida de antemão estabelecido. O paralelo entre essas duas derivas implica considerar a questão do exílio – um banimento do marco original, ensejando a construção/reconstrução de identidades forjadas por um outro não familiar – em paralelo com o concomitante movimento de lembrar e esquecer, movimento típico da memória, a fim de, no confronto com os rastros do passado, ser possível escrever um presente como forma de resistência.

Resgatar o vivido por meio de restos delegados pela memória não significa exumar o passado, restituindo sua integridade perdida, mas sim reelaborar o que se viveu a partir dos rastros que o presente assimilou. O presente é assim uma espécie de “diáspora” da experiência pretérita, pronto a acolher suas impressões, suas instantâneas e fugazes insurgências, enquanto o passado permanece inabarcável como totalidade, um ponto cego para onde, no entanto, dirigimos nossas indagações na esperança de obtermos respostas para os desafios que o presente nos impõe. Como observa Jeanne Marie Gagnebin, “a fidelidade ao passado, não sendo um fim em si, visa à transformação do presente” (GAGNEBIN, 2016, p. 55).

No romance de Fuks, indagar a proveniência do irmão adotado é se lançar na decifração dos rastros que acusem o que nele permanece como gênese insondável, ou seja, os resíduos forasteiros que impedem a integralidade de sua pertença ao núcleo familiar, preservando uma espécie de estrangeiridade inamovível que o constitui e que se manifesta no distanciamento entre ele e sua família. Essa estrangeiridade constituinte pode ser vista como análoga à condição do próprio exilado, também ele dividido entre a necessidade de adaptação ao território que o abriga e a impossibilidade de uma adesão total a esse novo contexto. É certo que a mudança forçada para o Brasil acontece quando o narrador e sua irmã ainda não haviam nascido, quando o único filho de seus pais era apenas o irmão adotado, mas essa experiência e tudo o que a motivou acabaram mar-

cando definitivamente a vida de Sebastián, a ponto de, num dado momento da narrativa, ele indagar: “Pode um exílio ser herdado? Seríamos nós, os pequenos, tão expatriados quanto nossos pais? Devíamos nos considerar argentinos privados do nosso país, da nossa pátria? Estará também a perseguição política submetida às normas da hereditariedade?” (FUKS, 2015, p. 19). Em sua potência transitiva, os efeitos do trauma do exílio se disseminam por meio de uma rede tentacular que atinge a todos, não poupando ninguém, tal é a capacidade de expansão e a dimensão da violência praticada pelo regime militar. Nessa mesma perspectiva, avaliando a possibilidade de propagação do trauma, Judith Butler também indaga: “[...] será que às vezes o trauma se transmite de modos laterais e dispersivos, desafiando a noção de geração que segue apenas os laços reprodutivos e de parentesco biológico?” (2017, p. 201).

No romance, o narrador mostra como o trauma do exílio é experienciado de diferentes modos pelos integrantes de sua família. Os vários retornos à terra argentina que a família empreende significam um desejo de “recobrar aquele algo que [lhes] fora roubado”, o reencontro com uma matriz identitária a lhes restituir o sentimento de pertença, a lhes devolver o aconchego “radical” (“radical” no sentido de provir da raiz, da origem). Quando já adulto, no regresso a Buenos Aires com o fito de investigar as origens do irmão adotado, o narrador expressa precisamente esse desejo:

Caminho pelas ruas de Buenos Aires, observo o rosto das pessoas. [...] Queria que me servissem de espelho, que em cada esquina me replicassem, que eu me descobrisse argentino pela simples aptidão de me camuflar, e que assim pudesse enfim passear entre iguais (FUKS, 2015, p. 18).

Já o irmão adotado é visto por Sebastián como alguém alheio e indiferente à terra natal, ainda que considerado o “mais argentino” de todos, irmãos e pais. Ao deixar aos poucos de acompanhar a família nas “visitas insistentes” à capital argentina, o irmão ado-

tado demonstra prescindir dessa reconciliação com o lugar onde nasceu, renunciando à necessidade “de que algum dia um rosto se lhe revele espelho” (FUKS, 2015, p. 18). Seu exílio, diferentemente do exílio experimentado pelos outros integrantes da família, não foi, neste caso, herdado: “ele independia dos pais para ser argentino, para ser exilado, para ter sido privado de sua terra natal” (FUKS, 2015, p. 19), talvez pelo fato mesmo de desde sempre se perceber como adventício e de assumir essa condição: “eu não sou como vocês”, teria dito o irmão (FUKS, 2015, p. 99). A frase, lembrada sob a égide da opacidade da memória – “acho que ouvi”, pondera o narrador –, indica que, ao assinalar sua diferença em relação aos membros da família, o irmão adotado reafirma a consciência de um tipo de exílio particular e intransferível, no qual interferem a ausência de vínculos biológicos e o desconhecimento da origem. Instaure-se entre ele e seus familiares um distanciamento que a falta de diálogo, cedendo espaço ao silêncio, aprofunda e impede a plena aceitação das alteridades em jogo:

[...] foge à família porque sente uma raiva incerta, porque se choca contra alguma barreira inexistente, porque não quer encarar nossa diferença. Ou somos nós que não podemos suportar sua alteridade, não sabemos compreendê-la, nunca conseguimos aprender quem ele é, e todas estas palavras insistentes são o fruto precário dessa insuficiência, uma distração inútil, um exercício de autocomplacência, uma compensação pelas palavras mais precisas e justas que somos incapazes de lhe dizer (FUKS, 2015, p. 110-111).

A despeito desse distanciamento (e por causa dele), o narrador empenha-se em alcançar algum nível de proximidade com o irmão, alguma forma de mitigar a conturbada e delicada relação dos dois, no esforço de compreender o outro em seu legítimo direito de ser outro, esforço que o leva a querer refugiar-se no espaço privado do irmão, seu quarto, como se assim pudesse, nesse “saltar fora” (um dos significados em latim da palavra “exílio”) de seus próprios es-

paços familiares, desfrutando da redenção desse asilo, conquistar a intimidade cúmplice do irmão:

[...] não era porque me sentisse só, ou por temor à escuridão, que eu me *exilava* a cada noite em seu quarto – já era mais velho, quase um adolescente, não me permitiria tal veleidade. Talvez fosse por hábito, por obediência à inércia das horas, mas gosto de pensar que ali também fruía do prazer de estar ao seu lado, um prazer vago ou vazio, e no entanto inalienável (FUKS, 2015, p. 46-47, grifo meu).

Essa obstinada disposição do narrador de transpor as barreiras que o separam de seu irmão, mobilizado pelo seu genuíno intuito de acatar a demanda de sua outridade, permanece incólume ao longo de toda a narrativa e é reiterada nas linhas que encerram o romance: “me limito a olhar meu irmão, ergo a cabeça e meu irmão está lá, abro bem os olhos e meu irmão está lá, quero conhecer o meu irmão, quero ver o que nunca pude enxergar” (FUKS, 2015, p. 139).

A decisão de investigar as origens do irmão adotado obedece a um imperativo fundado não só no sentimento de culpa que nasce justamente do abismo interposto entre ele e o irmão, mas ainda e sobretudo no apelo categórico do próprio irmão de que sua história seja escrita: “Sobre isso você devia escrever um dia, sobre ser adotado, alguém precisa escrever” (FUKS, 2015, p. 124). O desejo de atender a essa solicitação enfática, conduzindo o narrador à apuração da proveniência, é alimentado por um impulso conciliatório, como se, descoberta a verdade sobre o nascimento do irmão, os conflitos, quem sabe, se dissolvessem.

A coincidência de momento histórico fazendo convergir ditadura militar e adoção leva Sebastián a supor que seu irmão pudesse ser um dos bebês arrancados dos braços das mães militantes de esquerda pelos militares argentinos. Durante a resistência à ditadura argentina, muitas mulheres grávidas torturadas na prisão, que conseguiram levar a gravidez até o final, a despeito da violência brutal a que foram submetidas, tiveram seus bebês sequestrados

e entregues à adoção para “simpatizantes” do regime. Inúmeras dessas mães foram mortas após o parto. O trabalho realizado pelas Avós da Praça de Maio na Argentina há mais de quarenta anos visa a localizar o paradeiro dessas crianças vítimas da ditadura militar, restituindo-lhes uma história de vida terrivelmente interrompida. No romance de Fuks, o narrador tem a oportunidade de assistir a um desses raros e emocionantes desfechos coroados com reencontros com a família biológica:

[...] hoje anunciaram mais um neto recuperado. É apenas o neto 114, quatro centenas de netos ainda faltam, quatro centenas de crianças usurpadas após o parto, quatro centenas de destinos ignorados. É apenas o neto 114, vocífera o locutor emocionado, mas este caso tem um valor simbólico, este é o neto de Estela de Carlotto, líder histórica das Avós. Foram trinta anos, foram mais de trinta anos de busca, de espera, de luta e tenacidade, mais de trinta anos que culminam nesta tarde. (FUKS, 2015, p. 130)

É neste ponto da narrativa que a abertura à alteridade do irmão amplifica seu alcance, circunscrevendo com empatia o que perdura como um trauma coletivo na história da Argentina, a saber, seus tempos sombrios de ditadura militar e a barbárie envolvendo o sequestro de bebês das presas políticas.

Se, como afirma Sebastián, “ter um filho há de ser, sempre, um ato de resistência” (FUKS, 2015, p. 42), ter um neto ou uma neta também significa um ato de resistência, “um modo de se opor à brutalidade do mundo” (FUKS, 2015, p. 42). Atraído pela possibilidade de cingir o mistério da origem do irmão adotado à batalha incansável dessas avós pelo reencontro com seus netos e netas dispersos/as, o narrador se dirige à sede da Associação Civil Avós da Praça de Maio, organização não governamental criada em 1977. Sebastián, porém, não consegue transpor o limiar da porta, adentrar seu interior, barreado pela dificuldade que sente de participar desse importante momento histórico de “reconciliação do país”, tomado pela incômoda

sensação de que será “sempre um apreciador distante das ocorrências argentinas” (FUKS, 2015, p. 130).

A consciência da incapacidade de se conectar a esse “triunfo tardio contra o terror e o esquecimento” é o que leva Sebastián a concluir que, ao fim e ao cabo, em seu périplo não estava propriamente em causa a origem do irmão: “Isso não daria um sentido à vida dele, como alguma vez intuí” (FUKS, 2015, p. 131). A razão que o conduz até o endereço das Avós está diretamente relacionada à incômoda percepção de sentir-se, ele mesmo, um permanente exilado, ainda que em sua própria terra natal: “Sou eu, e não ele, que desejo encontrar um sentido, sou eu que desejo redimir minha própria imobilidade, sou eu que quero voltar a pertencer ao lugar a que nunca pertenci” (FUKS, 2015, p. 131).

A autoavaliação expressa não assoma por acaso relacionada ao contexto desse episódio crucial da história política argentina. O sentido inadvertidamente buscado pelo narrador se conjuga à vontade de pertencimento a esse espaço coalhado de vítimas, de desterrados aniquilados e banidos devido à coragem de resistir a um sistema político totalitário, iníquo e perverso, razão pela qual o impacto da ditadura militar se entrelaça à história do irmão adotado.

A renitente busca pelas origens desdobra-se na tentativa de impedir o apagamento das referências que sustentam as identidades e conferem um certo sentido a elas (ainda que provisório, como são provisórias as construções identitárias que vamos edificando vida afora), sabendo contudo que o ponto primacial, aquele “lá” que propulsiona o começo de tudo, é um marco arbitrário no tempo e no espaço, a definição desse marco sendo orientada pelas escolhas éticas que intervêm na articulação do passado. Por isso, ao remontar à sua descendência, recuperando sua história de neto de alemães judeus que teriam se exilado na Argentina na segunda década do século XX, Sebastián tem o cuidado de assinalar:

Supunha-se que a história tivesse início na Alemanha, mas se a família era judia, e mesmo que não fosse, se a família existia desde tempos in-

concebíveis tal como existe qualquer família, todas elas derivações do mesmo ancestral absoluto e longínquo, é evidente que esse início era definido arbitrariamente e que podia se dar em qualquer época, em qualquer lugar antigo habitado por seres humanos (FUKS, 2015, p. 32).

A deliberação, ainda que conjectural, das “histórias sinuosas” que ancoram sua procedência biológica, passa pelo crivo ético do narrador, dando ensejo a reflexões que põem em xeque suas próprias especulações:

Sei que se tratava de um exílio, de uma fuga, de um ato imposto pela força, mas não será toda migração forçada por algum desconforto, uma fuga em alguma medida, uma inadaptação irredimível à terra que se habitava? Ou estarei, com essas ponderações insensatas, com estas indagações inoportunas, desvalorizando suas lutas, depreciando suas trajetórias, difamando a instituição do exílio que durante anos nos exigiu a maior gravidade? (FUKS, 2015, p. 34).

Verifica-se no romance uma forte tensão provocada pelo confronto entre a procura de uma origem, sobredeterminada pela impossibilidade de sua localização precisa, e a imposição de um exílio forçado por um estado de exceção, exílio experimentado a um tempo como ameaça de esquecimento e como necessidade de lembrar. Do fluxo dessa corrente tensional que abastece o discurso narrativo, em que a tentativa de fixação de um princípio que se esquia e é alheio a todos os esforços de apreensão é paralela à condição de exilado – no limite, no âmbito do desterro forçado reside a origem como questão e como forma de resistência a tudo o que condicionou o banimento –, reponta a consciência política e ética do narrador. Seu gesto reivindica uma atitude de enfrentamento das forças que conspiram com o apagamento dos rastros dos vencidos, dos mortos insepultos, privados de uma história capaz de lhes restaurar a dignidade humana covardemente subtraída, enfrentamento que denuncia, enfim, “a atrocidade de um regime que mata e que, além de

matar, aniquila os que cercam suas vítimas imediatas, em círculos infinitos de outras vítimas ignoradas, lutos obstruídos, histórias não contadas – a atrocidade de um regime que mata também a morte dos assassinados” (FUKS, 2015, p. 78).

Na narrativa, entretanto, essa luta empreendida pela resistência ao regime militar argentino é trazida a lume não sem problematizações. Diante do cerco que se fecha para os militantes da oposição, a dúvida que envolve ficar e lutar ou partir e salvar-se se impõe como drama moral de difícil resolução. Por um lado, ficar e lutar significa manter-se fiel aos fundamentos da militância e aos companheiros de combate, ainda que se tratasse de uma guerra em que é evidente a desvantagem para os opositores da ditadura. Por outro lado, partir e salvar-se corresponde a reconhecer o fracasso dessa guerra em que há gritante desproporção de forças em confronto, em que a morte para os que insistem na batalha se impõe inelutavelmente. No caso dos pais de Sebastián, num dado momento de sua participação política na resistência, fugir já não era simplesmente uma opção, mas o único e derradeiro recurso disponível para a sobrevivência de todos da família, pois da condição de alvos visados pelo aparelho repressor eles passam à de inimigos caçados para serem torturados e mortos. Como adverte o personagem Valentín Barembliitt, psiquiatra que ficou preso por um mês, nas mãos dos militares, e que, durante esse tempo, foi sucedido pela mãe de Sebastián na direção do hospital onde trabalham: “Vocês têm que sair, vocês são os próximos” (FUKS, 2015, p. 81).

A fuga, no entanto, embora urgente e necessária, desencadeia um profundo sentimento de culpa – “[...] a culpa própria dos que se salvaram” (FUKS, 2015, p. 88). Esse tipo de sentimento, experimentado, em geral, pelo sobrevivente de uma barbárie, não raro, gera a incômoda suspeita por parte daquele que viveu para contar o que viu e o que sofreu de não ter esgotado todas as suas forças, de não ter feito tudo o que poderia e de, afinal, “ter falhado no aspecto da solidariedade humana” (LEVI, 2016, p. 61). Essas autoacusações absorvidas pelas vítimas do horror são consequência da extensão da

violência a que foram submetidas, um grau desmesurado de violência que lhes golpeia mesmo após a libertação da condição degradante vivida no cativeiro, uma perpétua ameaça a lhes obscurecer o apreço pela dignidade humana enfim restituída. A introjeção da culpa pela sobrevivência é, pois, fruto de um mecanismo macabro de espoliação do valor inestimável da vida, de expropriação de tudo o que se destina a converter a vida dilacerada, ultrajada, em algo desejável, em vez de algo repudiável.

Em *Os afogados e os sobreviventes*, Primo Levi, na condição de testemunha do horror, recorda os efeitos perversos das manobras do nacional-socialismo que intentava “transferir para outrem, e precisamente para as vítimas, o peso do crime, de tal sorte que para consolo delas não ficasse nem a consciência de ser inocente” (LEVI, 2016, p. 41). No romance de Fuks, o sentimento de culpa pela sobrevivência, atrelado à tomada de decisão pelo exílio, culmina na indagação do narrador acerca dos significados possíveis emanados do termo que dá título ao livro:

Resistir: quanto em resistir é aceitar impávido a desgraça, transigir com a destruição cotidiana, tolerar a ruína dos próximos? Resistir será aguentar em pé a queda dos outros, e até quando, até que as pernas próprias desabem? Resistir será lutar apesar da óbvia derrota, gritar apesar da rouquidão da voz, agir apesar da rouquidão da vontade? É preciso aprender a resistir, mas resistir nunca será se entregar a uma sorte já lançada, nunca será se curvar a um futuro inevitável. Quanto do aprender a resistir não será aprender a perguntar-se? (FUKS, 2015, p. 79)

No cerne desses questionamentos reside a evocação ao não esquecimento, pois indagar é inconformar-se com o instituído, é revolver o solo das feridas abafadas pela conveniência, é reescrever as narrativas dos vencedores, a fim de que se possa denunciar suas artimanhas mistificadoras, exumando os horrores que elas recobrem. O imperativo do lembrar é, aliás, o que baliza a advertência feita pelo pai de Sebastián como resposta à pergunta sobre a quem interes-

sariam hoje “os mesquinhos meandros de um tempo distante”: “[...] as ditaduras podem voltar, você deveria saber” (FUKS, 2015, p. 40). O uso aqui do plural (“as ditaduras”) amplia o alcance da instauração do horror vaticinado ao transpor os limites territoriais da Argentina e incorporar em seu bojo a referência a outras ditaduras, como a brasileira, por exemplo, diretamente reportada na passagem em que os dois contextos de exceção (Brasil e Argentina) são colocados em paralelo: “[...] aqui há pesares, é claro, aqui é uma ditadura como lá, aqui a miséria se vê em cada esquina que não há, e no entanto há gente sorridente em toda parte” (FUKS, 2015, p. 86-87-88).

Os efeitos impactantes da violência estatal emergem na narrativa como fatores preponderantes para as reflexões acerca da resistência exigida pelo exílio, um exílio condicionado à sobrevivência a expensas e por causa do desamparo da origem, um exílio que reivindica uma tomada de posição política e que extrai sua potência combativa inquirindo um passado sempre passível de apagamento e, portanto, sempre possível de ser repetido.

A luta contra o esquecimento da barbárie solda a justiça aos mortos à tentativa de impedimento de sua ressurgência no presente. O vigor que renova incessantemente a força necessária ao triunfo dessa batalha provém da capacidade de indagar os pressupostos que concorrem para a aceitação da imobilidade, da inércia, da desistência, lição que Sebastián herdou dos pais exilados, cuja “militância sempre se manifestou no hábito de questionar, disputar, discutir” (FUKS, 2015, p. 109).

À pergunta “filho de quem?”, o irmão adotado, ele também herdeiro em alguma medida da tenacidade incorruptível de seus pais, responde com o intacto segredo de sua origem. O escrutínio do passado não fornece respostas definitivas e apaziguadoras, mas, justamente por isso e em função disso, é que se é impelido a seguir em frente, a persistir e, afinal, a resistir.

Referências

- BUTLER, Judith. *Caminhos divergentes: judaicidade e crítica do sionismo*. Trad. Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2017.
- FUKS, Julián. *A resistência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- FUKS, J. Brasileiro Julián Fuks vence Prémio José Saramago. 25 de outubro de 2017. Portugal: *Diário de notícias*. Entrevista concedida a Ana Sousa Dias. Disponível em: <https://www.dn.pt/artes/interior/julian-fuks-resistencia-e-o-livro-mais-sincero-que-pude-escrever-8878058.html> Acesso em: 27 de outubro de 2017.
- FUKS, J. Julián Fuks e “Primavera num espelho partido”. Brasil: TAG. Entrevista concedida à TAG. Disponível em: <https://www.taglivros.com/blog/entrevista-julian-fuks-tag-livros> Acesso em: 20 de março de 2019
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Lembrar escrever esquecer*. São Paulo: Ed. 34, 2016.
- LEVI, Primo. *Os afogados e os sobreviventes: os delitos, os castigos, as penas, as impunidades*. Trad. Luiz Sérgio Henriques. 3 ed. São Paulo/Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2016.

A SUBJETIVIDADE REVISITADA: CAPITALISMO COGNITIVO, SURVEILLANCE E TEMPO¹

Jose Luis Bolzan de Moraes²

O relógio

*Diante de coisa tão doída
Conservemo-nos serenos
Cada minuto da vida
Nunca é mais, é sempre menos
Ser é apenas uma face
Do não ser, e não do ser
Desde o instante em que se nasce
Já se começa a morrer.*

(Cassiano Ricardo)

-
- 1 A conferência original e este texto se inserem nas atividades desenvolvidas no contexto do projeto de pesquisa “produtividade” (PQ), vinculado ao CNPq, iniciado em 2016, intitulado: *Estado e Constituição: O “fim da geografia” estatal. O Estado de Direito confrontado pela surveillance!*
 - 2 Doutor em Direito do Estado. Professor do PPGD/FDV. Pesquisador Produtividade CNPQ. Procurador do Estado do RS.

Anotações prévias e circunstanciais

O convite para participar da “VII Jornada de Direito e Psicanálise – Testemunho, memória e história: reflexões sobre cultura, política e direito em tempos de crise” me pareceu uma oportunidade para propor algumas reflexões que dialogam com aquilo que, lá nos idos de 1989, originalmente, eu tratei em minha dissertação de mestrado e que se transformou, posteriormente, no meu “A Subjetividade do Tempo. Uma perspectiva transdisciplinar do Direito e da Democracia” (BOLZAN DE MORAIS, 1996).

Neste, ou melhor, naquele momento, eu pretendi estabelecer alguns vínculos entre a “subjetividade” produzida pelo tempo instituído – em uma confrontação entre o “tempo de trabalho” e o “tempo livre” – patrocinada em sociedades “capitalísticas” – por meio da literatura genealógica apropriada então –, onde o primeiro domina e produz o segundo, gerando um tipo de sujeito, uma subjetividade, que, entre tantas outras consequências, entra em contradição com um projeto de sociedade democrática que incorpore a potencialidade autoinstituinte de um sujeito autônomo. Ou, talvez, seja “cúmplice” de uma democracia que não se assume como tal, uma democracia que não incorpora, até pela ausência de um sujeito que lhe seja fiador, a sua própria dimensão instituinte.

E por que retomar tal discussão, ao menos referencialmente, neste momento? Desde logo, parece-me, que o que se nomeia como uma “literatura genealógica” mantém a sua importância como substrato teórico para pretender refletir sobre as circunstâncias contemporâneas, em sociedades pós-panópticas, marcadas pela desterritorialização e pela aceleração patrocinadas pela Revolução da Internet ou da Automação, sobretudo em tempos de quantificação, de passagem do analógico para o digital.

Essa reviravolta tecnológica disruptiva, experimentada contemporaneamente – talvez fosse melhor dizer, “reforçada” –, parece injetar no debate circunstâncias novas que estão a impor que nos

dediquemos a entender as possíveis implicações daí advindas, em especial quanto à passagem de uma “subjetividade capitalística” para uma “subjetividade sem sujeito” ou, talvez, uma subjetividade pós-capitalística ou, até mesmo, aquela primeira (subjetividade capitalística) reforçada. Uma subjetividade que poderia se incorporar àquelas sugeridas por Hardt e Negri em seu “Declaração. Isto não é um manifesto” (HARDT; NEGRI, 2014) – para além dos endividados, securitizados etc.

Quando da publicação daquele texto, “A subjetividade do tempo...”, já passados alguns anos de sua elaboração original, tinha – e expressei – a sensação de sua atualidade, em especial apostando nas possibilidades de reintrodução da solidariedade – atualmente em muito e por muitos desacreditada – desde a necessidade de enfrentamento dos novos dilemas sociais pela reintrodução desta mesma “solidariedade” como elemento catalizador e potencialmente transformador, quem sabe tornado viável pela reapropriação do tempo como espaço de criação, de (re)invenção democrática – parafraseando C. Lefort (1983) –, instituinte, aí, sim, de uma *outra* subjetividade.

Assim, em “A Subjetividade do Tempo...”, pretendi revisitar as relações entre tempo-trabalho-democracia, marcadas e dominadas, nas sociedades maquinicas capitalísticas – na esteira de Guatari (1987) – por “um tempo” hegemônico – como dimensão do ser que constituía a subjetividade do homem trabalhador – era o “tempo de trabalho”, em contraposição ao “tempo livre” (não apenas como o tempo de não-trabalho ou de recuperação para o trabalho), moldando um sujeito maquinico incompatível com uma sociedade democrática, onde o adjetivo não se circunscreve apenas a expressões formais demarcadas temporalmente, domesticadas pelo trabalho, transformado em “suprema virtude”, como sugeriu M. Chauí em “Sobre o medo”, texto inserto na obra coletiva *Os sentidos da paixão* (CARDOSO, 1987).

Agora, com a “Revolução da Internet” – adotado aqui como um conceito que engloba o conjunto de transformações experimenta-

das e exponencializadas a partir das tecnologias da informação, em especial –, e relendo algumas passagens, me confronto com a percepção de que vivemos tempos que põem paradoxal e maximizadamente em pauta o tema da autonomia e do tempo nessas sociedades pós-capitalistas, embora ainda “capitalísticas”, confrontadas, agora, com a transformação da economia capitalista, onde o capital produtivo cede lugar ou espaço ao capital financeiro, ao capitalismo de plataformas e ao “novo” capitalismo cognitivo, e o trabalho humano perde a centralidade constitutiva da sociedade como detinha naquelas de economia capitalista “tradicionais” e, mesmo, as do socialismo burocrático ou, mais recentemente, as de “capitalismo de estado”, da mesma forma que a aceleração – como uma de suas características intrínsecas – transforma a “velha” temporalidade procedimental, das democracias liberais, em instantaneidade.

Isso põe o problema de como pensar o tempo, em sua nova dimensão, de *instantaneidade*, e em seu descolamento do mundo do trabalho, desfazendo a conexão que estava na base daquelas reflexões – tempo de trabalho/tempo livre – por, agora, a do tempo procedimental/tempo instantâneo(?).

Será a vitória deste último(?) e o fim ou o ocaso das fórmulas democráticas(?). A “era do ócio” estaria no horizonte(?) e, se estiver, esse tempo (re)conquistado teria a qualidade do “ócio criativo”(?) necessário para romper com aquele modelo “capitalístico”. Ou será a “era da exclusão total”(?), com a perda da própria dimensão subjetiva do sujeito humano(?) – o sujeito “sem” subjetividade(?).

Essas dúvidas substratam a retomada daquela “velha” discussão que, penso, precisa ser reintroduzida, como chave de leitura para entendermos este *interregno* (GRAMSCI, 2014) – aquele “do entre o *não mais* e o *ainda não*, que experimentamos e que nos deixa “fora de lugar” (FERNANDEZ-SAVATER, 2013).

Por isso, me permiti, aqui e agora, lançar mão de algumas referências lá postas para, no contexto, tentar este *aggiornamento*, que, de qualquer modo, será inconclusivo, até mesmo porque, diante

da(s) *crise(s)* – tema que me é muito próximo – “nada é possível”, mas, também, “tudo é possível”.

Ou seja, essa é uma tentativa de lançar alguma “luz”, por mais tênue que seja, neste debate.

Tempo, trabalho e tecnologia. A disrupção do capitalismo.

Nas sociedades industriais, vislumbra-se a prefiguração, a montagem, a estruturação de um quadro totalizante da vida, a partir de uma ética do trabalho como labor, e sua lógica, dentro de uma ótica de funcionamento global e globalizante.

À fragmentação do processo produtivo, via taylorismo, organização científica do trabalho (OCT) etc., segue-se uma segmentação do processo vital como um todo, a partir da serialização do todo do devir humano a partir da hegemonia do tempo de trabalho e do próprio trabalho (como labor) sobre outros espaços do viver.

Ocorre o esquadrinhamento integral do espaço temporal como forma de impor a inserção completa do homem no aparelho de produção e impedir qualquer espaço de fuga a essa modelização do seu agir.

É essa forma de controle dissimulado que permite a manutenção das estruturas daquilo que F. Guattari chamou de Capitalismo Mundial Integrado (CMI)³ – poderíamos falar em globalização –, atuando indiferenciadamente, tanto nas sociedades capitalistas ocidentais, quanto naquelas – “extintas” – de socialismo burocrático e, superlativamente, pode-se dizer, na “experiência” “comunista” chinesa.

Nesse contexto é que as relações trabalho / tempo livre assumem contornos específicos de importância. Não se trata da verificação quantitativa das relações existentes entre eles, que perde importância a cada dia, sobretudo com as transformações experimentadas pela economia capitalista em suas “novas” máscaras

3 “O Capitalismo contemporâneo é mundial e integrado porque potencialmente colonizou o conjunto do planeta, porque atualmente vive em simbiose com países que historicamente pareciam ter escapado dele (os países do bloco soviético, a China) e porque tende a fazer com que nenhuma atividade humana, nenhum setor de produção fique fora do seu controle” (GUATTARI, F. *Revolução Molecular*, 1987).

(AVELÃS NUNES, 2013), como capitalismo financeiro, capitalismo de serviços baseado em plataformas e capitalismo cognitivo (sem estarem dissociados), mas das reais implicações de uma sujeição integral à lógica produtiva capitalística indutora de um modelo sistêmico de ser e estar no mundo. Agora, substituída – ou ladeada – por um processo de *precarização* e de depreciação do *valor* trabalho no contexto da Revolução tecnológica ou 4.0 e seus impactos sobre o nomeado *mundo do trabalho*, mesmo quando se projeta uma tão pretendida libertação do homem diante das possibilidades disruptivas postas à disposição pelas *novas tecnologias* ou *tecnologias disruptivas* – o que se pode perceber com a dita *uberização*.

Dito de outra forma, à possível recuperação de espaços não se seguiu um rearranjo das formas de dominação impostas pela lógica capitalística, sequer projetou-se a concretização da utopia do ócio (criativo). Se, na lógica do “velho” capitalismo, aos períodos reconquistados foram suprimidos, via introjeção de um modelo comportamental, via desaparecimento das relações comunicacionais, via normalização detalhística do agir, todas e quaisquer possibilidades de fuga a um molde prefixado de normalidade, a ponto de a liberação de tempo ser, inclusive, fomentada pelo próprio modelo produtivo, na *era da quantificação*⁴ essa estratégica parece apresentar-se ainda mais impactante, quando o ser humano é confrontado com o “fim” – potencial ou real – do trabalho humano ou, conjuntamente, se percebe – ou não – assujeitado pela *new surveillance* (BAUMAN, 2013).

Não parece crível, portanto, que uma desvinculação dos períodos temporais com uma tentativa individualizada de reapropriá-los e, até mesmo, a possibilitação tecnológica de sua liberação, pela substituição do trabalho humano pela robótica, possa surtir os efeitos desejados. Precisa-se ter claro que cada margem de suficiência criada tem, como resultante, em contrapartida, uma estratégia no que se refere às estratégias de recuperação pelo “sistema”, e isto, pa-

4 Cf. SADIN, Éric (2013; 2015; 2017; 2018).

rece agora, pode se expandir ao infinito, em uma sociedade da *new surveillance*, pós-panóptica (SADIN, 2018).

Se assim é, a questão da possibilidade de produção de um tempo livre, efetivamente, não passa tão só pela recuperação ou busca quantitativa dele e, sobretudo, numa ocorrência apartada ao tempo de trabalho, mas, necessariamente, pela reconstrução da própria subjetividade dos sujeitos. E, portanto, põe-se a questão acerca das condições e possibilidades de que tal rearranjo seja compatível com essa nova fase (máscara) do capitalismo.

Sabe-se, também, que há uma duplicidade de mais-valia que é apropriada pelas classes dominantes. Para além daquela econômica, ocorre a apropriação de uma mais-valia de poder, por meio de uma cultura de valor, como propõe F. Guattari (1987). Tende-se, por conseguinte, a sublinhar que essa situação se projeta no que se refere à assimilação de uma cultura baseada no binômio trabalho-consumo, no âmbito do “velho” capitalismo. Já no “novo” capitalismo, com a perspectiva do fim do trabalho humano, essa questão aparece em aberto, sem, contudo, significar, por agora, que se esteja em vias de sua ruptura.

Dessa forma, a revalorização e reavaliação dos projetos de controle temporal devem passar, inequivocamente, pela recuperação do tempo perdido, mas desde uma percepção que leve em conta os vários aspectos da questão, o que só se dá a partir de uma preocupação quanto à qualidade do tempo em sua totalidade.

A redução das jornadas de trabalho, muitas vezes conaturais às próprias transformações do capital – como se constata retrospectivamente –, não só não é suficiente, como, por si só, não é, também, eficiente para uma alteração substancial nos traços característicos das sociedades de molde industrial, sejam capitalistas ou socialistas burocráticas – as restantes! – ou de capitalismo de estado, seja o que isto possa significar, embora, no contexto atual, tal pudesse trazer reflexos problematizantes de monta nas bases dessas estruturas.

Tal perspectiva parece comprovar-se com a transformação capitalista(lística) vivenciada contemporaneamente, quando as

novas formas capitalistas parecem apropriar-se mais radicalmente dos tempos daquele trabalhador precarizado, daqueles outros assimilados pelas novas formas de capitalismo, bem como pelas estratégias das mídias sociais inauguradas pela sociedade da informação (PATINO, 2019).

Esses espaços repostos de “tempo livre” são (re)apropriados por toda uma estrutura de equipamentos coletivos e, principalmente, via amoldamento e homogeneização das atitudes do dia-a-dia, bem como por todo um conjunto de lazeres programados e aceitos como característicos do bom cidadão, do “operário padrão”, do homem civilizado, além das estruturas institucionais policiais-judiciárias que atuam nessa área, bem como das atuais formas de adaptação pelas novas mídias sociais.

Na esfera do “novo” capitalismo, o que se experimenta é a ruptura do arranjo que se produziu, em especial, no contexto do Estado (Liberal) Social e Democrático de Direito – com a flexibilização de regras protetivas e com a precarização dos vínculos trabalhistas –, de um lado, e, de outro, com a automação massiva e a robotização dos processos produtivos, põe-se a dualidade expressa nas possibilidades de liberação completa do trabalhador, com sua substituição pela máquina, e na anomia daí proveniente.

Ainda, as “novas” mídias sociais – Facebook, Whatsapp, Instagram etc. – adotam arquiteturas que maximizam os meios de controle, inclusive dotando-se de mecanismos de *surveillance* que permitem a categorização dos indivíduos por meio das informações que são disponibilizadas pelos usuários ou, até mesmo, pelos “rastros” deixados ou pela captação de dados pelo simples fato de utilização de aparatos tecnológicos que fornecem desde a localização do proprietário/utilizador até seus desejos mais íntimos (BOLZAN DE MORAIS, 2018b).

Por isso, parece legítimo, ainda hoje, referendar o dito por A. Gorz (1982, p. 95):

Não contribui para a expansão da esfera de autonomia individual se o tempo livre continua sendo o tempo vazio do “lazer”, preenchido, bem ou mal, pelas diversões programadas do “mass media”, pelos mercados do escapismo e pelo recuo de cada um na solidão da esfera privada.

Vê-se, então, que não basta tão só a (re)conquista e consagração do “tempo livre”. Tal realização, embora momento importante na luta da(s) classe(s) trabalhadora(s), via ampliação, deve levar em conta uma redefinição de seu conteúdo e de seus vínculos. E, tal parece ainda mais premente em tempos de Revolução da Internet, fazendo das afirmativas de C. Castoriadis (1986, p. 96), uma expressão atual, como se lê:

O problema não é deixar um tempo livre – que correria o risco de ser um tempo vazio – aos indivíduos, para que eles possam preenchê-lo a seu bel-prazer, ou com “poesia” ou com escultura em madeira. O problema é fazer de todo o tempo, um tempo de liberdade e permitir que a liberdade concreta se encarne na atividade criadora. O problema é colocar poesia no trabalho. (Poesia significa exatamente criação).

As possibilidades técnico-materiais, agora com a Revolução da Internet (automação, inteligência artificial, internet das coisas, robôs etc), para a redução substancial – até mesmo a extinção em boa parte – do tempo de trabalho/labor colocam ainda mais em evidência a necessidade de quebra da ordem do trabalho/labor de molde capitalístico e a subjetividade por ele produzida, como pressuposto para a sua qualificação, para evitar que se torne um simples reflexo da monotonia da linha de montagem e da maquinização, as quais constroem e moldam o conjunto das relações humanas, tanto em suas representações conscientes quanto em suas representações inconscientes, como indicava F. Guattari, bem como para evitar que as novas circunstâncias possam significar o próprio “fim” do sujeito.

É neste momento que se deve ter presente que o que está(ava) em jogo é o domínio sobre cada passo do devir humano, por inter-

médio da modelização do trabalhador, da sua dependência face à máquina produtiva, do “esmagamento do desejo com exceção de suas formas residuais e ‘normalizadas’” (GUATARI, 1987, p. 14).

Agora, com as tecnologias disruptivas, o que está em jogo é, para além da dependência da “máquina produtiva”, a requalificação do sujeito a partir das possibilidades de um mundo sem trabalho humano, pelo menos nos moldes peculiares às fases anteriores do capitalismo.

Por isso a noção de *subjetividade capitalística*, “uma subjetividade de natureza industrial, maquínica, ou seja, essencialmente fabricada, modelada, recebida, consumida”, proposta por Guattari (1986, p. 25), que está ligada a “uma imensa máquina produtiva de uma subjetividade industrializada e nivelada em escala mundial que se tornou dado de base na formação da força coletiva de trabalho e da força de controle social coletivo” (ibidem, p. 39) pode ser útil, ainda hoje, para compreender as circunstâncias de uma sociedade do capitalismo cognitivo que, apesar de colocar em pauta a própria extinção do trabalho humano e/ou sua não importância, produz o mesmo efeito, agora por meio da instrumentalização da técnica/tecnologia para produzir um sujeito dócil e controlado, “de uma modelização, ou de uma produção de subjetividade completamente alienada” (ibidem, 129).

Ao lado de tais políticas sociais, as inovações tecnológicas, mais ainda aquelas da revolução digital, atuando dentro do quadro proposto (uma estrutura alienante, de produção de uma subjetividade capitalística), desempenham uma função legitimadora de uma configuração estanque das “maravilhas” do mundo industrial.

De par com a redução da jornada de trabalho e as engenhosidades eletroeletrônicas, as políticas sociais agem como elementos minimizadores das angústias e dilemas da sociedade do CMI e, hoje, a robotização, a inteligência artificial, a internet das coisas e todo o resto das transformações em torno às tecnologias disruptivas presentes na Revolução da Internet, parecem maximizar esse processo, ladeadas por uma maior e mais eficiente capacidade de produzir, gerir e controlar subjetividades, em reforço à fórmula da nomeada

“subjetividade capitalística” de Guattari, sem que o trabalho humano ocupe o espaço central, deslocando, quem sabe, a relação “tempo de trabalho-tempo livre” para segundo plano.

Além disso, a transformação capitalista, com a automatização/robotização do trabalho, está a exigir um redesenho do Estado Social que, para além daquilo já imposto pela globalização neoliberal – como a flexibilização e a redução de garantias vinculadas às relações de produção, com reformas trabalhistas como a brasileira de 2017 –, aposta, pelo menos em alguns esboços teóricos, em novas formas de proteção social, tal qual a ideia de *renda mínima universal* (BRONZINI, 2017).

De qualquer modo, este tipo de atitude continua a manter dois objetos sobre os quais atua:

a) Procura, por um lado, minimizar os riscos vitais para o trabalhador e, agora, para os “sem trabalho”, tornando-os, em certo sentido, assimiláveis, o que se poderia denominar, de forma geral, por humanização das relações de trabalho, agora ampliada para uma humanização das relações capitalistas – se isso é possível...;

b) Busca impedir a evasão para outras formas de organização ou, de outro modo, intenta a amarração do homem a um processo específico através do estabelecimento de uma forma de subjetividade – capitalística – que impede e/ou busca recuperar toda e qualquer possibilidade de singularização⁵, bem como impõe subrepticamente o acatamento das estruturas normalizadas.

Agora, se a fábrica e as relações que projeta deixam de ser o *lócus* privilegiado para a produção desta subjetividade, é preciso colonizar, mais ainda, todos os espaços da vida, o que se torna possível por meio, inclusive, dos sistemas de *new surveillance*, passando, sobretudo, por aqueles das novas mídias sociais.

Isso tudo reforça a tese de que “os trabalhadores reendos-

5 Cf. S. ROLNIK. Este termo “é usado por Guattari para designar os processos disruptores no campo da produção do desejo: trata-se dos movimentos de protesto do inconsciente contra a subjetividade capitalística, através da afirmação de outras maneiras de ser, outras sensibilidades, outra percepção, etc.” Ver *Micropolítica*, p. 45, e p. 17: “É o abandono de velhos territórios pela invenção de novos”, no dizer de M. CHAUI, “*Singularização e Autonomia*”, Folhetim n.º. 490.

sam mais ou menos passivamente os modelos sociais dominantes, as atitudes e os valores mistificadores da burguesia [...]”⁶. Agem como condutos propagadores de sua própria dominação, de sua desumanização.

Para C. Castoriadis (1983 e 1986), a hiper-produtividade e, consequentemente, a elevação continuada, a maximização do nível de vida atinge limites de absorção, o que ocasiona a imposição da fomentação e “invenção” de necessidades, o estabelecimento de atividades anacrônicas etc. Mas, na sequência, esses expedientes não conseguem se manter atemporalmente.

Entre as soluções então colocadas, surge a de projetar uma redução acelerada do tempo de trabalho. Isso, para Castoriadis, teria efeitos disruptivos para o sistema como um todo, o que parece não se confirmar, agora que estamos no interregno das transformações impostas pela Revolução 4.0.

Impõe-se, aqui, a inserção da variável que diz com a imposição silenciosa, e consequente introjeção, de um modelo próprio (comum) de vida (de agir e de comportamento), ou seja, de um modelo vivencial preestabelecido, pronto e acabado, com o qual se garante uma liberdade vigiada para esse homem liberto dos limites físicos da fábrica, o que, também, parece reforçado pelos novos meios de comunicação social que, “bem” alimentados, conseguem atingir uma funcionalidade muito mais expressiva do que aquelas dos instrumentos clássicos de dominação que estavam – e continuam a estar – à disposição do capitalismo, mesmo daquele capitalismo de plataformas que apresenta o trabalhador como um autônomo, como um empreendedor, como se vê nas práticas de trabalho promovidas pelas plataformas de aproximação de serviços como Uber, 99 e outros, dando ensejo, inclusive, a uma nova nomenclatura, quando se fala em *uberização*.

6 Como diz S.P. ROUANET: “as próprias forças produtivas, em certo sentido, passaram a ser usadas como fonte de legitimação de um sistema tecnocrático. É em nome da maximização das forças produtivas que o sistema tecnocrático moderno se legitima”. Folhetim, n.º. 549 (id. *ibid.*, p. 12).

Pode-se, mesmo assim, retomar a questão, anteriormente colocada, relativa às políticas sociais, para, com Habermas, fazer uma nova aproximação explicativa. Em primeiro lugar, deve-se ter consciência do papel desempenhado pelo *Welfare state*, no sentido de assegurar níveis razoáveis de bem-estar social. Surge o que esse autor chama de um “programa de substitutivos” – mesmo agora com as propostas de renda mínima – que

[...] conjuga o momento da ideologia burguesa do rendimento (que desloca, entretanto, do mercado para o sistema escolar, a atribuição de “status” conforme a medida do rendimento individual) com a garantia do mínimo de bem-estar social, a perspectiva de segurança do lugar de trabalho, bem como a estabilidade dos vencimentos (HABERMAS, 1983, p. 329).

Em segundo lugar, essa “ação do Estado não pode ser percebida como política, e deve ser vista como simplesmente instrumental, a serviço de uma racionalidade imanente, que tem seus próprios imperativos” (ROUANET, 1986, p. 277). É dessa forma que a “felicidade das massas só pode ser conseguida com o auxílio das compensações das ‘necessidades privatizadas’”.

A interpretação das realizações, pelas quais o sistema se justifica, em princípio, não deve ser política: ela se refere imediatamente à partilha, neutra quanto à sua aplicação, do dinheiro e do tempo livre de trabalho, e mediatamente, à justificação tecnocrática da exclusão das questões práticas (HABERMAS, 1983), agora qualificada com a perspectiva de extinção ou redução drástica da necessidade do trabalho humano.

Estes dois níveis interpenetram-se para interagir com a produção de um modelo único e uniforme de subjetividade, criando um parâmetro objetivo de felicidade, a partir de escalas materiais de riqueza, bem como de padrões simbólicos de subjetividade, tornando “cada vez mais difícil a atribuição de ‘status’ aos mecanismos de

avaliação do desempenho individual de uma maneira pelo menos subjetivamente convincente” (HABERMAS, 1983, p. 343).

É nesse viés que essa “consciência tecnocrática” atua de forma contingente com a introjeção de uma subjetividade – que é ideologia no sentido dado por Guattari – capitalística, configurando o traço característico do homem, que passa, então, a “auto-objetivar-se na perspectiva exclusiva da ação instrumental e do comportamento adaptativo”, na assertiva de Sergio Paulo Rouanet.

Também, é assim que essa ideologia (produção de subjetividade) funciona sob um duplo aspecto: por um lado, uma maximização ideológica e, por outro, uma sub-ideologização, uma minoração desse prisma. De uma banda – menos ideológica – deve-se aceitar que os benefícios materiais intrínsecos ao Estado Social **são reais e autênticos**; como diz Habermas, a “consciência tecnocrática é, [...], ‘menos ideológica’ [...] pois ela não possui a violência opaca de um ofuscamento que joga apenas com a ilusão de satisfação dos interesses”. De outra – mais ideológica – pois atua de forma a empalidecer, ofuscar a possibilidade de interações subjetivas baseadas numa relação mutuamente aceita; “ela não somente justifica um interesse de dominação parcial de uma ‘classe determinada’ e oprime a necessidade parcial de emancipação por parte de ‘outra classe’, como também atinge o interesse emancipatório da espécie humana, como tal”, conforme salienta o mesmo autor (HABERMAS, 1983, p. 333).

Assertiva no mesmo sentido é feita por Guattari quando argumenta na direção da impossibilidade e insuficiência, em especial, de uma repressão estrita. Dessa forma, o capitalismo se vê na iminência de compor e impor um estereótipo próprio de subjetividade (de desejo), assim como é imprescindível que haja a sua interiorização por parte da(s) massa(s), o que pode se reforçar, contemporaneamente, com as possibilidades da *new surveillance* emergente das *novas tecnologias*, bem como das *tecnologias disruptivas* insertas nos projetos de inteligência artificial e internet das coisas, exemplificativamente.

Nesse caso se apresenta ainda mais límpida a atuação de um esquadramento minucioso e detalhista do devir humano, em toda a sua extensão apropriada para os dias atuais. Já salientava este autor: “[...] procura-se de preferência controlar as pessoas com laços quase invisíveis que as prendem mais eficientemente ao modo de produção capitalista (ou socialista burocrático), na medida em que elas o investem de modo inconsciente” (GUATTARI, 1987, p. 64).

Todo este quadro, que originariamente se atinha à fábrica e suas relações, onde se somavam meios tendentes à implantação de uma disposição para o trabalho maquínico a estruturas institucionais de humanização e impedimento da fuga do processo laborativo dominante com, ainda, um estereótipo de subjetividade que deve ser assumido e vivido pelos indivíduos no seu dia-a-dia, interagindo no sentido integrativo de consumação e fabricação das relações do ser humano consigo mesmo e com o que o rodeia, no intuito de *abafar as possibilidades de singularização* que possam vir à tona, pondo em risco todo esse emaranhado conformador da vida, agora ganha novos e renovados contornos com a transformação capitalista, inaugurada pelo ofuscamento do capitalismo de produção pelo capitalismo financeiro globalizado, viabilizado pela interação de trocas financeiras tecnologicamente, pelo capitalismo de plataformas, construído com a entrada em cena dos smartphones, e pelo capitalismo de robôs, que pode extinguir ou reduzir expressivamente o trabalho humano, além do capitalismo cognitivo e seus novos espectros de atuação.

A infantilização – que Claus Offe (1984) adjetiva como burocrática – parece ser a tônica dessa ordem de coisas. As possibilidades de autonomia, mobilização, ruptura, mesmo nos processos de cunho coletivo, parecem perder a batalha, ainda que se considere o caráter e o conteúdo de grande parte das demandas que buscam a definição e satisfação dos “desejos” da população – regra geral vinculados a padrões materiais de vida – quando ainda se discute no contexto do Estado Social e de sua adaptação às novas circunstâncias de uma sociedade “sem” trabalho humano.

Aquelas problematizações que, eventualmente, tenham uma feição “desviante” devem ser, imediatamente, rotuladas e classificadas dentro de um padrão “aceitável” de referência. É a garantia de que as margens abertas sejam abarcadas pelo sistema de recuperação que, agora, são aqueles forjados, em especial, pelos mecanismos da *new surveillance*. Como diz Castoriadis (1986, p. 114), a “Situação infantil é, de início, receber sem dar, em seguida fazer ou ser para receber”.

À infantilização somam-se as funções de culpabilização e segregação que atuam vinculadas a quadros referenciais imaginários, os quais promovem um marco, ao qual, não só os valores, mas também os desejos, deverão se remeter.

Dessa forma, inibe-se discretamente toda e qualquer possibilidade de afrontamento aos padrões estabelecidos sem a necessidade de sistemas repressivos materialmente detectáveis, pois a ordem capitalística assume-se como a própria ordem “normal” das coisas. A “apropriação da produção de subjetividade pelo CMI esvaziou todo o conhecimento da singularidade. É uma subjetividade que não conhece dimensões essenciais da existência como a morte, a dor, a solidão, o silêncio, a relação com o cosmos, com o tempo” (GUATTARI, 1986, p. 43).

Agora, parece se apropriar, inclusive, da própria subjetividade, fazendo-a perder qualquer sentido ou significado. Como já se dizia, em “outros tempos”, que parecem ainda atuais e maximizados:

O comportamento socialmente desejado não é obtido somente sob a forma negativa do recalque, mas sob a forma positiva da interiorização [...]. O recalque [...], e a internalização, alcançada por intermédio do Superego, leva à observância automática das normas funcionais para o sistema de dominação [...]. A internalização de normas através do Superego e a supressão de motivos indesejáveis através do recalque, ambos inconscientes, são processos complementares. Ambos têm em comum o fato de removerem da discussão pública significações articuladas linguisticamente [...]. Os dois mecanismos inibem a problematização discursiva, num caso impedindo interpretações disfun-

cionais, e no outro impondo conteúdos normativos não-legitimáveis (ROUANET, 1986, p. 328-9).

Se, até há alguns anos, a quebra da relação trabalho/tempo livre, o desfazimento desse “tempo de equivalências”, como denomina Guattari, apresentava-se como questão central, agora, diante de tal possibilidade – tecnologicamente falando –, a discussão precisa ser atualizada, sobretudo enquanto nesse interregno não se vislumbra a realização da utopia libertária do ser humano.

Processos disruptivos da mesma fazem parte de uma (re)definição do projeto humano, a partir do destroçamento de certos laços de união. Nesse sentido, seria

[...] preciso ousar o desregular da vida quotidiana, fazendo-a seguir de uma responsabilidade do indivíduo em função do seu meio-ambiente e de seu futuro. É o contrário da busca desvairada de segurança a todo o preço, que não faz mais do que reforçar a infantilização social (VARI-NE, 1987, p. 186).

Para tanto, será necessária a ocorrência de

uma espécie de resistência social que deve se opor aos modos dominantes de temporalização. Isso vai desde a recusa de um certo ritmo nos processos de trabalho assalariado, até o fato de certos grupos entenderem que sua relação com o tempo deve ser produzida por eles mesmos [...] (GUATTARI, 1986, p. 47).

Trata-se de processos de elaboração afirmativa de uma singularização, ou seja, a busca de uma autonomia⁷ a partir da quebra da lógica capitalística, que se reproduz nas novas formas de capitalismo experimentadas. É óbvio que se consubstancia uma luta árdua

7 Para Guattari, a autonomia é uma função que atua num nível micropolítico, qual seja, o da produção de subjetividade. Dessa forma ela está intrinsecamente ligada aos processos de singularização que visam à quebra da subjetividade capitalística. Ela, como quer Castoriadis, deve ser o meu discurso que assume o lugar do de outrem, de um discurso estranho internalizado e dominante, relacionado a um imaginário que toma para si a definição da realidade e do desejo.

em face dos meios tendentes à recuperação desses “desvios”, bem como das formas mais micro ou particulares e passivas de desconhecimento até formas especificamente violentas de amoldamento.

A recuperação do tempo perdido passa pela busca e criação de espaços de autonomia capazes de produzir o seu vir-a-ser. Todavia, saliente-se que:

[...] de duas uma: ou essas perturbações se complementarão com mutações da subjetividade social capazes de as conduzir “longe dos equilíbrios” existentes, em direção a vias emancipadoras ou criativas; ou de crise em crise, essas perturbações oscilarão em torno de um ponto de conservadorismo, de um estado de estratificação e de pressão repressivos com efeitos cada vez mais mutiladores e paralisantes (id., *ibid.*, p. 196).

A característica de uma tal postura leva em conta o conteúdo estrutural de um sistema de produção baseado na impossibilidade de permitir “tempos mortos de averiguação na base”, ou tempos que fujam à sua visão panóptica, agora substituída pela *new surveillance*, a qual não se dirige, até mesmo pela perda de importância do tempo de trabalho humano – embora lá onde, ainda, este se exerça ela esteja presente –, apenas aos estritos âmbitos das “velhas” fábricas, mas, e sobretudo, a todos os espaços da vida, quantificando dados, catalogando pessoas etc.

A regulação sistemática dos espaços temporais e seu conteúdo permitem assegurar a permanência de um cerimonial de vida, criando um “modelo obrigatório de felicidade”, na expressão de Umberto Eco (1987). Para isso, não basta que se busque diferenciar o tempo livre do tempo de trabalho, sobretudo em tempos de robotização dos instrumentos produtivos e de transformação do capitalismo. É preciso repensar o próprio tempo, tendo presente que a própria temporalidade ganhou contornos outros com a aceleração promovida pelas *novas tecnologias* e, sobretudo, pelas *tecnologias disruptivas*.

A percepção desse sentido colocado no interior do processo produtivo é indispensável à aproximação de uma nova relação entre tempo livre e tempo de trabalho – o que se reforça em tempos de *pós-trabalho* –, quebrando a dicotomia e contrariedade entre eles, bem como a sua homogeneidade produtiva, que privilegie a reapropriação do homem – da vida – pelo homem, pois o espaço existencial humano não pode ser composto por períodos estanques e momentos descartáveis.

O que ocorre, aqui, é a maximização do controle, através da lógica dominante do agir instrumental que se reforça em tempos de *tecnoliberalismo* ou, mais especificamente, *tecnocapitalismo*.

Deve-se ter presente, todavia, que essa atitude, de forma alguma, emerge despreziosamente dentro dos padrões capitalísticos do sistema industrial-maquínico. Tal se dá pois a aparição do “animal laborans”, bem como sua fixação, está condicionada à compulsão pulsional sacrificial do homem ao labor, sendo que, por outro lado, um “programa de substitutivos” “repõe” compensatoriamente essa repressão libidinal de forma fantasiada, excluindo aprioristicamente “a discussão sobre aceitação de padrões que só seriam aceitáveis a uma formação democrática da vontade”.⁸

E, agora, com as possibilidades potenciais do desaparecimento do trabalho humano, como “tratar” essa compulsão sacrificial? Serão necessários outros programas de substitutivos?

Ainda, um viés analítico precisa ser realçado ao lado dessa reavaliação face ao “agir comunicativo”. Trata-se de perceber que à valorização desmesurada da esfera instrumental soma-se a inserção ilimitada, como meio privilegiado de explicação e compreensão do processo vital como um todo, de uma “razão cientificista”, que se arraiga, a partir de padrões positivistas, onde a razão segue o caminho das verdades únicas, os dogmas, ainda mais agora, como expressa Éric Sadin (2018), em tempos de um conhecimento algorítmico-fun-

8 Para essa noção, ver Rouanet, op. cit., p. 334 e ss. e Habermas, op. cit., em especial, p. 330.

cional utilitarista baseado em um poder *aleiteico* de que se dota a *era da quantificação*. Tais circunstâncias parecem reforçar que

O senso comum positivista põe fora de ação o sistema de referência da interação em linguagem corrente, na qual dominação e ideologia surgem sob condições de comunicação deformada, mas onde elas também podem ser reflexivamente evidenciadas. A despolitização da massa da população, legitimada pela consciência tecnocrática, é ao mesmo tempo uma auto-objetivação do homem tanto nas categorias do agir racional-com-respeito-a-fins como nas do comportamento adaptativo: os modelos coisificados das ciências se imiscuem no mundo do viver sócio-cultural e adquirem poder objetivo sobre a auto-compreensão. O núcleo ideológico dessa consciência é a diminuição da diferença entre práxis e técnica.⁹

Com isso, percebe-se que:

Diante de uma ciência que julga, ingenuamente, proceder “intentione recta”, isto é, ter seu objeto diante dos olhos, a crítica do cientificismo consiste em trazer à consciência a dimensão da epistemologia, mostrando que a realidade aparentemente inocente é na verdade o produto de várias mediações, e que os objetos que se oferecem à ciência são pré-estruturados por certos “a priori” sem os quais a objetividade é impossível (ROUANET, op. cit., p. 256).

O que impõe uma mudança de atitude, na qual a “[...] tarefa da imaginação, hoje, é instaurar uma corajosa tolerância de todo o fantástico”, implicando a quebra do sistema baseado na razão instrumental e na entrada em circulação de um processo racional não totalizante e repressivo que permita combater as estruturas asfixiantes das relações intersubjetivas e fomenta o desenvolvimento utópico de um projeto de autonomia para todos¹⁰, o que se confronta

9 Cf. Habermas, op. cit., pp. 336/337.

10 Ver H. Eco, *Viagem na Irrealidade Cotidiana*, pp. 104, 149 e 174. Também, acerca de uma outra racionalidade, ver: L. A. Warat, *A Ciência Jurídica e seus dois maridos*. Santa Cruz do Sul: FISC, 1985; e *Manifesto do surrealismo jurídico*. São Paulo: Acadêmica, 1988.

com as questões postas por esse novo *conhecimento algorítmico-funcional-utilitarista*.

Buscar o quê, o como, o porquê, o para quê fazer, impõe a capacidade de repensar a vida para além dos limites de manutenção, experimentados pelo “animal laborans”, bem como do utilitarismo do “homo faber” e, agora, de um outro “homo” que parece se inaugurar.

A própria possibilidade tecnológica de um “homo ludens” – que surgiria do fim do trabalho humano – imputa essas responsabilidades, em especial a de instauração de uma “cultura de readaptação contínua”, na expressão cunhada por Umberto Eco. Ou seja: “a ruptura simbólica do tempo instituído” (WARAT, 1988, p. 81).

Apenas sob outros contornos, a possibilidade do *homo ludens* traria conforto ao ser humano. Os acréscimos de tempo livre, oportunizados pela automação, não podem significar apenas o aumento dos espaços de descompromisso. O fim do trabalho, viabilizado pela automatização/robotização não pode projetar o fim do próprio sujeito. A transformação das festas ocorridas desde os primórdios da Revolução Industrial em “hobbies sedentários”, levada ao paroxismo, traria a redenção completa aos parâmetros dessa subjetividade capitalística resultante desses novos capitalismo. Uma forma totalitária de um não-sujeito.

Não basta uma dessacralização dos horários de trabalho, visando à redução dos horários convencionais de, por exemplo, uma jornada semanal, nem mesmo a própria desconstrução do trabalho humano pela robótica. Não basta uma poupança do tempo destinado ao trabalho ou sua maximização se, depois, é apenas “gasto” (consumido como Coca-Cola), por não se saber qualquer coisa melhor para fazer com ele.

A recuperação da condição humana exige a deslavorização da *vita activa* e a inserção em um processo democrático que se caracterize por não pôr amarras no processo social. Não significa a ausência de regras, mas a invenção de outras de um novo tipo, com a descaracterização de um processo de alienação que atua concomitantemente ao tipo de pro-

dução serializada que é inerente ao protótipo de sociedade industrial, onde a atividade se desenvolve no ritmo mecânico das máquinas ou, mesmo, de uma nova era de pós-trabalho humano que mantenha a lógica de exclusão de qualquer possibilidade inventiva, criativa, expurgando toda atividade de pensamento (WINNICOTT, 1975).

O produto – alienação – é parte deste processo a que estamos ligados referencialmente e que denominamos, com Guattari, de subjetivização ou de produção de subjetividade e que, em última instância, é correlato daquilo que em regra identificamos como ideologia, como já referido antes. “A alienação completa se estabelece pela imposição da certeza absoluta, da uniformidade, da não conflitualidade e, imprescindivelmente, a exclusão de “toda atividade de pensamento” (WARAT, 1988, p. 57).

Ou seja: a (esta) alienação adveio de um processo ideológico de laborização da *vita activa*, a partir do, ou inserido no processo produtivo e da elaboração de um protótipo de subjetividade e, agora, parece impregnada no próprio sujeito, o que dificulta/inviabiliza o seu repensar. A produção da subjetividade capitalística é fomentadora do quadro de alienação da e à vida. Funcionam, dessa forma (ideologia e produção de subjetividade) como conceitos correlatos.

Com este conteúdo, pode-se dizer que a produção de uma subjetividade – capitalística – aliena o homem do seu viver, quebrando a relação sadia entre o viver criativo e o viver de forma plena, e estabelecendo uma relação enferma do homem com a vida, desde a quebra da alegria de(o) viver até o descompromisso total com a vida. Cria-se uma desvinculação, um descompromisso do homem com o mundo, através do enrijecimento das relações, as quais passam a atuar dentro de padrões preestabelecidos de forma definitiva (ao menos na aparência).

Um processo de singularização, todavia, requer a reapropriação dessa subjetividade, mas também, e a partir daí, a recuperação e retomada do controle da vida pelo homem. Uma nova estruturação da relação do homem com o seu tempo se instituiria, assim, após a retomada de consciência do mundo e para com ele próprio.

A questão é: em que condições, nessa nova etapa, esse debate se torna possível e viável? Ou, a *era da quantificação* põe, contraditoriamente, em tensão o fim do trabalho humano – pelo menos em perspectiva e potencialidade – e novos instrumentos de produção de subjetividade aliados à *new surveillance*?

Essas são algumas dúvidas que este interregno nos coloca à reflexão.

Referências

AVELÃS NUNES, António José. *O Estado capitalista e suas máscaras*. 3. ed. Lisboa: Ed. Avante, 2013.

BAUMAN, Zygmunt; LYON, David. *Liquid surveillance*. A conversation. Cambridge: Polity Press, 2013.

BOLZAN DE MORAIS, Jose Luis. *A subjetividade do tempo*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 1996.

BOLZAN DE MORAIS, Jose Luis (Org). *Estado & constituição*. O “fim” do Estado de Direito. Florianópolis: Tirant lo Blanch, 2018(a).

BOLZAN DE MORAIS, Jose Luis. O Estado de Direito confrontado pela revolução da Internet. *Revista eletrônica do curso de Direito da UFSM*. V. 13. 2018(b). Pp. 876-903.

BRONZINI, Giuseppe. *Il diritto a um reddito di base*. Il welfare nell'era dell'innovazione. Torino: Gurppo Abele, 2017.

CARDOSO, Sergio (Org.). *Os sentidos da paixão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

CASTORIADIS, Cornelius. *A instituição imaginária da sociedade*. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

CASTORIADIS, Cornelius. *Socialismo ou barbárie*: o conteúdo do socialismo. São Paulo: Brasiliense, 1983.

CHAUÍ, Marilena. Singularização e Autonomia. *Folha de São Paulo*, Folhetim, n. 490, 29/06/1986, p. 2-4.

- DOMINGOS, Pedro. *A revolução do algoritmo mestre*. Como a aprendizagem automática está a mudar o mundo. 6. ed. Lisboa: Presença, 2018.
- ECO, Umberto. *Viagem na irrealidade cotidiana*. 6. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1987.
- FERNANDEZ-SAVATER, Amador. *Fuera de Lugar*. Conversaciones entre crisis e transformación. Madrid: Acuarela y Machado Grupo de Distribución, 2013.
- FRYDMAN, Benoit. *Fim do Estado de Direito*. Governar por standards e indicadores. Col. Estado & Constituição. N. 17. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2016
- GORZ, André. *Adeus ao proletariado: para além do socialismo*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.
- GRAMSCI, Antonio. *Quaderni del carcere (1926-1937)*. 4 voll. Torino: Einaudi, 2014.
- GUATTARI, Félix. *Revolução molecular: pulsações políticas do desejo*. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- GUATTARI e ROLNIK, Suely. *Micropolítica: cartografias do desejo*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1986.
- GUATTARI, Félix. Impasse pós-moderno e transição pós-mídia. *Folha de São Paulo*, Folhetim, n. 479, 13/04/86, p. 2-5.
- HABERMAS, Jürgen. *Técnica e ciência enquanto ideologia*. Os Pensadores. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa*. 2 v. Madrid: Taurus, 1987.
- HARDT, Michael e NEGRI, Antonio. *Declaração. Isto não é um manifesto*. São Paulo: N-1 editores, 2014.
- KAPLAN, Jerry. *Le persone non servono*. Lavoro e ricchezza nell'epoca dell'intelligenza artificiale. Roma: LUISS University Press, 2016.

- LASSALE, José María. *Ciberleviatán*. El colapso de la democracia liberal frente a la revolución digital. Barcelona: Arpa, 2019.
- LEFORT, Claude. *A invenção democrática: os limites do totalitarismo*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- OFFE, Claus. *Problemas estruturais do Estado Capitalista*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.
- PATINO, Bruno. *La civilization du poisson rouge*. Petit traité sur le marché de l'attention. Paris: Grasset, 2019.
- ROUANET, Sergio Paulo. *Teoria crítica e Psicanálise*. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1986.
- ROUANET, Sergio Paulo. Um reformista radical (entrevista). *Jornal do Brasil*, Idéias, n. 134, 22/04/89, p. 8-9.
- SADIN, Éric. *L'humanité augmentée*. L'administration numérique du monde. Paris: Échappée, 2013.
- SADIN, Éric. *La vie algorithmique*. Critique de la raison numérique. Paris: Échappée, 2015.
- SADIN, Éric. *La silicolonisation du monde*. Paris: Échappée, 2017.
- SADIN, Éric. *L'Intelligence artificielle ou l'enjeu du siècle*. Anatomie d'un antihumanisme radical. Paris: Échappée, 2018.
- STREECK, Wolfgang. *Tempo comprado*. A crise adiada do capitalismo democrático. Lisboa: Conjuntura Atual, 2013.
- WARAT, Luis Alberto. *A ciência jurídica e seus dois maridos*. Santa Cruz do Sul: FISC, 1985.
- WARAT, Luis Alberto. *Manifesto do surrealismo jurídico*. São Paulo: Acadêmica, 1988.
- WINNICOTT, Donald W. *O brincar e a realidade*. Rio de Janeiro: Imago, 1975.
- VARINE, Hughes de. *O tempo social*. Rio de Janeiro: Livraria Eça, 1987.

O PASSADO COMO CONSTRUÇÃO DA MEMÓRIA: “REALIDADE” COMO RELATO DOMINANTE

João Maurício Adeodato¹

Tipificação de três atitudes de conhecimento

A pesar de fazer parte de um congresso sobre psicanálise, este texto é de um filósofo e jurista estranho à área. Metodologicamente, essa interdisciplinaridade parece desejável e enseja aprendizado de todos os lados. Mas há que haver benevolência no olhar do especialista que agora lê o texto.

Outra postura metodológica recomendável é que os estudiosos não leiam apenas as obras que admiram e com as quais concordam, vez que um discurso sai sempre fortalecido da leitura dos adversários de suas teses.

Um bom exemplo, no campo da psicanálise, é o livro de Alan Sokal e Jean Bricmont (1999), de nome *Philosophical nonsense*, tradu-

¹ Professor da Faculdade de Direito de Vitória. Ex-Professor Titular da Faculdade de Direito do Recife. Professor Convidado da Fundação Alexander von Humboldt. Mestre, Doutor e Livre Docente da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo. e-mail: jmadeodato@gmail.com; currículo: [//lattes.cnpq.br/8269423647045727](http://lattes.cnpq.br/8269423647045727).

zido no Brasil como *Imposturas intelectuais*. A psicanálise, sobretudo a visão de Jacques Lacan, como se pode depreender do título, é submetida a uma crítica rigorosa e nem sempre respeitosa. Quem dialoga com Lacan, deve ler esse livro.

Este é, a meu ver, um segundo ponto importante: confrontar posições diferentes, qualquer que seja o tema, ou, em outras palavras, construir uma problematização. O que se vê como posição dominante, porém, pelo menos nos estudos sociais no Brasil, é o autor apoiar determinada posição e restringir seu diálogo aos demais autores e colegas com os quais concorda. Isso tem levado a um predomínio de perspectivas normativas, opondo ideologicamente facções que simplesmente não se comunicam, um diálogo talvez pior do que entre partidos políticos profissionais, os quais já fornecem péssimos exemplos.

Ao lado da interdisciplinaridade e da problematização, o principal é que o conhecimento deve ser empírico. Vejamos o que quero dizer com uma palavra utilizada em tantos diferentes significados.

As formas de abordagem do ambiente social por parte dos juristas, cientistas políticos e outros estudiosos são aqui isoladas sob três tipos ideais. A mencionada visão normativa tem como vetor o futuro, para o qual procura prescrever otimizações, melhorias sobre o ambiente; quer modificar, dirigir, influenciar a conduta das pessoas e sua realidade, em geral com objetivos idealistas que lhe parecem edificantes, para construir um mundo futuro que ainda não existe. Daí o caráter dogmático da “ciência” do direito (REALE, 1968).

Uma teoria, que se pode chamar de escatológica, é aquela que pretende utilizar o passado para descrever o futuro, isto é, compreender algo que está por acontecer a partir da observação daquilo que supostamente aconteceu; são perspectivas de inspiração científica, admiradoras do sucesso das chamadas “ciências naturais” (físicas, químicas e biológicas), para as quais é possível explicar a sociedade a partir da “descoberta” de “leis” e nexos causais (etiologias), e assim prever situações futuras (escatologias). Enquanto as visões normati-

vas pretendem prescrever o que deve acontecer no futuro, as escatológicas pretendem descrever o que vai acontecer no futuro.

Uma visão empírica como aquela aqui defendida acha que isso não é possível. O pesquisador, para ter uma atitude tentativamente descritiva, tem que se restringir ao passado, procurar descrever os acontecimentos tais como se mostraram a quem observa; é uma visão menos ambiciosa, mas nem por isso livre de divergências, sobretudo quanto à sua característica de tentar abster-se de juízos de valor. É uma postura analítica, de observador que procura não tomar partido; jamais de ator ou torcedor. Parte da opção metodológica de que a função social do pesquisador não é externar posições políticas, para o que existem partidos, agremiações e votos em uma sociedade democrática. O ambiente de pesquisa não deve fornecer palanques para pontificar ideologias, somente analisá-las, sobretudo diante de jovens ainda ignorantes, que são, por definição, inexperientes e manipuláveis.

Problemas na aplicação dessas atitudes

Mas essas posturas não se resumem à academia. O debate jurídico-político brasileiro é interessante para exemplificá-las também. É imperativo desconfiar de um pretense observador, se esse alguém procura explicar a situação social ou política tomando parte em uma torcida por este ou aquele lado, a partir de uma história de vida e de uma ética estratégica (ADEODATO, 2014)². O *ethos* da isenção, ainda que tentativamente, é essencial para compreender e explicar a realidade; nesse ponto, o ideal é seguir a atitude da ciência natural, desde que em relação ao passado, sem entrar em suas escatologias. Claro que uma pessoa que analisa descritivamente algo é também cidadã e participante, mas essa condição tem que ser deixada de lado para se chegar ao conhecimento.

2 Entendo "estratégias" como discursos normativos que procuram moldar o futuro a determinadas convicções sobre o que o futuro será (quando são menos modestas) ou deva ser.

Não se pode dar ouvidos a um suposto jurista ou cientista social cuja psique é dominada por uma decepção que ele não quer ou acha que não pode admitir: passou anos ou décadas professorando “verdades” e relatando “fatos” sobre uma ideologia, assinando manifestos, defendendo e tirando fotografias com pessoas que depois são criminosos condenados. Ou, no íntimo, acha que precisa justificar ao mundo ou a si mesmo vicissitudes biográficas suas ou de membros de sua família ou grupo social, identificando-se ou diferenciando-se de um entorno comprovadamente “direitista” ou “esquerdista”. Ou pretende ganhar vantagens ou dinheiro se sua tese prosperar nesse ou naquele tribunal. O conhecimento não funciona assim.

Isso porque a procura por distanciamento, ainda que sempre tentativa, ajuda a diminuir o filtro das emoções que são tão dominantes no ser humano, pois essa esfera do *pathos* tende a obscurecer o campo do *logos*, tradicionalmente privilegiado pela atitude científica. É a atitude contrária à famosa 11ª tese de Karl Marx sobre Ludwig Feuerbach, dita justamente para combater a postura dominante, infelizmente a única possível, diante do conhecimento: “Os filósofos se limitaram a *interpretar* o mundo diferentemente; a questão, porém, é *transformá-lo*” (ENGELS, 1888)³. Mas o conhecimento consiste exatamente em interpretar o mundo, e essa interpretação se modifica constantemente.

Posturas normativas são perfeitamente legítimas, mas devem ficar claras. Se o orador não deixa claro que não é espectador, mas jogador na partida, o ouvinte deve perceber isso. O orador muitas vezes não o faz porque a postura do distanciamento, “científica”, pode ter grande força persuasiva em determinados ambientes e ser utilizada como estratégia retórica diante de incautos, pois o que é “fático” não precisa de “argumentos”, impõe-se por si. Em lugar de se apresentar como opinião, o argumento é mostrado como “realidade”.

3 “Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*; es kommt aber darauf an, sie zu *verändern*.” As teses “Marx über Feuerbach” foram publicadas por Friedrich Engels, em 1888.

Em outras palavras, o auditório tem que entender se o orador está pretendendo dizer como algo efetivamente ocorre ou ocorreu ou se está narrando como gostaria que esse algo tivesse sido; se está dizendo como gostaria que o futuro fosse ou, por mais absurdo que isso possa parecer, se está prevendo como o futuro será. As falas da ciência e da universidade precisam ser metodologicamente descritivas, ou, falando tecnicamente do ponto de vista da retórica, analíticas. Sabe-se como é difícil fazer ciência social com esse ideal de distanciamento, porque os mitos difundidos pelas ideologias envolvem o senso comum e prejudicam a percepção do presente. Daí o sábio dito ou *topos*: “o tempo é o senhor da razão”.

Além dessa questão metodológica sobre se a abordagem do mundo deve ser descritiva ou prescritiva, fazer filosofia significa pensar de forma reflexiva sobre basicamente duas questões: com que grau de certeza pode-se saber alguma coisa sobre esse mundo em torno, aí incluídos os seres humanos, e, posto que a conduta humana não parece ser susceptível de demonstração por via de causas e efeitos, como se deve agir nesse mundo. A primeira questão constitui a teoria do conhecimento, a segunda é o campo da ética ou teoria dos valores.

Ora: se a ética é parte fundamental da filosofia, esta é, também, uma disciplina normativa – ou pelo menos uma parte dela –, vez que a ética trata de normas, de orientações para condutas, de estratégias éticas. Daí a grande dificuldade: a atitude do pesquisador diante das normas precisa ser analítica.

Nos primórdios históricos da filosofia ocidental, inclusive, a ética adquiriu importância um pouco depois da questão do conhecimento. Os antigos filósofos pré-socráticos tinham interesses mais semelhantes aos dos atuais teóricos de física, química, biologia ou astronomia, mais pareciam modernos cientistas, daí serem também conhecidos como “filósofos da natureza”: queriam conhecer o universo e o mundo em torno, mais do que a alma humana propriamente.

Foi a chamada “virada socrática” – denominação apenas parcialmente válida, posto que a nova atitude foi inicialmente ado-

tada pelos retóricos e sofistas – que colocou a ação humana no centro das preocupações filosóficas, ao separar as coisas que são *physei* (daí a palavra “física”) daquelas que são *nomoi* (daí a palavra “norma”) (GUTHRIE, 1971).

Concluindo esta parte, os comportamentos éticos precisam ser expostos e compreendidos a partir da distinção clara entre atitudes descritivas e normativas. Ambas as posturas são legítimas, como dito, o que prejudica o conhecimento é misturá-las. A confusão entre o fluir dos acontecimentos e os anseios das pessoas interfere sobre a constituição da realidade, pois o senso comum passa a acreditar que seus desejos sobre o mundo real são efetivamente o mundo real. Isso porque as convicções estipulam o significado das palavras no discurso. É esse significado linguístico que vai constituir o mundo “real”.

Pensamento é relato

Agostinho (1973, p. 294) ensina que, “mesmo sem emitir som algum, nós falamos enquanto intimamente pensamos as próprias palavras em nossa mente”. No mesmo sentido, Hannah Arendt vai dizer que:

Nada pode ser em si e ao mesmo tempo para si, com exceção do dois-em-um que Sócrates descobriu como a essência do pensamento e Platão traduziu para a linguagem conceitual como o diálogo silencioso – eme emautō – entre mim e mim mesma (ARENDR, 1978, p. 185).

Em outras palavras, mesmo a linguagem intrassubjetiva, o diálogo interno que caracteriza o pensamento é retórico, composto de relatos que o sujeito se diz (autorrelatos). Quando essa linguagem se exterioriza em meio a outros humanos, por meio de palavras e outros sinais, nasce uma maneira diferente de ser, um “espírito objetivo”, que a metafísica de Hegel e de tantos outros reconhecem como tão real quanto a pessoa (HARTMANN, 1949). Na exteriorização do pensamento, o ser humano parece ser o único dentre os animais que

consegue separar de si mesmo aquilo que ele próprio diz; consegue perceber o seu próprio discurso como um algo diferente de si mesmo, como se o orador fosse a um só tempo também um receptor da mensagem que acaba de emitir. Dessa característica provém a tese de que só o ser humano tem, rigorosamente, uma linguagem, pois esse constitui o mais claro traço distintivo da comunicação e daí da espécie humana (GEHLEN, 2009).

A diferença específica da linguagem humana, então, é que aquilo que é comunicado adquire uma espécie de “vida própria”, que se aparta e não é controlado por aquele que fala, enquanto em outros animais que se comunicam a mensagem é percebida como um prolongamento do corpo do emissor, como um braço, por assim dizer, que toca o receptor. Na linguagem humana, o próprio emissor percebe sua comunicação como parte do mundo exterior, como um dos estímulos do ambiente, ele a percebe ao mesmo tempo como sujeito ativo e passivo diante da mensagem, numa “auto-ocupação alienada” (*entfremdete Eigentätigkeit*).

Embora o pensamento tradicional considere o *homo sapiens* superior aos outros animais, a “coroa da criação”, uma antropologia mais realista, o considera um animal carente de instintos, e é por isso que suas reações são difíceis de ser antecipadas diante dos estímulos do ambiente. A linguagem humana constitui um instrumento para enfrentar essa natural inadaptabilidade a quaisquer ambientes, exatamente porque, com o *homo sapiens*, ela passou a ser o único ambiente da espécie, constituindo, na expressão de Gehlen, uma “fantasia”, entendida como um mundo produzido pelo próprio ser humano e que provoca uma relação indireta com o ambiente, retardada porque mediada pela linguagem.

Excesso de estímulos, pobreza de instintos, auto-ocupação alienada são conceitos que representam a observação de que o ser humano é criativo diante do ambiente, no sentido de que seu próprio meio é produzido por sua linguagem, o que o descarrega da imediatidade do contexto ambiental a que os outros animais estão presos,

pois o ser humano não vive a partir de reflexos condicionados, mas sim envolto em símbolos linguísticos por meio dos quais cria e domina o ambiente. É o “descarrego da pressão do aqui e agora” (*Entlastung vom Druck des Hier und Jetzt*), ao mesmo tempo em que a linguagem comum assegura a relativa objetividade do mundo.

Isso quer dizer que o conhecimento não pode ser obtido em isolamento, como quer uma forte tradição ocidental que vai de Sócrates a Descartes. Não apenas o conhecimento, mas a realidade mesma é intersubjetiva, posto que o ser humano conhece apenas relatos próprios e relatos oriundos de outros de sua mesma espécie (ADEODATO, 2014).

Conforme ensinou Heráclito (“Ninguém pode entrar nas águas do mesmo rio”), o que chamamos de “realidade” é um fluxo interminável de eventos que nunca se repetem. A igualdade é uma invenção idealista humana, e não é à toa que todos os físicos concordam que não há nada igual a nada no universo. O curioso é que a mente e a linguagem humanas são sempre gerais e daí surgem as ideias de igualdade, circunferência, paralelas, tangentes e tantas outras que não existem fora dos pensamentos humanos. Por isso não é possível conhecer rigorosamente quaisquer eventos, mas apenas relatos, histórias contadas sobre os eventos, que o senso comum denomina “fatos”, todas essas narrativas construídas por meio de conceitos gerais, ou predicadores, únicos com os quais a mente humana consegue lidar.

Um exemplo prosaico pode ajudar. Pense-se em uma briga entre marido e esposa que culmina na rua, presenciada por cinco testemunhas, com a esposa desferindo tiro mortal no cônjuge. Cada uma das cinco pessoas contará uma história diversa ao agente de polícia, o qual redigirá um boletim de ocorrência que já constituirá um sexto relato diferente. Esse boletim será entregue na delegacia de polícia, e a delegada, algum tempo depois, poderá ouvir novamente as testemunhas, as quais já contarão histórias diferentes das que elas mesmas contaram antes. Vai, então, redigir o inquérito policial, que já será mais outro relato, o qual será enviado à promotoria, que

o transformará em outra narrativa, a chamada denúncia do réu, e a enviará ao juiz, que redigirá a pronúncia... No tribunal do júri, haverá mais uma infinidade de relatos diferentes, os quais, embora mencionem o mesmo evento, pouco têm a ver entre si.

Ao que “realmente” aconteceu nenhum ser humano tem acesso. Por isso são claras, para a retórica, as falácias contidas em expressões como “contra fatos não há argumentos” ou “a regra – quer dizer, o texto da regra – é clara”. A própria palavra “realidade” (de *res*, “coisa”) é uma falácia, ainda que altamente eficiente diante da ingenuidade do senso comum.

Se o pensamento consiste em um diálogo consigo mesmo, a retórica realista parte do princípio de que não são possíveis cognições não linguísticas. Neste ponto, contradiz um dos pressupostos do chamado construtivismo radical, em torno das teorias de Maturana, Varela, Luhmann e outros, ainda que seja compatível com outros importantes pressupostos dessa linha de pensamento. Com efeito, ainda que admitam que a linguagem, assim como toda conduta, tem por função precípua a manutenção da autopoiese, falam da existência de condutas não linguísticas, com funções orgânicas e operativas, tais como o que Schmidt chama de “sentir”, uma forma de cognição sem linguagem (SCHMIDT, 1990, p. 11-88; 32-33; 61).

Por isso fala-se na “pobreza da linguagem” para expressar o pensamento como uma experiência humana fundamental (*Grunderfahrung der Armut der Sprache*). Nesse contexto, haveria três formas de ver a relação entre pensamento e linguagem: a tese tradicional, de que a linguagem não consegue expressar o pensamento em toda sua riqueza, o que resulta na possibilidade de múltiplas interpretações, conforme advoga a atual hermenêutica jurídica dominante; a tese da possibilidade de correspondência exata, se a linguagem for competentemente utilizada, como sugerem Descartes e Husserl, além da Escola da Exegese e outros defensores da tese da “única resposta correta”; e a tese da filosofia da linguagem contemporânea, de uma “poética imanente”, segundo a qual a lin-

guagem seria ainda mais rica de possibilidades do que o pensamento (BLUMENBERG, 1986).

A filosofia retórica realista considera que há uma incompatibilidade entre ideia (pensamento, conceito, significado) e expressão linguística (significante, signo, conceito), exatamente pela irracionalidade de tudo o que é individual. A característica de ser percebida diferentemente na Babel da linguagem provoca o conflito entre os diferentes autorrelatos e o relato circunstancial e temporariamente vencedor do controle comum da linguagem, como "espelho do mundo real" (RORTY, 1979).

Talvez a conquista mais importante da chamada virada linguística (*linguistic turn*), ocorrida no início do século XX, a compreensão da diferença entre significante e significado passou a constituir o principal marco teórico da teoria da interpretação (hermenêutica) contemporânea: o problema da interpretação deixou de procurar simplesmente a compatibilização entre dois elementos, a razão geral de Parmênides e os eventos individualizados de Heráclito, para precisar conciliar três: os eventos particulares, os significados gerais e os significantes da linguagem.

Isso dificulta o processo de conhecimento para além do que discutiram empiristas e racionalistas ao longo dos séculos, pois não apenas os eventos e as ideias são inadequados um ao outro, mas também os relatos linguísticos sobre eles não se adéquam, nem aos eventos, nem às ideias. Se alguém tentar investigar quais dados do conjunto de informações que compõem o seu "conhecimento" são resultantes de sua vivência empírica (obtidos por meio de visão, audição, olfato, paladar e tato), vai verificar que se trata de uma proporção ínfima. Mesmo assim, essas informações oriundas da observação são baseadas na relação de causa e efeito, a qual é uma criação humana que não está nos objetos, como argumentam os empiristas (HUME, 1993).

Em outras palavras, ainda que o conhecimento empírico, aquele do mundo dos eventos, fosse inteiramente digno de crédito

– preconceito do senso comum que a psicologia cognitiva e a teoria do conhecimento há tempos mostram que não procede – a grande maioria das informações que constituem o “espírito” de um ser humano é oriunda de relatos, narrativas transmitidas por outros seres humanos e assim sem nenhum grau de certeza ou evidência. A própria memória, como é pensamento, constitui-se de autorrelatos que a pessoa seleciona diante de outros que são esquecidos. O relato é a solução temporária para conhecer, a única possível, no círculo hermenêutico de significantes e significados linguísticos diante de eventos reais.

Tempo é pensamento

Observa-se o que se pode chamar de “antropomorfismo epistemológico” como característica da espécie. Ele é quase sempre inconsciente, quer dizer, as pessoas não percebem que estão crendo apenas em relatos de outras pessoas, pois a convicção na interpretação mais ou menos coletiva do mundo, à qual aderiram como algo objetivo (ou “em si”), lhes dá a segurança para agir que constitui uma das vias mais eficazes para a grande capacidade de adaptação dos seres humanos a diferentes ambientes e situações eventuais. Daí a aptidão para cooperação por parte de uma espécie animal pouco solidária. Mas essa objetividade do mundo, basta refletir, reduz-se a um conjunto de relatos dominante naquele momento e sujeito a eternas mutações no tempo e no espaço.

Mesmo eventos aparentemente objetivos e inexoráveis, como a morte de alguém, são determinados por relatos. O evento é observado diretamente por poucas pessoas. E mesmo que tenha sido observado por todas as pessoas, o tempo fará esse testemunho empírico desaparecer, e só ficarão relatos, aí incluídos vídeos, áudios e quaisquer mídias. Se os interesses e crenças forem fortes o suficiente para fazerem prevalecer o relato de que alguém não morreu, ou que alguém não está sujeito à lei da gravidade, esta poderá se tornar a

realidade naquele meio discursivo. E, assim, em relação a definições de raça, sexo, utilidade ou dignidade. Por isso não procede a distinção entre realidade objetiva e subjetiva, toda "realidade" humana é um discurso intersubjetivo, a chamada retórica material.

Culturas decisivas na formação do mundo ocidental foram as da Grécia e da Roma Clássicas. E os antigos gregos já diziam que só na *polis* alguém pode se tornar efetivamente humano, pois é no diálogo do discurso que sua humanidade se cria e se revela. Para os romanos, por seu turno, a pessoa só percebe devidamente a realidade do ambiente quando está junto com outros indivíduos (*inter homines esse*), quando suas percepções são confirmadas ou rejeitadas pelos demais.

Mais difícil de perceber é o caráter também retórico, resultante de relatos, do pensamento individual e em consequência do próprio tempo, que é, ele também, subjetivo. Para conseguir pensar, o ser humano precisa de solidão, mas nela também dialoga, só que consigo mesmo. Daí a diferença entre solidão e isolamento, segundo Arendt, pois isolar-se é exatamente não conseguir pensar. E o ser humano que não pensa não é uma pessoa, por isso o isolamento retira a humanidade do humano.

As atividades mentais... especialmente o pensar – o diálogo silencioso do eu consigo mesmo – pode ser entendido como uma efetivação da dualidade original ou a separação entre mim e mim mesma que é inerente a toda consciência... A vida da mente, na qual eu faço companhia a mim mesma, pode ser silenciosa, mas nunca é calada e nunca pode ser completamente alheada de si mesma, por causa da natureza reflexiva de todas as suas atividades (ARENDE, 1978, p. 74-75).

Daí a diferença entre solidão e isolamento. Em ambos os estados, o ser humano está só, mas esse não é um critério "físico", por assim dizer: no isolamento não há comunicação. Em outras palavras, pode-se estar isolado junto a outras pessoas e pode-se não estar isolado quando se está só, em diálogo consigo mesmo. Da incapacidade para pensar e do isolamento que dela decorre, surge a suscepti-

bilidade de crença em quaisquer relatos, por mais estapafúrdios que possam parecer a outrem.

É natural que os seres humanos apresentem uma relativa homogeneidade em suas percepções e daí em seus relatos sobre elas, posto que têm órgãos de sensibilidade e formas mentais geneticamente semelhantes. Assim, percebem as diferenças individuais entre outros seres humanos muito mais nitidamente do que aquelas entre duas formigas, concordam sobre as cores do arco-íris, entendem que massa atrai massa na razão inversa do quadrado da distância e convencem-se de que César atravessou o Rubicão com base em relatos da época e, posteriores, “documentos históricos”. Por isso “o tempo é o senhor da razão”.

Por outro lado, um evento pode ser inventado, no sentido de que nem o próprio orador creia naquilo que diz perceber; ou ele pode passar a aceitar o relato que inventou como algo real, ao perceber que as demais pessoas o fizeram. Em outras palavras, se os acordos e as relações de poder do presente, ou mesmo uma mudança de critérios – que também são relatos – se mostrarem mais fortes do que as narrativas constituídas, estas serão enfraquecidas, esquecidas, substituídas.

Se a linguagem controla o passado, entendido como aquilo que já ocorreu, mais ainda dispõe do futuro, que ainda está para acontecer. O futuro são expectativas presentes, assim como o passado consiste em lembranças também presentes. Para “prever” o que vai acontecer, a linguagem humana bloqueia o futuro no presente, isto é, expressa o que “deve ser” – mesmo que essas previsões sejam constantemente decepcionadas pela contingência de novos relatos, próprios ou alheios.

Agostinho (1968, p. 370) conclui que “o tempo é (talvez) uma distensão da alma”. E afirma: “Há três tempos: o presente do passado, o presente do presente e o presente do futuro... O presente do passado é a memória; o presente do presente é a intuição direta [a experiência]; o presente do futuro é a esperança [ou expectativa]” (AGOSTINHO, 1968, p. 364).

Por isso a importância do conceito de norma na ética e a necessidade de a filosofia do direito compreender que a norma está inserida no tempo e objetiva garantir o futuro, estabilizar agora no presente o que é mero pensamento sobre o que está por vir, sem saber exatamente o que está por vir. A norma é uma racionalização ideal do futuro, uma espécie de antídoto para essa outra faceta da razão humana que é o pensar sobre o futuro.

E a única expectativa que unifica todos os seres humanos é saberem da própria morte e recearem esse contexto, antecipá-lo como indesejável, como sofrimento, sobretudo para quem não morre jovem. As normas racionalizam esse caminho, na medida em que antecipam o futuro racionalizado que “deve” (vai) ocorrer; assim, abster-se de certos alimentos, frequentar as reuniões do culto ou obedecer a lei trarão tais e tais consequências desejáveis.

As normas são promessas para organizar o futuro, racionalizar o desconhecido. O problema é que o futuro não existe a não ser enquanto expectativa presente, o que faz com que as promessas não funcionem de modo absoluto, podendo ser cumpridas ou não.

Conclusão: memória é pensamento sobre relatos

Talvez seja exagero aderir ao comentário atribuído ao filósofo e matemático inglês Alfred North Whitehead, no sentido de que toda a cultura ocidental não passa de uma nota de rodapé de Platão, mas sem dúvida é importante ler os clássicos, pois formaram as bases da nossa cultura. Na profusão de informações do mundo atual, muitas ideias são vistas como originais e criativas, quando efetivamente tratam de antigos ensinamentos, de cujo plágio por vezes o próprio autor não tem consciência.

As bases da retórica já estão fixadas antes da *Retórica* de Aristóteles. A realidade – aqui chamada de retórica material, *dynamis* – é a narrativa que ficou como dominante. Claro que essa preponderância não é unânime e varia infinitamente no tempo e no espaço, daí

o eterno desacordo entre as pessoas sobre a “realidade”, sobre o que “efetivamente aconteceu”. “Realidade”, repita-se, é uma metáfora do senso comum e de sua visão ontológica, antirretórica.

A narrativa dominante não deve ser entendida como sinônimo de “realidade”, porque a perspectiva ontológica vê os eventos do mundo como fatos inquestionavelmente constituídos, reificados, “coisificados” (*res*). A perspectiva da filosofia retórica observa que o relato vencedor é temporário exatamente por ser circunstancial, isto é, sujeito a variações na história e na geografia, com seus infinitos contextos. Não existe essa “dureza do real” (Henry Bergson). E esse relato está sempre ameaçado por outros relatos, momentaneamente derrotados no âmbito estratégico, assim como por novos relatos que surgem a todo momento a partir das novas gerações, que não participaram dos discursos anteriores, todos almejando substituir a narrativa dominante e assim tornarem-se retórica material.

E isso se observa também na memória, no que Agostinho chamou de relatos presentes sobre o tempo pretérito, os quais vão se modificando com o surgimento das novas gerações, e assim alteram o passado.

Um exemplo brasileiro é trazido pela Inconfidência Mineira. Tiradentes passa a ser considerado o Mártir da Independência somente a partir da Proclamação da República e os historiadores se esforçam para explicar a vitória desse relato, inclusive no que diz respeito à improvável aparência com que é retratado, de barba e cabelos compridos, mas também pela identificação desejada pelos militares de 1889 com um homem do povo, ex-militar, nacionalista, republicano e oriundo de Minas Gerais, que se consolidava como um estado dominante. É improvável, mas pode ser que daqui a um século, com um crescente poderio do Nordeste, o mártir da independência passe a ser Frei Caneca. Ou talvez, unindo-se aos capixabas, Domingos Martins.

Outro exemplo é trazido por Bertrand Russell, ao criticar a visão retórica do conceito de “assertividade garantida” (*warranted asserta-*

bility) no pragmatismo de John Dewey, e defender o conceito tradicional de “verdade”.

César atravessou o Rubicão? Eu consideraria uma resposta afirmativa como inalteravelmente necessária para um evento passado. Dr. Dewey decidiria se responder sim ou não mediante uma apreciação de eventos futuros e não há qualquer razão para que esses eventos futuros não possam ser dispostos pelo poder humano, de modo que tornem mais satisfatória uma resposta negativa. Se eu achar muito desagradável a crença de que César atravessou o Rubicão, não é necessário que me deixe tomar de estúpido desespero; posso, se tiver habilidade e poder suficientes, arranjar um ambiente social em que a afirmação de que ele não atravessou o Rubicão terá “assertividade garantida” (RUSSELL, 1993, p. 780).⁴

Essa visão ontológica sobre a “verdade” tem origem no caráter ideal das matemáticas e a inadequação de seu traslado para o mundo real da natureza – e daí para a ética – não será estudada aqui (ADEODATO, 2018). O que se observa é que os sentidos para percepção do mundo circundante de que os humanos são dotados enquanto animais induzem decisivamente seu senso de realidade, e a neurobiologia e a psicologia da percepção têm investigado esse fenômeno há várias décadas.

Estímulos que se dão à percepção humana corporificados em objetos, como os cabelos ou a mão, parecem mais reais do que acontecimentos, como passar a mão nos cabelos, embora esteja claro que objetos também são eventos cujas contínuas modificações não conseguimos perceber. Isso significa que privilegiamos o que é claro e nítido sobre o que é escuro e indistinto, o que aparece com mais

4 “Did Caesar cross the Rubicon? I should regard an affirmative answer as unalterably necessitated by a past event. Dr. Dewey would decide whether to say yes or no by an appraisal of future events, and there is no reason why these future events could not be arranged by human power so as to make a negative answer the more satisfactory. If I find the belief that Caesar crossed the Rubicon very distasteful, I need not sit down in dull despair; I can, if I have enough skill and power, arrange a social environment in which the statement that he did not cross the Rubicon will have ‘warranted assertability’”.

contraste e maior precisão de contornos, o que perdura no horizonte da percepção mais do que o momentâneo. O que é tridimensional parece mais real do que o bidimensional; o que é percebido por vários sentidos ao mesmo tempo (pode ser visto, cheirado, apalpado, ouvido, provado) parece mais real do que aquilo que se dá a apenas um sentido. O que se move autonomamente parece mais real do que o que não se move ou o que é movido por outro fator. Um estímulo de significado constante prevalece sobre o que varia de significado. O que é atraente sobre o que é neutro ao observador. O que aparece sempre no mesmo contexto do que o que varia de contexto. Os estímulos que podem ser compreendidos segundo relações de causa e efeito parecem mais reais do que os casuais. Acontecimentos que vêm depois de uma previsão, ou seja, são previamente anunciados no discurso, prevalecem sobre aqueles que surgem inesperadamente (STADLER; KRUSE, 1983). E assim por diante. As evidências sobre o caráter seletivo da percepção humana se multiplicam.

Resumindo retoricamente: uma percepção de mundo a que várias pessoas se referem de maneira semelhante, num acordo de relatos, é mais real do que o que é percebido apenas por uma ou poucas pessoas.

No debate sobre o passado, vai se construindo a história, e o desafio é chegar a um acordo sobre essa memória dominante, principalmente quando são memórias desagradáveis, cujos relatos são trazidos ao presente (o passado é o presente da memória) e podem causar sofrimento agora. Para lidar com essas memórias, há três estratégias principais: perdão, vingança ou esquecimento.

O poder de prometer que constitui a norma de nada adianta diante da memória de eventos passados. Para esta, segundo Arendt (1958), a pessoa dispõe de duas formas de ação, quais sejam, o perdão e a mentira, que consiste em descumprir promessas: a promessa controla o futuro e fornece previsibilidade – ainda que fictícia – à ação; o perdão controla os efeitos do passado no presente e neutraliza o caráter irreversível da ação; e a possibilidade de mentir cria a necessidade da promessa.

Como tudo o que diz respeito à conduta humana, essas formas de ação só existem na pluralidade, ou seja, exigem a presença de outros seres humanos. A graça, a anistia e o indulto são formas de perdão que adquiriram relevância pública, o *pacta sunt servanda* é, desde os antigos romanos, um apoio geral ao cumprimento de promessas.

A vingança tem origem em dois sentidos básicos e diferentes: um é o da deusa Themis, que autoriza o ofendido a agir para reestabelecer o equilíbrio na esfera privada; outro é o da Diké, que retribui impessoalmente o mal feito com a aplicação de um castigo. Ambas são formas de lidar com o passado e não é à toa que “vingar” tem a mesma raiz etimológica de vindicar, reinvidicar (*vindex*) (FERRAZ Jr., 2019).

O direito ao esquecimento confronta diretamente o direito à memória. E não me refiro aqui somente ao embate jurídico entre o discurso da publicidade *versus* o da intimidade na sociedade da informação, mas também à relevância das dimensões pública ou privada do caso em questão. O difícil é avaliar quando alguma informação tem relevância pública para ser reavivada e não cair no esquecimento. Certamente muitas e muitas memórias desapareceram e continuarão a desaparecer no esquecimento, principalmente os relatos vencidos.

Por essas incertezas, é necessária a tolerância. A evolução do chamado *homo sapiens*, melhor dizendo, *homo retoricus*, levou a este animal sem *habitat*, exatamente porque seu mundo é sua linguagem. Se até sua percepção dos eventos é construída, que dizer de suas convicções éticas? A dúvida saudável leva a uma maior disposição para conviver com divergências de todo tipo, das quais não se pode fugir.

Referências

ADEODATO, João Maurício. Law and morals according to a realistic and rhetorical philosophy – the Brazilian case revisited. In: DE PAULA, André Ferreira Leite; SANTACOLOMA, Andrés Santacoloma (eds.). *Law and morals*. Stuttgart: Steiner, 2018.

ADEODATO, João Maurício. *Uma teoria retórica da norma jurídica e do direito subjetivo*. São Paulo: Noeses, 2014.

ARENDT, Hannah. *The human condition*. Chicago/London: University of Chicago, 1958.

ARENDT, Hannah. *The life of the mind / Thinking*. New York / London: Harcourt Brace Jovanovich, 1978.

ARENDT, Hannah. *Thinking* (The life of the mind, one vol. edition). New York / London: Harcourt Brace Javanovich, 1978.

BLUMENBERG, Hans. Sprachsituation und immanente Poetik. In: BLUMENBERG, Hans. *Wirklichkeiten, in denen wir leben – Aufsätze und eine Rede*. Stuttgart: Philipp Reclam, 1986.

ENGELS, Friedrich. *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*. Stuttgart: Dietz, 1888.

FERRAZ Jr., Tercio, justiça e vingança. *Revista da OAB: advocacia hoje*. N. 1, junho 2019, p. 63-80.

GEHLEN, Arnold. *Der Mensch – seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Wiebelsheim: Aula-Verlag, 2009.

GUTHRIE, William Keith Chambers. *The sophists*. Cambridge University Press, 1971 (Part of *A history of Greek philosophy*, vol. III, Cambridge University Press, 1969).

HARTMANN, Nicolai. *Das Problem des Geistigen Seins – Untersuchung zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften*. Berlin: Walter de Gruyter, 4. Auflage, 1949.

HUME, David. *An inquiry concerning human understanding*. Col. Great Books of the Western World, vol. 33. Chicago: Encyclopedia Britannica, 1993.

REALE, Miguel. Ciência do direito e dogmática jurídica. In: *O direito como experiência – introdução à epistemologia jurídica*. São Paulo: Saraiva, 1968.

ROCK, I. *The logic of perception*. Cambridge: MIT Press, 1983.

RORTY, Richard. *Philosophy and the mirror of nature*. Princeton: Princeton University Press, 1979.

RUSSELL, Bertrand. *History of Western Philosophy – and its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*. London: Routledge, 1993.

SANTO AGOSTINHO. *As confissões*. Trad. Frederico Ozanam Pessoa de Barros. Rio de Janeiro: Editora das Américas, 1968.

SANTO AGOSTINHO. *De magistro* (Do mestre). Trad. Angelo Ricci. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

SCHMIDT, Siegfried J. Der radikale Konstruktivismus: Ein neues Paradigma im interdisziplinären Diskurs. In: SCHMIDT, Siegfried J. (Hrsg.). *Der Diskurs des radikalen Konstruktivismus*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 3. Auflage, 1990.

SOKAL, Alan; BRICMONT, Jean. *Imposturas intelectuais – o abuso da ciência pelos filósofos pós-modernos*. Trad. Max Altman. Rio de Janeiro e São Paulo: Record, 1999.

STADLER, Michael; KRUSE, Peter. Über Wirklichkeitskriterien. In: RIEGAS, Volker; VETTER, Christian. *Zur Biologie der Kognition*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1990.

A MEMÓRIA E O MAL

Darlene Vianna Gaudio Angelo Tronquoy¹

Ah! Indiscreta! Ah! Ignorantona! Mas é isso mesmo que nos faz senhores da terra, é esse poder de restaurar o passado, para tocar a instabilidade das nossas impressões e a vaidade dos nossos afetos.

(Machado de Assis)

Não sou, naturalmente, o que se chama uma “especialista em memória”. Tampouco se trata aqui de uma extensa pesquisa em relação a esse tema tão importante que é a memória, sua relação com a função do testemunho e a História. Entretanto, me consideraria satisfeita se, a partir de nossos próprios testemunhos – no caso, artistas, operadores do direito e psicanalistas – a respeito de nossas práticas, conseguíssemos distinguir o de que se trata, quando se fala em “memória”, da noção confusa que a reduz a uma mera função orgânica, pois, para nós, é de algo muito além o de que se pretende tratar. Mas ao menos no que diz respeito aos psicanalistas, ainda

¹ Analista Membro da Escola Lacaniana de Psicanálise de Vitória (AME). Mestre e Doutora em Letras pela UFES. Ex-professora da Católica Salesiana, Centro Universitário. Ex-colunista semanal do jornal A TRIBUNA.

que não “especialistas”, por um lado, talvez por outro possamos dizer que não lidamos com outra coisa que não seja a memória, mas a memória tal como podemos pensá-la a partir, claro, da novidade introduzida no mundo por Sigmund Freud, a saber, o *inconsciente*, nossa “verdadeira memória”. E o inconsciente é nossa verdadeira memória justamente porque ele funciona segundo certas “leis”. Uma delas, nos revela Freud, é que nada nessa assim chamada “outra cena” se destrói: nenhum traço, nenhuma marca, nenhum afeto pode ser apagado, destruído. Eles podem, sim, se movimentar, se deslocando, deslizando, se amalgamando e se separando, e é com isso que se conta em um percurso de análise. A primeira hipótese de Freud sobre a origem de nossos “mecanismos psíquicos”, por exemplo, baseia-se numa espécie de “estratificação” no qual “[...] o material presente em forma de traços de memória estaria sujeito, de tempos em tempos, a um rearranjo segundo novas circunstâncias – a uma *retranscrição*” (FREUD, 1977, p. 317).

Que não nos esqueçamos, aliás, foram os sintomas histéricos e o enigma do “esquecimento” sobre suas causas o que instigou a já aguçada curiosidade de Freud. Constatação clínica, ainda em tempos de seus estudos com o neurologista Joseph Breuer, as “histéricas sofrem de reminiscências”, quer dizer, de imagens/lembranças vagas ou incompletas que se conservam na memória que retornam “aos pedaços” em seus sintomas.

Que não nos esqueçamos, a prática da psicanálise, portanto, nasce com a tentativa de restaurar “lacunas na memória” provocadas por um trauma que produziria um apagamento de sua causa, deixando como resto as contraturas, as excitações, as paralisias, os gritos histriônicos, olhos revirados, troncos retorcidos que, para Freud, logo se transformaram em algo a ser lido, traduzido em palavras, pois, (re)memorando-o com Jacques Lacan, os sintomas logo se definiram como o retorno, no corpo, do que até então não pudera ser dito.

Além disso – que não nos esqueçamos – o próprio edifício teórico da psicanálise foi se construindo em torno das lembranças/es-

quecimentos de Freud; em torno dos acontecimentos que afetaram/teceram sua vida, e a tal ponto que – arrisco dizer – ele mesmo é a construção da memória de Freud em torno de seus afetos traumáticos, em torno do impossível, do real de suas experiências de desamparo, de abandono, de suas angústias e de sua dor. Nesse sentido, nada diferente de um autor/narrador que constrói sua obra com os destroços de sua memória, em torno do inassimilável de sua experiência de sujeito, com os afetos que se cravam na carne e esculpem o corpo, mas que permanecem para sempre enigmáticos, em instância, à espera de uma sempre não-toda decifração.

Mas, se por um lado, esses afetos – oriundos do encontro da língua, de sua pura sonoridade, com o real do prematuro corpo do bebê, que constitui o que Lacan chamou *alíngua*, *lalangue*, em francês – constituirão a fonte inesgotável de toda criação/invenção – por outro lado, nesses tempos primordiais de nossa constituição, aí se inscreverá, também como traço de memória indestrutível, a marca indelével do Mal que nos habitará a todos, pois que *lalangue*, essa pura sonoridade sem sentido em torno da qual repousa toda possibilidade de sentido, se articula em tempos nos quais também o bebê se identifica a uma imagem – a uma “imago”, para usar o termo mais apropriado – que lhe conferirá a única e frágil consistência daquilo que se chama o “EU”, estrutura passional na medida em que essa imagem com a qual o bebê se identifica lhe é absolutamente estranha/externa e, sobretudo, intrusiva.

E é por essa via que evoco aqui, brevemente, essa complexa relação entre a memória – a memória tomada como a marca inapagável da afetação da carne produzida pela linguagem – e o Mal que vemos (des)velar-se não somente nas passagens ao ato violento como nos crimes, na violência da guerra, mas aquele que vige insidiosamente disfarçado na “caridade de quem me detesta”, na gentileza que encobre o ódio da convivalidade que vela o narcisismo das pequenas diferenças, no altruísmo que testemunha, disfarçando, a arrogância dos que se veem idealmente superior ao “merecedor” de sua ajuda.

É Jacques Lacan quem nos dirá que o “Eu” é uma estrutura passional que se constitui na tensão conflitiva, agressiva, entre uma imagem inconsciente de completude e a sensação do corpo despedaçado que o momento jubilatório da assunção/identificação com essa imagem deixa, para sempre, atrás de si. Por essa razão é que a origem do Mal, se o tomarmos como equivalente a esse ódio primordial é, originalmente, o ódio (inconsciente) de si, que se projeta, no social, como ódio do outro, do diferente, do estranho, pois esse semelhante, ele me lembrará sempre esse estranho/familiar/odiado que me habita e que me constituiu.

Sem ter como pormenorizar essa evocação, é preciso, antes de terminar esse breve comentário, associar, pois, a importância dos testemunhos – que podemos traduzir como dizeres, sejam orais, escritos, pintados ou esculpidos, que tomem a forma de um documentário longo e paciente como *Shoah*, de Claude Lanzmann, ao trabalho de “construção em análise”. Brilhante proposição, certamente diante da constatação de que toda “lembança” é tributária de uma ficção, de que não há memória senão aquela que se pode inventar, Freud toma outra direção que não era a de “recordar” um fato traumático, e inventa aquela que nos permite, narrando nossa própria história, intervir e modificar nossos próprios destinos. Tratou-se da associação livre, único método, única regra, que nos coloca em posição, no início de uma análise, de leitor e, em seu fim, de autor de uma obra/vida que deixa de ser guiada por um Outro, por sua demanda, para ser orientada por um desejo singular.

Isso dito, retorno, para encerrar, à epígrafe machadiana que, aliás, encontrei em um texto dedicado ao conceito de memória de Walter Benjamin, para observar que o que diz o velho mestre Machado tanto se aplica à particularidade de nossas vidas quanto para refletirmos sobre o que se passa na cultura.

Digo isso para não deixar de mencionar aqui o que se pretende com esse evento, dentre outras finalidades, que é evocar a função da memória na história, em nossa história recente, para que haja a pos-

sibilidade de – (re)memorando o que foram para nós “cordiais brasileiros”, nossos anos de ditadura – não repetirmos esse erro histórico. Que se diga, que se conte, que se fale, que se elabore o ódio/mal que nos habita, único caminho possível para dar um rumo melhor à história. Ou vocês conhecem outros?

Referências

FREUD, Sigmund. Carta 52. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Vol. 1. Trad. José Luís Meurer. Rio de Janeiro: Imago, 1977.

ANTES DE SAIR: A MEMÓRIA DAS COISAS

Flávia Dalla Bernardina¹

Prelúdio

As coisas, acostumadas aos seus donos, haviam esperado em vão pelo seu retorno. Os quadros escurecidos pela poeira, os abajures com as cúpulas amareladas, as fruteiras de prata enegrecidas, as toalhas de linho com seus bordados redesenhados pelas traças desapareciam pouco a pouco à medida que folhas de jornal velho as embrulhavam. Eram agora fragmentos desmantelados, de uma história que terminava e na qual se vivera a ilusão de perenidade. A serenidade melancólica do apartamento augurava o seu futuro: seria esvaziado e vendido.

(Luiz Ernesto)

Trata-se do prelúdio da exposição *Antes de sair*, do artista Luiz Ernesto, que ocupou a sala *Academia dos Seletos*, no Paço Imperial (RJ), em março de 2017. Aproprio-me e, portanto, aumento um ponto ao título da exposição – *Antes de sair: a memória das coisas*. Hoje, nesse depois que é agora, concedo-me uma licença poética para aportar meu traço a essas memórias, assim como ocorre ao se recontar uma história, quando a invenção se impõe em torno do que falta.

¹ Advogada em propriedade intelectual. Mestranda em Artes Visuais pela UFES. Membro da Comissão de Propriedade Intelectual e Direitos Autorais da OAB-ES.



Vista da exposição *Antes de Sair*, do artista Luiz Ernesto.²

As fotografias expostas são do apartamento da família do artista, que estava – à época do registro – em vias de esvaziamento, e onde o mesmo realiza uma espécie de inventário dos objetos que ali habitaram. De início, a ideia era registrar as imagens do local para arquivo pessoal. Entretanto as coisas, na medida em que eram retiradas de seus lugares habituais, passaram a evocar outras histórias.

As imagens não mostram muito do apartamento – o pé de um piano de cauda, o corredor, uma cadeira na cozinha, a antessala, o lustre. O texto, de autoria do próprio artista, é apresentado em molduras antigas, assim como as fotografias, e faz o papel de criar novas imagens, aquelas que não estão dadas a ver.

Pela maneira como estão expostos, o artista assume que valoriza os intervalos e os espaços entre uma imagem e outra, entre um texto e uma imagem, para que, nessa respiração, a montagem apresente graus de visibilidade que operem alguma imaginação do espectador.

2 Todas as imagens deste artigo são relativas à Exposição *Antes de sair*, do artista Luiz Ernesto, ocorrida na sala *Academia dos Seletos*, Paço Imperial, Rio de Janeiro, em abril de 2007.

Antes de sair é, antes de mais nada, o registro de uma lembrança falha, que vem aos pedaços, um ato de invenção. Na fala do próprio artista, “mais do que falar de um lugar e de objetos, ela fala da finitude, da perda, e, em última instância, da morte”³.



3 Entrevista concedida pelo artista Luiz Ernesto ao Canal Arte (www.canal-arte.com), publicado em 07 de abril de 2017.

O passado e os respectivos usos que damos a ele dizem respeito aos modos de encarar a finitude, e, desde os anos 2000, o artista desenvolve trabalhos que relacionam a imagem às palavras.

Da antessala à cozinha, passando pelas coisas pequenas e as coisas no limbo, o artista reconta essa história a partir das insignificâncias, do que não é visto, da desimportância dos espaços de passagem, das coisas acostumadas.

Quando o artista se vale da palavra para materializar uma espécie de testemunho – ou testamento – do que deixará de existir, ele evidencia que as imagens por si só não bastam para operar a transmissão. É necessário fazer o uso da palavra. Mas não é de qualquer palavra que estamos falando...

Essas avançam não para cercar os objetos, congelando-os para um fim específico, mas para, através da poesia, ganhar outros usos e sentidos. Uma operação que parte do meio do caminho, e coloca a língua a serviço da recriação da realidade, e não da sua mera descrição.

Um exemplo é quando o artista fala da *compoteira*:

Algumas coisas convivem conosco por tanto tempo que se tornam invisíveis. Foi assim com a *compoteira* de opalina. De um azul-cobalto intenso, era circundada por ornamentos de prata. Durante anos, repousou sobre a pequena mesa em semicírculo do menor cômodo do apartamento. Ali, sem que lhe fosse dada qualquer importância, servia para guardar recibos de contas e outras quinquilharias. Um acontecimento fortuito a resgatou de sua existência rarefeita: um antiquário, em uma visita, atestara o seu valor. Migrou então para a vitrine da sala do piano junto com os objetos importantes da casa. Sua notoriedade repentina reavivou detalhes inusitados e enigmáticos velados até então pelo hábito: um cervo em prata, com chifres pontiagudos, encimava sua tampa arredondada servindo-lhe de alça. No topo de sua colina azul, o animal não parecia se orgulhar de sua posição. Melancólico e desconfiado, olhava para trás, como alguém que busca na distância turva fragmentos espalhados de seu próprio passado.⁴

4 Texto retirado da obra *A compoteira*, da exposição *Antes de Sair* (Luiz Ernesto).



Imagem da obra *A compoteira*.

O corredor

Francisco Régis Lopes, no texto *Cultura Material e escrita da história: a imposição da palavra na exposição do objeto* (2010), aponta que, na área dos usos da memória, a relação entre a velocidade e o prazer das relações de consumo indicam que vivemos novas maneiras de usar o passado, vide as enxurradas de biografias e autobiografias nas gôndolas das livrarias.

No processo de musealização, a palavra cerca o objeto, atribuindo-lhe uma existência específica, para atender a certas demandas. Isso evidencia o que Walter Benjamin trata como o fracasso da experiência e a perda da capacidade de narrar. Se pensarmos bem, em uma sociedade com memória coletiva comum, compartilhada, não haveria necessidade de peças identificadas, que nomeiem aquilo que já é conhecido.

Se, por um lado, na história, temos a impossibilidade de dizer – em virtude da magnitude de certos traumas –, por outro lado, nos degladiamos com o excesso de lembrança.

Algumas questões me ocorrem: uma delas – e talvez a primordial, para justificar a escolha do tema – é o motivo pelo qual as memórias desse outro, de objetos que nunca fizeram parte do meu cotidiano, me conectam a ele e me convocam de tal maneira que me sinto impossibilitada de sair do espaço expositivo.

Aponto algumas reflexões que partem da exposição do artista Luiz Ernesto, mas que avançam na obra de Walter Benjamin (2011) e circundam a possível diferenciação – talvez por mim inventada – entre rastro e vestígio, sobretudo com relação à escrita como fundação de memória.

No caso da memória apresentada pelo artista, o vazio que os objetos deixam em sua petrificação resta, nas fotografias, por demais reforçado. No caso, a palavra não excede, mas desprograma, desinforma, amolece e dá vida. Quando um outro uso é vislumbreado, os objetos elevados à condição de narradores transformam aquilo que poderia ser excesso, em resto.

Sobre as questões de vestígio e rastro, avançarei mais adiante, sobretudo a partir do relato de Benjamin no texto *Experiência e pobreza* (2011), sobre o quarto burguês dos anos 1880, como um lugar onde não há nada a se fazer ali, tamanho o excesso de descrições, objetos e adjetivos, uma espécie de aconchego construído.

Antes disso, e remetendo às questões da experiência em Benjamin – na tentativa de descolar algumas camadas dos enigmas que oferece em seus textos –, se, de fato, perdemos a capacidade de narrar, perdemos igualmente a capacidade de transmitir? Como se opera a transmissão na contemporaneidade?

Benjamin, quando fala do fim da experiência, enfrenta alguns pontos cruciais: a continuidade entre as gerações, a palavra compartilhada numa tradição comum e a questão das viagens como fonte de experiência autêntica, embora reconheça sua impossibilidade na nossa contemporaneidade, como se estivéssemos incapacitados de compartilhar o comum. Carentes de rastros, carentes de experiência.

Será que esta – a experiência – tal como vivenciamos hoje, de fato opera a transmissão, no sentido de criar pontos em comum, os laços necessários para vincular escrevente e leitor, artista e espectador, interlocutor e ouvinte?

Em se tratando da escrita como lugar de memória, ao que parece, esta deixa muito menos espaços vazios – por assim dizer, rastros – que a oralidade, justamente pela possibilidade de transcreever a realidade e assim encurtar o vão entre a aparência e a realidade.

Aqui, uma via em direção ao texto de Vilém Flusser, *Pretextos para poesia* (1985), onde trata de dois eventos que considera cruciais para a história da escrita alfabética: (i) o primeiro, na metade do segundo milênio A.C, que foi a mecanização da escrita através da criação das letras, do alfabeto, o que liberou o escrevente da barreira da imagem, e abriu caminho para o discurso linear codificado: “escrever passou a ser alinhar letras, para com elas formar palavras, com estas, sentenças, e com estas, discursos” (FLUSSER, 1985); (ii) o segundo, com a criação da imprensa, e o fato de as letras serem manipuláveis e multiplicáveis mecanicamente, o que emancipou o escrevente da barreira material e abriu caminho rumo à informação pura.

Escrever deixa de ser desenhar letras para manipular máquinas, sendo que o valor do que é escrito não está mais na coisa em si, mas na informação que ela carrega. A escrita a serviço da informação, adequada, formatada, para a democratização do alfabeto, para a generalização do pensamento linear discursivo. Excesso de vestígios e falta de rastros.

Isso sem mencionar a relação do corpo com o ato de escrever, a modificação do embate do corpo com a letra, o enfrentamento com a pena, que implica uma diferença de velocidade e, por conseguinte, de perdas, frente às formas de escrever atuais – sem mencionar os ideogramas chineses e japoneses, que passam ao largo de uma codificação, mas exprimem uma ideia, um movimento.

Retomo a rota com Benjamin, em *O Narrador* (2011), quando, bem antes de Flusser, elabora tais digressões e aponta a morte da narrativa com o surgimento dos romances.

Ora, se pensarmos que os romances se vinculam à criação da imprensa e ao suporte livro, faz sentido tal afirmativa. Com a imprensa, tem início o declínio da tradição oral, da experiência passada de pessoa para pessoa, da possibilidade de se deixar rastros para surgimento de uma palavra em comum. O comum que se opera na perda e não na transcrição fidedigna do que foi recebido pelo narrador.

Quando passamos à reprodução mecânica da escrita, codificamos excessivamente e adequamos a escrita ao meio em que será veiculada – hoje isso sendo levado às últimas consequências, vide os limites de caracteres em espaços para publicação, os 140 caracteres do Twitter, as limitações da escrita nas redes sociais – colocando-a exclusivamente à serviço da informação. Perdemos, na medida em que avançamos, a capacidade de deixar rastros essenciais para que a transmissão se opere.

Jean Marie Gagnebin, em *O rastro e a cicatriz: metáforas da memória* (2014), aponta que escrita e rastro, por certo tempo, foram utilizadas como sinônimos. A escrita por muito tempo foi considerada o traço mais duradouro, que sobrevive inclusive à morte do autor. Não por acaso, a palavra *sema* significa originariamente “túmulo”, para depois significar “signo”. Como pontua Gagnebin (2014, p. 112), “*túmulo, signo, palavra, escrita*, todos lutam contra o esquecimento”.

Nesse ponto surge o que Benjamin denomina como “casa de vidro” e “espaços de pelúcia”. Tais ambiências, descritas pelo autor em *Experiência e Pobreza* (2011), tratam do apagamento, da frieza (no caso do vidro) e do excesso, da artificialidade (no caso da pelúcia).

O primeiro, materializado na arquitetura moderna de Adolf Loos e Le Corbusier, tendo o vidro como suporte, material frio e duro, no qual nada se fixa, nem adere – lugares difíceis de deixar rastros. Já os espaços de pelúcia, caracterizados pelo excesso de bibelôs, trata-se do lugar onde não se tem nada a fazer, nos dizeres de Benjamin (2011),

“pois não há nesse espaço um único ponto em que seu habitante não tivesse deixado seus vestígios” – e é desse trecho que traço a possível diferenciação, ainda que sutil, entre rastro e vestígio. Um espaço altamente adequado ao que está dentro, mas não ao seu interior.

Vestígio assume aqui o caráter daquilo que foi criado, programado para adequar-se ao meio, e por isso, peca pelo excesso ou pelo apagamento dos traços. Transita em dois extremos, assim como o castelo de vidro e o espaço de pelúcia, citado por Benjamin.

O rastro está no equívoco, no esquecimento, no que está para sempre perdido, talvez como uma única via possível de reinvenção. Ele convoca à manutenção do mistério, vulnerabilidade necessária para aproximação com a humanidade que nos habita.

Nesse sentido, Gagnebin é precisa:

enquanto os signos, sobretudo os signos linguísticos, tentam transmitir uma mensagem relacionada às intenções, às convicções, aos desejos do seu autor, o rastro pode se voltar contra aquele que o deixou e até ameaçar sua segurança (GAGNEBIN, 2014, p. 115).

Voltando à exposição e à pergunta lançada no início: como se opera a transmissão se carentes estamos de uma palavra comum que nos constitua e nos conecte? O que da memória de um estranho me convoca e me remete a uma memória inexistente em mim, de um lustre que nunca vi, um corredor que não pisei, do piano de cauda que jamais toquei e da compoteira usada para guardar as contas a pagar que não são as minhas?

Parece que a possibilidade de transmissão se dá nas bordas do ser, no que Jean-Luc Nancy, em *Comunidade Inoperante* (2006), trata como uma existência fora de nós mesmos, de seres que se convocam e se reconhecem nos limites de sua finitude. Onde não mais sou, ou no limite do eu, me encontro com o outro. Esse espaço vazio que evidencia o rastro e onde, através de alguma invenção, conecto-me ao outro. Uma abertura para a palavra comum. Assim como é na poesia,

escrita enigmática, que opera na borda da letra e denuncia a presença de um ausente.

Antes de sair

De algum modo, esse apartamento possuía vestígios de alguém que o habitou, “um ambiente imutável que exalava a segurança da previsibilidade”, como escreve o artista em um dos textos expostos. Um lugar de coisas pequenas e coisas no limbo, que em dias de faxina reapareciam e retomavam os seus lugares habituais.



Imagem da obra *As coisas pequenas*.

A sua desocupação permitiu que alguém recolhesse os rastros deixados na normalidade dos excessos, para não os mostrar nas imagens, mas conduzi-los através de um texto poético. Imagens e escrita, que deixam para trás restos não intencionais, apontando uma via possível para a demolição de castelos de vidro, ou a varredura dos espaços de pelúcia, permitindo, assim, ver o seu interior, e não somente o que está dentro.

O que está dentro talvez esteja aprisionado. Mas o que está no interior avança para fora, carregando rastros em público, para ganhar outros “interiores”. Traços como enigmas, que não se sabe ao certo o que são, ou o que poderiam ser, senão sob a condição vulnerável de invenção a partir de um tempo presente. Na desmecanização das palavras, a transmissão possui espaço suficiente de manobra para seguir seu curso. É preciso não saber, para transmitir.

Antes de sair desse texto, eis as palavras que criaram a última imagem, da casa que não mais existe:

Sem os móveis e os objetos, os percursos se apagaram. Caminhar pelos ambientes do apartamento, agora vazio, era andar à deriva, sem as marcações da coreografia imposta pela presença das coisas. Sua identidade agonizava, enquanto esfumavam-se todos os traços de sua história. Seria possível guardar daquele lugar alguma lembrança tão tangível que não fosse corrompida pelas armadilhas da memória com sua capacidade de decantar do passado apenas resquícios? Algo objetivo como o número de tacos do corredor? Não, o esquecimento exige rendição. Restava, antes de sair, contemplar as paredes nuas dos cômodos marcadas por monotipias de poeira (LUIZ ERNESTO, 2017).



Imagem da obra *Antes de sair*.

Referências

BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura história da cultura* (Obras escolhidas, v.1). Trad. Sérgio Paulo Rouanet. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

FLUSSER, Vilém. *Prétextos para a poesia*. In: Caderno Rioarte, ano 1, nº 3, 1985, p. 18.

GAGNEBIN, Jean Marie. O rastro e a cicatriz: metáforas da memória. In: *Lembrar, escrever, esquecer*. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2014.

NANCY, Jean-Luc. *La comunidad inoperante*. Trad. João Manuel Garrido Wainer. Santiago de Chile: Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, 2000.

RAMOS, F.R.L. Cultura material e escrita da história: a imposição da palavra na exposição do objeto. In: SARAGFASSABENECHETIRT; BEZZERA, Rafael Z.; MAGALHÃES, Aline M. (Org.). *Museus e Comunicação: exposição como objeto de estudo* (v. 1). Rio de Janeiro: Edições do Museu Histórico Nacional, 2010, p. 155-175.

Site Canal Arte (www.canal-arte.com), entrevista concedida pelo artista Luiz Ernesto em 07 de abril de 2017. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=DI3rsOKOutI>. Acesso em 10 ago. 2018.

VIOLÊNCIA: GOZO E TESTEMUNHO

Virgínia Luna Smith¹

“Convive com os teus poemas, antes de escrevê-los”. Com essa frase, o inesquecível poeta mineiro Carlos Drummond de Andrade immortalizou um conselho, do qual me vali para desfrutar dos vários caminhos e possibilidades que me permitiram chegar até este texto, me desculpando se a obra pronta não parecer ser tão interessante quanto o percurso.

Na condição de professora universitária, vivo um processo contínuo de compartilhamento de saberes com os meus alunos, na medida em que, a um só tempo, enquanto lhes apresento os temas sobre os quais debruço os meus estudos, me torno permeável ao que eles me instigam diariamente, e me convocam, ainda que não de forma consciente, a não envelhecer. Com eles aprendi sobre a “Deep Web” e o “Grand Theft Auto” (GTA).

Tratando de forma sucinta, a “Deep Web” (ou “Internet Profunda”, em tradução literal) é uma área da Internet muito maior do que

1 Doutora em Direito. Professora de Direito Penal da Graduação e Pós Graduação da Faculdade Estácio de Sá de Vitória. Advogada.

a área da superfície, formada por incontáveis páginas, blogs, vídeos, fóruns e bancos de dados ocultos do grande público, que reúne milhares de informações com mínima possibilidade de rastreamento e pouca regulamentação. Esta plataforma fica “escondida”, ou seja, não pode ser acessada por meio de pesquisas em buscadores, como o Google ou Bing, e nem digitando um endereço em um navegador comum (Chrome, Firefox, Edge etc), afirmando-se, portanto, que estes conteúdos são configurados como privados. Além disso, em alguns casos, não é possível identificar o IP do usuário da Deep Web, de forma a favorecer o anonimato. No entanto, essa privacidade conferida aos criadores de conteúdo e a quem o acessa é bastante criticada, pois supostamente encorajaria a veiculação de conteúdos de ódio ou que incentivem a prática de crimes. Em geral, esses espaços na Deep Web são conhecidos como “Dark Web” (“Internet Obscura”, em tradução livre), justamente pelo compartilhamento de conteúdo ilegal, como tráfico de pessoas, de drogas, de armas, de órgãos, pedofilia, homicídios e toda a sorte de violências.²

A seu turno, o GTA, em sua quinta versão no ano de 2018, é um jogo “on-line” de alta fidelidade, no qual a interação entre os jogadores simula o mundo real de forma muito próxima. Este videogame, a despeito de representar tortura, conter cenas fortemente sexuais, usar termos racialmente ofensivos e apresentar um retrato misógeno das mulheres, é o título de mídia com maior sucesso financeiro de todos os tempos, faturando cerca de US\$ 6 bilhões, cifra muito acima de qualquer filme mais vendido no mundo em todos os tempos, como *Star Wars* ou *Gone with the Wind*, que arrecadaram mais de US\$ 3 bilhões, em valores atualizados³. O mundo virtual do GTA é alvo de controvérsias desde o seu lançamento, em 2013, e com a mais recente edição do jogo não foi diferente: os avatares controlados pelos

2 Disponível em: < <https://www.techtudo.com.br/noticias/2019/03/0-que-e-deep-web.ghtml>>. Todos os materiais consultados na internet para este artigo foram acessados na data de 01 de setembro 2019.

3 Disponível em: < <https://www.marketwatch.com/story/this-violent-videogame-has-made-more-money-than-any-movie-ever-2018-04-06>>.

jogadores atuam livremente, podendo roubar, agredir, matar, entre outros comportamentos considerados socialmente nocivos.

Afirma-se que tanto a “Deep Web” quanto o GTA estimulam a banalização da violência e a diminuição dos comportamentos sociáveis, da empatia e da sensibilidade a agressões. Na rede, porque os conteúdos divulgados não sofrem qualquer censura, e em meio a obras de arte e artigos relevantes, é possível encontrar toda a sorte de manifestações de barbáries, compartilhadas e assistidas sem qualquer pudor, e muitas vezes instigadas pelo espectador, que as acompanha em tempo real. No jogo, porque, ao liberar a violência do personagem, especula-se que haveria a transição para a violência no real.

Ocorre que há uma distinção necessária entre agressividade e violência: “com referência à agressividade, tanto Freud quanto Lacan situam-na como constitutiva do eu, na base da constituição do eu e na sua relação com seus objetos”⁴. Ao incluí-la na ordem humana, libidinal, a um só tempo confirmam sua existência e afirmam a possibilidade de sublimação, de recalque, pois o recurso da palavra, da mediação simbólica, dispensaria a agressividade de ser atuada.

No que concerne a essa questão, Lacan esboçou uma clínica diferencial entre neurose e psicose, por meio da noção de “intenção agressiva” e “tendência agressiva”. De acordo com o psicanalista francês, na neurose, a agressividade se apresenta mediante a intenção agressiva, porque supõe um querer, mas, paradoxalmente, uma vontade de impedir o sentido. Há intenção de significação nessa agressividade, isto é, na neurose, ela é decifrável como um sintoma, é forma de comunicação com o outro, o que levou Lacan a desenvolver a noção de reivindicação, depois transformada em demanda, ou seja, em dirigir-se ao outro pedindo algo do que se julga merecedor. Já na psicose, há tendência agressiva, vinculada a algo objetivado, algo que não conta com uma interpretação sustentada pela forclusão localizada do Nome do pai, do simbólico (LACAN, 1948).

4 FERRARI, I. F. *Agressividade e violência*. <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-56652006000200005>.

Em síntese, na intenção agressiva, o sujeito recusa a objetificação que de alguma forma lhe foi imposta, e busca uma forma de sair da condição de alienado de si mesmo. Nesse caso, o comportamento agressivo se apresenta como uma etapa do percurso necessário à constituição saudável do sujeito em suas relações interpessoais. Na tendência agressiva, a violência consiste na passagem ao ato, a forma que o sujeito encontra de marcar no real o que não foi capaz de dar conta de elaborar no campo simbólico.

Dessarte, pode-se afirmar, ainda que com receio de ser demasiadamente superficial, que o GTA seria a catarse da intenção agressiva, enquanto a “Deep Web” seria uma tendência agressiva, a passagem ao ato coletiva, permanente e em tempo real.

Obviamente que, se tivéssemos que nos classificar em uma das situações acima descritas, estaríamos apenas no campo da intenção agressiva do neurótico, pois, nas palavras de Jean Paul Sartre, “o inferno são os outros”, e a tendência agressiva do psicótico, a violência da passagem ao ato é sempre do outro. Nossa tendência retrata uma doutrina religiosa denominada de “Maniqueísmo”, que trata de dividir a nossa visão de mundo em apenas dois grupos: os bons e os maus, os criminosos e os virtuosos. Nesse mundo, os heróis seriam sempre bons, e os vilões seriam sempre maus.

Todavia, experimentos em psicologia demonstram que as pessoas consideradas boas ou pacatas também são capazes de cometer atos de crueldade. Em 1961, Stanley Milgram, professor da Universidade de Yale, realizou o que posteriormente denominou de “Estudo comportamental da Obediência⁵”, recrutando, por meio de um anúncio, cidadãos comuns para participarem de uma pesquisa, cujo objetivo seria investigar os efeitos das punições no aprendizado. Os voluntários foram colocados em um laboratório com visão para

5 Os experimentos de Milgram posteriormente deram origem a um artigo científico divulgado pela primeira vez em 1963 e a um livro denominado *Obediência à Autoridade*, publicado em 1974, além do documentário *The Human Behavior Experiments* e do filme *O Experimento de Milgram*, lançado em 2015. <https://www.huffpostbrasil.com/2017/09/25/o-desconcertante-experimento-de-milgram-sobre-o-comportamento-humano_a_23219601/>.

uma sala ao lado, na qual um ator faria o papel de “aluno” que seria questionado e, caso errasse as respostas, receberia choques elétricos com intensidade aumentada progressivamente. Os voluntários eram encaminhados para o painel de controle dos choques, e, sem saber que se tratava de uma simulação, deveriam acionar o mecanismo de punição a cada resposta errada. De ressaltar que os gritos do ator não impediram que 65% dos voluntários continuassem a acionar os choques elétricos, mesmo conscientes de que a voltagem era progressiva, e que, a partir de um certo limite, poderia ser letal. E a constatação ainda mais impactante: nenhum voluntário foi até o “aluno” verificar se ele estava bem.

Ao explorar as reações de pessoas comuns quando são provocadas a infligir sofrimento a alguém, Milgram constatou que a “obediência à autoridade” era a escusa para a validação ou para a tolerância quanto a comportamentos abusivos, violentos ou opressores.

Em 1964, os professores, psicólogos e pesquisadores Bibb Latané⁶ e John Darley elaboraram uma pesquisa a partir de um crime ocorrido em Nova Iorque, que chocou profundamente os Estados Unidos, após ser publicado em um artigo no jornal *The New York Times*, cujo início será adiante transcrito:

Durante mais de meia hora, 38 cidadãos respeitáveis, cumpridores da lei, no Queens, viram um assassino perseguir e esfaquear uma mulher, em três investidas separadas e sucessivas, no Kew Gardens... ninguém chamou a polícia durante o assalto; uma testemunha ligou depois que a mulher estava morta (LEVITT, 2010, p. 89).

Controvérsias sobre os detalhes do crime e o real número de testemunhas à parte, o assassinato de Kitty Genovese inspirou diversos estudos e foi tema de obras sobre a indiferença dos espectadores por mais de três décadas após o fato. “As explicações da época – negação de afeto, banalização da violência, indiferença, agressividade

6 LATANÉ, B. <<http://latane.socialpsychology.org/>>.

contida, despersonalização dos habitantes das metrópoles” – não se mostraram suficientes para Latané e Darley, que buscaram respostas mais convincentes para compreender as razões pelas quais perdemos a compaixão e ignoramos pedidos de ajuda explícitos ou implícitos. Os experimentos com variáveis de situações os levaram a concluir que, diante de emergências, a influência do contexto em que a pessoa se encontra é muito superior à de sua personalidade para que aja ou se omita.

Os resultados do que denominaram de “Efeito do Espectador” (*bystander effect*) ou “Apatia do Espectador” (*bystander apathy*) variavam de forma bastante significativa conforme a amostragem: em grupos de quatro ou mais pessoas, apenas 31% dos indivíduos procuraram auxílio para o colega em apuros, mas quando o voluntário se via sozinho, em 85% das vezes ele buscava ajuda e o fazia nos primeiros três minutos. Além disso, foi constatado que, se o voluntário não tomasse uma atitude nesses primeiros três minutos, seria improvável que viesse a agir, pois, quanto mais esperasse, mais inerte ficaria.

Ao comprovar o “bystander effect”, Latané e Darley concluíram que os indivíduos não se tornam mais seguros ou corajosos na presença de outros, ou seja, em situações de estresse coletivo, as pessoas parecem se acovardar, e algo em meio à multidão impediria o comportamento heroico, em razão de um fenômeno que denominaram de “Difusão de Responsabilidade”: a presença de várias pessoas no cenário de um crime ou de uma emergência teria o efeito de diluir nas testemunhas a obrigação de prestar socorro à vítima.

Em 1971, Philip Zimbardo realizou um estudo na Universidade de Stanford, denominado “A prisão de Stanford”, no qual um cenário simulava uma prisão e os alunos voluntários desempenhariam papéis aleatoriamente distribuídos de presidiários e carcereiros por duas semanas. Surpreendentemente, porém, os voluntários teriam incorporado as atitudes dos personagens, extrapolando os limites da

7 ARAÚJO, R. *Deixa que eu deixo*: terceirizando a responsabilidade. <<https://administradores.com.br/artigos/deixa-que-eu-deixo-terceirizando-a-responsabilidade>>

simulação, de forma que o sadismo dos guardas foi tão intenso que Zimbardo precisou interromper o experimento em apenas seis dias.

Não obstante o Stanford Prison Experiment (SPE) e o “Efeito Lú-cifer”, como o resultado do teste ficou conhecido, ter se tornado o estudo de psicologia mais influente de todos os tempos, sendo citado em centenas de trabalhos científicos, analisado em dezenas de livros e recontado em filmes e documentários, e seu autor ter se tornado celebridade e referência, em 2018, o pesquisador americano Ben Blum encontrou gravações até então desconhecidas nos arquivos da Universidade de Stanford, que teriam registrado pontos cruciais da experiência. A conclusão de Blum é que a crueldade dos carcereiros não havia surgido naturalmente, como consequência do poder que tinham, mas ao contrário: “eles foram orientados a agir daquela forma”⁸. No mesmo sentido, o economista francês Thibault Le Texier, professor da Universidade de Nice e autor do livro *Histoire d'un Mensonge*⁹ (*História de uma mentira*, ainda não lançado em português), desacredita da pesquisa por entender que seu protocolo não era científico e seus resultados eram interpretados de maneira tendenciosa.

O fato é que, ainda que os carcereiros voluntários da prisão de Stanford não tenham agido naturalmente, ou seja, que tenham sido convencidos a atuarem de forma violenta e cruel, ela acaba por confirmar o que as experiências anteriores haviam concluído: qualquer situação potencialmente persuasiva poderia levar pessoas boas ou neutras a abandonarem suas convicções e cometerem crimes ou se mostrarem cruéis ou sádicas, muitas vezes justificando a barbárie com cinismo, como, a propósito, demonstra o poema de Carlos do Carmo, incluído na música *Fado Tropical*, de Chico Buarque:

8 Disponível em: <<https://super.abril.com.br/historia/a-experiencia-mais-comentada-polemica-e-furada-de-todos-os-tempos/>>.

9 Disponível em: <https://www.editions-ladecouverte.fr/catalogue/index-Histoire_d_un_mensonge-978235521200.html>.

Sabes, no fundo eu sou um sentimental
Todos nós herdamos no sangue lusitano uma boa dose de lirismo
(Além da sífilis, é claro.)
Mesmo quando as minhas mãos estão ocupadas em torturar,
esganar, trucidar
O meu coração fecha os olhos e, sinceramente, chora...
Meu coração tem um sereno jeito
E as minhas mãos o golpe duro e presto
De tal maneira que, depois de feito,
Desencontrado, eu mesmo me contesto
Se trago as mãos distantes do meu peito
É que há distância entre intenção e gesto
E se o meu coração nas mãos estreito
Assombra-me a súbita impressão de incesto
Quando me encontro no calor da luta
Ostento a aguda empunhadura à proa
Mas meu peito se desabotoa
E se a sentença se anuncia bruta
Mais que depressa a mão cega a executa
Pois que, senão, o coração perdoa.

Em tempos de criminalidade cada vez mais cruel, do aumento exponencial da violência doméstica e de relações marcadas pelo binômio desumanidade-passividade, alguns questionamentos se mostram inevitáveis: por que temos prazer com a violência? Como e por que transpomos o limite entre a agressividade e a violência? Como e por que nos submetemos à agressividade e à violência? Como e por que assistimos passivamente à agressividade e à violência?

As respostas talvez passem pelo conceito de gozo, que embora tenha definições diferentes no campo jurídico e no campo da psicanálise, encontra relevantes pontos de intercessão. No Direito, o gozo remete à noção de fruição, de usufruto, de desfrute de alguma coisa como um objeto de apropriação. Todavia, o que o sistema jurídico oculta é que a apropriação é, na verdade, uma expropriação, pois al-

guma coisa só é “minha” quando há outros para os quais ela é sempre alheia. Nesse ponto consiste a confluência entre as teorias do Direito e as da Psicanálise: a questão fundamental da primeira propriedade de cada sujeito, seu corpo, e as relações deste corpo com o corpo do outro.¹⁰ “O gozo é aquilo que deve ser recusado para que possa ser alcançado. Na rota até o gozo há que fazer, forçosamente, uma escala no porto do desejo” (BRAUSTEIN, 2007, p. 299).

No artigo “Por que elas não (re)tornam? Considerações sobre a não adesão ao tratamento por parte da mulher em situação de violência”, os autores pontuam que Lacan, inspirado em *Além do princípio do prazer*, de Freud, considera o gozo como “ganho secundário”, como satisfação que, assim como a libido, não procede do sujeito do inconsciente, da linguagem, da palavra e da comunicação, e não passa toda pela ordem simbólica, pois parte dela resta imaginária. Na hipótese, o gozo seria o que mantém a vítima na posição de submissão aos desmandos de um parceiro dominador¹¹.

Num mundo em que cada vez mais se tenta apagar a singularidade do sujeito, oferecendo-lhe a ilusão de que os objetos gozosos podem preencher ‘a falta-a-ser’ que o desejo revela em sua raiz, Fuks, inspirada na obra de Braustein, afirma que a produção maciça de objetos na atualidade atende, exclusivamente, à demanda do mercado em detrimento do sujeito do desejo. Ou seja, o “homem contemporâneo é compelido a gozar em excesso daquilo que não serve para nada. As características desses produtos, os gadgets, tendem a isolar-nos e a produzir, ao mesmo tempo que uma massificação, um gozo cada vez mais auto-erótico e autista”.¹²

Por certo, houve uma supressão da distância entre o gozo e o desejo, pela progressiva ausência de qualquer forma de proibição.

10 FUKS, B. B. *Gozo, um conceito lacaniano*. <http://revistapercurso.uol.com.br/index.php?apg=artigo_view&ida=202&id_tema=48>.

11 SOUZA, H. G. de; PIMENTA, P. *Por que elas não (re)tornam? Considerações sobre a não adesão ao tratamento por parte da mulher em situação de violência*. <http://www.opcaolacanianana.com.br/pdf/numero_15/Por_que_elas_ao_retornam.pdf>.

12 FUKS, B. B. (idem).

Trata-se, resumidamente, de gozar, aqui e agora, a qualquer preço e sem limites.

Tal importa em afirmar que, por que não queremos nos haver com essa falta, com esse gozo, nos vemos engendrados em relações nas quais a devastação é o eixo, seja como autores, seja como vítimas, seja como covardes espectadores.

Baseado em seus estudos sobre a histeria, Freud reconheceu o sintoma na medida em que ele interroga a cada um sobre o que vem incomodar-lhe o corpo. Esse sintoma, por ser presença do significante do Outro em si, é marca identificatória (*marquage*), é corte. Nesse lugar, o surgimento traumático do gozo se dá.¹³

Faz-se necessário, portanto, identificar e conhecer seu sintoma para saber lidar com ele, manejá-lo, barrando o gozo e, se assim for de seu desejo que emerge, saber conviver na relação sem a violência, pois manter-se como objeto de gozo do Outro e gozar dessa posição de vítima representa uma devastação. De tal modo, é preciso dar um ponto de basta ao gozo além do princípio do prazer produzido pelas parcerias sintomáticas construídas no contexto de violência.¹⁴

Em síntese, é preciso a adesão do sujeito para haver a tentativa de resgate do seu desejo, caso contrário, sem sujeito não haverá mudança. A responsabilização dos personagens envolvidos em cenários de agressão demanda governar a sua própria mudança, pois algo de uma permissão da violência se encontra na vítima, sendo ela, assim, também responsável pela situação que vivencia. Nesse aspecto, a psicanálise fornece os instrumentos para marcar a barra do sujeito, para reintroduzi-lo no campo do seu desejo e manejá-lo enquanto sujeito do inconsciente e de linguagem. A proposta da psicanálise passa pelo resgate da subjetividade anulada através da submissão a que ela se permitiu, autorizada pelo inconsciente.¹⁵

13 LAURENT, E. "Falar com seu sintoma, falar com seu corpo". <http://www.enapol.com/pt/template.php?file=Argumento/Hablar-con-el-propio-sintoma_Eric-Laurent.html>.

14 <http://www.enapol.com/pt/template.php?file=Argumento/Hablar-con-el-propio-sintoma_Eric-Laurent.html>.

15 SOUZA, H. G. de; PIMENTA, P. (idem)

Retornando ao “Experimento de Stanford”, o termo “Efeito Lú-cifer” cunhado por Zimbardo se referia à sua compreensão de que o comportamento deliberadamente violento estaria relacionado diretamente às relações de poder. Na ocasião, o professor identificou sete processos sociais capazes de tornar uma pessoa mais suscetível a banalizar o mal, e a partir de cada um deles buscarei, na medida das minhas limitações, o diálogo com os campos jurídico e psicanalítico.

Dar o primeiro passo

O primeiro passo sempre parece insignificante, mas a linha divisória entre a intenção agressiva e a tendência agressiva é tênue, e, uma vez transposta, é difícil ser novamente contida.

Recentemente, o Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (Ipea) realizou um estudo a pedido do Conselho Nacional de Justiça (CNJ) no qual revelou que a cada quatro ex-condenados um volta a ser condenado por novo crime, uma taxa de reincidência de 24,4%, considerando apenas como reincidente aquele que volta a ser condenado no prazo de cinco anos após cumprimento de uma pena anterior. No entanto, taxas mais elevadas de reincidência foram encontradas em levantamentos realizados considerando a quantidade de indivíduos que voltam a entrar nos presídios ou no sistema de Justiça criminal independentemente de condenação anterior¹⁶, como é o caso de um homem preso em flagrante por policiais militares no Distrito Federal, que, ao verificarem sua identidade, descobriram que ele já possuía 39 anotações na sua folha de antecedentes criminais, muito embora ele ainda não tivesse nenhuma condenação pelos crimes.¹⁷

Dessarte, dados acerca da recalcitrância em atividades criminosas são diariamente conhecidos, como os que indicam que mulheres vítimas de violência de gênero só buscam ajuda cerca de 7 a 8 anos

16 Disponível em: <<http://cnj.jus.br/noticias/cnj/79883-um-em-cada-quatro-condenados-reincide-no-crime-aponta-pesquisa>>.

17 Disponível em: <<https://g1.globo.com/df/distrito-federal/noticia/2019/03/07/pm-prende-homem-apos-flagrante-de-roubo-no-df-e-descobre-que-ele-tem-39-passagens-pela-policia-e-nenhuma-condenacao.ghtml>>.

após a primeira violência física sofrida, mantendo-se durante esse período em uma relação afetiva abusiva denominada “ciclo de violência”.

O termo “Ciclo da Violência” foi criado pela psicóloga norte-americana Lenore Walker, em 1979, e passou a ser usado para identificar padrões abusivos em uma relação afetiva. Segundo Walker, ele se divide em três fases: aumento de tensão, ataque violento e a calma ou “lua de mel”. Em resumo, a mulher que vive o ciclo da violência enfrenta momentos de agressividade do parceiro, caracterizados por ofensas verbais, controle e críticas, seguidos de agressões físicas, como tapas, socos e empurrões, até a chegada da fase da calma, em que o agressor pede desculpas, implora por perdão e promete que aquilo não irá se repetir.

Desumanizar o outro

Na relação-devastação, que marca as convivências afetivas abusivas, o indivíduo se permite tornar-se objeto do parceiro-sintoma, e ambos gozam em seus papéis. Não é outra a razão pela qual as vítimas de violência doméstica não retornam aos atendimentos, desistem do procedimento criminal ou formulam pedidos de arquivamento. O “não (re)tornar” aos atendimentos remete ao não querer saber, não se questionar e não se implicar na relação de violência, pois o retorno sugere a possibilidade de barrar o gozo como ganho secundário. Tal importa em afirmar que retornar ao atendimento seria a possibilidade de se tornar sujeito, sair da posição de objeto e dar um novo rumo à relação-devastação-sintoma.¹⁸

Nos casos de discursos de ódio e violência contra pessoas ou grupos específicos, a objetificação da vítima demonstra a inversão da premissa, pois trata-se de eliminar o diferente, não a diferença (BORRADORI, 2004).

18 SOUZA, H. G. de; PIMENTA, P. (idem)

Desumanizar a si mesmo

O anonimato em meio à multidão ou acobertado por capuzes, fantasias, uniformes ou mesmo pela rede mundial de computadores favorece a sensação de diluição da maldade entre os demais.

Um exemplo disso foi a organização terrorista Ku Klux Klan, que surgiu nos Estados Unidos, no século XIX, e se tornou conhecida por perseguir e promover atos de violência e barbárie contra negros, judeus e católicos, chegando a contar com quatro milhões de membros em meados da década de 1920. A identificação de seus membros ocorria por meio de uma roupa macabra, vestidos com uma túnica branca e usando capuzes brancos cobrindo o rosto para que não fossem reconhecidos.

Difundir a responsabilidade pessoal

Quando a responsabilidade é diluída em um grupo, o sujeito não se implica de seu ato ou de sua omissão. Como observa Eric Laurent, é preciso se lembrar da oposição conhecer/saber, pois, uma vez que o sintoma está do lado do saber, isto importa justamente em não conhecê-lo.¹⁹

Thomas Mann, famoso escritor germânico, mantinha um programa direcionado a ouvintes alemães durante o seu exílio na Califórnia, escrevendo artigos contra as atrocidades do regime nazista, nos quais, a um só tempo, admitia sua responsabilidade pessoal e responsabilizava individualmente a cada um de seus compatriotas pela omissão conivente com o nazismo.

Atualmente as redes sociais permitem o encobrimento do indivíduo, pois as pessoas se expõem e manifestam seus discursos de ódio, suas incitações à violência – e mesmo seus crimes – recebendo validação externa fácil, pública, difusa e em tempo real, olvidando que, apesar de telas de computadores ou de celulares, seres humanos estão interagindo e deverão ser responsabilizados individualmente por seus atos.

¹⁹ LAURENT, E. (idem)

Obedecer cegamente às autoridades

Em um ambiente opressor hierarquizado, a estrita obediência objetifica o subordinado e a vítima do ato violento, porém, de acordo com o artigo 22 do Código Penal, se o fato é cometido em estrita obediência à ordem, não manifestamente ilegal, de superior hierárquico, só é punível o autor da coação ou da ordem. Nesse caso, diante de um comando claramente ilegal, ou seja, abusivo ou cruel, a autoridade não funciona como escusa, havendo implicação de culpa também ao subordinado que o executa.

Hannah Arendt relata que, no julgamento de Adolf Otto Eichmann, político da Alemanha Nazista e Tenente-coronel da Schutzstaffel (SS), responsável pela logística de extermínio de milhões de pessoas no final da Segunda Guerra Mundial (pois organizava a identificação e o transporte dos indivíduos para os diferentes campos de concentração), todos esperavam ver um monstro responsável pela morte de milhões de judeus, entretanto, o que ela constata é que Eichmann era um indivíduo normal, que não oferecia riscos à sociedade e que não era alguém maligno a ponto de planejar o genocídio praticado, mas se recusava a examinar criticamente qualquer de suas ações criminosas, conduzindo seus atos a um patamar de inacreditável trivialidade burocrática, obedecendo às ordens de maneira irracional como forma de patriotismo, sem julgar entre o certo e o errado, o moral ou o imoral, sentindo-se apenas na obrigação de obedecer às leis de seu país (ARENDR, 1999).

Aderir passivamente às normas do grupo

Falemos, agora, do pernicioso “efeito manada”, em que o coletivo determina o individual. Trata-se, por exemplo, do ritual de vestir o uniforme para acompanhar os jogos do seu time, odiar a torcida do time adversário, mesmo que seja uma pessoa que nunca viu, apenas por causa do lugar que ela ocupa na arquibancada e pelas cores que ela ostenta, e ainda que sua ira se dirija a uma criança, como o

lamentável episódio em que mãe e filho, torcedores do Grêmio Futebol Porto Alegrense, foram cercados covardemente por quatro integrantes da torcida rival, o Sport Club Internacional. As câmeras registraram o momento em que uma mulher, carregando uma faixa na qual se lê “Inter antifacista”, se aproximou e começou a empurrar a torcedora do Grêmio, e, em determinado momento, um dos homens puxa a camisa da mão do menino, que sai chorando.²⁰

Tolerar por inatividade ou indiferença

Há um conto de Lygia Fagundes Telles denominado “O Moço do Saxofone”²¹, no qual um motorista de caminhão, frequentador de uma pensão na qual circulavam pessoas muito estranhas, se incomoda com o som triste de um saxofone, que “parece gente pedindo socorro”. Curioso, o motorista quis saber de onde vinha o som e lhe explicaram que, enquanto a esposa se deitava com quem ela quisesse em um quarto, o marido tocava no quarto ao lado. Ao encontrar-se por acaso com o saxofonista, o caminhoneiro não se conteve e perguntou:

E você aceita tudo isso assim quieto? Não reage? Por que não lhe dá uma boa sova, não lhe chuta com mala e tudo no meio da rua? Se fosse comigo, pomba, eu já tinha rachado ela pelo meio! Me desculpe estar me metendo, mas quer dizer que você não faz nada?

– Eu toco saxofone.

Porém, nem tudo é sombrio. O cientista social Arthur Beaman, da Universidade de Montana, em sua obra “Increasing helping rates through information dissemination: teaching pays” (Aumentando o índice de ajuda através da disseminação da informação: ensinar compensa), proveniente de estudo consistente em simular situações de emergência a partir de situações concretas, apresen-

20 Disponível em: < <https://pleno.news/esportes/futebol/mae-e-filho-sao-agredidos-por-torcedores-do-internacional.html> >.

21 Disponível em: < <http://contobrasileiro.com.br/tag/o-moco-do-saxofone-lygia-fagundes-telles/> >.

tou resultados mais animadores considerando uma premissa: seus voluntários haviam recebido um resumo dos estudos a respeito do “Efeito Espectador” antes de começarem os testes, e esta informação alterou as consequências.

A conclusão foi que os indivíduos que já sabiam a probabilidade da reação em circunstâncias como as que se submeteram os voluntários de Latané/Darley apresentaram níveis de proatividade duas vezes maiores do que os demais. Resta, portanto, comprovado que acabar com a apatia do grupo se restringiria a uma única palavra: “conhecimento”. De fato, os pesquisadores observaram que o efeito passivo da testemunha diminuía sobremaneira quando o observador estava sozinho com a vítima, ou quando a vítima o convocava diretamente, em meio a outros espectadores, para socorrê-la.

É justamente o conhecimento que permite perceber a inclinação do sujeito com seu sintoma, ouvir o sujeito que fala e deseja, e abandonar sua posição de objeto.

Freud sustentou que, quando o ser humano está submetido a privações extremas, se revela em sua real natureza, retirando os invólucros e liberando-se para ser quem verdadeiramente é.

Em contrapartida, após ter vivido a experiência do confinamento em um campo de concentração nazista, o austríaco Victor Frankl constatou que o extremo do sofrimento humano só é suportável a partir da experiência do sentido, e, inspirado em Nietzsche, afirma²²: “Quem tem por que viver pode suportar quase qualquer como”.

Frankl viu concretamente nos campos de concentração homens e mulheres comuns se tornarem heróis memoráveis, capazes de atitudes generosas e altruístas, voltadas apenas à intenção de fazer o que é certo. Para ele, a natureza humana seria capaz de superar os limites mesquinhos dos nossos próprios desejos, desde que se estabeleça um sentido à existência.

22 Frase destacada do prefácio escrito por Gordon W. Allport, na edição norte-americana de 1984.

Em sintonia com a obra de Frankl e sobre o sentido da vida, da coragem e do altruísmo em situações extremas, recomendo fortemente o livro²³ e o filme de mesmo nome, *The Guernsey Literary and Potato Peel Pie Society*, no qual as autoras tratam com muita delicadeza sobre a constituição de um grupo que, durante a ocupação nazista na ilha de Guernsey, ultrapassa as formalidades dos encontros literários para se tornar uma verdadeira família.

E ainda a respeito do tênue liame entre coragem, temeridade e covardia, entre atos altruístas ou heroicos e testemunhas indiferentes, o filósofo André Comte-Sponville elucidada:

Para todo homem há o que ele pode e o que ele não pode suportar. [...] Os heróis sabem disso quando são lúcidos. É o que os torna humildes diante de si mesmos e misericordiosos diante dos outros. Todas as virtudes se relacionam, e todas se relacionam com a coragem (COMTE-SPONVILLE, 1995, p. 67).

Porém, não apenas as virtudes se relacionam. O mesmo Stanley Milgram dos experimentos com “choques elétricos” desenvolveu e publicou, em 1967, uma teoria denominada de “Problema do Pequeno Mundo” ou “Seis Graus de Separação”, afirmando que qualquer pessoa no mundo estaria ligada a outra, fazendo, no máximo, seis conexões entre elas. Utilizando essa teoria, Beaman conseguiu relacionar, por exemplo, Renato Aragão, humorista brasileiro, ao ator norte-americano Kevin Bacon, mostrando que a frase de John Donne²⁴ mereceria ser a conclusão desse experimento: “a morte de qualquer homem me diminui porque faço parte da humanidade”.

23 SHAFFER, M. A.; BARROWS, A. *The Guernsey Literary and Potato Peel Pie Society*. New York: Dial Press, 2008.

24 Excerto do texto Meditação 17, do religioso John Donne, século XVII: “Nenhum homem é uma ilha, completa em si mesma. Todo homem é um pedaço do continente, uma parte da terra firme. Se um pedaço de terra for levado pelo mar, a Europa fica menor, como se tivesse perdido uma montanha ou a casa de um amigo, ou a tua própria. A morte de qualquer homem me diminui porque faço parte da humanidade. Por isso, nunca mandes indagar por quem os sinos dobram. Eles dobram por ti”. O parágrafo serviu de inspiração para o romance de Ernest Hemingway: *Por quem os sinos dobram*, de 1940.

Em Freud encontramos precisa e oportuna constatação: “a vida humana em comum só se torna possível quando se reúne uma maioria mais forte do que qualquer indivíduo isolado e que permanece unida contra todos os indivíduos isolados” (LACAN, 1998, p. 49).

Que possamos barrar a violência que, a um só tempo, (nos) faz sofrer na via do consciente, mas que também nos confere algum ganho na ordem do inconsciente, buscando nossa mudança de posição subjetiva para (re)significar o testemunho e a história.

Encerro com Don Quixote, obra imortal de Miguel de Cervantes, para quem a história é “émula do tempo, depósito dos feitos, testemunha do passado, exemplo e conselho do presente, e ensino do futuro²⁵”. Muito obrigada pela oportunidade!

Referências

ARENDDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

BORRADORI, Giovanna. *Filosofia em tempos de terror: um diálogo entre Habermas e Derrida*. São Paulo: Jorge Zahar, 2004.

BRAUSTEIN, Néstor. *Gozo*. São Paulo: Escuta, 2007.

COMTE-SPONVILLE, André. *Pequeno tratado das grandes virtudes*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

FRANKL, Victor. *Em busca de sentido: um psicólogo no campo de concentração*. Petrópolis: Vozes, 1991.

FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização*. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

LACAN, Jacques. Diretrizes para um congresso sobre a sexualidade feminina (1948). In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

LACAN, Jacques. A agressividade em psicanálise (1948). In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1948/1998.

25 CERVANTES, M. de. *Don Quixote*. (p. 59). <<http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/eb00008a.pdf>>

LEVITT, Steven D.; DUBNER, Stephen J. *Super Freakonomics: o lado oculto do dia a dia*. Rio de Janeiro: Campus Elsvier, 2010.

TELLES, Lygia Fagundes. O moço do saxofone. In: *Antes do baile verde*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1979.

A SINGULARIDADE DE UMA TRANSMISSÃO

Andressa De Prá¹

O que pode ser transmitido de geração em geração? As histórias familiares, as lacunas nessa história e os silêncios: como isso contribui para o advir de um sujeito? Quantas experiências compõem uma subjetividade? Que efeitos da contemporaneidade podem comparecer na transmissão psíquica? São perguntas que me faço a partir da clínica e também da escuta dos meus clientes no meu trabalho de pesquisa genealógica.

Poderia trazer diversos casos para trabalhar aqui, mas uma pesquisa me intrigou. Certa vez, um cliente obstetra, muito famoso por ser apaixonado pela profissão, super-humano, conhecido por ser muito afetuoso com as gestantes, me ligou dizendo que, há anos, procurava a certidão do seu bisavô, mas sem sucesso. Esse médico então me contratou para uma pesquisa, que, de fato, foi muito difícil, pois demorei cerca de um ano para achar essa certidão, que se encontrava em uma igreja dentro de um hospital. Descobri que sua tataravó havia sido mãe solteira pois naquela época, quem era ca-

1 Andressa De Prá é Psicanalista e Membro da Escola Lacaniana de Psicanálise de Vitória.

sada paria seus filhos em casa. Quando li a certidão, nela observei escrita a palavra *obstetra*. Como de praxe, preciso ler todos os dados das certidões, em razão de outros sobrenomes que podem aparecer e demais informações importantes. Pela primeira vez, eu lia, numa certidão de 1800, o termo *obstetra*. A madrinha do seu bisavô foi a *obstetra* que fez o parto.

Pude me perguntar sobre o que se transmite através das narrativas familiares e o que pode ser transmitido sem palavras pois muito embora tenha sempre se interessado e conversado com seus antecessores acerca de sua história familiar, esse cliente nada sabia desse curioso detalhe envolvendo o parto de seu bisavô. Como é espírita, explicou tudo dizendo que alguma coisa de sua tataravó havia chegado até ele através da mediunidade.

Tendo em vista esse contexto, pretendo trabalhar o contraponto entre o que se pode transmitir entre as gerações por meio das histórias familiares, incluindo suas lacunas e seus silêncios, e o momento em que vivemos, quando, muitas vezes, essa transmissão via narrativas não é privilegiada.

Guardadas as particularidades de cada um, as pesquisas genealógicas e o consultório me lançam em questões sobre como cada sujeito se conta através de seus antepassados.

A primeira vez que me perguntei sobre transmissão foi quando estive na Itália e conheci parentes distantes que trabalhavam com madeira, sendo que muitos de meus parentes no Brasil também trabalham com madeira, e sequer sabem dos que ficaram naquele país.

Eu também tive um bisavô que não conheci, mas meu pai dizia que ele era um contador de histórias. As pessoas da região onde ele morava vinham, à noite, escutar as histórias que ele narrava. Como meu pai também havia me dito que ele fora carregador e que fizera o trajeto de trem entre Itália e França e entre Itália e Alemanha, eu contava para algumas pessoas que as histórias de meu pai eram desse tempo em que ele realizava esse percurso. Achava, inclusive, que meu pai tinha sido professor de francês – talvez pelo fato de ele, da

mesma forma, ter ouvido histórias assim daquele período, e isso o tivesse fascinado.

Certa vez, ao lhe relatar essas lembranças, meu pai disse que não, que as histórias que contava eram de monstros, de espíritos, e que nunca havia me dito do trabalho dele na Itália, nem na França.

Algo se transmite através dos significantes, do silêncio e, mais ainda, do que se pode inventar a partir da história narrada – *quem conta um conto aumenta um ponto*. No dicionário, a palavra “transmissão” é definida como o “ato ou processo de transmitir, ser condutor, propagar, transportar, passar a outrem por mutação ou sucessão, **passar-se**”. A etimologia da palavra vem do latim “trans”, que significa “através de”, “para além de” e “mittere”, que seria enviar, deixar passar além.

Somos seres de fala e de linguagem – e é isso que nos dá a dimensão humana. Para um sujeito advir é necessário que ele se submeta ao funcionamento da linguagem. Um filho, no primeiro momento, é o que os pais dizem dele. Quando começa a falar, ele repete o que essa fala dos pais diz. Uma alienação é absolutamente necessária. No segundo momento, é necessário também que ele se separe, faça objeção ao outro, diga não, refute essa alienação para poder advir como sujeito.

Mas o que é para o *infans* assujeitar-se à linguagem?

É submeter-se a um sistema descontínuo de significantes que se remetem uns aos outros e que por isso instauram uma distância irreduzível entre as palavras e o que elas representam, pois a palavra é, ao mesmo tempo, presença e ausência.

A linguagem é o lugar original da metáfora, e sendo a metáfora a ausência da coisa, como somos seres de linguagem, um vazio nos habita. Falamos mesmo quando a palavra não desfaz o vazio de que é habitada. Aliás, falamos também para aplacar esse vazio. E é importante que esse vazio seja bordeado. Por isso a necessidade da oferta de elementos simbólicos, da história/ficção familiar.

Alienar-se ao outro, identificar-se, é o processo pelo qual somos constituídos – por meio de traços, valores e atributos dos sujeitos

que nos cercam. É através desse sistema simbólico que o sujeito refere-se a si mesmo. Nascemos das palavras que nossos antepassados nos transmitiram, mergulhamos na linguagem do outro, nossos primeiros outros, e também somos atravessados pela linguagem daqueles que falavam antes deles. Entramos na cadeia genealógica recebendo nosso nome, sobrenome e tantos significantes particulares, mestres, como nos diz Lacan. Toda família tem os seus significantes particulares. Isso faz a singularidade de UMA história. Cito Philippe Julien: “lá, onde o isso estava, o isso como sendo os pais, avós, o Outro, a cidade natal, as narrativas, o sujeito deve advir” (JULIEN, 2222, p. 0).

Um álbum de fotos dos antepassados é muito mais do que apenas imagens: é, principalmente, o que se pode dizer dessas imagens; a história que se pode contar. E, assim, o sujeito vai se alimentando dessas palavras, possibilitando que um dia o mesmo possa narrarse.

No entanto, além da história que recebemos através das palavras, existem ainda os silêncios, os tons de voz (mais agudos, mais graves), as interrupções na fala, as músicas que cantamos e a música que é própria da linguagem que nos envolve e nos marca, ou seja, o afeto se transmite para além do que é dito. A palavra dita e a palavra silenciada carregam esses afetos.

Tal perspectiva, por seus aspectos, encontra ressonância com uma passagem que Jean Allouche traz na obra *A psicanálise é um exercício espiritual? Resposta a Michel Foucault*, a saber: “nem todos os pensamentos estão alojados na cabeça: alguns jazem, ativos, ao redor da boca, modulando o modo de comer, o timbre da voz, ou na superfície erétil dos seios; outros permanecem colados aos olhos; outros, aos ouvidos; outros, na borda do anus [...]” (ALLOUCHE, 2000, p. 110)”. Algo se transmite para além das palavras.

Mas esses mesmos significantes que nos determinam não dão conta do que somos justamente pelo que a palavra porta. Presença da ausência. Desse modo, um sujeito pode apenas se semidizer, sua definição não será nunca de si mesmo por inteiro. Não existe deter-

minismo absoluto. Nem tudo que precede o sujeito é transmitido. Há sempre uma parte intransmissível, um resto, uma memória que não pode ser evocada, um furo na história do sujeito. Esse furo, por sua vez, é o que permite uma margem de liberdade, em que o mesmo poderá construir o seu vir a ser.

Um postulado importante de Lacan diz que o que não é simbolizado, retorna no real. Em outros termos, podemos dizer que traumas e sintomas do passado se repetem caso sejam silenciados.

Observamos que, em nosso tempo, perdemos a cada dia a transmissão oral entre as gerações. Perdemos o costume das conversas familiares, da troca de experiências. Os pais não se sentem mais autorizados a ocupar esse lugar de transmissão, como se a própria história não fosse importante, ou se calam por “não saber”. Quando não se calam, muitas vezes se referenciam no saber da ciência, em detrimento do saber geracional. Em contrapartida, sem a transmissão desse saber construído através das gerações, os próprios jovens não conseguem valorizar essa referência familiar. Não se interessam pela história progressa.

O discurso da ciência vem, cada vez mais, tentando responder aos enigmas existentes na humanidade não levando em consideração o humano que nos habita. Não por acaso, a Psicanálise surge justamente como uma resposta à exclusão do simbólico que a ciência propõe. Ela vai fazer um contraponto, reintroduzindo a dimensão do sujeito, não mais objetificado, produto da ciência, mas um sujeito dividido entre seu dizer e seu dito, entre saber e verdade, entre enunciado e enunciação, permitindo reconhecer que nossa enunciação implica responsabilidades. Há um sujeito que diz, e se ele não fala, algo fala nele, ele é falado. Pierre Legendre, em seu livro *O inestimável objeto da transmissão*, destaca o seguinte: “diz-se que o tapete árabe deve comportar um defeito, que seria em suma, **a marca própria**, voluntariamente inscrita, do artesão” (LEGENDRE, s.d., p. 37). Além disso, assinala que essa prática merece ser ressaltada, pois “nos coloca em presença de um indício cultural cada vez mais recalcado pelo

industrialismo ocidental: a referência à falta, à não perfeição, como **signal de humanidade**” (LEGENDRE, s.d., p. 37).

Em outra passagem, Legendre diz: “Ainda hoje ouvimos dizer que está próximo um mundo onde o homem estará liberado do homem” (LEGENDRE, s.d., p. 37). Cada dia mais, o tecnicismo entra em nossas vidas e se torna necessário, cada vez nos tornamos mais especialistas, mas devemos levar em conta a contrapartida que isso implica: a perda da capacidade do sentido da experiência.

Não confiamos mais no senso comum, nem em nossa capacidade de julgar. O senso comum é o resultado da instalação da ordem simbólica humana que nos caracteriza, e quando nos desautorizamos em relação ao nosso saber, pois aí não se trata de conhecimento, mas de experiência individual, abrimos mão das referências. Um exemplo disso são as mães de hoje que não se referenciam na experiência das suas próprias mães.

A contraposição entre a narrativa como transmissão da experiência e o advento da informação também é um tema amplamente discutido na obra de Walter Benjamin, a exemplo de quando ele diz que “se a arte da narrativa hoje é rara, a difusão da informação é decisivamente responsável por esse declínio” (BENJAMIN, 1987, p. 203). Em outra passagem, chama a atenção para o seguinte:

Contar histórias sempre foi a arte de contá-las de novo, e ela se perde quando as histórias não são mais conservadas. Ela se perde quando ninguém mais fia ou tece enquanto ouve as histórias. Quanto mais o ouvinte se esquece de si mesmo, mais profundamente se grava nele o que é ouvido. Quando o ritmo do trabalho se apodera dele, ele escuta as histórias de tal maneira que adquire espontaneamente o dom de narrá-las. Assim se teceu a rede em que está guardado o dom narrativo (BENJAMIN, 1987, p. 205).

Mas como ouvir histórias se o homem de hoje não cultiva o que não pode ser abreviado?

Podemos observar que esse desautorizar-se frente ao discurso científico traz efeitos às novas gerações. Sabemos que nenhum modelo de família é garantia para filhos saudáveis, mas a falta de referências familiares e vínculos simbólicos têm adoecido nossos jovens. A narrativa familiar é a possibilidade da transmissão do enigma, vindo a proporcionar novas releituras e não apenas repetições sintomáticas. A palavra abre caminho para a inclusão do sujeito no discurso, para que o mesmo possa questionar sua própria história e, quem sabe, inventar a partir dali, permitindo advir um novo sentido.

Lebrun, que definiu o psicanalista como o “profissional da enunciação”, sugere três estratégias para atenuar os efeitos do discurso da ciência, o que denominou de trabalho de suplemento de pensamento.

A primeira delas implica *voltar a dar lugar à enunciação*, onde, ao contrário da ciência, “que só se interessa por fazer desaparecer essa dimensão da enunciação, a psicanálise não desiste de mostrar que ela foi identificada operando através das vacilações da fala, dos hiatos, dos atos falhos, dos sonhos, das incoerências, das mentiras, das hesitações, pois é levando em conta a dimensão da enunciação que se reconhece o lugar do sujeito” (LEBRUN, 2004, p. 0).

A segunda proposta conjectura *reestabelecer a categoria do impossível*, dado que, “contrariamente à pretensão totalizante da ciência, onde tudo é possível, o real resiste à simbolização, pois nem tudo é possível de dizer, nem tudo pode ser completamente simbolizado” (LEBRUN, 2004, p. 0).

A terceira estratégia é a de *restaurar a faculdade de julgar*, e, para tanto, ele cita Hannah Arendt, para quem o ato de julgar não é privilégio do “pensador profissional” ou do especialista, mas se origina na responsabilidade de cada um que deve sustentar essa função.

Acredito, portanto, que em resposta ao cientificismo do nosso tempo, ao excesso de referências nos saberes da ciência, o que a psicanálise propõe é fornecer condições para que o sujeito possa reatar a fala e sua função, a partir de uma orientação legítima, sua própria história. Nesse sentido, e para concluir, retorno a Freud, que, citando um

trecho do *Fausto*, de Goethe, nos diz: “aquilo que herdaste de teus pais, conquista-o para fazê-lo teu” (GOETHE apud FREUD, 1996, p. 160).

Referências

BENJAMIN, Walter. O narrador. In: _____. *Magia e Técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 203.

FREUD, Sigmund. Totem e tabu. In: _____. *Totem e Tabu e outros trabalhos (1913-1914)*. Trad. Jayme Salomão. V. XIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 21-163.

LEBRUN, Jean-Pierre. *Um mundo sem limite: ensaio para uma clínica psicanalítica do social*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2004.

LEGENDRE, Pierre. *O inestimável objeto da transmissão: estudo sobre o princípio genealógico no Ocidente*. Trad. Procópio Abreu. S.d.

O REINO DO ENTRE OU AQUILO QUE INSISTE EM NÃO SE DIZER, MAS QUE O DIREITO CARECE DE LEGISLAR. SOBRE A DESONRA DE COETZEE

Elisabeth Bittencourt¹

Interessei-me por Melanie e seu professor. O que foi aquilo mesmo que aconteceu entre eles?

A primeira história que me surgiu foi a de dona Aureliana, aquela que me dizia: “*Vamos viver, enquanto a morte está parida*”. Passava dias ruminando aquele “enquanto” da frase, e o “parida” não parecia “nascida”. O enquanto confundia o parir.

Quando dona Aureliana me contou como havia se casado com seu Antero e constituído uma família, me assustei! O que havia sucedido? Ela queria e não queria, e seu Antero, esse, tinha certeza: ele queria “tirar” sua virgindade.

Dona Aureliana é uma mulher negra do Maranhão, dançarina de tambor de crioula que renunciou ao toque do tambor, tornando-

¹ Psicanalista e Escritora. Membro da Escola Lacaniana de Psicanálise do Rio de Janeiro.

-se evangélica para tirar os filhos do álcool, mas, segundo ela, até hoje as carnes tremem quando escuta o tambor. O tremor ficou!

Quando a levei para caminhar no calçadão de Ipanema, dona Aureliana, revoltada com seu Antero, que havia feito um barraco para uma mocinha de vinte e poucos anos na frente da casa dela em São Luís, ela, mais indignada que magoada, se queixava... Quando, então, de súbito, perguntei por que havia se casado com seu Antero – boieiro do Bumba meu boi que, depois das comemorações, chegava em casa e, deitado na rede, perguntava: “*Tem arroz? Tem farinha? Tem feijão?*” Dona Aureliana confirmava, e ele então concluía: “*Ah, então tá bom!*”. E aquela ruma de 14 filhos, dependendo de quem? De dona Aureliana, é claro, que, como se fosse uma mulher moçambicana, carregava quantos podia quando ia trabalhar na roça.

Ela contou que seu Antero havia “tirado” não só sua virgindade, mas de todas as suas irmãs: “*Ele havia forçado a barra*”. Essa resposta me joga no reino do entre, das liminaridades do reino da linguagem, em que uma situação que envolve dois seres falantes não consegue se nomear, inclusive porque ela, dona Aureliana, não se inclui: foi ele! Seria atração, assédio, sedução, amor? Ilusões, com certeza.

Sabemos que, nos primórdios da Psicanálise, Freud, tocado pela lógica bem construída da fala de suas pacientes histéricas que se diziam seduzidas por seus pais, acreditou que Isso havia acontecido na ordem do ato. Com a sua neurótica derrubada, ele aguarda uns dias, retifica a teoria com o brilhante conceito de fantasia que ele conclui ser a própria realidade psíquica. Veremos que a coisa não é tão separada assim!

Naquele tempo, pelos idos dos anos sessenta do século XX, em Cururupu, no Maranhão, era isso mesmo: tirar no literal, tirar dela a única coisa que nela tinha valor, a honra, que era o outro nome que a virgindade tinha: “*A mulher se estraga quando perde a honra*”. Sem honra, ela fica sendo só ela mesma. E ela mesma é o quê?

E mais, nos tempos de dona Aureliana, “*criança e mulhé não era prá falá não*”, mais ainda, que na fala dele já tinha a fala dela: “*Mulhé*

era como uma galinha presa numa arapuca, não era nem sorta! E mulhé tinha o que perder, homem não. E, depois que caía, nunca mais!”

Dona Aureliana não tinha muita saída: resistia entre o amor e a desconfiança? Por ela mesma, Isso não aconteceria. Só nos resta saber, quem era ela mesma? Já seu Antero, insistia, cheio de certeza: forçava a barra. Dona Aureliana cede e perde a virgindade, com poucas perspectivas de, a partir daí, ter algum valor, porque assim que era...

Dona Aureliana engravida e tudo muda a partir deste momento em que é tocada pelo significante: há vida. Ela se casa porque vai ser preciso criar o filho e zelar pela família, confirmando aquele dito que ouvi no Maranhão que: *“Pai é palha, e mãe, basta o nome”*.

Afetada pelo filho que cresce dentro dela e comovida pelo significante – há vida –, efeito de linguagem, ela e tantas outras acatam uma outra justiça, sustentando as consequências do ato de sua criação, não porque teriam essa obrigação ou porque um outro não pode cuidar, e sim por acatar isso que existe: a vida de seus rebentos.

Enquanto dona Aureliana zela pela sua família, um outro tanto de filho começa a nascer, e ela começa a trabalhar duro na roça. Ela diz que esse é que é um trabalho duro, de sol a sol; o trabalho da cidade, nem se compara, é muito mais leve. O que consola dona Aureliana, que era cheia de alegria e enfeites, é o “divertimento” com o tambor de crioula que rolava solto nas terras de Cururupu e fazia suas carnes tremerem! E os filhos, é claro! Por eles, ela faz tudo. Renuncia até... Afinal, *“Mãe é de cimento, dura a vida toda. Pai é de barro, esfarela logo!”*

Sedução

Quando Sibony fala da sedução, ele a coloca como uma irrupção que joga o sujeito do inconsciente para tempos primários, quando nós, pobres e felizes bebês, estávamos literalmente nas mãos dos outrinhos, especialmente de mamãe e de todos aqueles que estão ali disponíveis para a maternagem necessária para tor-

namo-nos seres falantes. É impossível escapar da sedução? Lembro de *Lavoura Arcaica*...

A sedução ou a fantasia da sedução é primária, remota. Faz parte da gênese do desejo: “É a fantasia que seduz, é ela que se quer seduzir, *atrair para si*, deslocar de seu nível de fantasia para fazer dela o próprio desejo. A sedução sabe confundir a fantasia e o desejo” (SIBONY, 1991, p. 50).

Se Freud se deixou levar pelas fantasias de sedução de suas primeiras pacientes, entre outras firulas, foi por conta da potência vital dessa fantasia que, por ser primária, é tenaz. Absurda. Difusa. Profusa. Flutua em nossos mares de linguagem para o resto de nossa precária condição.

Fantasia “duplicada pela sedução exercida” (SIBONY, 1991, p. 52), não por essa ou aquela fantasia, mas pelo lugar de estrutura que implica na trama da vida psíquica.

Agarrada ao real, que insiste em não se dizer, a sedução é substituída pela fantasia de sedução e invade o sujeito psíquico, que fica sem eira nem beira, salvo apenas pelo aspecto formal da fantasia, matéria bruta do ofício de analista: pinçar as máscaras do real, operando na e pela fantasia.

“A fantasia que seduz é a de uma sedução possível, primária, necessariamente presumível” (SIBONY, 1991, p. 50). Passível de ser conjecturável. Traz à baila o *fora de si*. Fantasio que um outro me seduziu. A fantasia é minha, mas fantasio que papai e/ou mamãe me seduziram. O outrinho faz parte da estrutura das fantasias de sedução. É possível escapar das seduções da maternagem necessárias à inseminação da fala no bebê?

Esse outrinho dos primeiros cuidados, sem o qual o bebê sucumbiria, existe na cena cotidiana, é presumível! Faz parte da estrutura. Não pode ser tipificado pelo Direito. Mas... a fantasia é minha! Eu é que coloco seus pilares! O que fazer com o inescapável da fantasia de uma sedução possível?

Há um movimento de circulação simbólica entre fantasia e sedução. Esse movimento de circulação simbólica trama o objeto que

responde como se existisse mesmo. Nesse circuito – entre lá e cá –, o meu desejo pode ficar aprisionado na busca de seduzir o suposto objeto brilhante que tamponaria o buraco da falta. Objeto exterminador do desamparo. “Se essa rua, se essa rua fosse minha...”.

Lembro-me do menino abusado de *Toda nudez será castigada*, de Nelson Rodrigues, que segue viagem com seu abusador. Mas Isso envolve a situação em que a violação é da ordem do ato, não apenas da fantasia, fixando o abusado ao gozo do abusador. Coisas do reino da crueldade...

Freud retificou sua teoria substituindo o suposto ato de sedução por uma fantasia. Tal fantasia é tramada com a acústica dessa sedução primeira. Escutamos seus ecos, mas não os deciframos. Eles ficam urrando em nosso mundo interior. Trata-se das sutilezas da fantasia de sedução em sua face real, irrepresentável que não para de querer não se inscrever?

Sabemos que na gênese do desejo houve sedução, mesmo que esse agente não seja tipificado pelo Direito.

Questão instigante é que, do ponto de vista do sujeito do inconsciente e também do sujeito do direito, é um outro que seduz. Há um outro responsável por esse ato. As primeiras pacientes de Freud, ao inventarem um sedutor, dizem: “Não fui eu, foi um outro fora de mim que me seduziu”, revelando a dimensão própria do inconsciente.

Eva diz que não foi ela, e, sim, a serpente. Nesse lugar de um sedutor que não sou eu, o eu está *fora de si* e aponta uma revirada inicial da pulsão, em que o desejo se revela sem possibilidade alguma de reencontrar seu objeto. Ai, ai!...

Na gênese do desejo, houve sedução, mesmo que o agente seja apenas suposto. O *Gênesis* coloca a sedução no começo. Eva entra em cena não tendo um sedutor sexuado, nem mulher, nem homem, nem tampouco a serpente, “[...] mas uma mistura complexa de árvore, fruto, serpente, de uma proibição a ser instaurada para que, transgredida, significasse *a posteriori* o que era a proibição” (SIBONY, 1991, p. 53).

O risco daí advindo é que o corpo aparece em seus excessos, revelando a radicalidade do sexual. Como diz Bataille, do pudor do corpo, da interdição, nasce o erotismo e o excesso ilumina seu movimento: “A carne é esse excesso que se opõe à lei da decência” (BATAILLE, 1987, p. 86).

Me interessei por melanie e seu professor

O professor de literatura de Melanie tinha 52 anos e havia perdido o poder de, num simples olhar, capturar o olhar do outro:

Sua altura, o corpo bom, a pele cor de oliva, o cabelo esvoaçante sempre garantiram-lhe certo grau de magnetismo. Se olhava para uma mulher de um certo jeito, com certa intenção, ela retribuía o olhar, disso tinha certeza. [...] durante décadas, essa foi a base de sua vida (COETZEE, 2011, p. 14).

Nosso professor, então, havia perdido a base de sua vida e, desbordado de seus poderes de sedução, buscava como se ajeitar em sua vida sexual: “Ele existia numa promiscuidade ansiosa e agitada. Tinha casos com esposas de colegas; pegava turistas nos bares da praia [...], dormia com as putas” (COETZEE, 2011, p. 15).

Ele devia sair de cena? Encontra Soraya, uma prostituta que visita todas as quintas. Tem com ela um prazer invariável, uma plenitude moderada e se espanta com Isso. Havia pensado que precisaria bem mais de bens, de um lar, esposa, casamento, no entanto, sua vida sexual parece estar bem resolvida apenas com essas quintas: “Suas necessidades acabaram se revelando [...] fugazes [...]. Sem emoção [...]” (COETZEE, 2011, p. 12).

Tudo ia numa monotonia plena até encontrar Soraya na rua. Um estranhamento se gruda entre os dois. O professor invade a vida privada da moça de corpo marrom cor de mel, sem marcas de sol: “Você está me assediando na minha própria casa. Por favor, nunca mais me telefone aqui” (COETZEE, 2011, p. 17).

Sem as suas quintas-feiras, ele não sabe o que fazer *consigo mesmo*. Era o viver erótico, com todo o seu jogo de encenação que lhe dava um eixo, um jeito comedido de ser. Sem seu Oásis de *luxe e volupté* no deserto que é sua semana, o professor fica sem borda, perde as beiras. O vazio do momento faz dele joguete e o agarra a um encontro “em que fica um pouco tocado” por Melanie, uma “aluna inteligente até, mas não empenhada”.

“Não é novidade: não há semestre em que não se apaixone por outra de suas crias” (COETZEE, 2011, p. 19). Ele a convida para ir à sua casa: “Mas a menina que trouxe para casa não é só trinta anos mais nova que ele: é sua aluna, está sob sua tutela. Aconteça o que acontecer entre eles agora, vão se encontrar de novo como professor e aluna” (COETZEE, 2011, p. 20).

De que se trata?

Causou-me espanto como Coetzee pega o fio do morno e trança esse momento entre o professor e Melanie, em que uma suposta sedução é tecida por sensações ocas, sem vitalidade, no máximo, agradáveis. Melanie sente até um certo frêmito quando adentra pela biblioteca de seu professor. Tirando Isso, ela não tem apetite e fica olhando o mar, tristonha; passiva, do começo ao fim. Depois de fazerem amor: “Ela vira o rosto, liberta-se, recolhe suas coisas, sai da sala. Minutos depois, volta, vestida. Tenho de ir embora, sussurra. Ele não faz esforço para detê-la” (COETZEE, 2011, p. 27).

Para um caso de sedução, falta arroubo, emoção? Afinal, como diz Sibony, a sedução invade, irrompe, é primária, é potente. Mas não é aí mesmo, nesse ponto de passagem, fugaz, liminar, que está a potência do escritor que desloca a nós, leitores, para engendramentos nunca dantes engendrados, nos deixando na beira do “aturdito”?

Não sabemos o que faz o professor ir adiante, só sabemos que “nada o detém”. Melanie vai sendo levada por sua incerteza, sua confusão. Não responde, resiste, se esquivava, se surpreende, se desvia,

mas não consegue dizer não ou sim, apenas cede, sem aparentemente querer. Algo desconhecido dela a agarrou, e ela, meio sonâmbula, segue adiante.

Ele, como seu Antero, marido de dona Aureliana, tomado por alguma coisa inomeável, avança: “Ele a leva para o quarto, arranca aqueles chinelos absurdos, beija-lhe os pés, perplexo com o sentimento que ela evoca. Algo a ver com sua aparição no palco: a peruca, o quadril rebolando, a fala rude”. Palco, peruca, quadril? Esses são os talismãs com os quais o escritor compõe essa cena que ele diz não ser a de um estupro, mas profundamente indesejada por Melanie que, nesse momento, morre por dentro, fica molinha, sem contornos: “[...] como um coelho quando a boca da raposa se fecha em seu pescoço. De forma que tudo o que lhe fosse feito, fosse feito, por assim dizer, de longe” (COETZEE, 2011, p. 33). Ela se ausenta de si mesma?

A ordem do real

As situações que envolvem o campo da sexualidade estão imersas na obscuridade do real. Estão no campo do entre – entre lá e cá. Alimentam-se da liminaridade: pontos de passagem. Envolvem experiências contaminadas pelo impossível do inconsciente.

Coetzee arquiteta cenas que se situam na beira das experiências: são e não são, situações limites que sugerem, mas não dizem, jogando-nos no campo das decifrações, se escutarmos o real que delas emana. O real é da ordem daquilo que não se diz, e o ofício do psicanalista é desmascará-lo: uma tentativa precária de descascar o objeto.

Matéria do campo sexual em seu sentido extenso, que inclui identificações e, portanto, Édipos revisitados, olhares enviesados, humores estranhos, forças primárias de antes da palavra ser forjada, fixação a fantasias impossíveis de caráter bissexual, como Freud afirma em seus textos. Mas... assim como o seu Antero, o professor também forçou a barra!

Coetzee não enuncia que o que acontece com o professor e Melanie seja um estupro, como não parece ser mesmo, mas ele coloca como profundamente indesejado por ela. Fico pensando na dificuldade que os juristas enfrentam no Direito Civil e Penal para enfrentar o campo do sexual com todas as suas vicissitudes, já que esse campo é passível de direitos e de se tornar crime.

Segundo os juristas, o antigo crime de sedução se sustentava na ideia de que a mulher era incapaz: “Moça não podia sair sozinha, só com um responsável”. Não podia falar, conversar, só se fosse perguntada. Fraca do juízo, ela podia ser seduzida e perder o hímen, prova de sua honra, e virar moça fuleira.

O crime de sedução, já extinto, é a própria prova da dificuldade que o Direito encontra ao legislar sobre o campo do sexual. Ao legislar, visando proteger essa mulher indefesa, trama outras armadilhas no tecido do laço social. Ou então, é assim que é: uma lei sempre trama um novo enrodilhado de palavras e novas armadilhas se mostram.

As moças e suas famílias podiam cair no conto do bom partido e armar uma situação em que elas eram as sedutoras, tentando os incapazes rapazes a irem adiante e, chegando naquele ponto em que estes já não mais capazes de resistir, consumavam o ato. Tão novinha, mas já sabe seduzir um homem! O jovem incapaz e promissor caía e, para levantar, só casando.

Ou, então, o rapaz tirava a virgindade da moça, que ficava “estragada”, e seu advogado o defendia, argumentando que, depois disso, a moça havia “se entortado”: passara a ter uma vida seduzida pelos caminhos do sexo. Ela, de vítima, vira a deusa do asfalto e torna-se ré. Na época, isso virou um padrão de defesa. Padrão que se estende aos dias atuais revelando o mal dito que emana desse circuito infernal da tramoia do algoz e sua vítima e das leis que sobre isso carecem de legislar.

Nos dias atuais, o hímen não é mais, perante a lei, a prova da honra, apesar de ainda servir de matéria bruta para o fetiche. A idade continua a marcar o tempo, em que não se é capaz de consentir

numa relação sexual, deixando mais uma vez o judiciário em apuros, visto que este critério não consegue capturar a singularidade dos casos. E o que dizer da tendência atual do Direito Penal de se meter, cada vez mais, por um anseio da sociedade, em assuntos do campo familiar e afetivo?

Para a Psicanálise, quando as fantasias de sedução viram atos de violação, o sujeito psíquico pode ser esmagado pelo traumático e toda a possibilidade futura do jogo da linguagem não ter potência para se realizar. O ato de violação promove a criação de uma realidade total que ameaça, entretendo “o além do jogo” (SIBONY, 1991, p. 62).

Mas... a virgindade continua a ser considerada como um talismã. Um jornalista colocou um anúncio nos classificados do jornal *O Globo* querendo se presentear, no dia em que comemoraria 90 anos, com uma noite de amor com uma adolescente virgem. Segundo ele, a virgem ainda se assusta com o sexo: “E sem nervosismo não há encantamento”. “Se não posso morrer de amor, que seja pela esperança”. E, segundo ele, ninguém tem a obrigação de aceitar seu pedido: “É uma escolha”. Será? E diz mais: “Sou eu o objeto da mulher. [...] Ela pode fazer qualquer coisa comigo”. Nas palavras de Cleo Guimarães: “Seu desejo não é tirar a virgindade da moça e sim vê-la dormir, vê-la sonhar, ouvir sua respiração. Aquela fragilidade confiante é o melhor espetáculo da natureza” (GUIMARÃES, 2014, p. 5).

Referências

COETZEE, J.M. *Desonra*. Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

GUIMARÃES, Cleo. *Sou o objeto sexual da mulher*. Gente Boa. Segundo Caderno. Jornal O Globo. Domingo, 18 de maio de 2014, p. 5.

SIBONY, Daniel. *Sedução*. O amor inconsciente. Trad. Vera Lucia Ribeiro da Silva. São Paulo: Brasiliense, 1991.

INVISIBILIDADE NOS “BECOS”: UM DIÁLOGO ENTRE A OBRA DE CONCEIÇÃO EVARISTO E A FENOMENOLOGIA DA MEMÓRIA DE PAUL RICOEUR

Nelson Camatta Moreira¹

*Elevador é quase um templo
Exemplo pra minar teu sono
Sai desse compromisso
Não vai no de serviço
Se o social tem dono, não vai
Quem cede a vez não quer vitória
Somos herança da memória
Temos a cor da noite
Filhos de todo açoite
Fato real de nossa história
(Identidade, Jorge Aragão)*

1 Doutor em Direito (UNISINOS-RS), com estágio de pesquisa anual na Universidade de Coimbra (bolsa CAPES). Pós-doutoramento em Direito (Universidad de Sevilla/bolsa CAPES). Pós-doutoramento em Direito (Universidade do Vale do Rio dos Sinos - RS). Líder do Grupo de Pesquisa FDV-ES/CNPq “Teoria Crítica do Constitucionalismo”. Professor da Programa de Pós-graduação Stricto Sensu (Doutorado e Mestrado) e da Graduação em Direito da FDV-ES. Membro da Rede Internacional de Grupos de Pesquisa CNPq Estado e Constituição (REPE&C). Presidente da Rede Brasileira Direito e Literatura.

Introdução

A obra literária trabalhada neste artigo traz enormes contributos para um debate em torno de diversas questões extremamente importantes e sempre atuais na história do passado e presente do Brasil, tais como: a herança escravocrata e suas mazelas sociais; as condições precárias (especialmente em termos de direitos fundamentais sociais) das favelas que se formaram na virada do século XIX e ao longo de todo o século XX; e o desrespeito à memória de um povo, de uma cultura.

Escrito por Conceição Evaristo, *Becos da Memória* é uma obra na qual realidade e ficção são separadas por um finíssimo véu. Segundo a própria autora, este livro é fruto de uma “escrivivência”, na qual “nada que está narrado é verdade, nada que está narrado é mentira” (EVARISTO, 2017).

Sobre a autora, algumas informações devem ser mencionadas para se entender melhor a síntese do (con)texto dessa obra. Maria da Conceição Evaristo de Brito, ou Conceição Evaristo, é uma mulher negra e mineira, que cresceu nas favelas de Belo Horizonte, onde conciliava estudos e trabalho de empregada doméstica até os 25 anos de idade. Nessa época, a comunidade em que vivia passou por um processo de *desfavelamento*, o qual forçou Conceição e sua família a se mudarem para o Rio de Janeiro. Nesta cidade, vencidas as dificuldades iniciais, cursou graduação em Letras, mestrado em Literatura brasileira e doutorado em Literatura comparada. Recebeu vários prêmios literários, dentre eles o Jabuti, e hoje é uma das mais conhecidas escritoras brasileiras.

Trauma de viver a infância até a maior parte da juventude numa condição subalterna, de “subgente”, trauma de ver o seu mundo acabar (desfavelamento) e ter que “fugir” para outro lugar para sobreviver, retornam de maneira testemunhal, pois o testemunho, como mostra Márcio Selgmann-Silva, “deve ser compreendido tanto no sentido jurídico e de testemunho histórico – ao qual o *testimonio* tra-

dicionalmente se remete nos estudos literários – como também no sentido de ‘sobreviver’, de ter-se passado por evento-limite, radical [...]” (SELIGMANN-SILVA, 2003, p. 8).

As memórias de Evaristo sobre a “sua gente”, a “sua favela” e as “vivências” naquele momento de sua vida em Belo Horizonte não se perderam em “becos” e, em boa medida, retornaram na “escrevivência” de “narrativas de mentiras e verdades”.

Nesse sentido, essa obra literária, dentre outras possibilidades, pode contribuir tanto para o estudo da memória, em seus diferentes aspectos, quanto, em conjunto com esta, para um enfrentamento crítico de traumas coletivos no Brasil. Como um livro de literatura pode prestar o seu contributo para a memória de um povo? Há ou não uma necessidade de seguirmos discutindo o “trauma da escravidão”, “o trauma das (sub)condições de vida nas favelas”, entre outros traumas coletivos? E, por fim, com que tipo de testemunho se pode contar em possíveis (re)construções narrativas?

Essas questões motivam este artigo, que pretende abordar, no presente, num primeiro momento, a obra *Becos da Memória*, de Conceição Evaristo, para, num segundo instante, relacioná-la à obra de Paul Ricoeur, especificamente na parte da fenomenologia da memória para, finalmente, alcançar uma síntese conclusiva que sirva, também, no futuro, de base para uma discussão mais aprofundada no Direito Constitucional (direitos fundamentais).

1. Testemunho ou escriturabilidade: invisibilidade e subcidadania nos *Becos da memória*

As histórias são inventadas, mesmo as reais, quando são contadas. Entre o acontecimento e a narração do fato, há um espaço em profundidade, é ali que explode a invenção. Nesse sentido venho afirmando: nada que está narrado em Becos da Memória é verdade, nada do que está narrado em Becos da Memória é mentira.

(Conceição Evaristo)

Na obra *Becos da Memória*, Evaristo muito empregou de si, compartilhando percepções e lembranças arraigadas em sua própria biografia. Os “becos” que dão título ao livro são, em alguma instância, o emaranhamento de lembranças da autora, que escreve, dialeticamente, recordando-se e inventando histórias, do passado na favela. Uma comunidade de gente *preta e pobre*, composta por personagens extremamente complexos que não suportam rótulos reducionistas devido à mistura de “qualidades” e “defeitos” em todos eles...

A favela, cenário onde se passam as histórias, é um elemento que pode ser considerado um personagem, parecendo viva (sem ter nada a ver com o naturalismo do cortiço de Aluísio de Azevedo). Sua “viveza” diz respeito à grande presença que tem na vida das pessoas que a habitam e que com ela se relacionam, funcionando como uma teia que permite que todas as outras histórias se entrelacem.

A escravatura, nessa esteira, também é personagem, pois está fortemente presente nas histórias daquelas pessoas ou de seus antepassados. Como Tio Totó, filho de escravos, que escapou da escravidão “graças” à Lei do Ventre Livre. Continuou, porém, trabalhando numa fazenda em condições não muito diferentes das de seus pais, até que teve que ir embora, para fugir da miséria. No caminho, atravessando um rio, perdeu duas filhas. Já a companheira de Tio Totó, Maria-Velha, cresceu com o avô, porque o pai havia endoidecido. Seu avô foi escravo e continuou vivendo nas mesmas condições por vá-

rios anos depois da Lei Áurea. É que nem ele, nem a família, sabiam que a escravatura havia terminado... Para Tio Totó, a vida era só ausência, a vida era marcada pela “perderia”... (EVARISTO, 2017, p. 29).

Como um mosquito na madrugada, a escravidão está sempre ali renitente, nunca vai embora. Se não lembra do passado doloroso, encontra outras dores que possa impor, como a miséria e a opressão. Afinal, como pensava o pai de Maria-Velha, o *homem ali tanto fazia, qualquer branco, sorrindo ou não, é sempre sinhô*.

Maria-Velha é mãe de Maria-Nova, que já havia sido anunciada pela autora antes do início da história. É que há certa semelhança entre as duas, que Conceição não confirma, nem nega, só explica que, em se tratando de escrevivência, pode haver uma (con)fusão entre a identidade da autora e da personagem.

Maria-Nova gostava de histórias e queria sempre mais: “Um sentimento, às vezes, lhe vinha. Ela haveria de recontá-las um dia, ainda não se sabia como. Era muita coisa para se guardar dentro de um só peito” (EVARISTO, 2017, p. 37). É de se pensar se, de fato, Maria-Nova não as está contando a nós. E nós mesmos as estamos guardando no peito, como ela queria.

Por todo livro, do começo ao fim, há um certo receio incômodo que vai crescendo e se concretizando, ao ponto de se tornar o próprio desfecho da narrativa. Trata-se do desfavelamento, pois a favela em que os personagens viviam estava sendo tomada por uma grande construtora, que enviou tratores para derrubar todos os barracos e desalojar a população local. A única opção era sair, mesmo não tendo onde se abrigar, o que obrigou muitos a assumirem a mendicância e viverem na rua. Na resistência a tal situação, destaca-se Negro Alirio, que sabia ler e escrever e que não se resignava com as condições de sua gente. Falou em Usucapião da área, pois a comunidade estava ali há mais de 50 anos, mas ninguém o ouviu, de nada adiantou.

Dessa maneira, a história desenvolve-se. Focando em diversos núcleos, o que causa, no leitor, a sensação de *passar pela favela de mãos dadas a uma menina*, que só pode ser Maria-Nova. É por meio de

seus olhos de criança que conhecemos todas as outras histórias, mas sempre de uma forma calma e despretensiosa. Como se fosse uma caminhada, num beco. Da memória ou da favela.

Becos da Memória é uma obra que oferece muito a quem busca entender a história do Brasil, no século XX, mas não a da “historiografia oficial”, com sucessão de fatos, golpes e “figuras ilustres”. Ao contrário, Evaristo quer mostrar o outro lado, o das pessoas miseráveis, para quem os direitos fundamentais, especialmente os sociais, parecem não valer. E ela tem conhecimento de causa, tem escrevivência, por isso, com seu testemunho, como dito no prólogo, não é uma obra ficcional, haja vista que ela mesma presenciou muitos dos dramas narrados.

Em *Becos da Memória*, o racismo é apresentado de forma crua. Para os *pobres e “pretos”*, há apenas duas realidades, a sua própria, de filhos de pessoas que foram escravizadas, que vivem em favelas, fazem suas necessidades fisiológicas em fossas no fundo de seus baracos, passam fome e correm o risco de serem desalojados ou presos a qualquer momento, e a dos brancos, que não passam por isso tudo. Ao contrário, são estes últimos, de muitas formas, os responsáveis por sua miséria, inclusive pelas leis que criam e executam e pelo Direito que operam.

A obra, nesse sentido, é um escancaramento da realidade e um apelo para que não sigamos naturalizando esse processo de humilhação social histórico e, no campo jurídico, para que as promessas constitucionais de construção de um Estado Democrático de Direito não continuem esquecidas pelo Estado e sociedade.

O caráter testemunhal de *Becos da Memória*, guardadas as muitas diferenças e proporções, pode ser considerada – tal qual a obra de Primo Levi² – uma narrativa de testemunho na medida em que busca,

2 “Oriundo de uma família italiana judia liberal, Primo Levi (1919-1987) cedo conviveu com o anti-semitismo. Em 1938, pouco depois de entrar na Universidade de Turim para cursar Química, o governo fascista proibia os judeus de frequentar escolas públicas. Apesar das dificuldades em encontrar orientador para a sua tese, Levi terminou os seus estudos com mérito; o seu diploma tem impressa a designação ‘raça judia’. Quando, em 1943, o governo italiano assinou o armistício com

a partir de sua “escrevivência”, relatar traumas individuais e coletivos relacionados ao preconceito, à discriminação e ao ódio que, se na Europa, em relação aos judeus, desaguou no holocausto, no Brasil, em relação aos negros, redundou em escravidão, para todos, até o final do século XIX e, em subcidadania³, para a maioria até hoje.

2. Por que lembrar da favela? A visibilidade das lembranças trabalhadas num exercício libertador de reflexividade, um diálogo com Paul Ricoeur

[...] perturba-me o inquietante espetáculo que apresentam o excesso de memória aqui, o excesso de esquecimento acolá, sem falar da influência das comemorações e dos erros de memória – e de esquecimento. A ideia de uma política da justa memória é, sob esse aspecto, um dos meus temas cívicos confessos.

(Paul Ricoeur)

os Aliados, Mussolini foi resgatado da prisão pelos alemães, começando a comandar um pequeno estado italoalemão no Norte de Itália, conhecido como República Social Italiana. Nesta zona parcialmente ocupada pelos alemães, o movimento de resistência italiano (Movimento Justiça e Liberdade) ganhou força e partidários como Primo Levi. Sem preparação militar, cedo foram feitos prisioneiros pela milícia fascista. A origem judia de Levi fez com que o enviassem para o campo de prisioneiros em Fossoli, perto de Modena. Em 11 de fevereiro de 1944 os prisioneiros desse campo foram transportados para Auschwitz. Levi permaneceu nesse campo 10 meses, até ser libertado pelo Exército Vermelho. Dos 650 judeus italianos naquele campo de morte, sobreviveram 20. Levi dedicou grande parte da sua vida à divulgação do seu testemunho como prisioneiro. Morreu em Turim, na casa em que nasceu, não se sabe se por acidente ou suicídio. Perante a notícia da sua morte, Elie Wiesel comentou: ‘Primo Levi morreu em Auschwitz quarenta anos depois’ (LEVI, 2010, Apresentação).

- 3 “[...] subcidadãos seriam aqueles indivíduos que detêm um *habitus precário*, ou seja, aquele tipo de personalidade e de disposições de comportamento que não atendem às demandas objetivas para que – sejam indivíduos ou grupo social – possam ser considerados produtivos e úteis em uma sociedade do tipo moderna e competitiva, podendo gozar de reconhecimento social com todas as suas dramáticas conseqüências *existenciais* e *políticas*. Em síntese, para Jessé Souza, *habitus precário* estaria abaixo do *habitus primário* (precondições sociais, econômicas e políticas do sujeito útil, “digno” e cidadão) e do chamado *habitus secundário* (que está acima do *primário* e institui critérios classificatórios de distinção social a partir do que Bourdieu chama de “gosto”).” (MOREIRA, 2010, p. 132). Sobre a subcidadania, vide o estudo de Jessé Souza, *A construção social da subcidadania: para uma sociologia política da modernidade periférica*. Belo Horizonte: Ed UFMG / Rio de Janeiro: IUPERJ, 2003.

Nessa abordagem da luta pela visibilidade de lutas “esquecidas pela história”, seja pelo excesso de memória favorecendo a alguns, de um lado, seja pelo excesso de esquecimento, de outro, o resultado parece acabar sendo a melancolia, aquele estado de permanente tristeza, de falta de reconciliação com o passado, que Paul Ricoeur trabalha no nível dos abusos da memória natural, mais especificamente, no nível patológico-terapêutico, onde se situa a memória impedida (RICOEUR, 2000, p. 643).

O que Ricoeur ressalta, com Freud, é a necessidade de as lembranças serem trabalhadas em um exercício libertador de reflexividade, em que o analisando, em trabalho de rememoração, assume as perdas e os traumas do passado, sublimando a tristeza da melancolia e, com isso, a compulsão de repetição.

Transportando essa terapêutica originada no plano da memória individual para o plano da memória coletiva, em que o terapeuta é substituído pelo espaço público de discussão, Ricoeur aponta os traumatismos coletivos e, por correspondência, os lutos coletivos presentes na constituição da identidade comunitária, como estrutura fundamental da existência coletiva, porque “não existe nenhuma comunidade histórica que não tenha nascido de uma relação que se possa comparar sem hesitação à guerra” (RICOEUR, 2000, p. 96).

Prosegue Ricoeur:

Aquilo que celebramos como atos fundadores são essencialmente atos violentos legitimados posteriormente por um estado de direito precário. A glória de uns foi a humilhação para outros. Assim se armazenam, nos arquivos da memória coletiva, feridas simbólicas que pedem uma cura. Mais precisamente, o que, na experiência histórica, surge como um paradoxo, a saber, *excesso* de memória aqui, *insuficiência* de memória ali, se deixa reinterpretar dentro das categorias da resistência, da compulsão de repetição e, finalmente, encontra-se submetido à prova do difícil trabalho de rememoração (RICOEUR, 2000, p. 96).

Sob essa perspectiva, mirando os *Becos da Memória*, é possível estabelecermos um paralelo entre o raciocínio de Ricoeur e as palavras de Maria Nazareth Soares Fonseca que, no Posfácio à obra de Evaristo, diz o seguinte:

Um caminho marcado pela observação das mazelas de um projeto urbano que não consegue solucionar a demanda dos excluídos, das periferias dos grandes centros e dos bolsões de miséria que colocam em xeque o ranço positivista dos *slogans* como “ordem e progresso” é o que é construído pela voz narrativa no livro *Becos da Memória*, de Conceição Evaristo. A vivência da penúria afina alguns instrumentos narrativos para expor as vidas subterrâneas, minadas pela carência intensa de melhores condições de vida (FONSECA, 2017, p. 192).

Essa relação fundamental da história com a violência não se restringe ao ato de fundação, que reclama um difícil trabalho de rememoração, o qual, quando bem sucedido, dá origem às celebrações patrióticas, isto é, às comemorações cívicas da comunidade histórica. Ora, os traumas coletivos fazem parte da história de qualquer comunidade histórica e não se situam apenas no seu início histórico, mas, sim, atravessam toda a sua existência enquanto tal, pelo que deve estar permanentemente aberta a possibilidade de terapia no espaço público de discussão sobre a memória coletiva, colocando-a sob as exigências de reinterpretações críticas, até que as perdas sejam definitivamente interiorizadas (RICOEUR, 2000, p. 97).

O contributo da “literatura testemunhal” de Evaristo encontra-se justamente neste ponto: no exercício de reconstrução da história pela memória, na “escrevivência”.

Da pobreza vivida muitas vezes com gestos de brandura, a narradora vai retirando dados de uma história maior, a da favela, um aglomerado de barracos cambiantes e de “doças figuras tenebrosas” que povoam de mistério o imaginário de crianças que, cedo, precisam assumir as obrigações impostas pela vida dura. O romance recupera as experiências de pessoas expostas à dura pobreza que, contudo, não arrefecem

o desejo de continuar vivendo. Algumas experiências resgatadas pelo livro mostram que o desejo de viver pode gerar o de narrar: “Um dia, e agora ela já sabia qual seria a sua ferramenta, a escrita” (FONSECA, 2017, p. 192-3).

A “perda da favela” (desfavelamento), que, por sua vez, já era uma “perderia só”, o racismo e as condições de subcidadania são demonstrações de grandes traumas coletivos, ora forçosamente esquecidos, ora indevidamente tratados, mal elaborados e, por isso, recalcados num projeto de construção de um Estado (realmente Democrático) de Direito no Brasil.

Síntese conclusiva

Neste texto, buscou-se discutir, numa perspectiva histórica, com base no caráter testemunhal de uma obra em tese ficcional da literatura brasileira e nos aportes teóricos de Paul Ricoeur, a principal ferida constante da realidade social brasileira: a questão da naturalização da desigualdade que desemboca numa visão da subcidadania do negro como um fenômeno de massa.

Essa temática, tão abordada por diversos ramos das ciências sociais, ainda não foi devidamente enfrentada pelo Direito, talvez justamente pela falta de empenho na construção de uma Teoria da Constituição e do Estado adequada à realidade brasileira.

Nesse sentido, a aproximação da literatura pode servir para se romper algumas amarras positivistas que obnubilam as perspectivas críticas e para abrir um espaço para uma melhor compreensão da história e da sociedade brasileira que deva estar conectada a qualquer área do conhecimento, especialmente nas ciências humanas, como é o caso do Direito.

Aqui, a naturalização da desigualdade é abordada a partir da “escrevivência” de Conceição Evaristo, nos *Becos da Memória*, que mostra as lutas, as alegrias, o sofrimento e as desilusões de uma

comunidade que simplesmente deixou de existir no processo de “desfavelamento” na cidade de Belo Horizonte.

Do ponto de vista do exercício de memória, Evaristo, além de “se encontrar em seus becos”, contribui também para o enfretamento de traumas históricos no Brasil como a escravidão e a profunda desigualdade social, num trabalho de lembrança, na perspectiva de Ricoeur, que pode ser reflexivamente libertadora e, por que não, transformadora de consciências acerca das violências sofridas por certos grupos, para que estas nunca mais aconteçam.

Pois, como ensinam Ricoeur, em um diálogo com Freud, em torno da rememoração, da repetição, da perlaboração, do luto e da melancolia. Diante da recordação de lembranças traumáticas, enquanto não realizado o trabalho de rememoração orientado para o luto (o trabalho de luto), numa colaboração entre o terapeuta e o analisando (perlaboração) para que este possa se reconciliar com o seu passado, permanece a compulsão de repetição, isto é, a repetição em forma de ação (não em forma de lembrança). O trabalho de luto, em síntese, é o “trabalho de rememoração contra a compulsão de repetição” (RICOEUR, 2000, p. 85).

Por fim, e para o futuro deste trabalho, a proposta de um estudo mais profundo acerca da memória no Direito, capitaneado pelo direito constitucional, poderá contribuir, de alguma maneira, para o amadurecimento da democracia no Brasil, que ainda é muito frágil, num modelo de sociedade em que boa parte dos “cidadãos” não são *reconhecidos* como integrantes do *jogo democrático*.

Referências

EVARISTO, Conceição. *Becos da Memória*. Rio de Janeiro: Pallas, 2017.

FONSECA, Maria Nazareth Soares. Pós-fácio: Costurando uma colcha de memórias. In: LEVI, Levi. *O dever de memória*. Trad. Esther Mucznik. Lisboa: Edições Cotovia, 2010. Apresentação.

MOREIRA, Nelson Camatta. *Fundamentos de uma teoria da constituição dirigente*. Florianópolis: Conceito, 2010.

RIKOEUR, Paul. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Éditions du Seuil, 2000.

SELIGMANN-SILVA, Marcio. *Memória, História, Literatura: o testemunho na era das catástrofes*. Campinas: Editora UNICAMP, 2003.

SOUZA, Jessé. *A construção social da subcidadania: para uma sociologia política da modernidade periférica*. Belo Horizonte: Ed UFMG / Rio de Janeiro: IUPERJ, 2003.

LUGARES DE MEMÓRIA: MEMÓRIA E ESQUECIMENTO NA FORMAÇÃO DO CENÁRIO POLÍTICO CONTEMPORÂNEO

Antonio Leal de Oliveira¹

Introdução

Em um dos mais emblemáticos versos da poesia brasileira, Carlos Drummond de Andrade estabelece um nome para sua saudade, dá um lugar à sua memória. Nas suas palavras:

Confidência do itabirano

[...]

Tive ouro, tive gado, tive fazendas.

Hoje sou funcionário público.

Itabira é apenas uma fotografia na parede.

Mas como dói!

(ANDRADE, 2012, p. 10)

¹ Doutor em Direito Público pela Universidade Paris Nanterre. Doutor em Teoria do Estado e Direito Constitucional pela PUC-Rio. Professor de Hermenêutica da FDV.

No primeiro livro que escreve depois do estrondoso sucesso *A rosa do povo* (intitulado *Claro Enigma*, de 1951), Drummond parece se inscrever em uma nova relação com o passado. Há uma ênfase na ideia de que estar no meio da vida é fundamental para essa relação. Isso porque o passado nacional passa a ser constituído, necessariamente, por uma corporificação em história pessoal. É nesse sentido que ele “sobrepõe o sentimento da passagem do tempo como destruição inexorável da memória dos homens e das próprias coisas” (MORICONI, 2008, p. 12). É no seu processo de investigação do sentimento humano que Drummond carrega de significado aquilo que é simples, cotidiano, repetido e, sobretudo, presente (CANDIDO & CASTELO, 2006). Em suma, o poeta, com essa identificação com o mundo, com esse senso de “outridade” (PAZ, 1990) apresenta uma educação dos sentidos, uma educação pelo mundo que faz com que a consciência de ver e de conhecer o que foi vivido, sofrido, experimentado, seja também uma consciência de mudança e de redenção para aquele que sofre. É nesse sentido que deve ser lida a lição de Carlos Nejar sobre a obra do poeta:

Seguindo desde o mistério da *coisa-oferta*, para o já não inventável de um memorioso, tal o *Funes* borgeano na catalogação através da infância, da lembrança do paraíso, história mágica de Minas. Um dado fundamental; se Aristóteles, na sua *Poética*, apresenta a poesia como atividade mais elevada e filosófica que a História – motivo de controvérsia –, não se pode negar que a poesia drummondiana é a história preclara destes tempos. Importante, sobretudo, quando o que vige é o esquecimento. E o esquecimento da história não nos leva ao esquecimento de nós mesmos? Talvez o que nos captura na grande poesia seja a incapacidade da linguagem de nunca esquecer, mesmo que afirme ter esquecido (NEJAR, 2011, p. 412).

O poeta educa os sentidos, prepara os homens, para que sejam capazes de “cantar neste amanhecer ainda [...] a esperança de um mundo melhor e grita mesmo, com entusiasmo: ‘ó vida futura!’

Nós te criaremos” (BANDEIRA, 2009, p. 190). É nesse sentido que se faz possível inserir essa ideia no contexto de uma reflexão sobre a ideia dos “lugares de memória”, tal qual elaborada por Pierre Nora, tendo como base a teoria da memória benjaminiana. Nesse sentido, como se verá ao longo do texto, ter memória, de acordo com Walter Benjamin, é fazer justiça aos que são até hoje vítimas do progresso e do desenvolvimento. Ter um lugar de memória é dar um nome, definir um lugar e uma data para os fatos passados e suas vítimas. Ter memória (num senso benjaminiano) e estabelecer um lugar de memória (conforme Nora) é saber-se aberto para uma infinidade de possibilidades não pensadas, mas que, justamente por isso, possibilitam a escrita de uma nova história a partir daquele marco.

É inevitável reconhecer que a realidade política e social brasileira é marcada por exclusão e por um sofrimento continuado ou “estado de exceção permanente”, como prefere Agamben a partir de Benjamin (AGAMBEN, 2004), nesse cenário faz-se necessária a devida referência a uma crítica à modernidade e ao progresso, que deixam claras a necessidade e a importância de se pensar uma nova matriz epistemológica que seja, efetivamente, atenta ao sofrimento e aos detalhes perdidos na narrativa da história oficial. Benjamin construirá, para isso, uma nova ciência histórica que seja devotada, em todas as etapas de sua construção e consolidação, a ser revolucionária, contestadora e, sobretudo, ciente de que não se faz, somente, olhando para o passado, mas com um atento olhar para os sofrimentos do presente.

Diante disso, o que se aproveitará aqui é essa mensagem política benjaminiana de que ele não está preocupado, unicamente, em recuperar uma tradição, pelo contrário, sua preocupação é dar voz aos excluídos, é rememorar suas histórias, ouvir a narração (a sua narração) sobre o que lhe acometeu, de forma a possibilitar a criação de uma nova tradição, ou seja, é negando a continuidade dos fatos e buscando o que foi interrompido, esquecido, camuflado, que ele pretende uma nova versão da história capaz de (re)estabelecer a res-

ponsabilidade com o mundo e com o outro. Essa responsabilidade vem do que se deve aos antepassados, cujo presente foi construído pelas suas costas, lutas, sangue etc. Se hoje se vive em uma democracia é porque muitos lutaram e morreram para que isso acontecesse. Esse poder messiânico, que os “netos têm sobre os avós”, é que é capaz de responder às suas perguntas, de atender às suas angústias, de dizer se aquele caminho que pensavam ser o melhor deu certo. Em suma, o que se pretende, neste capítulo, é estabelecer uma dimensão política da memória como reconhecimento. Pois, sem essa memória, sem o reconhecimento da história dos antepassados, o homem nunca será capaz de entender o que agora desfruta ou sofre (MATE, 2011).

Nesse sentido, a ideia de lugares de memória se insere em um contexto sócio-político de violência e exclusão e se aproveita de uma base teórica que impõe uma memória política que exige especial atenção para as vítimas dessa violência e exclusão, para que se faça justiça ao seu sofrimento, para que se dê um nome e um lugar à sua memória, para que a dor naquela fotografia na parede torne a “memória de Itabira” sempre viva.

A teoria da memória política de Walter Benjamin e a justiça para as vítimas do progresso: notas introdutórias

A ideia de que a *história julgará* de uma distância crítica é um mito historicista, um eufemismo para a ignorância, para a indiferença que é resultado dessa ilusão de ótica da *distância segura*, é nesse sentido que Focillon afirma: “[...] definir uma data não é intervir passivamente na cronologia, é apressar o momento” (FOCILLON, 2013, p. 78).

Em uma nota preparatória para suas *teses*, Benjamin afirma: “Três motivos devem ser introduzidos nos fundamentos de uma concepção materialista da história: a descontinuidade do tempo histórico; o poder destruidor da classe trabalhadora; a tradição dos oprimidos” (MISSAC, 1975, p. 44).

O projeto de Benjamin é de construir e definir, com sua Teoria da História e da Memória, um sentido histórico para a problemática da memória. É por isso que, sob os olhos de Benjamin, Bergson teve muito mérito ao considerar a estrutura da memória como elemento decisivo para uma descrição filosófica da experiência (BENJAMIN, 2002). É no desafio de preservá-la que Benjamin dá à memória sua autenticidade, que pode ser assim descrita: é dar um novo nascimento ao presente pelo reencontro do antes e do agora, pela atualização de uma memória do homem pela recusa de toda orientação ideológica, em suma, não representação, mas ato e instante agressivo (DUFOUR – EL MALEH, 1993). É em face disso que se pode afirmar que a memória não diz respeito a um mero conhecer do passado, ao contrário, seu poder emancipador se dá na atualidade, na capacidade de transformar e criar no hoje, de permitir um novo agora, livre das amarras e injustiças que perduram desde o passado.

Benjamin propõe, assim, uma epistemologia que faz com que, ao longo do texto (no seu trabalho de tomar nota, levar em conta, na escritura que acompanha a escavação, em suma, na rememoração), nessa crônica da escavação, o objeto exumado encontre seu lugar, e não somente sua descrição. Que tenha sua memória reconhecida e incorporada a ponto de permitir a formação de um modo de pensar orientado para se afastar do que provocou seu sofrimento e para remediá-lo (quando possível). A memória é, assim, a sintaxe² do tempo de onde o sujeito lembra, pois as lembranças, elas mesmas, só fazem registrar como o tempo é narrado, como se faz uma história, de onde vêm todas as nossas histórias. Em suma, a memória acaba por se constituir como um *meio do passado*, ou seja, como uma estrutura ao mesmo tempo subjetiva e impessoal do tempo que organiza nossas vidas, como ela organiza nossas narrativas, numa sintaxe do tempo como a sintaxe lingüís-

2 Evanildo Bechara ensina que a sintaxe é o estudo das combinações materiais ou das funções sintáticas da língua. Dessa forma, para ele, como tudo na língua se refere sempre a combinações de "formas", toda gramática pura acaba sendo, na realidade, sintaxe, "já que a própria oração não deixa de ser uma 'forma'" (BECHARA, 2009, p. 54).

tica e onde se pode imaginar que ela evolui como evolui a língua ou porque a língua evolui (PERRET, 1992).

Jorge Zamora convida a perguntar-se sobre a dimensão política da memória, a partir da atualidade da obra de Benjamin, e afirma que essa discussão ocorre hoje nos cenários públicos e que remete a acontecimentos, processos, situações e períodos históricos profundamente traumáticos e marcados pela violação aos direitos humanos com uma conotação política. De plano, Zamora irá afirmar que a memória política deflui das insuficiências da memória privada (incapaz de dar conta sozinha a feitos que possuem uma dimensão social e política evidente), bem como dos instrumentos habituais de se fazer justiça, ou, dizendo de outra forma, pelas formas jurídicas e judiciais de se promover a justiça nos casos que se luta por rememoração. Ao se depararem com a magnitude dos crimes que se propõem a analisar, os instrumentos judiciais demonstram enorme dificuldade de resolvê-los, pois os fatos envolvidos nesses cenários exigentes de memória, reconciliação e perdão, solicitam soluções que vão muito além do âmbito judicial, apesar de pressupô-los (ZAMORA, 2011).

Essa dimensão política da memória é ressaltada por Reyes Mate na sua leitura das *teses*, especificamente, ao comentar a tese de número II. Nessa *tese*, Benjamin irá afirmar que “na ideia de felicidade reverbera, inexoravelmente, a de redenção” e que há um ponto de encontro misterioso entre as gerações passada e a atual. Ao tentar ler a atualidade dessa *tese*, Mate afirmará que a preocupação de Benjamin é pensar e ativar o presente, entender o que se passava e o que levou a humanidade até ali. Entretanto, o que mais será de valia para esta pesquisa é sua constatação de que a redenção, que Benjamin fala nas *teses*, deve ser entendida como o reconhecimento de que aquilo que foi frustrado, derrotado, perdido, tem direito à felicidade e que esse acesso à felicidade depende, profundamente, de um trabalho de memória, pois é a memória, enquanto recordação, que permite modificar o que a ciência (histórica) dá por estabelecido, por definido. De forma que assevera, *in verbis*, o autor espanhol:

“A memória das injustiças passadas proporciona uma experiência singular: não nos permite cerrar os ouvidos aos gritos das vítimas que clamam por seus direitos, ainda que não possamos recorrer às respostas que dão os crentes” (MATE, 2011, p. 97).

Em um dos textos mais comentados e discutidos de Benjamin, a *tese IX*, tem-se como pano de fundo sua interpretação de um quadro de Paul Klee intitulado *Angelus Novus*³. Esse quadro apresenta a figura de um anjo que apresenta seu olhar cravado sobre algo do qual o anjo parece se afastar. Nessa leitura, Benjamin dirá que seu rosto está voltado para o passado, e o que, para a maioria, é uma cadeia de acontecimento, para o anjo, é uma catástrofe única que acumula suas ruínas. Apesar de sua vontade de deter-se e ajudar os que tombam pelo caminho, um vento (tempestade; furacão), vindo do paraíso, o empurra irresistivelmente ao futuro. O nome desse furacão, desse vendaval, é progresso (BENJAMIN, 1996). Mate denuncia que há um abismo entre o que o espectador “comum” enxerga do quadro e a interpretação que Benjamin dá a ele, nas suas palavras: “se nós não vemos mais, é porque não podemos decifrar o que seus olhos veem” (MATE, 2011, p. 208). É nesse sentido, ou seja, na incapacidade humana de enxergar o olhar do outro que Benjamin afirmará a *facies hipocrática* da realidade, ou seja, como o lado obscuro, esmagado, frustrado, derrotado, dessa realidade que aos olhos do espectador normal passa indiferente como um “detalhe natural”⁴. Aqui aparece seu desejo de redenção, de forma a que se descubra, por trás dessa história traumática, um chamado, um apelo de reparação do mal acontecido, ou seja, ao invés da resignação, da aceitação passiva ou do fatalismo catastrófico, Benjamin enseja uma provocação política no sentido de uma ação capaz de fazer frente à impotência angelical que, por mais que queira ajudar os que caem à sua vista, é empurra-

3 Benjamin ficou fascinado com o quadro desde que o viu numa exposição em Berlim. Comprou-o em 1921, e o levou consigo até o fim de sua vida no exílio. Levado a Adorno, como forma de preservá-lo, ele encontra-se hoje no Museu de Israel (MATE, 2011, p. 206/207).

4 Benjamin afirmará que: “a *facies hipocrática* da história que se oferece à visão do espectador como uma paisagem primitiva petrificada” (MATE, idem).

do pelo vento do progresso (MATE, 2011). O que Benjamin prescreve, todo o tempo, é a responsabilidade com a história, é a abertura dos olhos para o sofrimento, é a consciência do problema presente, ainda que, como o anjo, incapaz de resolvê-lo, mas responsável por revelá-lo. Nesse sentido, é que Löwy destaca sua crítica à visão positivista, cientificista, naturalista de progresso, de forma que Benjamin baseia o conceito de progresso na ideia de catástrofe. Essa atitude de Benjamin de desmistificar o progresso e de voltar os olhos para as dores advindas da ruína que ele produz, são alusões aos grandes massacres da história, produzidos em nome do progresso, e não deixam de soar premonitórios à realidade encontrada em Auschwitz e Hiroshima (LOWY, 2010). O temor de Benjamin é que, se a humanidade permitir que o trem siga seu curso, se nada interromper sua marcha, caminha-se rapidamente para o desastre completo, mas como resolver esse destino que, *prima facie*, parece inevitável? Como resposta, Benjamin se vale, em um sentido teológico, da figura do Messias que é capaz de realizar o que ao anjo é vedado, ou seja, deter a tempestade, tratar os feridos, cuidar e ressuscitar os mortos; e, num sentido profano, ou melhor, político, restituir um conceito de sociedade sem classes (LOWY, 2010).

Em face disso, Benjamin apresenta a missão do historiador que deve ter sempre em consciência que o poder de sua pena pode retrair o sofrimento e os atos dos mortos, que possa se assombrar diante da multidão dos “sem nome”, daqueles que não mais se lembra, mas que cuja história deveria poder ser contada. Gagnebin cita uma nota da edição crítica de “*Gesammelte Schriften*”, em que Benjamin afirma: “É mais difícil honrar a memória dos sem nome do que as dos famosos [...]. É à memória dos sem nome que é consagrada a construção histórica” (GAGNEBIN, 2014, p. 17). A autora salienta que a “descrição” da história depende de uma hermenêutica dos diferentes (e muitas vezes incomunicáveis) rastros deixados pelos “escombros” (como na célebre expressão da *tese IX*) e, ao mesmo tempo, das “injunções singulares de enunciação” formadas pelo presente do historiador.

Isso posto, apresenta-se o duplo estatuto ontológico do passado (de matriz heideggeriana), em que esse passado se mostra como aquilo que não volta mais, aquilo que se foi, mas que, em contrapartida, é aquilo que continua presente, é aquilo que, como as experiências brasileiras parecem evidenciar, tem sido! (GAGNEBIN, 2014, p. 27).

Pierre Nora e os lugares de memória

No livro *World cinema and cultural memory*, Inez Hedges tenta investigar as estratégias da memória por meio da análise de uma série de filmes políticos de forma a reconhecer de que modo os trabalhos culturais lidam com eventos reais do passado histórico e do presente. Sua base de estudo são os chamados *Estudos da Memória* (*Memory Studies*), que é uma espécie de subdisciplina (já institucionalizada) em franco crescimento e que tem seu *locus* numa zona fronteira entre a História e os Estudos Culturais. A origem intelectual desse ramo do conhecimento pode ser reconhecida nos esforços dos historiadores franceses François Furet e Pierre Nora em preencher a vida intelectual do seu país com conceitos persistentes da *Revolução Francesa*, em nome do antitotalitarismo. Num segundo momento, esses estudos serviram como uma forma de tornar a memória um meio de individualizar e psicologizar (consequentemente despolitizando) lutas sociais e étnicas em um contexto de Direito Humanos burgueses e lutas anticoloniais (na África, nos Bálcãs, na Irlanda do Norte, por exemplo). Na sua busca por uma base intelectual, não se pode ignorar, por fim, a obra de Halbwachs sobre a *memória social* que, em 1925, elabora o conceito de uma *memória coletiva* que é socialmente estruturada e que trabalha a imagem do passado de acordo com as visões predominantes no presente (BICKERTON, 2015).

Para Bickerton, os usos da memória são:

[...] oposições que surgiram das lutas – lutas contra o esquecimento, contra as forças que trabalham para suprimir a memória, contra clamores hegemônicos que contestam os ressurgentes atos de memória

com argumentos de que o mundo é do jeito que deve ser. Mesmo as memórias ficcionais criadas pelos filmes podem ter um impacto social, caso elas se dirijam a traumas históricos não resolvidos, renomeia aspirações utópicas enterradas ou ajuda a definir identidades em processo de formação (BICKERTON, 2015, p.128).

Essa última afirmação, sobre o impacto social das memórias fabricadas, permite uma associação com o, ainda mais profundo, efeito dessa construção pela imprensa que pode forjar uma memória, especialmente quanto mais o indivíduo se distancia temporalmente e, porque não, fisicamente dos eventos publicados.

No sentido dado pela tradição, são os ritos e as festas que têm por função sustentar a memória coletiva (ao se inscreverem no coração da memória e, assim, inscreverem a história). É por eles que se deve produzir a experiência em sentido estrito, é dizer a experiência histórica, é a conjunção, no seio da memória, entre o passado individual e o passado coletivo. Sendo assim, a noção de experiência histórica assume um sentido e uma verdade como uma experiência do indivíduo que revela, à sua consciência, sua humanidade histórica (DUFOUR – EL MALEH, 1993). É nessa realidade que os lugares de memória nascem e vivem do sentimento de que não há memória espontânea, que se deve criar arquivos, comemorar datas e celebrações porque essas operações não são naturais (NORA, 1984). A descontinuidade que introduz os dias festivos na continuidade do tempo homogêneo (que é um tempo vazio que não pode ser confundido com o tempo pleno da tradição) atualiza os eventos passados, restitui sua aura e faz reviver a tradição, da mesma forma que o narrador faz reviver o narrado (RAULET, 1997).

Em face disso, resta claro que, ao se dar uma fisionomia às datas, ao restituir sua aparência, referi-las ao evento pelo qual ficaram marcadas, acaba por se fazê-las reviver, acaba por fixá-las em imagens. Entretanto, há que se ter consciência de que essa imagem é sem imagem (sic), uma vez que uma data não tem imagem, e a ima-

gem do evento que a criou não retorna, em sendo assim, sua marca é ilegível, o passado está em “espírito” (espectral?), um espírito, um espectro, um fantasma. Quando já escrito, quando já inscrito em uma data e local determinado, mas ao mesmo tempo já esquecido (pois acaba por ser banalizado na oficialidade de uma comemoração⁵), pois jamais fizemos justiça a ele, um evento, no exato momento em que o esquecemos, já se instalou no espírito, como espírito em um passado puro, em uma memória pura. Ele não foi instalado nessa memória para se conservado, arquivado e comemorado, ao contrário, ele lá foi depositado para poder vir e voltar, para retornar como algo que reclama justiça, que exige honra e, em faltando essas, ressurgir como vingança no presente, em um presente de um novo evento (PROUST, 1994).

O projeto de Benjamin de ler as passagens de Paris como “história original” do século XIX, como uma consequência da modernidade, se revela como sendo uma tentativa de construir uma “memória arquivista” que é o reflexo fiel da raiva de produzir que se viu no ocidente depois do início da modernidade. Pierre Nora, na introdução do seu monumental projeto “Lugares de Memória” (*Lieux de Mémoire*), irá afirmar que “toda sociedade vive na religião conservadora e no produtivismo arquivista”⁶ (NORA, 1984, p. 26).

Numa síntese da empreitada que se propõe com essa obra monumental, Nora assim se manifesta: “A curiosidade pelos lugares onde se cristaliza e refugia a memória está ligada a esse momento particular da nossa história. Há lugares de memória porque não há mais meios de memória” (NORA, 1984, p. 17).

Memória e história, longe de serem sinônimos, em tudo se opõem. A memória é a vida, sempre possuída pelos grupos vivos e a seu título, ela está em permanente evolução, aberta à dialética entre a lembrança e a amnésia, inconsciente de suas sucessivas deformações, vulnerável a todas as utilizações e manipulações, suscetível a

5 Em certo sentido lembrando a crítica de Derrida aos processos de banalização do perdão.

6 “toute la société vit dans la religion conservatrice et dans le productivisme archivistique”.

longas latências e a revitalizações. Enquanto isso a história é a reconstrução sempre problemática e incompleta daquilo que não é mais, já a memória é um fenômeno sempre atual, uma ligação viva com o eterno presente (NORA, 1984). Tudo que hoje em dia chamamos de memória não é da memória, mas da história. Tudo o que chamamos de *chama* de memória é a realização da sua desapareição no fogo da história. É, nesse sentido, que ele afirma que “o desejo de memória é um desejo de história”.

Constrói-se uma memória arquivista que, quanto mais vazia no seu interior, mais precisa de suportes exteriores e de referências tangíveis de uma existência que só vive através deles. Hoje em dia, quando os historiadores são dependentes do “culto documentário”, toda sociedade vive numa religião conservadora e num produtivismo arquivista. Aquilo que chamamos de memória é, de fato, a constituição vertiginosa e gigantesca do estoque material daquilo que é impossível de se lembrar, repertório insondável daquilo que se pode ter vontade de lembrar. Essa memória “arquivista” vem do exterior e é interiorizada como um constrangimento individual porque ela não é mais uma prática social. É em face disso que a atomização de uma memória geral em memória privada é que dá à lei da lembrança (dever de memória) um intenso poder de coerção interior. Pois ela faz com que cada um tenha a obrigação de se lembrar e redescobrir seu pertencimento ao princípio e segredo da identidade. Em resumo, quanto menos a memória for vivida coletivamente, mais necessidade se tem de indivíduos que se fazem “homens-memória” (NORA, 1984).

A remissão ao passado é diferente do que a que esperamos de uma memória, em outras palavras: não mais lembrada como uma continuidade retrospectiva, mas com uma luz colocada sobre a descontinuidade. A “alucinação artificial” do passado não é concebível senão em um regime de descontinuidade, toda a dinâmica da referência ao passado deve residir nesse jogo sutil do intransitável ao abolido. A representação do passado exclui o frescor, o fragmento, ela procede por meio de uma revelação pontual, uma

multiplicação de antecipações seletivas, amostras significativas. Memória intrinsicamente marcada na retina, por ser, cada vez mais, televisual (NORA, 1984).

Em sendo verdade que a “raison d’être” fundamental de um lugar de memória é sua capacidade de parar o tempo, de bloquear o trabalho de esquecimento, de fixar um estado de coisas, de imortalizar a morte, de materializar o imaterial ao empregar o máximo de sentido ao mínimo de signos, é claro, também, que os lugares de memória só vivem da sua atitude sempre em metamorfose, no incessante ressurgimento de suas significações e no disfarce imprevisível de suas ramificações (NORA, 1984).

Ao citar uma passagem de Benjamin, em seus escritos baudelairianos, o filósofo Françoise Proust salienta que, para Benjamin, a memória pura “[...] se constitui menos de dados particulares rigorosamente fixados na lembrança do que de dados acumulados, quase sempre, de modo inconsciente” (BENJAMIN apud PROUST, 1994, p. 18). Significando assim que a memória histórica não é lembrança do passado tal qual lembram suas testemunhas ou aqueles aos quais seu testemunho foram transmitidos. Isso porque ela não é jamais, em Benjamin, conservação, tradição ou testemunho e, nesse sentido (contrário ao que predomina na atualidade), ela não é memória, pois essa via que transmite a história essa “vida imortal é inesquecível, esse é o sinal de que mesmo sem lembrança (*Andenken*), talvez até mesmo sem testemunho, deverá permanecer inesquecível” (BENJAMIN apud PROUST, 1994, p. 22).

A rememoração (e não a comemoração) dos mortos e oprimidos parece ter se tornado a tarefa mais rara, e por essa razão a mais subversiva e necessária, para se repensar a resistência. Uma rememoração nessas bases não tem nada de apaziguadora, ao contrário, ela deve ser insurrecional. É por isso que esse salto para um passado, em que a classe dominante não mais comanda, é para um passado em que a tradição dos oprimidos será libertada por meio da sua citação e atualização no presente (GOLDSHMIT, 2010). A rememoração

é, assim, a condição necessária para a liberação, mas ela não pode reestabelecer o passado sem lhe fazer justiça. Uma história que não cultive a memória dos mortos não consegue mobilizar os vivos para as revoluções onde correm o risco de perderem a vida sob a promessa de um futuro melhor para a posteridade (BOUGANIM, 2007).

Diante da *cruzada antimemorialista* dos regimes totalitários, é possível se compreender melhor porque a memória passa a contar com grande prestígio para os inimigos desses, pois todo ato de reminiscência pode ser assim visto como uma resistência *antitotalitária*. Entretanto, a realidade contemporânea coloca os homens diante de um consumo cada vez mais rápido e superlativo de informações e, como consequência, há que se ter um trabalho de descarte proporcional a essa velocidade em que se acumulam. Separados da tradição e confrontados com as exigências de uma sociedade marcada pelo lazer, desprovida da curiosidade de fundo espiritual, desconectada de todas as grandes obras do passado, a sociedade contemporânea parece condenada a celebrar o esquecimento e a se contentar com as efêmeras satisfações do instante. Nesse sentido, a memória passa a ser ameaçada não apenas pela ocultação das informações, mas também por sua superabundância. É assim que os homens são transformados em agentes consentidos dessa marcha amnésica e, como consequência, os Estados democráticos acabam por conduzir sua população ao mesmo fim que conduziam os regimes totalitários: o reino da barbárie (TODOROV, 1995). Uma triste constatação parece possível diante desse reino da barbárie que não respeita bandeiras (ou seja, pode ser tanto democrático quanto totalitário; tanto liberal quanto comunista; tanto conservador quanto progressista): mais uma vez aqui a recente realidade brasileira evidencia como, mesmo em um contexto democrático e liberal, em que a oposição de ideias e a liberdade de informação aparecem como a forma, o conteúdo parece se consolidar de um modo bem diferente, qual seja: o ódio pelo diferente e a seletividade na informação. Produzindo-se, assim, um cenário de forte polarização política, social e, muitas vezes, regional.

Conclusão

Uma das pretensões com o presente artigo é evidenciar a importância de se ter em vista a possibilidade de uma reconstrução de uma comunidade de padecimento que busque impedir o retorno (ou permanência) dos sofrimentos do passado, ou seja, somos plenamente conscientes de que é impossível determinar inteiramente o passado a fim de promover uma espécie de justiça divina. Nesse sentido é que se deve considerar o sofrimento como resultado de uma decisão revisável, e essa perspectiva permite desmoralizar a teoria da história e mostrar uma aposta na sua *transformabilidade* via construção de um “Eu” (DERROITTE, 2012).

Dessa forma, o reconhecimento do sofrimento (passado e atual) é o resultado de uma escolha política que podia ter sido outra, ou seja, não é inevitável o sofrimento, não está findo o passado, ainda há espaço para uma nova opção que ponha fim ao sofrimento. Além disso, a transformação, a nova opção, passa necessariamente pela construção de um “Eu”, ou seja, pela subjetivação do sofrimento que precisa ser reescrito ou, ao menos, revelado, para que se faça justiça ao peso que foi suportado.

Uma humanidade que perdeu sua relação com seu passado e na qual os pequenos eventos desapareceram é uma humanidade perdida, não porque será sem tradição, mas porque a herança que a constitui está em ruínas. A humanidade esquecida do seu passado é despossuída, conseqüentemente, do seu futuro. Se a redenção não vem da humanidade, ela vem para a humanidade no momento em que esta encontra seu passado e que esteja em condições de o citar, de o reiterar, integralmente, na escritura (GOLDSCHMIT, 2010). É por isso que, fazendo referência à “Estrela da Redenção”, de Rosenzweig, Benjamin pontua que a piedade, que também move Kafka, consiste, basicamente, em dar um nome, e por isso uma forma singular, ao que é consagrado ao esquecimento, é trazer o nome dos mortos e dos espíritos ao mundo dos vivos. A piedade ao olhar dos mortos

consiste em lhes dar, em forma de sepultura, um nome e, por isso, uma individualidade que os integra ao mundo dos vivos. Os corpos se humanizam por uma referência a um mundo construído por símbolos e não por sua forma orgânica. É essa existência que se faz portadora de um nome, como pela qual um humano se endereça a todos os humanos (BENJAMIN, 1996).

O romanos chamavam de “*damnatio memoriae*” o processo pelo qual o Senado praticava a “condenação da memória” de tudo que qualificavam como infame. Entre outras coisas, se apagava o nome da pessoa atacada por essa medida de todas as inscrições, monumentos, referências públicas, a fim de que pudessem ser esquecidos pelas futuras gerações. Já os hebreus, criaram nas suas sinagogas um espaço chamado de “*genizah*” com o objetivo de conservar os manuscritos ou exemplares que contenham versos dos textos sagrados. Horrorizados com a possibilidade da sua destruição, eles acabaram por conservar um espaço fantástico na história do mundo, justamente por essa capacidade de preservarem seus livros os enterando (BAÉZ, 2008). Entre a popularização da “*damnatio memoriae*” e a perda da “*genizah*”, essa parece ser a realidade que a vida social e política no Brasil contemporâneo apresenta. Aos milhares de mortos por armas de fogo, se somam ainda os mortos em acidentes de trânsito⁷, os mortos por falta de condições de saneamento ou de recursos para saúde pública, ou ainda (de forma mais silenciosa) os mortos pela falta de educação. A esse absurdo número de vítimas se responde com o esquecimento, com o advento do novo (ou da nova vítima).

Em seu livro *Aspects of Antiquity*, Mosès Finley conclui, nos seguintes termos, um estudo dos judeus sobre a morte de Jesus: “O passado morto não enterra jamais seus mortos. É o mundo que deve mudar, não o passado” (FINLEY, 1977, p. 89). Essa lógica exposta por Finley pode ser complementada pela ideia de que quem

7 Algo em torno de 40 mil pessoas morrem em acidentes de trânsito no Brasil, o que faz do país um dos que mais provocam mortes desse gênero (mesmo em comparação com países mais populosos). Acesso em junho de 2017: <https://nacoesunidas.org/oms-brasil-e-o-pais-com-maior-numero-de-mortes-de-transito-por-habitante-da-america-do-sul/>

controla o passado acaba por controlar também o presente e, como consequência, o futuro. No caso específico do extermínio dos judeus na 2ª Guerra, o que se deu foi que a destruição da história era concomitante à própria história que ocorria (HILBERG, 2006). Há aqui um claro paralelo com o assassinato de jovens negros pelo estado brasileiro enquanto constroem-se as histórias dessas mortes por meio de “autos de resistência”, perícias mal feitas (ou não feitas), ocultação dos corpos, alterações nas cenas dos crimes etc. Ou seja, ao mesmo tempo em que a história acontece, seus traços são alterados ou exterminados para que essa história não seja contada e lembrada, ao menos não como realmente aconteceu. E nesse sentido é que a constituição de lugares de memória, é que a construção dessa memória que é dada por perdida encontra seu potencial emancipador e libertador. Lutar para trazer à luz o eterno-retorno do sofrimento deve ser um trabalho perene e urgente. As palavras expressas por Blanqui, em seu texto “Contra o positivismo”, encontram eco de forma evidente em Benjamin, especialmente no que se refere à concepção continuísta da história, dosada por uma visão do progresso histórico como inelutável, garantindo a perpetuação de uma história dos vencedores, conforme Blanqui: “todas as atrocidades dos vencedores, a longa série de seus atentados são friamente transformadas em evolução regular, inelutável, como aquela da natureza [...]” (BLANQUI, 2000, p. 205).

Em face disso é que se conclui que é justamente na medida em que a ideia do eterno-retorno (inclusive do sofrimento) acaba por liberar o instante presente da sua fugacidade que ela pode o projetar na eternidade e o tornar imperecível (MOSÈS, 2015). Sendo eterno, sendo imperecível, nenhum instante pode, então, ser perdido. Até se pode tentar ocultá-lo ou mascará-lo, mas o “risco” do seu retorno eterno pode acabar por revelá-lo quando menos se espera e, nesse momento (provocado pela reminiscência, rememoração, pela porta entreaberta...), o instante recupera sua capacidade (messiânica) de se fazer justiça à opressão continuada.

Apesar do tom pessimista desse texto diante de um “inimigo que não tem cessado de vencer” (cf. Tese VI de Benjamin), temos a missão de “organizar esse pessimismo”, pois, como ensina Michael Löwy, essa deve ser a palavra de ordem que nos impedirá de perecer (LÖWY, 2005). E é nesse sentido que, seguindo a trilha inaugurada por Drummond, recorreremos novamente aos seus poderosos versos que nos impõem a utopia da esperança, afinal:

As coisas tangíveis
tornam-se insensíveis
à palma da mão.

Mas as coisas findas,
muito mais do que lindas,
essas ficarão.

(ANDRADE, 2003, p. 252).

Referências

AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Exceção*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.

ANDRADE, Carlos Drummond de. *Claro Enigma*. 18. ed. Rio de Janeiro: Record, 2008.

ANDRADE, Carlos Drummond de. *Sentimento do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

BÀEZ, Fernando. *Histoire universelle de la destruction des livres*. Paris: Fayard, 2008.

BANDEIRA, Manuel. *Apresentação da poesia brasileira*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

BECHARA, Evanildo. *Moderna gramática da língua portuguesa*. 37. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.

- BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. 10ª Reimpressão. São Paulo: Brasiliense, 1996.
- BENJAMIN, Walter. *Charles Baudelaire*. Paris: Petite Bibliothèque Payot, 2002.
- BICKERTON, Emillie: Just remember this. In: WATTKINS, Susan (ed.): *New Left Review*. Londres: New Left Review, nº 95, set./out. 2015, p. 126-132.
- BLANQUI, Auguste. *L'Eternité pas les astres, hypothèse astronomique et autres textes*. Paris: Sens & Tonka, 2000.
- BOUGANIN, Ami. *Walter Benjamin: le rêve de vivre*. Paris: Albin Michel, 2007.
- CANDIDO, Antonio & CASTELLO, José Aderaldo: *Presença da Literatura Brasileira: das origens ao realismo – História e Antologia*. 13. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.
- DERROITTE, Élise: *La critique de la critique: de la philosophie de l'histoire de Walter Benjamin*. Hildenshein/Zurique/Nova Iorque: Georg Olms Verlag, 2012.
- DUFOUR-EL MALEH, Marie-Cécile: *La nuit sauvée: Walter Benjamin et la pensée de l'histoire*. Bruxelas: Ousia, 1993.
- FINLEY, Moses I. *Aspects of antiquity*. 2. ed. New York: Penguin Books, 1977.
- FOCILLON, Henri. *Vie des formes suivi d'Éloge de la main*. Paris: Quadrige, 2013.
- GOLDSCHMIT, Marc. *L'Écriture du messianique: la philosophie secrète de Walter Benjamin*. Paris: Hermann Éditeurs, 2010.
- HILBERG, Raul. *La destruction des Juifs d'Europe I*. Paris: Folio, 2006.
- MATE, Reyes. *Meia-noite na história*. Comentários às teses de Walter Benjamin sobre o conceito de história. Porto Alegre: Editora Unisinos, 2011.

- MORICONI, Italo. Prefácio. In: ANDRADE, Carlos Drummond de. *Claro Enigma*. 18. ed. Rio de Janeiro: Record, 2008.
- MISSAC, Pierre. L'Ange et l'automate: notes sur les 'Thèses sur le concept d'histoire. In: *Les nouveaux cahiers*, nº 41, Paris, 1975, p. 43-52.
- MOSÈS, Stéphane. *Walter Benjamin et l'esprit de la modernité*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2015.
- NEJAR, Carlos. *História da literatura brasileira: da Carta de Caminha aos contemporâneos*. São Paulo: Leya, 2011.
- NORA, Pierre. Entre mémoire et histoire. In: NORA, Pierre (org.). *Les lieux de mémoire*. Paris: Gallimard, 1984, p. 17-42.
- PAZ, Octavio. *Signos em rotação*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1990.
- PERRET, Catherine. *Walter Benjamin sans destin*. Paris: La Différence, 1992.
- PROUST, Françoise. *L'Histoire à contretemps: Le Temps Historique chez Walter Benjamin*. Paris: Éditions du Cerf, 1994.
- RAULET, Gérard. *Le caractère destructeur: esthétique, théologie et politique chez Walter Benjamin*. Paris: Aubier, 1997.
- TODOROV, Tzvetan. *Les abus de la mémoire*. Paris: Arléa, 1995.
- ZAMORA, Jorge A. Tiempo, memoria e interrupcionrevolucionaria: sobre la actualidad de W. Benjamin. In: ASSY, Bethania; MELO, Carolina de Campos; et al. (coord.). *Direitos Humanos: Justiça, Verdade e Memória*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2011.

RESTOS, RASTROS E DESVIOS: A ESCRITA POÉTICA E O IMPOSSÍVEL EM CAUSA

Douglas Salomão¹

No livro *Teoria estética*, há uma passagem em que o filósofo Theodor Adorno diz o seguinte: “os antagonismos não resolvidos da realidade retornam às obras de arte como os problemas imanentes da sua forma” (ADORNO, 2008, p. 18).

Partindo dessa afirmação de Adorno e levando-se em conta aspectos da noção de testemunho em conexão com o campo da escrita poética e da psicanálise, faremos algumas considerações acerca de como um objeto artístico pode ser compreendido como um espaço onde valores culturais, fraturas e conflitos da história compõem como “conteúdos sedimentados” – de maneira análoga ao sujeito, atravessado pela linguagem e seus furos, seus lapsos e equívocos junto ao registro simbólico – e, por isso, podem trazer à tona restos daquilo que ainda não foi possível de ser elaborado.

No ensaio “Violência e forma: notas em torno de Benjamin e Adorno”, presente no livro *Crítica em tempos de violência*, Jaime Ginz-

1 Douglas Salomão é Psicanalista, Membro da Escola Lacaniana de Psicanálise de Vitória, Doutor em Letras (UFES).

burg esclarece o teor suscitado pela expressão “antagonismos formais”, que, em termos estéticos, irá convocar o leitor/expectador a exigências interpretativas complexas:

Por antagonismos formais devemos entender situações de incorporação à forma artística de um impasse, de uma negatividade constitutiva, em que a forma de uma obra, em termos estilísticos e historiográficos, entra em confronto com as tendências hegemônicas de produção cultural, bem como com os valores ideológicos dominantes. Conflitos e lutas sociais ecoam e deixam marcas nas obras (GINZBURG, 2012, p. 135).

Ao passo que a arte pode ser concebida como um espaço depositário de índices que tendem a apontar para crises e dificuldades não resolvidas no âmbito social, o estudo do testemunho, a rigor, irá nos convocar a pensar a instância da linguagem como um espaço diretamente vinculado ao trauma. E é este o conceito que, para a psicanálise, comparece igualmente relacionado a impasses, a experiências traumáticas que não puderam ser de todo assimiladas. Segundo Ginzburg, “para o sujeito da enunciação do testemunho, entre o impacto da catástrofe e os recursos expressivos, pode haver um abismo intransponível, de modo que toda formulação pode ser imprecisa ou insuficiente” (GINZBURG, 2011, p. 23). Daí a escrita do trauma ser marcadamente atravessada por fragmentos, descontinuidades e apagamentos que, em termos estéticos, equivalem não à representação da coisa, mas a uma certa mostraçãõ da própria falha integrada à estrutura da linguagem.

Nessa perspectiva, a metáfora do abismo intransponível pode nos remeter à imagem de um furo, de uma profunda fenda – um buraco que irrompe diante do real. No entender de Marcio Seligmann-Silva, o real vincula-se à concepção freudiana do trauma e, por isso, deve ser compreendido como “um evento que resiste à representação” (SELIGMANN-SILVA, 2003, p. 372-373).

Lacan, ao comentar sobre a eficácia da linguagem, dirá que a linguagem não é, ela mesma, uma mensagem, mas algo que se

sustenta apenas pela função do que chamou de furo no real (LACAN, 2007, p. 32). Se o simbólico se sustenta tão-somente pela função de furo, torna-se admissível pensar que – embora o real não tenha sentido e compareça como um evento inassimilável – essa eficácia da linguagem de que fala Lacan parece decorrer justamente de uma singular capacidade de tentar dar contorno ao impossível de ser representado.

Nessas condições, a noção de trauma, enquanto Real, opera como um núcleo de convergência entre o testemunho e a psicanálise – sendo a linguagem, por sua vez, uma espécie de suporte a partir do qual esse real do trauma, ainda que inapreensível, imprimirá seus restos, rastros e desvios.

No dicionário, uma das definições para o termo “linguagem” corresponde a qualquer meio sistemático de comunicar ideias ou sentimentos através de signos convencionais, sonoros, gráficos, gestuais etc. No entanto, com vistas a esse entendimento, por demais, convencional, cabe perguntar: de que maneira a linguagem poderia denunciar essas ditas marcas do real no campo da escrita? Para efeito de comparação, vejamos duas ocorrências.

A primeira diz respeito a construções textuais que privilegiam uma linguagem mais objetiva, de caráter utilitário, referencial e descritivo, cujo propósito é informar e explicar. A organização de seus significantes destina-se a dar uniformidade à estrutura discursiva dos enunciados. Busca-se comunicar a informação com impessoalidade, rapidez e máxima clareza, a fim de que o leitor seja capaz de interpretar a mensagem, sem correr o risco de ter que se haver com equívocos e ruídos diante do encadeamento lógico formulado. Com isso, almeja-se alcançar um vínculo direto de significação (sem sentidos derivativos ou figurados) que um nome supostamente estabelece com um objeto da realidade.

Nessa perspectiva, não é difícil deduzir que estruturas discursivas desse tipo se sustentam por relações hierárquicas, verticalizadas e de acentuado caráter linear. A lógica empregada no arranjo de suas

partes denuncia a presença de um pensamento binário, diacrônico, excludente, calcado na certeza, compartimentando valores e ideias em nichos, grupos e segmentações. Quanto maior o alcance dessa perspectiva, menores serão as chances de lidarmos com a transmissão de uma experiência.

De outra parte, e a fim de colocar em contraste esse meio de comunicação de finalidade informativa, vale a pena trazer à tona uma proposta de linguagem que se sintoniza mais com uma dinâmica não linear, que se apresenta de maneira mais plural, polissêmica, polifônica, heterogênea e simultânea – condições essas que permitem, entre outras coisas, o aparecimento de ruídos, indeterminações e equívocos. Essas propriedades – pelo fato de portarem algo de uma divisão e, por causa disso, multiplicarem a economia de leitura – tendem a ganhar um maior vigor e rendimento no espaço da escrita poética e, por que não, no campo da psicanálise. E tudo isso irá questionar o sujeito da certeza, irrompendo o lugar da verdade.

Uma experiência de escuta, de escrita e de fala operando à luz dessa lógica não linear implica entendermos essas marcas da cultura como um local de convergência de conteúdos latentes, diante do qual o automatismo da informação perde sua hegemonia e torna-se da ordem do possível, passando a concorrer também com registros outrora censurados e interditados ao longo da história pela regulação linear do pensamento e por lógicas hegemônicas de produção sociocultural.

Nessa ordem de ideias, não seria demais dizer que, por analogia, o campo gráfico de um poema pode ser tomado como um espaço crítico, de valor testemunhal, onde os signos tendem a incorporar em seu arranjo e/ou em sua fatura discursiva a manifestação da diferença, cabendo ao leitor relançar a produção de sentido.

Com o propósito de ilustrar um pouco dessa concepção, tomaremos alguns registros extraídos do campo da criação artística, no caso, da literatura. Começamos pelo poema “As aparências revelam” (BRITO, 2012, p. 156), que integra o livro *Grupo escolar* (1974), do mineiro Antônio Carlos de Brito, conhecido como Cacaso:

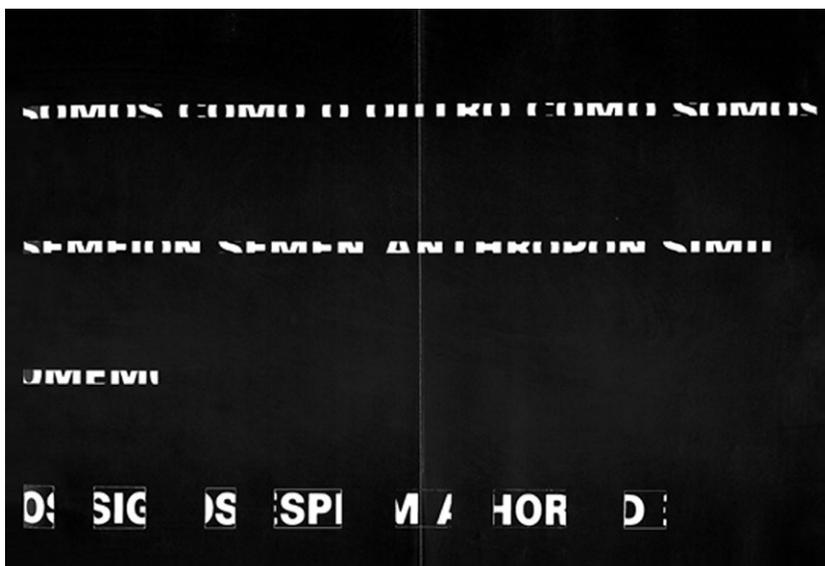
Afirma uma Firma que o Brasil
 confirma: “*Vamos substituir o
 Café pelo Aço*”.

Vai ser duríssimo descondicionar
 o paladar.

Não há na violência
 que a linguagem imita
 algo da violência
 propriamente dita?

A repercussão semântico-sonora, ingênua à primeira vista por derivar do encadeamento dos termos “afirma”, “firma” e “confirma” reitera, entretanto, o vocábulo “firma” (sinônimo de “estabelecimento que se dedica a atividades com fins lucrativos”) e, com isso, antecipa um efeito imperativo advindo do setor econômico: o de trocar o café pelo aço. Em seguida, os versos “Vai ser duríssimo descondicionar / o paladar” chamam a atenção, com deboche e humor, para a condição da sociedade brasileira na década de 1970 que, à sombra dos anos de chumbo da ditadura e diante da abertura do país para a exportação de minérios, viu-se obrigada a digerir os reflexos dessa imposição do mercado. Na última estrofe, em sintonia com a ideia de que a arte transporta consigo um ponto de furo por onde vaza uma força informe de signos que perturbam qualquer possibilidade de representação, os versos “Não há na violência / que a linguagem imita / algo da violência / propriamente dita?” re-lançam a condição de que a linguagem, ela mesma, por sofrer efeitos da (e na) cultura, tanto opera no sentido de ser uma tentativa de dar contorno a impasses não elaborados quanto se faz portadora de índices testemunhais desse real.

Do território da poesia visual, destacamos a composição “Somos como” (1975), em formato de estela, do poeta Décio Pignatari:



Com vistas ao *layout* do poema, observa-se que todas as palavras dos três primeiros versos estão submetidas a um efeito de encobrimento ou corte no sentido horizontal do plano, como se dos signos tipográficos fossem ocultadas as “pernas e cabeças”, deixando a ver somente o tronco dos corpos. No último enunciado, ainda que a verticalidade da estatura dos tipos esteja disponível ao olhar, ela se coloca de forma parcial, pois os espaços entre uma palavra e outra se encontram expandidos de modo a encobrir os detalhes das laterais de alguns dos corpos em riste.

Uma vez lançados nesse jogo de sedução e voyeurismo – onde a escrita é mostrada, sem que, no entanto, compareça de todo à vista – somos impelidos a completar a falta do objeto, ensaiando com os olhos o contorno de suas partes escondidas. Sem perder de vista a distância necessária ao olhar, é possível apreender, em meio a ambiguidades de caráter verbo-visual, os seguintes dizeres:

SOMOS COMO O OUTRO COMO SOMOS
 SEMEION SEMEN ANTHROPON SIMIL
 OMEMO
 OS SIGNOS ESPIAM (ESPERAM) A HORA DE

No primeiro verso, a estrutura verbal “somos como o outro como somos” traz o posicionamento do poeta acerca da alteridade, admitindo-se a aceitar “o outro” como sendo o seu semelhante.

No segundo, os termos “semeion semen anthropon simil” impõem dificuldade na leitura da sentença, em razão de estarem justapostos e pertencerem a uma outra língua. Uma vez freado o automatismo do processo de decodificação, somos levados a examinar a etimologia dos vocábulos, na qual encontramos: semeion = SIGNO, semen = SÊMEN, anthropon = HOMEM, simil = SEMELHANTE. A partir daí, uma leitura possível é a de que o SIGNO antecipa o SÊMEN, que precede o HOMEM, que antecede o SEMELHANTE.

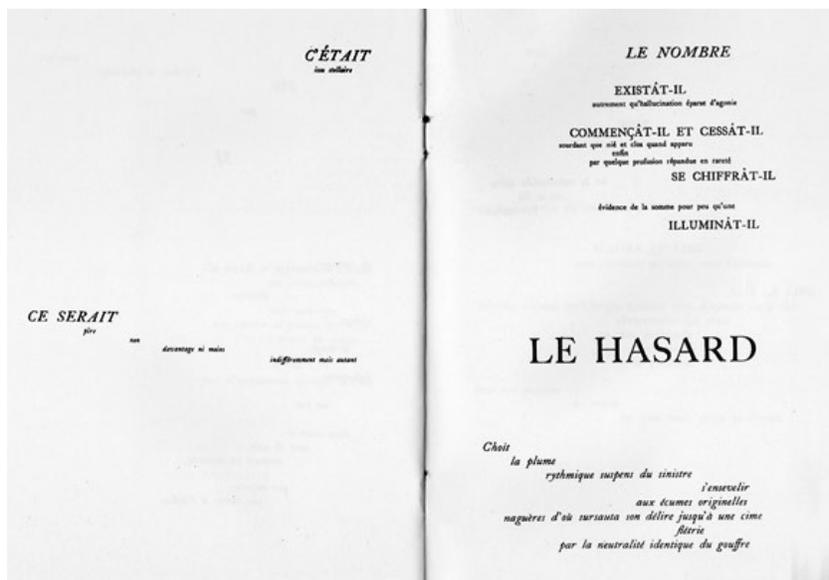
No terceiro verso, ao que tudo indica, a construção verbal equivale ao termo OMEMO, cuja leitura ao revés, por repetir o mesmo nome oMEMO, afigura-se como um palíndromo.

No quarto verso, temos “os signos espiam (esperam) a hora de”.

Considerando que *a linguagem antecipa o homem* (no entender de Peirce, *o próprio homem é um signo*), o verso final, “os signos espiam/esperam a hora de”, pode ser entendido como se os significantes ou signos, anteriores à articulação simbólica da linguagem humana, estivessem esperando o dia D² para entrarem em operação, ou melhor, “a hora d”, a hora de surgirem enquanto palavras apreendidas numa cadeia significante.

Para ampliar esse campo das experiências visuais, vejamos agora um fragmento de *Un coup de dés* (1897), de Stéphane Mallarmé:

2 Só para lembrar: o termo “dia D” tem origem no vocabulário militar, sendo usado para indicar o dia em que um ataque ou uma operação do combate deve ser iniciado.



Composto por palavras de tamanhos variados, em diferentes tipografias e marcado pela ausência de pontuação, o poema *Um lance de dados* fez tremer os modelos fixos da poesia escrita em versos, fragmentando o discurso e a sintaxe tradicional. Sua configuração possibilita múltiplos arranjos de leituras, que ultrapassam o encadeamento convencional das ideias, quando comparados aos processos resultantes de um texto mais linear. Através desse método de composição, o percurso do olhar torna-se plural e o campo semântico dos domínios da escritura, por consequência, parece ser ampliado não só em função das novas conexões de sentidos associadas a uma sintaxe mais complexa, mas também por uma espécie de proliferação de temas que passam a gerar novos vínculos de significação, mediante o que é suscitado pela dimensão visual dos próprios caracteres – perspectiva esta que o próprio poeta caracterizou de *subdivisões prismáticas da ideia*.

Para compor esse panorama de exemplos extraídos da literatura, vale resgatar uma perturbadora sentença acerca de um posicionamento subjetivo manifestado pelo poeta Arthur Rimbaud: *JE est un au-*

tre (“EU é um outro”). Essa declaração comparece em dois fragmentos de cartas que Rimbaud escreveu, em 1871, de Charleville, na França, a George Izambard (professor de retórica e amigo do poeta) e a Paul Demeny (amigo de Izambard, a quem Rimbaud dedica seus primeiros poemas). No fragmento “EU é um outro”, a violenta infração incidindo no campo da linguagem – em cuja (des)concordância verbal um sujeito em primeira pessoa (EU) atua em terceira (ê) – implica um furo, uma disjunção entre o falante e aquilo que se fala, entre a produção e a recepção do texto, mostrando que aquilo a que se acostumou a chamar de EU é, na verdade, algo definido por um OUTRO.

No que diz respeito ao tratamento criativo dado à linguagem por Rimbaud, Augusto de Campos, um dos idealizadores da poesia concreta brasileira, declara:

Rimbaud é, sem dúvida, um dos grandes inovadores da linguagem poética, na raiz da Modernidade. Se não elude ou desestrutura a sintaxe tão fundamentalmente como Mallarmé, se não conflita, no mesmo grau, palavra e significado, desestabiliza a semântica poética com as associações insólitas de sua imaginação e a violência do seu vocabulário, corrói os limites entre prosa e poesia, consciente e inconsciente, e prepara as investidas da parataxe que caracterizarão o discurso poético moderno. Ao seu modo, vai, como Mallarmé, às últimas consequências. Em suma, se a poesia de Mallarmé é implosiva, a de Rimbaud é explosiva. Duas táticas para um fim comum: o de questionar o homem, pondo em xeque a criação que mais o caracteriza – a linguagem (CAMPOS, 2002, p. 20).

Já com relação às experiências de Stéphane Mallarmé, Shoshana Felman lembra que as descobertas conceituais desse poeta se deram em 1895 – mesmo ano em que Freud se depara com a teoria dos sonhos pela análise central de seus sonhos de Irma. No que se refere ao testemunho, Felman destaca, no ensaio “Educação e crise ou as vicissitudes do ensinar”, que as “obras de arte contemporâneas usam frequentemente o testemunho, tanto como o objeto de

seus dramas, quanto como o meio de sua transmissão literal” (FELMAN, 2000, p. 17).

Tendo em vista as particularidades que marcam o campo da escrita de testemunho e também os efeitos traumáticos deixados pelo real na constituição subjetiva, cabe perguntar: o que significa dizer que *há um dizer* que não pôde (e que não pode) ser de todo dito, mas que, justo por isso, comparece como registros inacabados, atravessados por apagamentos, por distorções e por falhas, na fala e na escrita? Como se daria uma experiência de transmissão a partir desses efeitos? O que faz ressoar?

A propósito desses problemas, a obra de Walter Benjamin traz uma série de reflexões acerca da narração, havendo um especial destaque para a questão do declínio da experiência humana comunicável, no contexto da modernidade, associada à propagação dos relatos das vivências individuais e efêmeras.

No ensaio “Experiência e pobreza”, de 1933, ao considerar a experiência humana no contexto da modernidade, Benjamin deixa patente uma concepção afirmativa de *barbárie*, decorrente da *pobreza* de experiências à qual todos os homens estão sujeitos. Com o desenvolvimento da técnica, difundiu-se uma falsa ideia de renovação dos valores culturais – tais como a astrologia, a ioga, a *Christian Science*, a quiromancia, o vegetarianismo, a gnose, a escolástica e o espiritualismo – o que, por seus aspectos, implicou uma “nova forma de miséria” (BENJAMIN, 1994, p. 115). Por outro lado, este sintoma está condicionado a um profundo (mas não estranho) apagamento de uma série de processos tradicionais de transmissão de conhecimento outrora acionados pelo homem, como é o caso das dinâmicas narrativas. Contudo, essa ausência de riquezas, na qual toda humanidade fora lançada, é justamente o que permite Benjamin estabelecer “um conceito novo e positivo de barbárie”, pois ao homem, na condição de bárbaro, resta não outra coisa senão seguir adiante, “contentar-se com pouco”, “construir com pouco, sem olhar para a direita nem para a esquerda” (BENJAMIN, 1994, p. 116). Ao final do ensaio, afirma que “ficamos pobres”,

pois “abandonamos [...] todas as peças do patrimônio humano” em prol de um mundo que nada nos garante – a não ser a certeza de uma “crise econômica diante da porta” e, “atrás dela [...], a próxima guerra” (BENJAMIN, 1994, p. 119). Se o que está em jogo, de fato, *não é uma renovação autêntica* dos valores, mas sim *uma galvanização*, resta-nos, segundo Benjamin, sobreviver humanamente à cultura.

De outra parte, Maria Rita Kehl, no prefácio que fez para o livro *Corpo e escrita: relações entre memória e transmissão da experiência*, de Ana Costa, vale-se do pensamento de Benjamin para dizer que

aquilo a que chamamos experiência não se constitui no momento em que se vive, mas no momento em que se transmite. O vivido que permanece incomunicável não se pode chamar de experiência, e o que se transmite de um conhecimento estabelecido “de fora” – partindo da ciência, por exemplo, ou das notícias de jornal, segundo o autor – também não (KEHL, 2001, p. 15).

Quando se diz que o significante precisa *ressoar*, é importante ter em conta que essa orientação, na psicanálise, não pode ser confundida com o sucesso da compreensão. Falar bonito a fim de que o outro goze e fantasie no mesmo campo semântico e com os mesmos significantes daquele que fala, não tem lá grandes efeitos. Isso não é ressoar. Isso soa mais como reprodução do “puro em si” da coisa narrada. Ressoar tem a ver com acordar, estremecer, reverberar. Tem a ver com a transmissão de uma falha. Implica acolher os fragmentos de real que o discurso mais esgarçado suprimiu. É tentar fazer furo em um circuito já viciado, onde, por vezes, caímos em adormecimento em razão de um certo automatismo com o qual nos acostumamos a lidar.

O real é o impossível, não tem sentido nem direção. O real é ingovernável. Essa potência, por sua vez, é o que nutre o campo da poesia.

No campo da difusão da informação, há um propósito de preservar a unidade, de fazer um todo, de se seguir ancorado por uma garantia. E isso pode levar ao pior, na medida em que daí pode advir um

excesso de identificação a um modelo preestabelecido, que, para se fazer hegemônico, excluirá toda e qualquer possibilidade de diferença, ou seja: dispensa-se aquele que não fala a mesma língua; recusa-se o que e/ou quem não responde no lugar em que se espera encontrar algum eco. Não há espaço para a indecidibilidade e o acaso.

Mas o inconsciente – certo porque errante – vai se valer dos ruídos, dos deslizos, das derrapadas, das falhas na engrenagem simbólica para se fazer cintilar – se fazer sentir lá. Isso tem a ver com o real, tem a ver com a maneira com que a poesia joga com os limites da linguagem. Ela vai tentar dar algum contorno para os fragmentos de real que foram suprimidos da experiência. É preciso se permitir, portanto, a jogar com as palavras para lidar com o impossível que nos causa.

Referências

ADORNO, Theodor. *Teoria estética*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2008.

BENJAMIN, Walter. Experiência e pobreza. In: *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. 7 ed. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 114-119. (Obras escolhidas; v. 1).

BRITO, Antônio Carlos de. *Lero-lero*. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

CAMPOS, Augusto de. *Rimbaud livre*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2002.

FELMAN, Shoshana. Educação e crise ou as vicissitudes do ensino. In: NESTROVSKI, Arthur; SELIGMANN-SILVA, Márcio (orgs.). *Catástrofe e representação*. São Paulo: Escuta, 2000, p. 13-71.

GINZBURG, Jaime. Linguagem e trauma na escrita do testemunho. In: SALGUEIRO, Wilberth (org.). *O testemunho na literatura: representações de genocídios, ditaduras e outras violências*. Vitória: Edufes, 2011, p. 17-29.

GINZBURG, Jaime. Violência e forma: notas em torno de Benjamin

e Adorno. In: *Crítica em tempos de violência*. São Paulo: Edusp, 2012, p. 127-136.

HOUAISS, Antônio. *Dicionário eletrônico Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, [2009]. 1 CD-ROM.

KEHL, Maria Rita. Prefácio. In: COSTA, Ana. *Corpo e escrita: relações entre memória e transmissão da experiência*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001, p. 11-24.

LACAN, Jacques. *O Seminário, livro 23, O sinthoma*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

MALLARMÉ; Stéphane. Un coup de dés jamais n'abolira le hasard. In: CAMPOS; Augusto de; PIGNATARI, Décio; CAMPOS, Haroldo de. *Mallarmé*. São Paulo: Perspectiva, 1974, p. 24-25. Separata.

MORAES, Marcelo Jacques de. Traduções [de cartas de Rimbaud]. In: *Alea: Estudos Neolatinos*. V. 8, n. Rio de Janeiro, Jan./Jun., 2006. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-106X2006000100011>. Acesso em: 11 dez. 2019.

PIGNATARI, Décio. *Poesia pois é poesia*. São Paulo: Ateliê, 2004.

SELIGMANN-SILVA, Márcio (Org.). *História, memória, literatura: o testemunho na era das catástrofes*. Campinas: Editora da Unicamp, 2003.

TRABALHO DE MEMÓRIA: FAZER O LUTO PARA INSCREVER UM NOME

Raquel Fabris Moscon¹

A arte da memória, assim como a literatura de testemunho, é uma arte da leitura de cicatrizes.

(Márcio Seligmann-Silva)

Uma operação feita de restos, que lida com trechos enigmáticos da história que se conta; assim transcorre uma psicanálise. Daí a razão que a faz próxima da recente perspectiva da historiografia, da lógica incluída no testemunho, do universo da literatura. Superando um viés positivista de abordagem do real, tais campos já admitem a impossibilidade de operar sob o viés de uma história baseada em fatos que reproduzam os acontecimentos de maneira idêntica ao ocorrido na realidade, passando da abordagem linear e integral dos eventos para, então, levar em consideração a memória psíquica

¹ Raquel Fabris Moscon é Psicanalista, Membro (AME) da Escola Lacaniana de Psicanálise de Vitória e Mestre em Psicologia Institucional (UFES). Tem experiência em instituições públicas e privadas de Saúde Mental e atua como psicanalista clínica. e-mail: mosconraquel@yahoo.com.br.

como parte integrante do processo de reconstrução, seja de um sujeito, seja no tocante aos fatos coletivos.

No trabalho analítico, bem como nos referidos modos de conceber a realidade por um enfoque distanciado da representação total e supostamente mais verdadeira, entram em questão aspectos da memória singular, situada no entrecruzamento com os elementos históricos, rompendo com a premissa de uma narrativa que se pretenderia absoluta, contínua, sem dúvidas.

Dessa maneira, o trabalho de resgate da história passa a operar sobre uma arena fronteira, articulando-se na interface entre memória e história, entre realidade e psiquismo, salientando que estas são instâncias que se dobram e permanentemente se tencionam.

Apresentando-se como um conceito que estampa bem esse limiar, a lógica inerente ao testemunho se aproxima em muitos aspectos da psicanálise, e um dos motivos provém do fato de redimensionar a noção de real, compreendendo esse termo à luz do mesmo enfoque freudiano, isto é, vinculado ao traumático que se anuncia na memória sob a forma de resistência e pelos efeitos de retorno do recalado.

O real, nessa acepção, é aquilo que faz apelo à palavra ao passo que resiste à simbolização. O seu registro não é acessível diretamente como memória pura, antes exprimindo-se pelas operações da repetição. O real envolve duas características simultâneas, a saber: a necessidade de lembrar e dizer e, a um só tempo, a impossibilidade de tudo saber, naquilo que se diz.

Assim, verificamos a insuficiência dos recursos dos quais dispomos para rememorar. Palavras e lembranças são incapazes de representar inteiramente o passado. Se, em certa medida, a palavra é o que permite dar algum contorno à experiência, ela não está à altura de abranger todo saber contido no real, assinalando um hiato entre experiência e saber, por um lado, e o que se pode dela dizer, por outro. Eis o crucial nessa lógica: existe uma distância insuperável situada entre as palavras, as recordações e o que de fato é passível de representação acerca do passado. Há um impossível instalado, portanto.

Essa distância, justamente, é o ponto chave da análise. Quando alguém adentra um processo psicanalítico, inevitavelmente vai em busca de sua história, no intuito de saber onde está naquilo que vive e sofre, buscando identificar suas marcas, procurando mapear em que parte encontra-se inscrito numa genealogia.

Inicia-se, por conseguinte, um trabalho de reconstrução da história singular desse sujeito que, interrogado pelo caráter enigmático do sintoma que lhe acomete e o intriga, vê-se impelido a recontar sua vida, acionando séries de lembranças mediante um trabalho contínuo. Por meio desse trabalho, visa a encontrar elos que possam fornecer algum sentido e procedência a seu sofrimento, servindo-se, para tanto, dos traços de um passado que há de tê-lo marcado e dado subsídios ao que se passa, hoje.

Contudo, aquele que se entrega ao processo associativo logo se depara com uma constatação: nota que o curso desse processo de construção é interpelado por recorrentes tropeços. No ato de contar, a memória frequentemente se interrompe, a memória vacila, e o que se obtém são lembranças imprecisas de acontecimentos: silêncios, ausências, a própria recordação se turva em um aparente não saber dizer a respeito de certos trechos do enredo. Isso consta com toda clareza em Freud:

Quando anunciamos a regra fundamental da psicanálise a um paciente com uma vida cheia de acontecimentos e uma longa história de doença, e então pedimos para dizer-nos o que lhe vem à mente, esperamos que ele despeje um dilúvio de informações; mas, com frequência, a primeira coisa que acontece é ele nada ter a dizer. Fica silencioso e declara que nada lhe ocorre [...]. Enquanto o paciente se acha em tratamento, não pode fugir a esta compulsão à repetição; e, no final, compreendemos que esta é a sua maneira de recordar (FREUD, 1996, p. 166).

Como apontado por Jeanne Marie Gagnebin, Márcio Seligmann-Silva e outros estudiosos do tema, isso resulta do fato de que a memória caminha lado a lado com o esquecimento, não há um sem

o outro. Com isso, no ato de recordar, surge de forma inevitável o esquecimento e, curiosamente, é do esquecimento que a lembrança adquire sua serventia. Nesse sentido é que se instala o paralelo entre o jogo de forças que concorrem entre si, embora sejam mutuamente dependentes: o esquecimento move o impulso ao lembrar e, de outra parte, o lembrar possibilita esquecer, ou seja, condiciona a possibilidade do luto. Chegaremos a essa questão.

Com efeito, é em direção à falha, a essa hiância, a essa imprecisão que uma psicanálise reporta sua atenção (e ação), não para restaurá-la por inteiro, uma vez que essa reconciliação é propriamente impossível, mas para obter dessa lacuna índices que possibilitem extrair alguma verdade de um passado, dado que isso ainda importa para o presente. Por isso mesmo a visada não é a da história que se conta e que de todo se lembra, mas, diversamente, volta-se para o que resta a dizer, lançando-se na direção desse furo, abrigo do insabido que emerge no desenrolar da narrativa, na forma de ausência, na forma de repetição.

Nesse sentido, ela se volta para o lado do a-histórico, percebendo nele o indicativo de algo que não sofreu uma transcrição simbólica no curso de uma transmissão. Interessa-me pensar os efeitos desses supostos e inevitáveis (d)efeitos de memória no âmbito da transmissão geracional.

Defeito estrutural, efeito próprio de linguagem, visto que, em cada passagem, a cada transmissão (entre pais e filhos, por exemplo), há algo que fica meio impedido. Assim, há um furo no conjunto simbólico, onde falta uma peça no quebra-cabeça de cada história familiar, o que nunca foi dito, o maldito. Há um que falta. Todavia, essa falta, apesar de não constar, por isso mesmo existe, e conta. Existe na justa medida em que falta. Com efeito, “a narração testemunha uma falta” (SELIGMANN-SILVA, 2003, p. 46), sendo presença de uma ausência. A verdadeira memória seria, então, isso, sua própria ausência, lócus de um saber insabido.

Em alinhamento com essa ideia, cito o que declara Seligmann-Silva: “o real resiste ao simbólico, contorna-o, ele é negado por este

– mas também reafirmado ex negativo. O real manifesta-se na negação: daí a resistência à transposição (tradução) do inimaginável para o registro das palavras (SELIGMANN-SILVA, 2003, p. 50).

A forma simbólica contém um furo, configuração estrutural, visto que a palavra não abrange o todo, é suporte do real, isto é, do traumático. É o contorno da linguagem que dá a ver como se estabelece uma montagem que confere primazia a certos elementos, em detrimento de outros, apagados, ainda que não se possa dizer esquecidos.

À luz da psicanálise, entende-se que o material que não foi inscrito mediante uma apropriação simbólica tem um valor indispensável e não deriva sobremaneira de um insignificante acaso. Em outras palavras, aquilo que se encontra “esquecido” ou até mesmo que nunca fora escrito sinaliza para algo que não passou por um registro significativo e, se assim sucedeu, foi porque aquele conteúdo, devido a sua intensidade afetiva, não pôde ser elaborado ao tempo em que ocorreu, apontando para algo característico do traumático e sua dimensão de posteridade.

A grande percepção de Freud foi alertar que, embora não tenha sido apreendido, contornado com palavras, tais conteúdos reverberam, não são apagados. Contrariamente, permanecem ativos em rastros de memórias expressas por estranhas repetições, as quais são inconscientemente transmitidas de geração em geração. Sendo assim, referem-se a elementos que reverberam por meio de um discurso sem palavras, que os sintomas tão bem explicitam.

Freud é preciso nesta constatação, ao afirmar em vários de seus trabalhos (“Recordar, repetir e elaborar”, “O mal-estar na civilização”, “Cinco lições de psicanálise”) que, “na vida mental, nada que uma vez se formou pode perecer” (FREUD, 1996, p. 79), e que os sintomas, via de regra, são as manifestações de um passado “esquecido”, porém não suprimido, visto que continua a exercer força ativa no psiquismo.

Para melhor demonstrar sobre esse funcionamento, em *O mal-estar na civilização*, Freud se apropria em duas ocasiões de uma

fértil analogia da vida psíquica com o progresso de uma cidade que agrega monumentos históricos combinados com construções mais recentes, argumentando que as formas antigas podem ainda ser reconhecidas através de seus rastros e ruínas, misturando-se com a nova arquitetura, convergindo passado e presente em uma organização simultânea. Servindo-se da referida comparação, localiza o sintoma como uma espécie de monumento que carrega a memória de um passado que não se deixa ver por inteiro senão através desses símbolos mnêmicos que preservam por seus vestígios misturados ao presente, composto por marcas de uma história anterior que se mantém ainda viva.

Em “Cinco lições de psicanálise”, depreende-se que o barulho do sintoma contém um silêncio portador do esquecimento traumático, pois “onde existe um sintoma, existe também uma amnésia, uma lacuna da memória” (FREUD, 1996, p. 36), mas também a tentativa de resgatá-la. Memória cifrada que traz em sua forma a lembrança do passado do sujeito, naquilo que inconscientemente se repete como efeito de suas relações fundadoras.

Nessa história recuperada mediante fragmentos e impasses, por meio desses vestígios de memória, o que ficou sob o golpe de um traumatismo? Por que sou acometido do horror deste sofrimento que desconheço a procedência e dele nada sei dizer, mas que não deixa de atormentar? Como isso pode comparecer repetindo-se numa transmissão genealógica, por exemplo? São questões que vão guiar um percurso de elaboração, viabilizando uma análise.

A incapacidade de compreender, de constituir linguagem em torno de certos acontecimentos, determina a inscrição de fragmentos no contexto do traumático. Freud circunscreve que o registro da memória traumática é duradouro e atemporal. Trata-se, em suma, de um passado que ainda se faz presente, por intermédio das manifestações do inconsciente, ou seja, como conteúdo inassimilado simbolicamente, mantendo sua carga afetiva. O traumático consiste na memória da marca de um tempo que não passa, numa ferida

aberta que persiste incompreendida e, além disso, que tem uma forte tendência a repetir-se. Sendo assim, ainda que não passe no tempo, ele passa adiante, repetindo-se, mas como puro enigma.

Nesse mesmo sentido, obtém-se dos estudos de Gagnebin e Seligmann-Silva que “é próprio da experiência traumática essa impossibilidade do esquecimento, essa insistência na repetição” (GAGNEBIN, 2009, p. 99) e, ainda, que “a incapacidade de simbolizar o choque determina a repetição e a constante posterioridade, ou seja, a volta *après-coup* da cena” (SELIGMANN-SILVA, 2003, p. 49). O traumático evidencia a contradição entre aquilo que falha, por não haver sido simbolizado, mas que não é esquecido, insistindo em fazer-se lembrar através da repetição inconsciente.

Levando-se em conta o aspecto de retorno do traumático e da impossibilidade de sua compreensão instantânea, parece ser possível dizer que a elaboração de uma experiência desse teor venha a ocorrer apenas em um tempo posterior. E isso pode ser pensado, por exemplo, quando as gerações seguintes, impactadas pelos efeitos de repetição de um real enigmático, se colocam à disposição para ler as cicatrizes do real – que deixam seus rastros no sintoma, na intenção de reconstruir as marcas de um passado não elaborado que ainda se faz presente – para então modificá-lo.

A clínica nos instrui a respeito de como pode atuar a transmissão dessa memória traumática e durável, da qual não se tem acesso senão pelo que se expressa por seus efeitos.

Um sujeito relata um episódio de alteração no registro civil feita por um de seus antecessores que, em razão de um incidente envolvendo a perda de documentos, suprime determinado fragmento do nome original e, mudando seu nome próprio, passa a chamar-se por outro nome, que conserva apenas em parte a inscrição primeira. Conta-se que tal ato fora motivado por um desconforto que sentia com o nome anterior, em relação ao qual não se adaptava. O nome próprio, como sabemos, é parte importante na vida de um sujeito e porta uma espécie de assentimento em relação à própria histó-

ria, pois trata-se de uma primeira herança, proveniente da escolha transmitida pelo Outro. Podemos fazer uma leitura de que a recusa aí colocada, resultando no apagamento do nome de registro, implica de saída um gesto de eliminação de parte do elemento histórico recebido da geração precedente. Todavia, esse nome negado, ainda que tenha sido apagado em sua identidade, não deixou de continuar a fazer-se presente, repercutindo em vários âmbitos nas gerações seguintes. Vale salientar que a supressão se deu em torno do nome de um homem e que as gerações subsequentes manifestaram francas dificuldades no tocante a uma posição fálica. A abstenção desse nome possibilita dizer acerca de uma recusa em relação à história que lhe antecedia e, no mesmo gesto de negação do passado, encontrou dificuldades de transmitir simbolicamente para seus próprios filhos marcas de identificação vindas de insígnias do passado genealógico que ele próprio rejeitara.

Na história dos filhos, uma sequência de fracassos que dificultavam êxito na vida profissional e conjugal, tendo como resultado sucessivas perdas na vida concreta. Esse pai, cuja característica era um acentuado estado melancólico, não dispôs de recursos simbólicos para transmitir a seus filhos um nome viril, no qual pudessem se acreditar, pois ele próprio destituíra suas marcas. Apesar disso, o que pôde se transmitir foram precisamente os efeitos da falta do nome que, justo por não estar, imprimiu a marca de sua ausência. Curiosamente, também na geração dos filhos, consolidou-se um sintoma bastante peculiar: uma paralisia no momento de pôr em ato a assinatura do nome próprio, como se algo de estranho invadissem a cena desse sintoma, fazendo vacilar o gesto. Justamente aí. Ademais, um dos filhos consolida um quadro de psicose e, a certa altura, depreende todo um esforço voltado à realização de uma pesquisa, cujo trabalho consistia, sem suma, na recomposição histórica de seus precedentes. Não bastasse toda sorte de derivações, o nome alterado continuou se repetindo, contando cinco vezes em que o mesmo nome reapareceu, em três diferentes níveis geracionais. Na sequ-

ência familiar, ecoava não apenas o nome, propagava-se também a repetição de um fracasso que fazia com que esses sujeitos assim designados se sentissem impedidos de se apropriar dessa transmissão de outra forma que não fracassando, isto é, repetindo uma inscrição pouco exitosa na vida.

O caso em questão expõe os efeitos geracionais da transmissão de um ponto não simbolizado na história familiar, suas repercussões no contexto da repetição. Aquilo que fora negado na origem reaparece sintomaticamente nas gerações seguintes, na forma de um real enigmático, de uma assinatura que não se reconhece, na reiteração de um fracasso que não se compreende, na repetição de um nome que insiste em se fazer dizer, numa pesquisa histórica movida pela busca da memória.

O sintoma, ao fazer-se repetir, aponta em parte para o esquecimento, pois não representa a memória da coisa em si e, de outra parte, mesmo não sendo idêntico ao objeto perdido, traz rastros, índices desse passado. O passado por inteiro, como se disse, não é memorizável, mas é pela repetição que se pode ter dele uma via de acesso, ainda que não integralmente.

Sendo assim, poderíamos supor a condição de pelo menos três tempos geracionais, ou mesmo três tempos lógicos necessários para a elaboração do trauma. Uma primeira geração, sede da memória para sempre perdida no ponto de origem, é onde a coisa supostamente se dá. Na segunda, onde ela se repete, não como reprodução, mas como lembrança imprecisa, como rastro mnêmico. No sentido da indicação freudiana, o segundo momento seria correspondente ao monumento que conserva os elementos do passado, sem a ele se igualar. Aqui teríamos, nessa posição, o lugar do sobrevivente, entendido como aquele que, a partir de seu sofrimento, testemunha os efeitos de um choque que poderia tê-lo silenciado, mas que, a partir do sintoma construído em sua defesa, pôde encontrar uma forma de sobreviver e, mais ainda, de transmitir para as gerações futuras um material para lembrar e para ler. A testemunha, assim como o analisando afetado por seu sin-

toma, não é tão somente aquele que narra uma história, mas aquele que desvela seus impasses, no sentido de que o testemunho não se constitui exatamente pela pura narrativa de um acontecimento, mas sim em virtude da resistência encontrada nessa narrativa.

Se isso vale, é no terceiro tempo que a tarefa de elaboração do trauma pode chegar a termo. Elaboração que tem como ponto de partida um trabalho desenvolvido em torno dos rastros de uma memória inscrita no corpo. O trabalho de memória, por sua vez, como condição de possibilidade do luto, à maneira como sustenta Paul Ricoeur, ao associar o trabalho de luto ao trabalho de lembrança, como forma possível de rastrear a repetição para elevá-la à condição de registro da memória. Na expressão do autor, “o trabalho de luto é o custo do trabalho de lembrança; mas o trabalho de lembrança é o benefício do trabalho de luto” (RICOUER, 2007, p. 86).

Trabalho, árdua tarefa de memória, disposições elementares dentro de um processo que demanda tempo e a paciência necessários para repetir, recordar, elaborar. Aqui, a advertência de Shoshana Felman sobre a qualidade dessa memória que possibilita a elaboração e resulta no luto faz-se relevante: não se trata aqui de um lembrar melancólico emocionalmente ligado às perdas do passado, afinal, na melancolia, o apego ao objeto traumático é de tal ordem que a ferida persiste aberta, com o peso ressentido da tristeza, enquanto o luto solicita uma passagem do apego à renúncia, do peso do objeto à alegria que resulta da reconciliação com o passado.

O trabalho de memória visa ao futuro e se inicia a partir de um reposicionamento subjetivo em relação ao sintoma, implicando uma perda. Dessa forma, o trabalho de luto requer um lembrar ativo, que significa mais do que o lamento pelo que se foi, e sim uma leitura das marcas do passado naquilo que se atualiza no presente. Em outras palavras, no que o trauma pode ainda estar presente naquele que fala, hoje, sugerindo pensar que, se o passado não muda, a elaboração e a mudança podem acontecer no instante do vivente, não sem considerar sua história.

Segundo essa indicação, a retificação da transmissão de um trauma herdado se dá no momento presente. É pela implicação subjetiva, cuja exigência é um dispêndio de trabalho e também de renúncia à familiaridade do sintoma que um corte na história pode ser produzido, desde que se pague o preço. O luto requer esse tempo, da passagem da repetição à lembrança, da repetição à mudança ou, ainda, da leitura à escritura.

Como apontado por Lacan, no *Seminário 20*, a escrita não tem o mesmo estatuto da leitura. Para a leitura, rememoração já seria o bastante, ao passo que a escritura não dispensa o ato, ou seja, é o espaço onde se efetiva uma mudança de (f)ato por meio da invenção de outro nome, para além da história herdada, para além do sintoma.

Nesse ponto é que uma subversão do sujeito pode se instaurar, mediante um saber fazer aí com o sintoma, cujo efeito propicia a inscrição do nome próprio a partir da experiência de reviramento sobre esse fragmento onde outrora se afirmava a existência apenas pela repetição.

É através dessa transformação que entendo ser necessário perder uma parte da história, o estimado objeto familiar, tão caro a cada um de nós. Para tanto, será preciso de alguma forma abandonar o pertencimento a uma tradição marcada pela transmissão do sintoma, para que finalmente se possa fazer o registro de um nome que percorra outros circuitos. Provavelmente reside aí a condição para a assinatura de um nome não vacilante.

Nessa perspectiva, o nome próprio seria a herança adquirida ao nascer do sujeito, quando enfim se pode afirmar EU, onde antes, em sua entrada no mundo, EU era apenas o nome do Outro. Dessa forma, o registro de uma identidade, de uma marca própria, é o que se obtém ao final de um percurso analítico, assim como o nascimento de um sujeito, que não está, portanto, assegurado de saída em seu nascimento biológico ou em sua certidão oficial.

Um sujeito emerge quando, enfim, pode vir a afirmar-se numa dimensão para além de sua marca de origem, isto é, de seu lugar

como objeto do Outro. Tal surgimento é o que pode advir como acontecimento resultante da elaboração da posição traumática de objeto ou, dito em outras palavras, da reconstrução psíquica que tem como ponto de partida os resgates vindos dos escombros da morte subjetiva, lócus do esquecimento e força motriz do trabalho de memória. Aqui se explica porque se faz exato esquecer para lembrar e, depois, lembrar para esquecer.

Percurso este que de maneira alguma dispensa o resgate da história, dado que a leitura é indispensável e anterior a qualquer invenção. Freud toma emprestado um fragmento do *Fausto*, de Goethe, para dizer que “aquilo que herdaste de teus pais, conquista-o para fazê-lo teu” (FREUD, 1996, p. 160), premissa que, por seu tema, parece ter sintonia com a reflexão de uma herança transfigurada.

O traço de diferença que pode daí surgir sustentando a inscrição de um nome singular se faz a posteriori, pelo retraçado das marcas traumáticas oriundas da transmissão geracional, das quais nos servimos, para em um só-depois ultrapassá-las.

Referências

- FREUD, Sigmund. Cinco lições de psicanálise. In: *Cinco lições de psicanálise, Leonardo da Vinci e outros trabalhos* (1910). Trad. Jayme Salomão. Vol. XI. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 27-65.
- FREUD, Sigmund. O mal-estar da civilização. In: *O futuro de uma ilusão, O mal-estar na civilização e outros trabalhos* (1927-1931). Trad. Jayme Salomão. Vol. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 65-148.
- FREUD, Sigmund. Recordar, repetir e elaborar (novas recomendações sobre a técnica da psicanálise II). In: *Publicações pré-psicanalíticas e esboços inéditos* (1886-1889). Trad. Jayme Salomão. Vol. I. Rio de Janeiro: Imago, Vol. XII, 1996, p. 159-171.
- FREUD, Sigmund. Totem e tabu. In: *Totem e Tabu e outros trabalhos* (1913-1914). Trad. Jayme Salomão. Vol. XIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 21-163.

GAGNEBIN, Jeanne-Marie. O que significa elaborar o passado? In: *Lembrar escrever esquecer*. São Paulo: Editora 34, 2009, p. 97-105.

LACAN, Jacques. *O Seminário, livro 20: mais, ainda (1972-1973)*. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

RICOEUR, Paul. A memória exercitada: uso e abuso. In: *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. *História, memória, literatura: o testemunho na era das catástrofes*. São Paulo: Editora da Unicamp, 2003.

CATADORA DE MEMÓRIAS

Ercília Stanciany da Silva Mozer¹

Catar para sobreviver

Para início de conversa, sempre me apresento assim: meu nome é Ercília Stanciany da Silva Mozer e tenho 48 anos. Sou catadora de materiais recicláveis (lixo) há mais de 15 anos e hoje me chamam de Artista Plástica.

O nome de Catadora de Memórias me foi dado pelo meu professor, orientador e grande amigo Fernando Gómez Alvarez, da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), após ter terminado minha graduação em Artes Plásticas, em 2017. O gesto de catar veio antes disso, pois, em Belo Horizonte (MG), tive o meu primeiro contato com o lixo, que acabou tendo significado de comida certa na mesa, pois se tratava de um lixão que era chamado de Buracão. Nesse lugar, o Ceasa jogava o resto de alimentos e as pessoas iam até lá para garantir a sobrevivência de suas famílias. Quando conheci aquele lugar, tive a certeza que a fome não ia matar as pessoas de minha família, ou seja, meus pais, meus irmãos e eu também. O mais impor-

¹ Bacharel em Artes Plásticas (UFES). Hoje, além da produção de arte, ministra palestras e oficinas.

tante é que não me salvou somente da fome, mas também a minha dignidade, pois muitas vezes olhava nas panelas e estavam vazias ou só com alguns grãos, e, como irmã mais velha, escolhia, sem pensar duas vezes, que eu iria fazer de conta que tinha me alimentado.

Depois de muitos anos, acabei me tornando catadora de materiais recicláveis (lixo) no estado do Espírito Santo junto ao meu esposo Everaldo (Nego), pois o desemprego estava na nossa porta. Depois de me formar, me tornei artista plástica, catadora de lixo e Catadora de Memórias, e carrego esse título com muito orgulho e dignidade.

Relíquias da alma

Por que se deve guardar?

Quando se fala em guardar, várias indagações vêm em nossa cabeça, pois, com a tecnologia e suas facilidades do acesso imediato, o preservar nossas memórias se tornaram mania de velho.

Minha paixão por guardar objetos começou desde a infância, e tudo o que podia dava um jeito de salvar. Sempre queria protegê-los e livrá-los do lixo, apesar de muitas críticas e questionamentos sobre o juntar quinquilharias, coisas velhas, restos dos outros, e, até mesmo, o rótulo de “Museu ambulante” me foi dado.

Não se trata somente do objeto em si, mas todas as memórias que o envolve. E não é simplesmente amontoar o que outros já não querem mais. Vai além disso, pois está enraizado da alma de alguém e repleto de muita emoção e amor.

Desde que comecei a colecionar, eu já imaginava o que faria com eles. Sonhava com um Museu onde daria o seu devido lugar. Não sabia que tipo de Museu, mas sentia que minha missão era lutar para que suas memórias não se perdessem e junto delas a essência da alma de um ser muito especial da minha história. Relíquias é o nome que dei a algo tão importante da minha vida.

Os objetos, como são importantes na minha vida! Uma cruz antiga, o Santo Antônio, boneca de pano, caixa de lápis de cor, esfregão, bule antigo, cartas etc.

Eles estão ligados às pessoas e representam suas histórias, ou vai além de algo material por estarem ligados a sensações jamais vividas.

Santo Antônio! Ó Santo amado! Ele pertenceu a minha avó Luiza. Quanta fé! E confiava na sua interseção nas horas difíceis. Quantas vezes ela lhe agradeceu as graças recebidas! Ela tinha muito cuidado para que não se quebrasse, pois, se acontecesse, era enterrado, por ter respeito aos muitos anos de amor ao companheiro protetor.

Cravar na alma para não se esquecer

Memórias! Quantas saudades que se sente de alguém!

Como é bom alguém se lembrar de nós!

E, quando se tem afeto e amor, tudo se torna mais profundo como nunca. Preservar pra mim essas histórias se tornou questão de honra, pois a maioria das pessoas do meu convívio disse ser inútil guardar, pois é só morrer que tudo é esquecido.

Mas como assim? E o que ela fez durante sua jornada, foi inútil? As relações humanas caem por terra depois que se baixa no túmulo? A essência da alma se perde depois da última lágrima enxugada no lenço de papel?

Bem, não me sinto assim, e por isso arregacei as mangas e fiz uma homenagem a 12 pessoas que fazem parte da minha história. Quando fui fazer meu trabalho de conclusão de curso (TCC) na Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), em 2016, eu decidi trazer essas pessoas para meu trabalho plástico além da teoria, pois, para contar sobre eles ao mundo, só a escrita não bastaria.

Comecei contando dos meus avós maternos, a D. Luiza e o Sr. Aristides. Fui atrás deles para me contarem quem são e quais os seus sonhos, mazelas, frustrações e tudo que está enraizado nas suas memórias. Como meus avós amados já são falecidos, pude relatar

minhas experiências com eles, pois tive a oportunidade de conviver com os amores da minha vida, é assim que eu me refiro a eles.

Com as outras pessoas, eu fiz entrevistas, vídeos; de alguns, só escrevi, pois tinham vergonha de falar em áudio.

Foram encontros de muita emoção, carinho, respeito e admiração. A maioria nem sabia o que era (TCC), mas quando eu disse que queria contar suas histórias, eles abriram seus corações. Foi incrível!

Depois da escrita, trouxe suas memórias para as gravuras (xilografuras), pois não queria deixar solto tudo o que me confiaram.

Entalhei em madeiras encontradas nas ruas, pois comprar madeira não faz parte da minha realidade. Levei mais ou menos um ano para juntar as 12 peças, que eram restos de móveis. Móveis, sim, pois sou filha de marceneiro e vivi a vida toda no meio de pó de serragens.

Essas xilogravuras foram impressas em tecido (chifon vermelho), e a escolha foi feita para que essas histórias não se acabassem rápido, como que se eternizassem, e no papel não daria esse tempo. Papel pode rasgar e se estragar com mais facilidade, perdendo as memórias dessas pessoas tão amadas.

O vermelho é o amor, força, coração e toda emoção retratada, cravada nessas gravuras que são a alma e identidade, que não se pode deixar perder, apesar do tempo.

Missão de catar

Encontrei a minha missão como Catadora de Memórias depois desse trabalho de curso (TCC), e ficou mais forte depois que comecei a dar oficinas com retalhos. Retalhos, sim, que, da forma mais incrível, vieram com tudo na minha produção de arte. Minha avó Luiza fazia tapete de retalhos, e, quando ia a sua casa, ela me pedia para cortá-los para ela, ajudar a amarrar etc. Os retalhos e os restos entraram na minha vida e na minha arte.

Hoje sigo o meu caminho dando oficinas usando retalhos, botões velhos, bijuterias, lantejoulas e tudo aquilo que está à mão. As

oficinas acontecem em escolas, CRAS, instituições filantrópicas, moradores em situação de rua e em todos os lugares que me convidam.

A proposta da oficina é: Conte sua história! Quem é você? Ou conte a história de quem você ama!

E tudo isso usando os retalhos, que seriam descartados no lixo e que se tornam arte, vida, recordação de toda uma vida, memórias salvas e repletas da própria identidade.

Deus me deu um grande presente no mês de julho de 2019, que foi uma Residência Artística no Museu Bispo do Rosário, no Rio de Janeiro.

Quando fiquei sabendo do convite, eu vibrei, gritei, chorei, pois nunca pensei em algo assim. Além de estudo e minha produção para a exposição no museu, eu tinha que ofertar uma oficina com as pessoas que são atendidas lá.

A minha experiência com eles foi incrível, muito especial, que até hoje mexe comigo de uma maneira que nunca tinha pensado existir. Foi além do sentir arte! O que vivi com eles, apesar de pouco tempo, foi de tamanha intensidade que saí de lá com a alma transbordando de amor, paz, serenidade, fé e despida de tudo que levei daqui de fora.

A primeira coisa que tem que se fazer ao chegar lá é despír sua alma de todos os preconceitos praticados por todos nós na sociedade.

Quanto carinho recebido! Abraços e respeito que me deram que não se acaba mais.

Não ensino nada nas oficinas e com certeza sou eu que ganho em conhecer tantas histórias.

A cada dia em que encontro com pessoas de todos os lugares, etnias, crenças, escolaridades, profissões, eu percebo que estamos esquecendo nossas raízes e deixando nossas memórias irem embora e com elas nossa própria identidade.

Como é bom sentir o cheiro de quem se ama! Dar uma risada gostosa junto aos nossos amores! Olhar um objeto e lembrar-se de uma pessoa querida! Pegar um álbum de família e ver que o tempo passou e com ele as pessoas tão importantes da nossa história.

O baixar no túmulo pode apagar as memórias, essência, luta e tudo que ela fez na sua jornada?

Bem, termino aqui afirmando que sou Ercília Stanciany da Silva Mozer, tenho 48 anos, sou mãe, esposa, filha, irmã, amiga, Catadora de materiais recicláveis (lixo), Artista Plástica, Catadora de Memórias, e, sei que sou tudo isso, mas, acima de tudo, sou Gente!!!

E continuo na luta para construir o museu e um espaço para as oficinas.

Aqui está um pouco da minha história!!!

OS DIREITOS HUMANOS COMO O FUNDAMENTO E O LIMITE DO PODER DO ESTADO. SUA INOBSERVÂNCIA COMO PRENÚNCIO DO ESTADO DE EXCEÇÃO

Agostinho Ramalho Marques Neto¹

Nesses 30 anos já decorridos desde aquele histórico momento em que Ulisses Guimarães ergueu-a sobre a cabeça e, emocionado, declarou promulgada a “Constituição Cidadã”, nunca ela esteve tão ameaçada como agora, e nunca foi tão necessário defendê-la, *afirmá-la*.

Começo formulando a minha questão crucial para esta exposição, questão essa que tem algo de paradoxal: *Por que os que mais se*

¹ Psicanalista. Mestre em Ciências Jurídicas pela PUC-RJ. Título de Notório Saber em Direito pela Universidade Federal do Pará. Professor universitário nas áreas de Filosofia do Direito e Filosofia Política. Membro fundador do Núcleo de Direito e Psicanálise do Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal do Paraná. Membro da Escola Lacaniana de Psicanálise do Rio de Janeiro. Membro efetivo da Academia Maranhense de Letras.

opõem ao respeito aos direitos humanos são justamente aqueles que mais clamam por justiça?

Atacam-se os direitos humanos, ou arremetendo e increpando contra eles (“*direitos humanos para humanos direitos, para pessoas de bem*”), ou “flexibilizando-os”, minando sua eficácia material.

Concebo, de saída, os direitos humanos como o fundamento primeiro da legitimidade e como o limite último do poder do Estado e, de resto, de qualquer poder – político, econômico, judicial. Eles se afirmaram paulatinamente, com avanços e recuos, ao longo da história humana, até atingirem o patamar de *conquistas civilizatórias irreversíveis*. Seu fundamento é aquilo que Comparato chama de consciência ética coletiva, historicamente forjada, isto é,

a convicção, longa e largamente estabelecida na comunidade, de que a dignidade da condição humana exige o respeito a certos bens ou valores em qualquer circunstância, ainda que não reconhecidos no ordenamento estatal, ou em documentos normativos internacionais (COMPARATO, 2001, p. 57).

Uma característica essencial do Estado Democrático de Direito é a existência de *limites rígidos ao exercício do poder*. Mesmo para Hobbes, um autor tradicionalmente identificado ao absolutismo monárquico, o soberano, embora seja por definição absoluto (no sentido de supremo), nem por isso é ilimitado. É importantíssimo assinalar que, para esse autor, o soberano é instituído no contrato social (que ele define como a “transferência mútua de direitos”), ou seja, o soberano não é “instituinte”; o contrato é que o é (HOBBS, 1983, p. 80). O soberano, portanto, não é algo originário, e sim derivado do ato que o institui. O soberano é “filho do pacto”, por assim dizer. O próprio caráter de guardião do pacto (aqui entendido como o pressuposto lógico de que os contratos, uma vez estabelecidos, devem ser cumpridos) o limita logicamente. Romper esse limite supremo é o mesmo que dissolver o vínculo social; é regredir ao estado de natureza, que em Hobbes é um estado de guerra de todos contra todos.

Cumpra, desde já, ter em consideração que o *Direito Penal* só nasce como “direito”, distinguindo-se do mero ato de vingança, quando se impõem *limites* ao poder punitivo. Mais do que ser um direito punitivo, o que o caracteriza é o estabelecimento de limites ao assim chamado *jus puniendi*. E o Direito de Processo Penal, por sua vez, é, sobretudo, um conjunto de *garantias* para que esses limites ganhem eficácia. Garantias, bem entendido, do andamento do processo e, principalmente, de proteção da parte mais fraca – o acusado – contra os excessos do poder. A apresentação de provas contra o acusado, por exemplo, é um direito dele: direito a ser condenado com base em provas suficientes e juridicamente admitidas, e não em meras suposições, ilações e “convicções”. Tais pressupostos, combinados com o princípio da presunção de inocência próprio do direito penal moderno, desembocam necessariamente em que – com raríssimas exceções, prévia e legalmente definidas – o ônus da prova caiba a quem acusa. É por coisas assim que o sistema penal acusatório (que se caracteriza, entre várias outras coisas, pela rígida demarcação e separação das figuras do julgador e do acusador, por oposição ao medieval sistema penal inquisitório, em que essas figuras se confundem) é uma conquista do Estado Democrático de Direito. Uma conquista do processo civilizatório, por conseguinte.

Cabe ainda observar, a esta altura, que as *declarações* dos direitos humanos, embora insuficientes, nem por isso têm deixado de ser condição para a consolidação de uma vida estável e digna. Existe todo um avanço nisso: antes, as leis só estatuíam deveres! Os direitos humanos, concebidos como inerentes à condição humana, postulados como universais e incondicionais, e desse modo como algo que ultrapassa as fronteiras dos Estados constituídos, são, no plano da história, as garantias da efetivação desse princípio ético fundante da própria possibilidade de algo como a cidadania e o Estado Democrático de Direito, que é o princípio da dignidade da pessoa humana. Esse princípio já está contido na noção kantiana de respeito: o ser

humano é, intrinsecamente, um fim, e não um meio. O imperativo ético que aqui vigora é o de que os fins *não* justificam os meios.

Na distorcida mentalidade dominante de uns tempos para cá, direitos humanos se confundem com “direitos dos bandidos”, cuja defesa é confundida com “cumplicidade”, criminalizando-se a advocacia e entendendo-os como empecilhos e obstáculos à administração da justiça. *Defender os direitos humanos passou a ser obstrução de justiça!* Ora, numa certa perspectiva, os direitos humanos são obstáculos mesmo: obstáculos intransponíveis ao autoritarismo e aos abusos de poder de todas as espécies.

O mais grave é que essa mentalidade impregna cada vez mais o sistema de justiça, em todas as suas esferas e instâncias, com uma lógica punitiva e maniqueísta nos moldes do “quatro pernas, bom; duas pernas, ruim”, de que fala George Orwell, na *Revolução dos Bichos*: juiz que condena, bom; juiz que absolve, ruim. Quando, por exemplo, um apresentador ou apresentadora de um dos jornais do Sistema Globo de Televisão dá a notícia de que algum magistrado ou tribunal determinou a soltura de um acusado, o faz com o ar constrangido de quem dá uma má notícia, como se estivesse a desculpar-se perante os assistentes.

Isso se articula, nos últimos anos, a toda uma série de desmandos da assim denominada Operação Lava Jato. Por mais que o combate à corrupção seja urgente e necessário, como efetivamente o é, só é válido travá-lo, jurídica e eticamente, dentro dos estritos limites do devido processo legal. O que já denunciávamos há anos² e agora (julho de 2019) se escancara para a opinião pública através das revelações do site *The Intercept*, é o conluio entre o juiz Sérgio Moro e integrantes do Ministério Público Federal, a começar pelo procurador Deltan Dallagnol, chefe da operação, de tal maneira que o juiz orientava a acusação, indicava testemunhas a serem inquiridas e descartava outras, e assumia explicitamente, em suas mensagens

2 Veja-se, por exemplo, o meu artigo “Limites à atuação do juiz”, publicado em: VESCOVI, Renata Conde (org.). *Direito e Psicanálise: juventude, violência e cultura*. Vitória: FDV Publicações, 2018, p. 31-73.

trocadas pela internet, a parcialidade no sentido de inviabilizar a candidatura de Lula à presidência da República nas eleições de 2018, valendo-se de condenação penal para tirá-lo do páreo. Dallagnol, por sua vez, não se furtava de falar em privado da possibilidade de ganhar dinheiro com palestras e outras atividades, aproveitando-se da credibilidade e da notoriedade auferidas durante a operação, não descartando a possibilidade do uso de “laranjas” para encobrir os possíveis ilícitos aí implicados. A aceitação, por Moro, quando ainda no exercício da magistratura, do cargo de (Super) Ministro da Justiça no governo Bolsonaro é realmente a “cereja do bolo” de toda uma extensa série de desrespeito às regras processuais e constitucionais que protegem o cidadão, de ilegalidades e de crimes cometidos por membros da Lava Jato, apoiados no “nobre” propósito de combater a corrupção e a impunidade (o que, para eles, não seria possível dentro do devido processo legal), com o que granjearam amplo apoio da grande mídia interessada no afastamento de quaisquer obstáculos à expansão do capitalismo neoliberal, bem como a adesão acrítica de imensos contingentes da assim chamada opinião pública. Esse conjunto de coisas proporcionou aos agentes do Estado envolvidos nos abusos aqui mencionados – e em muitos outros mais – a convicção de que podiam agir livremente, sem receio de quaisquer consequências jurídicas pelos abusos praticados. O tão decantado combate à impunidade somente se aplicava contra os outros.

E nem Moro, nem qualquer dos envolvidos no conluio negaram taxativamente a ocorrência dos fatos e diálogos denunciados. Sua defesa – que a Rede Globo adotou como a narrativa “oficial” a ser transmitida para a opinião pública – se limita a argumentar quanto à ilegalidade das interceptações feitas por “hackers” criminosos contra autoridades dos poderes constituídos, e a sugerir que os diálogos trazidos a público podem ter sido manipulados. Mas quando era o juiz Moro quem ordenava os vazamentos ilegais e era interpelado por isso, limitava-se a apresentar suas “escusas” e a afirmar que, apesar das “falhas”, o vazamento se justificava por

ser de interesse público o seu conteúdo. Aí, os fins justificariam os meios. Aliás todos dizem que são absolutamente “normais” e “usuais” entre magistrados, procuradores e policiais os “acertos” que vinham fazendo. Afirmção gravíssima, por sinal, que, se verdadeira, compromete criminosamente o sistema de justiça do país. Vale considerar aqui que, ainda que “ilegais”, as revelações do *Intercept* constituem *provas* contra Moro e demais envolvidos na maracutaia muito mais robustas que aquelas de que ele lançou mão para condenar Lula e outros acusados.

Entretanto as graves denúncias do *Intercept* abalaram pouco, até agora, a imagem de Moro perante a opinião pública como herói nacional e, por tabela, também abalaram pouco o governo Bolsonaro. Para compreender isso, cumpre considerar que a opinião pública (as pessoas “medianas”, na expressão de Eliane Brum³, mas não somente estas) consegue perceber com facilidade a importância do combate à corrupção, mas é pouco sensível e não consegue ver com precisão o alcance fundamental de temas mais abstratos como a presunção de inocência, as garantias processuais e constitucionais e o devido processo legal como garantias *para todos*. Para essas pessoas, as infrações a essas garantias por juízes, promotores e policiais foram simples deslizos praticados por uma “boa causa”, “em nome do Bem”; foram apenas o jeito que eles conseguiram encontrar para resolver a questão, pois, sem isso, tudo terminaria em impunidade. A propósito, enquanto houver ministros do Supremo Tribunal Federal que vejam no “escutar a voz das ruas” o sinal de um “novo” Direito Penal, será difícil atingir a “sacrossanta” operação Lava Jato. E ainda se corre o risco de ver o incremento de poderes excepcionais para Bolsonaro e Moro. A grande maioria, por exemplo, não é capaz de enxergar o quanto de arbitrariedade, inconstitucionalidade e desrespeito aos direitos humanos o “Projeto Anticrime” proposto por Moro contém (acolhendo, entre inúmeras

3 BRUM, Eliane. *O homem mediano assume o poder*. https://brasil.elpais.com/brasil/2019/01/02/opinion/1546450311_448043.html.

outras aberrações, o *plea bargain*, que consiste, em síntese, em o acusado admitir sua culpa – ainda que culpado não se considere – para “simplificar” o processo e obter o “benefício” de uma pena mais branda), nem tampouco nas “Dez Medidas de Combate à Corrupção” (incluindo a aberração do *teste de integridade* entendido como a indução intencional de servidor público à prática de ilícitos, para em seguida dar-lhe voz de prisão em flagrante) enviadas ao Congresso Nacional em 2016 por procuradores da República e endossadas por mais de um milhão de assinaturas.

Ouvi, certa vez, de uma procuradora da República que “o Ministério Público trabalha contra a ideia de impunidade”. Logo – concluí – trava um combate contra a impunidade. E somente existe uma forma de vencer esse combate: punir... A procuradora, entretanto, esqueceu-se de mencionar que normas processuais e constitucionais obrigam os membros do Ministério Público a apresentar não apenas provas incriminadoras, mas também provas que possam beneficiar ou absolver os acusados nos processos penais.

Vários são os exemplos de “afrouxamento” dos limites legais cometidos por membros da Lava Jato na sanha punitiva que identifica *fazer justiça com condenar*, que os acometeu ao longo da operação: “flexibilização” da presunção de inocência, das garantias processuais e constitucionais, inclusive as estabelecidas como “cláusulas pétreas” (ou seja, flexibilização do devido processo legal); cerceamento do direito de defesa; presunção de culpa; interceptação de ligações telefônicas, inclusive entre acusados e seus advogados, em desacordo com as restrições legais; condenações com base em ilações, delações e “convicções”; uso abusivo das delações premiadas (“*passarinho pra cantar tem que estar preso*” – disse despudoradamente um procurador num processo); interpretação extensiva e analógica da lei penal, inclusive com a criação implícita de novos tipos penais, como a aberrante fundamentação da condenação de Lula pelo juiz Sergio Moro com base na prática de “atos indeterminados” que teriam beneficiado uma empreiteira em troca de um apartamento no Guarujá

que “estaria destinado” ao ex-presidente. E tal sentença condenatória transitou por todas as instâncias do Judiciário sem qualquer espécie de questionamento, tendo inclusive a segunda instância (o TRF da 4ª Região, sediado em Porto Alegre), em votos escandalosamente idênticos de três desembargadores, aumentado a duração da pena com o evidente propósito de impedir a ocorrência da prescrição. Medo da pressão da opinião pública? Convicção de que sem a prática de abusos processuais as coisas simplesmente não funcionariam e a impunidade dos corruptos e corruptores permaneceria assegurada? Não esqueçamos, a propósito, que foi esse mesmo TRF 4 que, em 22 de setembro 2016, ao julgar improcedentes denúncias de advogados contra abusos processuais cometidos pelo juiz Sergio Moro, especialmente o vazamento para a imprensa de conversa telefônica travada entre o ex-presidente Lula e a então presidenta Dilma Rousseff, baseou-se, com apenas um voto contrário, na antidemocrática tese de que *em tempos excepcionais a aplicação das leis também deve ser excepcional*.

Tem-se, aí, expressamente admitido e confessado com todas as letras, um evidente *juízo de exceção*, cada vez mais abertamente praticado no Brasil. Quando o ministro Luis Roberto Barroso invocou, no fim de 2017, uma pesquisa de que havia participado, que concluíra com a constatação de que apenas 1,64% dos recursos em processos penais que chegavam ao STF recebiam decisão favorável ao recorrente (querendo com isso justificar a execução da pena a partir da condenação em segunda instância), disse que seria “ilógico” fazer valer a presunção de inocência com base no que era exceção, e não regra. Ora, Sr. Ministro, a “regra” é o disposto no texto constitucional, e a “exceção” é flexibilizar as cláusulas pétreas a pretexto de “combater a impunidade”! Essa explícita admissão do julgamento em conformidade com a opinião pública e em desconformidade com a lei comparece cotidianamente em declarações que juizes e outros integrantes do sistema de justiça dão à imprensa, assim como na sua prática na condução de processos penais.

Para trazer apenas mais um entre tantos exemplos gritantes dessa concepção abusiva da justiça, menciono a intenção expressamente declarada por membros do Ministério Público Federal no Paraná, integrantes da operação Lava Jato, no sentido de propor, para os crimes de grande corrupção, a fixação das penas pelo máximo, não dos crimes de corrupção sob julgamento, mas do homicídio qualificado (30 anos), sob a alegação de que “corrupção mata”. Ainda que verdadeira tal constatação, isso não pode justificar o emprego de tão evidente *analogia*, que inclusive consiste na criação, na prática, de um tipo penal novo. Qualquer estudante de um curso jurídico minimamente sério sabe que não se admite analogia em matéria penal e que a criação de qualquer tipo penal só pode ocorrer por força de lei. A intenção acima referida não chegou a ser formalizada, ao que eu saiba, numa proposta concreta. Mas a sua simples enunciação não pode deixar de ter, para um psicanalista, a natureza de um ato falho...

Em tal contexto, o Judiciário vai assumindo cada vez mais um protagonismo que está longe de ser condizente com a sua finalidade e seu adequado funcionamento numa democracia. Quando, por exemplo, a ministra Cármen Lúcia, então presidente do Supremo Tribunal Federal, declarou que o Judiciário tem a “missão” de combater a corrupção, o que tal declaração revelou foi que a perda da imparcialidade, entendida como equidistância dos interesses em jogo, já havia ocorrido desde antes. O Judiciário não tem, nem pode ter, a missão de “combater” seja o que for. Todo combatente é, por definição, parte interessada em algum resultado específico. É evidente que não é esse o lugar de um juiz.

A imparcialidade – juntamente com a independência e a competência – constitui um tripé estruturante da função do juiz numa sociedade democrática. Todo cidadão tem o direito de ser julgado de acordo com a conjunção desses três requisitos, que, por isso mesmo, se inserem entre os direitos fundamentais.

A grande mídia, por assim dizer, dirige o roteiro do processo penal do espetáculo e o transforma em mercadoria. Como salienta Rubens Casara,

não há espaço para garantir direitos fundamentais. O espetáculo não deseja chegar a nada, nem respeitar qualquer valor que não seja ele mesmo. A dimensão de garantia, inerente ao processo penal no Estado Democrático de Direito (marcado por limites ao exercício do poder), desaparece para ceder lugar à dimensão de entretenimento. [...] No processo espetacular desaparece o diálogo, a construção dialética da solução do caso penal a partir da atividade das partes, substituído pelo discurso dirigido pelo juiz: um discurso construído para agradar às maiorias de ocasião, forjadas pelos meios de comunicação de massa em detrimento da função contramajoritária de concretizar os direitos fundamentais. [...] A consequência mais gritante desse fenômeno passa a ser a vulnerabilidade a que fica sujeito o vilão escolhido para o espetáculo. [...] [Sempre em nome da luta do bem contra o mal], com a desculpa de punir os “bandidos” que violaram a lei, os “mocinhos” também violam a lei, o que faz com que percam a superioridade ética que deveria distingui-los (CASARA, 2015, p. 11-12).

E o grande público, consumidor dessa mercadoria, acompanha os indiciamentos, os linchamentos virtuais públicos, as prisões espetaculosas e os atos processuais como se fossem capítulos de novelas. Afinal, o processo penal, convertido em mercadoria, é oferecido ao consumo de um público ávido por condenação, que encontra na execução pública dos “suspeitos” uma forma de catarse e um excelente material para a satisfação pulsional sádica.

A conflituosa confluência das concepções, visões de mundo, paixões e desejos recalcados que permeia todo o conjunto de coisas cujo perfil acabo de delinear, alimentada, sobretudo nos últimos tempos, por uma ambiência de ódio militante, constitui terreno fértil para que grupos autoritários e populistas ascendam ao poder, não raro com o respaldo de amplo apoio popular e eleitoral. Quando os detentores do poder econômico e financeiro (os reais detentores

do poder) entendem que é melhor para os seus interesses confiar o exercício do poder político a grupos dessa natureza, não hesitam em incentivar e apoiar o afrouxamento das regras do jogo democrático, promovendo desde golpes de Estado “dentro da legalidade”, sem recorrer a medidas mais drásticas como intervenções armadas, até o paulatino solapamento das garantias fundamentais e da ordem democrática mediante, entre outras medidas, a edição sucessiva e continuada de normas pontuais, como o afrouxamento do estatuto do desarmamento, a flexibilização dos critérios de legítima defesa, a ponto de praticamente autorizar o “abate” de “bandidos” em situações nas quais o policial se julgue em “escusável medo” de vir a ser agredido, ou o estabelecimento, mediante portaria do ministro da Justiça, de regras draconianas para a expulsão de estrangeiros do país por mera suspeita de que possam estar implicados em determinados crimes, com o prazo de 48 horas para sua defesa. E tal portaria, para estupefação geral, é baixada pelo mesmo ministro no auge de revelações comprometedoras, para dizer o mínimo, lançadas sobre sua atuação quando juiz, feitas precisamente por um jornalista estrangeiro. É todo um lixo autoritário despejado cotidianamente sobre a sociedade, e o que vai “pegando” desse rescaldo é recolhido pelos donos do poder como avanços de um estado de exceção.

Não posso concluir sem denunciar – embora se trate de fato conhecido e até por isso mesmo – a aliança crescente, em nível mundial, do neoliberalismo com a extrema direita, de perfil marcadamente fascista. Para conter a insatisfação dos excluídos e assegurar a neutralização dos indesejáveis, o Estado Policial se avoluma. Com efeito, não há nenhum compromisso de essência entre o neoliberalismo e a democracia. O neoliberalismo pode estimular práticas democráticas em geral de curto prazo, ou valer-se delas, ou aniquilar a própria democracia quando esta se torna muito perigosa para a manutenção do sistema acumulativo que o caracteriza.

E o sistema de justiça, com honrosas exceções – felizmente ainda muitas, embora talvez minoritárias –, tem demonstrado convên-

cia, quando não cumplicidade, com o afrouxamento das garantias legais e constitucionais da cidadania. Tem ajudado a chocar o ovo da serpente... Como diz Casara,

o Poder Judiciário, na pós-democracia, ao abandonar a função de efetuar julgamentos direcionados à concretização dos direitos e garantias fundamentais, torna-se mero gestor de interesses políticos e/ou econômicos. Juízos acerca da legalidade ou ilegalidade de atos, bem como decisões que antes eram pautadas pela adequação à Constituição da República, foram substituídos por juízos voltados à satisfação de determinados grupos ou sujeitos, mesmo que em detrimento da maioria, em uma espécie *sui generis* de utilitarismo. Passou-se a “julgar” sem os limites típicos do Estado Democrático de Direito, sem a observância das “regras do jogo” que distinguem as democracias dos regimes totalitários, [...] julgamentos, marcados pela relativização da legislação e da ética.⁴

Referências

COMPARATO, Fábio Konder. *A afirmação histórica dos Direitos Humanos*. São Paulo: Saraiva, 2001.

HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil* (1651). Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

CASARA, Rubens R. R. *Processo Penal do espetáculo: ensaios sobre o Poder Penal, a Dogmática e o Autoritarismo na sociedade brasileira*. Florianópolis: Empório do Direito, 2015.

4 CASARA, Rubens. *A Dessimbolização do Mundo* (p. 2-4). <http://justificando.cartacapital.com.br/2017/01/14/dessimbolizacao-do-mundo/>.

A PROPÓSITO DO POSFÁCIO

Renata Conde Vescovi

O artigo “Hobbes e as Paixões” chega nos últimos instantes da editoração desta obra. Desde que o li venho insistindo, junto ao Professor Agostinho Ramalho Marques Neto, para inseri-lo nas publicações que compõem a Série “Direito e Psicanálise”.

Integrá-lo ao livro, que aborda a temática do Testemunho da Memória e da História, é uma espécie de *unheimlich*, próprio às manifestações do inconsciente, que ao emergir provoca estranhamento desordenando o curso do que tinha sido até então planejado.

Ao leitor é sempre bom lembrar que a temporalidade do inconsciente é a do *acontecimento*, que subverte a linearidade do tempo de *Kronos*. E, se nos despojamos para escutar suas manifestações, o inconsciente nos convoca ao trabalho de elaboração que comporta *o instante de ver, um tempo para compreender e o momento de concluir*, o que nos impõe seguir a orientação de um desejo inconsciente para, num *só-depois*, reconhecer o caminho percorrido.

Dias antes de enviar esta obra à Editora FDV, para publicação, me deparei com o texto “Hobbes e as Paixões”, decidindo publicá-lo como posfácio na série Direito e Psicanálise. Fui em busca de compreender, por intermédio de Hobbes, autor do Leviatã, dois afetos

políticos fundamentais, o medo e a esperança. Duas paixões que suportam o contrato social entre os homens e, em seu desamparo, ofertam-se à política do Soberano, deixando para trás o estado de natureza, em troca de sua proteção.

Impossível não dar lugar à memória de Sigmund Freud, a partir do texto “O mal-estar na Civilização” e sua tese central: o antagonismo irremediável entre as exigências pulsionais, que precisam ser renunciadas para o homem tomar parte no laço civilizatório, o que não acontece sem sofrimento humano e irrevogável mal-estar.

Seguindo os passos de Freud, Jacques Lacan, passador da herança freudiana, não cessou de transmitir que a política da psicanálise se pauta pela ética do desejo. Longe de reduzir-se à satisfação de demandas e vontades imediatas, o desejo é o motor que nos impulsiona a seguir vivendo mais libertos dos ideais políticos do Soberano, respeitando, contudo, a Lei que nos orienta a estabelecer pactos civilizatórios.

A Revolução de “Maio de 1968” se alastrou para países do ocidente, o que culminou no Brasil, naquele mesmo ano, com o AI-5, provocando o recrudescimento da ditadura militar. Lacan foi abordado pelos estudantes que lhe indagaram se ele nutria esperanças com os desdobramentos políticos da revolução que havia tomado as universidades e as ruas de Paris. Ele então responde aos estudantes: “*Eu aguardo, mas não espero nada.*” *Viver sem esperança é também viver sem medo.*” (Lacan-1992)

A esperança é um afeto produzido pela expectativa de promessas a serem cumpridas ao mesmo tempo em que o medo, seu afeto suplementar, é o receio de que algo promissor possa não se realizar. “*Medo e desamparo são afetos produzidos pela expectativa de amparo que exclui da cadeia do tempo a contingência.*” (Safatle-2019), ao mesmo tempo, deixando os sujeitos à espera de proteção para o seu desamparo.

Em Hobbes, a política do Soberano opera como “*o gestor da insegurança social*” (Safatle-2019), na esperança de conter a emergência do real que nos desaloja de nossas certezas, oferecendo proteção

aos súditos que, tomados pelo medo, ofertam-se a uma servidão voluntária, desresponsabilizando-se de si mesmos.

No entanto, a política da psicanálise é a de seguir em frente, aguardando sem expectativas, sem ilusões e crenças de que um dia a felicidade prometida vai bater à porta. Pois como bem diz Freud, “*O problema do mal-estar é que estamos pertencendo juntos no mundo, e deste mal-estar não podemos sair.*” (Freud-1996)

O que Lacan de fato aguardava dos psicanalistas é que pudessem transmitir que é preciso extrair um “saber fazer” do que resta incurável em cada um de nós, a saber nosso desamparo, respeitando as contingências de um real que se impõe ao viver.

Renata Conde Vescovi.

Julho de 2020.

REFERÊNCIAS

FREUD, Sigmund. O Mal-estar na Civilização. In: **Obras Completas**. Edição Standard, Rio de Janeiro: Imago, 1996.

LACAN, Jacques. **O Seminário, livro 17**: o avesso da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

SAFATLE, Vladimir. **O circuito dos afetos**: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo. Belo Horizonte, Autentica Editora, 2019

[POSFÁCIO]

HOBBS E AS PAIXÕES¹

Agostinho Ramalho Marques Neto²

À memória de Norberto Carlos Iruستا

Hobbes é um contratualista; e, como todo contratualista, ele pressupõe um estado de natureza. Um estado de natureza que não é a descrição de nenhum fato histórico. Tanto Hobbes quanto todos os grandes contratualistas (Locke, Rousseau) não defendem a tese do estado de natureza como algo que efetivamente tenha acontecido. O estado de natureza é uma idéia-limite, uma hipótese filosófica, uma ficção teórica, que entretanto, uma vez admitida como se as coisas realmente se tivessem passado da maneira nela suposta, pode iluminar

1 Palestra proferida de improviso durante *sarau* realizado na Biblioteca Freudiana de Curitiba, em 16 de maio de 1994. O autor revisou a transcrição das fitas gravadas na ocasião, introduzindo-lhe algumas modificações, mas mantendo o essencial da exposição oral.

Publicado em: FACULDADES INTEGRADAS DA SOCIEDADE EDUCACIONAL TUIUTI. Revista *Tuiuti: Ciência e Cultura*, v. 5, nº 1. Curitiba: Faculdades Integradas da Sociedade Educacional Tuiuti, março de 1996, p. 60-68.

Edição digital: <http://emporiiodireito.com.br/perfil/agostinho-ramalho-marques-neto>

2 Psicanalista.

Professor universitário nas áreas de Filosofia do Direito e Filosofia Política.

Membro fundador do Núcleo de Direito e Psicanálise do Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal do Paraná.

Membro da Escola Lacaniana de Psicanálise do Rio de Janeiro.

Membro efetivo da Academia Maranhense de Letras.

a compreensão de todo um campo do conhecimento ou redimensionar, às vezes com caráter de novidade radical, certas questões cruciais. Uma dessas questões cruciais no pensamento de Hobbes consiste na indagação acerca do que leva o homem a viver em sociedade; que tipo de motivo conduz o homem a tecer-se ser social.

Há – e Hobbes é exemplar no que se refere a isso – um rompimento com toda uma tradição que remonta aos gregos e particularmente a Aristóteles. Em Aristóteles, o homem é um animal social. Mas é muito pouco dizer apenas isso. Que o homem seja um animal social é algo sobre o qual tanto Aristóteles quanto Hobbes, Locke, Rousseau, os contratualistas, os modernos estariam de acordo. Marx também concordaria com tal asserção. Freud, também. A questão está em como cada um concebe as origens e a essência do caráter social do ser humano.

Em Aristóteles, trata-se, por assim dizer, de um dado da natureza. Para ele, o homem é um animal social *por natureza*. E nisso que é social por natureza, também o é por destinação. Há toda uma teleologia aí implicada. O homem é um animal social por natureza: é da natureza do homem ser social e, nesta perspectiva, o homem é naturalmente destinado à *pólis*.

Isso implica numa anterioridade lógica da *pólis* em relação ao cidadão e em relação a todos aqueles que pertencem à *pólis* na qualidade de suas condições de existência, como é o caso das mulheres e dos escravos. Essa implicação é, aliás, extremamente coerente com o pensamento aristotélico de uma anterioridade do todo em relação à parte, a qual, para ele, não é apenas parte do todo, mas lhe pertence inteiramente. O todo é a verdade das partes. Ele as precede – não cronológica, mas logicamente. O pressuposto lógico da parte é o todo.

A Modernidade vai mudar radicalmente tal concepção. Essa mudança já se delineia no pensamento de Maquiavel que, mais de um século antes de Hobbes, funda a Filosofia Política moderna a partir da perspectiva de que a dimensão do político deve ser compreendida à luz da razão, e não de alguma fundamentação ética ou

religiosa. Nessa mudança, Hobbes também tem um lugar de precursor. E, a meu ver, o de seu mais consistente e brilhante teórico. A sociabilidade, vista sob o enfoque contratualista, na medida em que não é um dado de natureza, tem que ser necessariamente um construto. Hobbes também afirma que o homem é social, mas o é *por convenção*.

Isso, aliás, retoma uma oposição fundamental do pensamento grego. O que se opõe, no pensamento grego, ao natural, não é o social, na medida em que o social é natural. A *pólis* é um ser de natureza. Então, a oposição não é propriamente natureza/cultura, ou natureza/sociedade, mas sim *physis* (aí incluída a *pólis*) versus *nomos*, no sentido da convenção. O que se opõe, portanto, no pensamento grego, ao natural, é o convencional, e não o social.

Os contratualistas tomam exatamente esta oposição – natureza x convenção –, mas veem no polo da convenção, e não no polo da natureza, o lugar determinante da instituição de uma sociedade humana. Dito de outra forma, os contratualistas vão procurar justificar a sociedade na perspectiva do construído, não na do dado.

Ora, isso implica em determinadas suposições. O pensamento contratualista supõe, por exemplo, necessariamente, um estado pré-social, visto que supor que o estado de sociedade seja construído exige que se suponha também um estado anterior, pré-social, a partir de onde será possível fundamentar aquela construção. Esse estado anterior é o *estado de natureza*, que, como já disse, não é de modo algum a descrição de um fato histórico, mas uma hipótese filosófica. É uma espécie de *mito fundante*, a partir do qual todo um vasto sistema teórico vai se instaurar. Seu lugar na teoria política contratualista é análogo àquele que ocupa, por exemplo, o mito de Édipo na Psicanálise. Seu conteúdo varia: guerra de todos contra todos, em Hobbes; um certo estado de isolamento, como na fábula do bom selvagem, de Rousseau, etc. Mas, em todos esses casos, admitindo-se a hipótese de um estado de natureza pré-social, ilumina-se, por assim dizer, a compreensão do estado de sociedade.

Certamente não por acaso, acabo de usar o verbo *iluminar*, que aqui remete a uma das maiores ambições da Modernidade: a da Razão (e não mais a Fé) como a nova luz a clarear a busca da verdade; e, mais do que isso, a Razão, ela própria, como o critério e a instância última da Verdade. Verdade, no sentido forte do termo, é verdade de razão. A Razão governa. Há uma grande ambição do pensamento moderno no sentido de dar conta do político e do ético pela razão. A Razão é a nova luz, que se opõe às trevas do dogma medieval. Dela, diz Hobbes no *Leviatã*: “A razão em si mesma é sempre certa”!³ Em tal formulação, está enunciado que *há* uma razão em si mesma, uma razão sem desvios, uma reta Razão, uma razão com “R” maiúsculo, e que esta razão em si mesma não é passível de erros. Hobbes diz que qualquer um pode errar no cálculo, assim como o mais exímio matemático pode enganar-se na conta, mas nem por isso a Matemática deixa de ser, segundo suas próprias palavras, “uma arte infalível e certa”⁴.

Há nisso, evidentemente, todo um processo de supervalorização do racional e, por essa via, do sujeito do conhecimento. A Razão, desde Descartes, passa a ocupar o lugar do fundamento. Pode-se mesmo dizer que há, nesse processo, uma autêntica deificação da Razão, que séculos mais tarde Nietzsche denunciará, ao observar que, aí onde o pensamento católico medieval colocara Deus no lugar de última instância da Verdade (afirmando com isto, implicitamente, que *há* uma instância última), agora os modernos põem a Razão. Destituíram Deus desse lugar, mas conservaram, diz ele, o mais importante: *o lugar!* Tiraram, digamos assim, Deus do trono e nele assentaram a Razão, mas conservaram, intacto, o próprio Trono!

Pois bem, é exatamente a partir dessa Razão reta, em si mesma sempre certa, que a Filosofia Política moderna vai tentar dar conta do político. Nessa tentativa, rompe com uma longa tradição que remonta a Aristóteles, que afirmava haver nos planos da éti-

3 HOBBS, Thomas. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil* [1651]. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 27.

4 Id. *Ibid.*, p. 27.

ca e da política algo irreduzível, inapreensível por qualquer *episteme*, de modo que esses planos não poderiam ser completamente explicados “cientificamente”. Ora, transformar a Política e a Ética em ciências demonstrativas, conferindo-lhes tanto rigor quanto aquele que é possível atingir na Geometria, é uma das grandes ambições da Modernidade. O *Leviatã*, por exemplo, não deixa de ser um grande teorema no qual, mediante a definição rigorosa dos termos e conceitos que estão na base de seu pensamento e a partir da enunciação de determinados postulados e asserções, Hobbes vai-se encaminhando, com rigor demonstrativo, em direção a seu corolário principal, que é a tese da necessidade do Estado. Essa tese pode ser, em síntese, assim enunciada: *sendo os seres humanos, como de fato o são, governados por suas paixões, por natureza ilimitadas, e sendo capazes, ainda por cima, de, mediante o uso de sua razão, calcular as consequências boas ou más de ações que visem à satisfação daquelas paixões – se admitidas tais premissas, então ou haverá um poder superior suficientemente forte para manter a todos em respeito, ou eles tenderão necessariamente a destruir-se uns aos outros.*

No estado de natureza, não existe esse poder comum. Essa inexistência é, por sinal, um traço de essência daquele estado. Daí que o estado natural dos homens em relação aos outros é um estado de guerra. Guerra que é de todos contra todos, isto é, de cada um contra cada um. O estado de guerra é, pois, natural, segundo Hobbes. A guerra, para ele, é um dado da natureza humana, ou, mais precisamente, uma consequência necessária das paixões. Ora, se a guerra é natural, a paz só pode ser construída...

A construção da paz é correlata do trânsito do estado de natureza para o estado de sociedade, e da concomitante instituição do poder soberano. Esse trânsito, essa passagem, constitui o segundo momento lógico da concepção contratualista sobre a instituição da sociedade. O primeiro é a própria postulação de um estado pré-social. Agora, neste segundo tempo, também mítico, no sentido que já referi, estamos diante da hipótese do contrato. Antes de examiná-

-la, contudo, e preparando um pouco o terreno para esse exame, vou falar brevemente de uma das pressuposições teóricas mais fundamentais do pensamento contratualista.

A hipótese do estado de natureza implica necessariamente na suposição de um *individualismo*: se o estado de natureza é pré-social, então é forçoso admitir que nele não podem existir “sócios”, mas somente indivíduos. Temos aqui uma guinada em sentido contrário à suposição aristotélica da anterioridade da *pólis* em relação aos indivíduos, logicamente articulada, como vimos, à anterioridade do todo em relação a suas partes. Aqui, pelo contrário, o indivíduo é que é anterior. Anterior à sociedade, anterior à cidade, anterior ao Estado. O contratualismo não pode deixar de supor, na origem hipotética da sociedade, a precedência de indivíduos isolados.

O que acontece, segundo a perspectiva hobbesiana, com esses indivíduos isolados? Eles estão, por assim dizer, entregues a si mesmos. Cada um tem seu próprio julgamento; e no seu próprio apetite, a direção de sua vida. Para Hobbes, o que caracteriza o âmago do ser humano é aquilo que ele chama de *paixão*. Ele caracteriza a paixão como sendo um movimento.

Pode ser importante observar, nesta passagem, que Hobbes tem o seu sistema de pensamento sobredeterminado, digamos assim, a partir de diferentes perspectivas filosóficas e epistemológicas, nem sempre fáceis de compatibilizar. Por um lado, há nele toda uma vertente empirista e mesmo sensualista. Por outro, ele é um racionalista que, conforme a expressão que ele mesmo emprega no *De Cive*, trabalha “como um geômetra”⁵, isto é, por derivação lógica, cujo modelo essencial é o silogismo. Por outro lado, ainda, ele é fundamentalmente um mecanicista, muito influenciado pelas idéias de Galileu – uma novidade polêmica, na época. Para Hobbes, vida é movimento. É um movimento que luta no sentido de manter-se. Daí o lugar absolutamente central que a autopreservação ocupa no pensamento hobbesiano. O

5 HOBBS, Thomas. *Do Cidadão* [1642]. Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p. 6 e segs.

que importa, em primeiro lugar, a todo ser vivo, é a própria sobrevivência. No caso dos homens, sobreviver com vista a experimentar aquilo que se lhes afigura como sua felicidade. Felicidade, para Hobbes, é a contínua realização de desejos. E isto tem profundas consequências políticas, como mais adiante teremos ocasião de examinar.

Pois bem, ao contrário de toda uma antiga tradição filosófica que atribuía à razão a marca distintiva do ser humano, definido como “animal racional”, Hobbes vê os homens como seres essencialmente *passionais*. Para ele, o papel da razão é instrumental. A razão é fundamentalmente cálculo, que serve para apontar os meios adequados à realização dos desejos. Sua função é, portanto, auxiliar, no sentido da satisfação das paixões.

Hobbes tem uma concepção mecanicista das paixões. Ele diz que as paixões são movimentos voluntários de origem interna. Isso não pode deixar de ser significativo para quem é da área da Psicanálise. Ele distingue duas espécies de movimentos: o que ele chama de movimento vital, que prescinde da imaginação, como, por exemplo, a circulação do sangue, o movimento do aparelho digestivo, etc.; e o que ele denomina movimento voluntário, que pressupõe aquilo que ele designa como imaginação – o mesmo que memória, segundo sua definição.

Pois bem, esses movimentos voluntários, ou seja, essas *paixões*, na sua forma mais elementar, são fundamentalmente duas, mantendo entre si uma relação de oposição. Hobbes chama a primeira delas de apetite e, mais precisamente, de *desejo*, reservando o termo *aversão* para denominar a segunda. O *desejo* nada mais é do que o movimento que leva o sujeito a se aproximar daquilo que o agrada, daquilo que lhe promete o que lhe parece ser o seu bem. Diga-se logo de passagem que o termo *bem*, neste contexto, não tem qualquer conotação moral. Bem, aqui, é simplesmente tudo aquilo que me agrada, tudo aquilo que percebo como reforçando meu movimento vital. Tudo aquilo que percebo como um bloqueio, como uma perturbação de meu movimento vital, é um mal para mim.

Então, desejo é um movimento que leva o sujeito em direção àquilo que o agrada, que lhe promete o bem. Note-se que aí já está colocado, implicitamente, que *o desejo não tem objeto*. O desejo é puro movimento. Desejo mais objeto, diz Hobbes, é amor. Esta a definição que ele dá do amor: quando nosso desejo recai sobre um objeto, dizemos que amamos esse objeto. Mas o desejo enquanto tal é apenas *movimento em direção a*.

A paixão contrária ao desejo é aquela que Hobbes nomeia como *aversão*. Enquanto o desejo é um movimento de aproximação daquilo que agrada, que promete um reforço do movimento vital, a aversão é um movimento no sentido contrário, é um movimento não de aproximação, mas de afastamento em relação àquilo que desagrada, que promete uma perturbação do movimento vital.

É claro que, no movimento do desejo e da aversão, sempre pode haver um erro, uma ilusão. Como o bem a ser procurado e o mal a ser evitado são, pelo menos numa primeira aproximação, um bem e um mal *aparentes*, o sujeito sempre pode dar com os burros n'água. Pode, por exemplo, fugir daquilo que, afinal de contas, se ele experimentasse, reforçaria o seu movimento vital. E também pode se aproximar daquilo que lhe parece um bem, mas, ao experimentá-lo, vê que na verdade houve um obstáculo ao curso do seu movimento vital. De qualquer forma, essa dialética mecanicista – se assim posso expressar-me – entre desejo e aversão é aquilo que move o ser humano, na concepção hobbesiana: a procura da realização dos desejos e a fuga do que causa aversão. Quase três séculos depois, Freud dirá algo muito semelhante em *O Mal-Estar na Civilização*. O propósito da vida humana, ou, melhor dizendo, o que os homens “pedem da vida e desejam nela alcançar” é aquilo que os filósofos gregos já haviam indicado: a *felicidade*. “Essa busca tem dois lados, uma meta positiva e uma negativa; quer a ausência de dor e desprazer e, por outro lado, a vivência de fortes prazeres. [...] Como se vê, é simplesmente o programa do princípio do prazer que estabelece a finalidade da vida.

[...] Em geral a tarefa de evitar o sofrer impele para segundo plano a de conquistar o prazer”⁶.

É nesse contexto que posso agora retomar a questão da *felicidade*, que mencionei há pouco. Logo de saída, Hobbes nega peremptoriamente a existência de qualquer Bem Supremo, de qualquer fim último em direção ao qual a vida humana pudesse ser direcionada e no qual acreditaram, embora em perspectivas diferentes, todos os antigos filósofos morais, tanto gregos quanto cristãos. Identicamente ao que ocorre com sua teoria das paixões, Hobbes tem uma concepção mecanicista, isto é, dinâmica, da felicidade, opondo-se com isto, num ponto capital, a toda uma tradição de pensamento que remonta aos gregos e que tem uma concepção estática da felicidade. Felicidade, em Hobbes, não é estado, é processo. Esse processo consiste essencialmente na realização da maior quantidade possível de desejos e na evitação da maior quantidade possível de experiências passíveis de causar aversão. Quem continuamente realiza desejos e subtrai-se do que pode causar-lhe aversão é feliz. Isso transparece na definição hobbesiana de felicidade: “*A felicidade desta vida não consiste no repouso de um espírito safisfeito. [...] A felicidade é um contínuo progresso do desejo, de um objeto para outro, não sendo a obtenção do primeiro outra coisa senão o caminho para conseguir o segundo*”⁷.

Creio que não é um exagero enxergar aí a atribuição de um caráter metonímico ao desejo, embora Hobbes não faça expressamente essa articulação. De todo modo, a felicidade, no sentido hobbesiano, jamais é apenas a realização aqui e agora: “*O objeto do desejo do homem não é gozar apenas uma vez, e só por um momento, mas garantir para sempre os caminhos de seu desejo futuro*”⁸. Portanto a felicidade também implica, necessariamente, no domínio dos meios para a realização dos desejos futuros. Quem deseja os fins também deseja os meios adequados para atingir esses fins. Dispor de tais meios é ter

6 FREUD, Sigmund. “O Mal-Estar na Civilização” (1930). IN: FREUD, Sigmund. *Obras Completas*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, v. 18, p. 29, 30, 31.

7 HOBBS, Thomas. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. Op. cit., p. 60.

8 Id. *Ibid*, p. 60.

poder, e por aí se pode entender por que o desejo de poder ocupa um lugar tão central no pensamento de Hobbes. A guerra se dá essencialmente pela posse desses meios, isto é, pelo poder. A concepção hobbesiana de felicidade não é, portanto, uma concepção ética, e sim uma concepção mecânica. Seu pressuposto é a realização dos desejos, isto é, a satisfação constante (mas, claro, sempre incompleta, visto que um desejo abre o caminho para outro desejo) da natureza passional do ser humano⁹.

Que papel desempenha a razão nesse contexto? Exatamente o de indicar os melhores meios para a realização dos desejos e para a evitação do que cause aversão. Ouçamos o que nos diz o próprio Hobbes sobre isso: “*Os pensamentos são para os desejos como batedores ou espias, que vão ao exterior procurar o caminho para as coisas desejadas; e é daí que provém toda firmeza do movimento do espírito, assim como toda rapidez do mesmo*”. E logo adiante ele acrescenta: “*Não ter nenhum desejo é o mesmo que estar morto*”¹⁰.

A razão hobbesiana, que nada mais é do que cálculo, instrumento auxiliar, como já vimos, para a realização dos desejos, tem, por isso mesmo, uma íntima relação com o poder. Se poder, em Hobbes, é essencialmente o conjunto dos meios de que alguém presentemente dispõe para realizar seus desejos futuros, e se é a razão que sugere esses meios, então a razão é um elemento que comparece na origem mesma do poder e, num certo sentido, razão é poder. A razão é, então, uma condição necessária, embora insuficiente, do poder. Isto porque, como nosso autor esclarece, os meios para a realização dos desejos podem chegar às mãos do sujeito por outras vias que não o cálculo, como o acaso, a boa ou má fortuna e os erros de uns em suas relações com os outros.

Acrescente-se a isso – e nós podemos dizer que aí vai a enunciação de uma autêntica *lei hobbesiana da política* – “o fato de não se poder garantir o poder e os meios para viver bem que atualmente

9 Em Hobbes, o que está em jogo é o *desejo de reconhecimento*; em Lacan, o *reconhecimento do desejo*.

10 HOBBS, Thomas. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. Op. cit., p. 46.

se possuem sem adquirir mais ainda¹¹. Ou seja, o poder atual, por maior que seja, é sempre insuficiente. Observe-se que o caráter de atualidade é intrínseco à definição hobbesiana de poder. Quem já teve aqueles meios e não os tem mais, não tem poder. Quem irá tê-los mas ainda não os tem, não tem poder. Há, pois, nessa concepção de poder, um caráter temporal, que envolve necessariamente uma dimensão de atualidade.

Então, ninguém está garantido com o seu poder atual, se não adquirir ainda mais poder. Por quê? Para Hobbes, quem acha que já tem poder suficiente para garantir sua segurança e por isso se limita, em relação aos demais, a uma mera atitude defensiva, sem procurar ampliar seu poder, é o mesmo que oferecer-se como presa, porque, enquanto essas boas intenções prosperam, os outros estão trabalhando e maquinando secretamente para no momento oportuno darem o bote... Mas por que será que os outros estão maquinando dessa maneira? Por que será – pergunta o próprio Hobbes – que a natureza lançou assim os homens uns contra os outros, a ponto de, na falta de um poder que mantenha todos em respeito, eles se atacarem e se destruírem uns aos outros como lobos?

Por que será que isso é assim? É neste ponto que eu queria chegar. Examinemos melhor essa questão à luz do pensamento de Hobbes. Pode-se, com efeito, ter uma primeira impressão de que os fatores determinantes da guerra de todos contra todos decorrem de algo ligado à dimensão da escassez. Ou seja, os bens são poucos, são escassos, não são suficientes, e, em consequência, os homens acabam por atacar-se mutuamente. Nessa perspectiva, a guerra seria uma decorrência da escassez. Nada, todavia, é mais anti-hobbesiano do que tal concepção.

Com efeito, a guerra de todos contra todos não decorre, de maneira nenhuma, da escassez, ou melhor, decorre de um tipo específico de escassez somente: a dos meios. *Os meios é que são escassos.*

11 Id. *Ibid.*, p. 60.

Hobbes observa que, ao contrário dos animais que, quando satisfeitos, tendem a um convívio pacífico com seus semelhantes e mesmo com animais de espécies inimigas, os homens, quanto mais satisfeitos estiverem, mais tenderão a implicar com os outros. Por quê? Hobbes responde que isso pode decorrer de certas causas, dentre as quais a seguinte: *por ninharias!* Por um simples sorriso, por um gesto de reconhecimento, por uma manifestação de apreço, mas também por um desejo de conquistas ou de ligar seu nome a algo eminente no terreno da política, das artes ou das ciências... Os motivos, enfim, são diferenciados e infundáveis, e manifestações de despreço ou obstáculos levantados pelos outros acirram a mútua hostilidade, predispondo os homens a lançar-se uns contra os outros.

A guerra de todos contra todos é, por conseguinte, uma consequência inevitável do fato de haver paixões. É uma inferência necessária que Hobbes extrai da existência mesma das paixões. A partir de que ponto seu sistema de pensamento possibilita chegar a essa inferência? Em Hobbes, esse ponto é o caráter infinito do desejo. A guerra de todos contra todos é uma consequência necessária do fato de o desejo apresentar esse caráter de infinitude. O desejo, afinal, pode recair sobre qualquer objeto, inclusive os corpos dos outros. E não somente no sentido libidinal, mas também no sentido de apropriar-se da força de trabalho do outro, subjugar-lo, escravizá-lo. Neste conjunto de articulações, pode-se dizer que o caráter infinito do desejo, implicando, no ato mesmo de sua realização, uma inevitável dimensão de perda, que abre caminho para o próximo desejo, implica também no acirramento da agressividade recíproca dos homens com relação aos outros homens. O desejo, por assim dizer, atíça essa agressividade. O fato de o desejo ser infinito e recair sobre quaisquer objetos, e em especial sobre ninharias, tem como decorrência necessária que os homens, na busca da realização de seus desejos, lutem para obter os meios necessários a essa realização – os quais, como acabo de observar, são escassos –, pondo-se assim, uns em relação aos outros, numa condição de guerra.

Esta é, portanto, diz Hobbes, a condição natural da humanidade. É a condição em que os homens se encontram, perante os outros homens, por simples obra da natureza. É forçoso reconhecer que tal estado é extremamente miserável e que nele ninguém pode encontrar e muito menos invocar da coletividade (a qual, a rigor, nem mesmo existe no estado de natureza) qualquer garantia de proteção. Quaisquer alianças, com vista à destruição de um inimigo comum, são sempre eventuais. Os aliados nem por isso deixam de estar numa recíproca condição de guerra. Realizada a empresa comum, se novos motivos não surgirem para manterem por mais algum tempo a aliança, isto é, a trégua, eles não tardarão a atirar-se uns contra os outros.

Ora, num tal estado, uma paixão haverá de necessariamente predominar sobre todas as outras: o *medo*. O medo, na concepção hobbesiana, é uma aversão que pressupõe, por um lado, uma certa previsão ou projeção para o futuro (pois não se pode ter medo de coisas passadas a não ser que se receie seu retorno no futuro); e, pelo outro, pressupõe uma “crença de *dano* proveniente do objeto”¹². Mas não é nessa forma simples que o medo será a paixão dominante no estado de natureza. O medo dominante nesse estado só pode ser o medo da morte, não de uma morte, digamos assim, natural, que este qualquer ser humano conhece por experiência, em maior ou menor grau, vivendo ou não numa sociedade politicamente organizada. O medo efetivamente dominante tem que ser o da morte violenta, que interrompe a vida a meio do caminho, antes que sobrevenha o seu termo natural.

Pois é justamente a partir dessa paixão, desse *medo da morte violenta* (que é razoável supor grassando avassaladoramente no estado de natureza), que os homens podem, enfim, encontrar uma saída desse estado. O medo da morte violenta é a mola propulsora que leva os homens a desejarem superar a miserável condição em que se encontram por obra da (sua) natureza. É, pois, desse medo

12 Id. *Ibid.*, p. 34 (Grifo do autor).

intenso, dessa intensa aversão, que brota o desejo de superar o estado natural. A esse desejo fundamental para o trânsito à sociedade civil, Hobbes acrescenta “o desejo daquelas coisas que são necessárias para uma vida confortável, e a esperança de consegui-las através do trabalho”¹³. Não é, por conseguinte, apenas o medo que impele os indivíduos a instituírem a sociedade civil, mas também a esperança de uma vida melhor e mais segura. Diga-se de passagem que *esperança* é o conceito hobbesiano simetricamente oposto ao de medo. A esperança também implica uma necessária projeção para o futuro, e Hobbes a define como o *desejo ligado à crença de conseguir*.

E a *razão* vai desempenhar um importantíssimo papel na superação do estado de natureza: o de indicar os *meios* eficazes para essa superação, em torno dos quais os homens possam finalmente chegar a um acordo. Em Hobbes, a superação do estado de natureza é o mesmo que a superação do estado de guerra de todos contra todos. Como já vimos, a paz hobbesiana não pode deixar de ser *construída*, ou seja, não é um dado natural, mas o resultado de um *artifício*. Pois cabe precisamente à razão operar esse artifício, sugerindo *normas de paz* sem as quais a sociedade humana não pode ser instituída. Essas normas de paz são para Hobbes as *leis de natureza*, que, nele e em outros importantes contratualistas, são essencialmente *regras da razão*. É a Razão que impõe a lei da paz como a primeira e mais fundamental das leis de natureza, da qual todas as outras leis decorrem. Em Hobbes, a lei da paz é a precondição mesma da vida social, visto não ser concebível que a guerra interna seja propícia à sociedade e que a paz a destrua. A guerra hobbesiana, de todos contra todos, é a própria dissolução da sociedade.

É igualmente a Razão que impõe a hipótese do *contrato*: o único meio logicamente eficaz para o trânsito do estado de natureza para a sociedade civil consiste na *renúncia recíproca* que todos os indivíduos fazem, cada um perante cada um, daqueles direitos que todos pos-

13 Id. *Ibid.*, p. 77.

suíam ilimitadamente no estado de natureza, mas cuja manutenção após o contrato tornaria impossível a paz social, particularmente o direito natural de agir guiado somente por seus apetites e por seu entendimento. O contrato hobbesiano é, portanto, um contrato de renúncia. Ele mesmo define o contrato como a renúncia recíproca de direitos. Essa renúncia é o preço a pagar pela passagem para a sociedade civil: a troca de uma liberdade só limitada por impedimentos físicos, que é a que o homem experimenta no estado de natureza, por uma liberdade limitada pelo poder do soberano. Em todo caso, uma perda de liberdade em troca de um ganho de segurança. Ganho que, ao mesmo tempo, é uma submissão ao soberano. Esse, para Hobbes, é o preço da paz. “*Não há paz sem sujeição*”¹⁴.

Mas formular a hipótese do contrato não é ainda resolver a questão da instituição da sociedade e, sobretudo, de sua manutenção como tal ao longo do tempo. O teorema hobbesiano ainda não chegou à sua conclusão. Com efeito, as mesmas paixões que acabaram por forçar os indivíduos ao contrato, isto é, à renúncia mútua de boa parte de seu poder e liberdade anteriores, sempre podem erguer-se contra esse mesmo contrato – feito, afinal de contas, *contra* aquelas paixões –, rompendo-o na busca da reaquisição da liberdade e do poder perdidos. Convém esclarecer aqui que o contrato hobbesiano pressupõe um *pacto*, isto é, a disposição e o compromisso de cumprir o contrato, sem o que este não passaria de palavras vazias. O pacto, para Hobbes, também é uma lei de natureza. A propósito, é na lei do pacto que Hobbes vê a origem da justiça: ser justo nada mais é do que cumprir seus pactos, donde nosso autor deduz que o estado de natureza, sendo logicamente anterior ao pacto, também o é em relação a toda e qualquer ideia de justiça, de modo que no estado de natureza nada pode ser considerado injusto.

Sendo uma lei de natureza, a lei do pacto, como qualquer outra lei dessa espécie, só pode obrigar *in foro interno*. Não tem a coercibi-

14 Id. *Ibid.*, p. 104.

lidade necessária para obrigar *in foro externo*, que caracteriza as leis do soberano. Sendo essencialmente regras da razão, as leis de natureza não têm esse poder coercitivo, sobretudo se considerarmos, como nosso autor o faz, que a razão é fraca para conter as paixões. As leis de natureza, diz Hobbes, impõem no máximo o desejo de cumpri-las, levando os homens a fazer seus pactos. No entanto, daí não pode resultar qualquer garantia efetiva para quem quer que seja. Como Hobbes agudamente observa, “*nada se rompe mais facilmente do que a palavra de um homem*”, de modo que “*os pactos, sem a espada, não passam de palavras, sem força para dar qualquer segurança a ninguém*”¹⁵.

Não basta, portanto, a celebração do contrato e a recíproca disposição íntima de cumpri-lo para assegurar as condições de paz necessárias à existência da sociedade civil. Não basta, também, aquela esperança de uma vida confortável que, como já observei, também predispõe os indivíduos a renunciarem à sua liberdade natural. Se assim fosse, a paz e a liberdade seriam conciliáveis. Mas já sabemos que Hobbes diz que não há paz sem sujeição e que o preço da vida em sociedade é a subordinação a um poder superior. A propósito, Freud argumenta no mesmo sentido: “Então o poder dessa comunidade se estabelece como ‘Direito’, em oposição ao poder do indivíduo, condenado como ‘força bruta’. *Tal substituição do poder do indivíduo pelo da comunidade é o passo cultural decisivo*”¹⁶.

É aí que reside a necessidade lógica do *soberano*, segundo o pensamento hobbesiano, assim como a necessidade de que o poder soberano seja *absoluto*, embora, como adiante veremos, *limitado*. O soberano hobbesiano é instituído no contrato, como o depositário da totalidade daqueles poderes a que cada um renunciou. Nessa condição, ele é fundamentalmente o *guardião do pacto*. Ele mesmo não contrata, visto ser a igualdade de liberdade entre as partes um pressuposto lógico do contrato, e o poder do soberano ser superior não somente ao de cada um em particular, como também ao de to-

15 Id. *Ibid.*, p. 79-80, 103.

16 FREUD, Sigmund. *O Mal-Estar na Civilização*. Op. cit., v. 18, p. 17.

dos em conjunto. Esse lugar de supremacia na tessitura do poder da sociedade institui o soberano – seja ele um monarca, como Hobbes prefere, seja uma assembléia aristocrática ou democrática – como aquela instância máxima de poder social encarregada de velar pelo cumprimento dos pactos e, com isso, pela própria subsistência da vida social. Seu poder é absoluto, no sentido de supremo e incontestável. Mas nem por isso é ilimitado. A própria condição de guardião do pacto impõe ao poder soberano um limite intransponível: ele não pode, por assim dizer, regressar para aquém do pacto, pois isso significaria um retorno ao estado de natureza, que é um estado de guerra, com a inevitável dissolução da sociedade. Daí poder-se afirmar, com toda fidelidade ao pensamento hobbesiano, que o soberano, por isso mesmo que guardião da paz social, tem propriamente o *dever de garantir as condições* necessárias a essa paz. Este é um argumento de peso contra aqueles que vêem em Hobbes um defensor do absolutismo monárquico sem limites. O tempo, entretanto, é escasso para que possamos desenvolver esse argumento.

Ao soberano hobbesiano compete, portanto, para realizar a sua finalidade de garantir as condições de segurança necessárias à vida social, obrigar os indivíduos a cumprirem seus pactos. Com efeito, se alguém cumpre antecipadamente sua parte num contrato, sem garantia suficiente de que o outro também cumprirá a sua, é o mesmo que oferecer-se como presa – e a generalização disso implicaria inevitavelmente num retorno ao estado de guerra de todos contra todos. Para obrigar os homens ao recíproco cumprimento de seus pactos, isto é, para conferir efetividade ao seu poder coercitivo, o soberano tem que identificar uma paixão (visto que, como já vimos, não dá para confiar no apelo à razão, pois esta é impotente para conter as paixões) suficientemente forte para manter a todos em obediência. Essas paixões, para Hobbes, são as mesmas que conduzem os homens à passagem do estado de natureza para a sociedade: o medo da morte violenta, o desejo de uma vida confortável e a esperança de obtê-la pelo trabalho. Dentre elas, a única com que efeti-

vamente o soberano pode contar é o *medo do castigo*, isto é, o medo de alguma má consequência decorrente da violação da lei e do não cumprimento dos pactos. É sobre essa paixão que o poder soberano precisa estabelecer-se para que as leis dele emanadas tenham eficácia social e para que seja real e efetiva a coercibilidade inerente ao exercício desse poder.

E aqui chegamos ao corolário principal desse grande teorema que é a I Parte do *Leviatã*: a *necessidade do Estado*. Para Hobbes, interessa muito menos a realidade do Estado e sua constituição sob uma forma monárquica ou republicana, do que demonstrar aquela necessidade. O Estado é necessário para fazer valer os pactos, garantindo a paz. Sem o poder soberano que é inerente ao Estado, isto é, numa situação de anomia, o movimento das paixões, o caráter infinito do desejo, que persiste mesmo na mais organizada das sociedades, acabariam implacavelmente reconduzindo de volta ao estado de natureza...

* * *

Eis aí, então, um conjunto de articulações que a inspiração deste momento me levou a tecer para atender ao inesperado convite que me fez o Dr. Norberto Irusta no sentido de propor um mote para este sarau. Será que alguma coisa em todo esse material possibilita que façamos agora alguma referência, ainda que breve e um tanto precária, ao campo da Psicanálise? Um dos meus desejos para o futuro é o de debruçar-me mais atentamente sobre essa possibilidade de articulação, que me parece promissora.

Quando se transita pelos interstícios de duas ou mais disciplinas teóricas (interstícios esses que, a rigor, não são preexistentes a esse trânsito, mas constituídos no seu movimento), está-se sempre diante do perigo de reducionismos e de aproximações teóricas apressadas, superficiais e forçadas. Limito-me a mencionar esta dificuldade, já que o seu aprofundamento exigiria todo um conjunto de articulações que extrapolaria de muito as dimensões desta ex-

posição. Mas cumpre observar, pelo menos, que, de saída, os conceitos aparentemente comuns às disciplinas envolvidas, ainda que nomeados pela mesma palavra, quase nunca são *os mesmos* conceitos. Quando se fala, por exemplo, de “desejo” na referência da Psicanálise, invoca-se toda uma rede conceitual que pouca coisa em comum tem com a concepção hobbesiana de desejo – e isto desde as próprias fundações e pressupostos da teoria psicanalítica, que não são idênticos aos do pensamento filosófico, embora não deixem de ter similaridades em relação a este. Desejo, para a Psicanálise, é desejo *inconsciente*. Esta é uma articulação que Freud faz bem cedo, no percurso de sua obra, e que sustenta o desenvolvimento dessa obra. Mas em Hobbes não há nada que se assemelhe à hipótese freudiana do inconsciente. Se houvesse, ele seria precursor da Psicanálise.

Uma articulação da Psicanálise com algum dos pontos examinados no esboço que acabo de fazer do pensamento hobbesiano pode ser mais fecunda se procurar apontar antes dissimilaridades que identidades. Isto, aliás, é próprio da Psicanálise: apontar sempre para um Outro lugar...

E aqui, em conexão com a diferenciação freudiana, acima referida, entre os sistemas psíquicos consciente e inconsciente, que não existe em Hobbes, e em conexão também com o que acabo de dizer no parágrafo anterior, trago à tona a novidade extremamente radical que Freud introduz em relação a todo o pensamento anterior ao seu: a *clivagem do sujeito*, que a hipótese do inconsciente torna obrigatório supor. Já trabalhei essa questão em outros textos, de modo que me limitarei a uma pequena indicação.

O sujeito hobbesiano é um sujeito monádico, um *in-di-ví-duo*, um que não faz dois, quer no estado de natureza, quer na vida em sociedade. Mesmo tendo passado, nesta última situação, à condição de *socius*, ele continua tão monádico quanto antes. Há uma suposição de unidade do sujeito tão firmemente estabelecida, que quase nunca ela é sequer mencionada, ficando subentendida. E nessa condição ela tem ainda mais força no processo de construção da teoria.

Essa suposição da unidade do sujeito, da qual o *cogito* cartesiano é como que um princípio e uma síntese, não está presente apenas em Hobbes, mas anima poderosamente todo o pensamento moderno, sendo mesmo um dos pressupostos fundamentais sobre os quais esse pensamento se constitui. Neste contexto, qualquer idéia de uma divisão subjetiva não tem cabimento.

O sujeito hobbesiano, ao contrário do sujeito freudiano, não resiste ao desejo. O desejo, para Hobbes, parece ser irresistível, no sentido de impulsionar o sujeito ao cálculo e à procura dos meios para a sua realização. Como não há clivagem subjetiva, como o desejo não passou pelas vicissitudes do recalque, o sujeito é consciente de seus desejos. E busca realizá-los. O desejo, em Hobbes, não é aquilo diante do qual o sujeito recua.

Outro ponto que posso rapidamente levantar diz respeito à *relação do homem com a linguagem*. Hobbes trata reiteradamente desta questão ao longo de sua obra. Como já indiquei, o âmago da natureza humana, para ele, é passional. Mas isso é insuficiente para definir o homem em sua especificidade, distinguindo-o dos demais animais. Estes, afinal de contas, também são passionais: têm desejos e aversões, são capazes do amor e do ódio. Aquilo de que carecem é precisamente o uso da razão para calcular os meios propícios à realização de seus desejos. Já vimos que razão, para Hobbes, é fundamentalmente cálculo. Pois bem, esse cálculo só pode ser feito *com palavras*. A razão hobbesiana nada mais é do que cálculo que se faz com palavras; e, mais precisamente, cálculo das consequências das palavras.

A capacidade de acesso ao *logos*, ao plano da linguagem simbólica, é a marca distintiva do ser humano em relação aos animais, desde o pensamento grego. Aristóteles, em sua *Política*, faz menção expressa a essa capacidade como sendo o único critério seguro de distinção. Hobbes também diz que o que diferencia o ser humano é que ele é um animal que fala. Só que a relação do homem com a linguagem, em Aristóteles e principalmente em Hobbes, é uma relação em que o homem comparece como o *artífice* da palavra. Isso situa o

ser humano num lugar de anterioridade lógica e de autonomia em relação à linguagem. Não deixa de haver um paradoxo aí: definido como ser falante precisamente porque acede ao nível das palavras, o homem, entretanto, é suposto logicamente anterior à linguagem. A linguagem, para Hobbes, é convencional: os homens criam as palavras e lhes atribuem sentidos, podendo, portanto, nessa perspectiva, manipulá-las. Tal concepção conduz Hobbes a uma visão *instrumental* da linguagem. Essa visão instrumental, por sinal, é aquela dentro da qual se faz possível a construção de algo assim como o conhecimento científico. Ela supõe, necessariamente, uma posição de exterioridade do sujeito em relação à estrutura da linguagem, posição que lhe permite controlá-la e usá-la como seu instrumento.

Hobbes acredita plenamente que é possível o controle da linguagem. E vê nesse controle um dos esteios do exercício da soberania: compete ao soberano (ou seja, é um ato de soberania) definir o sentido das palavras. Ele afirma, por exemplo, que a primeira condição da ciência consiste em que as palavras sejam purgadas de toda ambiguidade, isto é, de todo desvio, de todo giro de sentido metafórico ou metonímico, de tal modo que na definição, ou seja, no significado, se esgote num sentido único toda a potencialidade do significante. A ciência hobbesiana não nega os princípios da lógica formal aristotélica. Ao contrário: baseia-se neles. Um caráter essencial da ciência é ser um discurso que não comporta contradição de linguagem. A própria concepção que Hobbes tem da *verdade* é uma aplicação do princípio da não-contradição. Verdade para ele é, essencialmente, a não contradição da linguagem, ou, segundo suas próprias palavras, “*a verdade consiste na adequada ordenação de nomes em nossas afirmações*”¹⁷.

A aplicação do princípio de não-contradição à definição da verdade e à especificação do caráter da linguagem da ciência supõe, por seu turno, a admissão do princípio de identidade. Só é possível a contradi-

17 HOBBS, Thomas. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. Op. cit., p. 23.

ção se antes tiver sido estabelecida uma identidade. Este princípio, estabelecido por Aristóteles, sustenta fundamentalmente que cada ser é idêntico a si mesmo num determinado momento do tempo. Quando se diz, por exemplo, que $A = B$, está implícito nessa equação que tanto A quanto B são antes idênticos a si próprios, ou seja, $A \text{ é } A$ e $B \text{ é } B$. Aristóteles formula com elegância este princípio: *o que é, é enquanto é*, ou, dito de outra forma, *o que é não pode não ser enquanto é*.

Ora, como sabemos, é bem outra a relação que a Psicanálise vê entre o sujeito e a linguagem. Em Freud e sobretudo em Lacan, há uma precedência lógica da ordem da linguagem, ou seja, da ordem do simbólico, em relação ao sujeito. O homem se define como ser falante e não pode ser apreendido fora dessa referência, nem tem qualquer espécie de existência anterior ou exterior a essa ordem. Sua relação com ela não pode, pois, ser tão autônoma assim. Clivado entre significantes, efeito de haver desejo inconsciente, desconhecedor do saber que no entanto porta, estrangeiro em sua própria casa, outro radicalmente estranho a isso que reconhece como o seu eu consciente, cuja condição de miragem imaginária denuncia, o sujeito da Psicanálise tem, no interior da estrutura da linguagem, um lugar de determinado, e não de determinante. Sujeito, para a Psicanálise, é o sujeito *assujeitado* à ordem simbólica. Sua posição na estrutura simbólica é que determina o seu ser, sempre evanescente. Ou melhor, *sobredetermina*, para empregarmos um conceito crucial de Freud que Lacan desenvolve a partir do princípio de que a sobre-determinação é sempre *simbólica*.

Por outro lado, é bem sabido dos psicanalistas que Freud vê no funcionamento dos processos inconscientes a determinação de uma lógica peculiar, que não se baseia nos princípios aristotélicos da identidade, da não-contradição e do terceiro excluído, mas em processos cuja forma se assemelha mais à da analogia e à da alusão: a condensação e o deslocamento. Esses são, para Freud, os princípios que regem o que ele designa como *processo primário*, que é o modo de funcionamento próprio dos processos inconscientes.

Ora, a lógica do processo primário – que mais tarde Lacan irá desenvolver e aprofundar admiravelmente, numa perspectiva simbólica, enquanto *lógica do significante* – prescinde inteiramente dos princípios da não-contradição e da identidade. A experiência clínica impõe a Freud, por exemplo, a evidência de que representações antagônicas do ponto de vista da lógica formal, que é uma lógica do significado (em linhas gerais, a mesma que rege os mecanismos de nossa vida psíquica consciente e que Freud chama de *processo secundário*), podem, não obstante, coexistir lado a lado, como se nenhuma contradição houvesse entre elas, nas associações inconscientes regidas pelo processo primário. O inconsciente, diz ele, não conhece a contradição.

Creio que, com base nisso, se pode afirmar que os processos inconscientes revogam também o princípio de identidade. Limite-me a fazer uma indicação a esse respeito, a partir da lógica lacaniana do significante. O princípio de identidade (o que é, é) supõe necessariamente a identidade do significante para consigo próprio, pelo menos no mesmo instante temporal. É isso que garante a consistência da lógica formal, sendo também a precondição de toda concepção e busca da verdade. Lacan, ao contrário, na definição mesma que dá do significante como aquilo que representa o sujeito para outro significante, já está enunciando também a impossibilidade daquela identidade do significante em relação a si mesmo. Essa impossibilidade é mesmo constitutiva da lógica do significante. O significante, em si mesmo, não significa absolutamente nada. É só na cadeia simbólica, em referência a outro significante e ao sujeito, que ele pode significar. Assim, na lógica do significante, tanto pode ser verdadeiro dizer: $A = A$, quanto dizer: $A \neq A$. Longe de resultar da não contradição de linguagem, a verdade, para a Psicanálise, supõe precisamente a contradição, o lapso, a falha, a *equivocação*.

Vou fazer, para concluir, um breve exame de mais um ponto do pensamento hobbesiano sobre o qual algo de interessante talvez possa ser articulado a partir do referencial da teoria psicanalítica.

Em Hobbes, o desejo e a aversão, que são as paixões mais simples e elementares, são *originários* nos seres humanos, na medida em que são movimentos voluntários (ou seja, que pressupõem a imaginação, ou memória, a qual também é um equipamento originário) intimamente ligados à manutenção do movimento vital. Isso significa que os homens não podem propriamente *aceder* ao desejo, pois este já está inscrito neles desde o início. Na Psicanálise, ao contrário, o acesso ao desejo é condição necessária à constituição do sujeito falante.

O fato de a faculdade de desejar ser inata aos seres humanos significa, também, que o desejo, em Hobbes, ocupa uma posição de anterioridade lógica em relação à lei. A lei, por seu turno, na medida em que é um preceito geral descoberto pela razão, isto é, uma regra da razão, pressupõe que esta lhe seja logicamente anterior. A rigor, somente há lei onde a razão já está instaurada. Mas a razão hobbesiana não é inata, e sim adquirida, assim como a linguagem. Razão não é mais que o uso correto (no sentido lógico, não no sentido gramatical) da linguagem.

Já a Psicanálise, como se sabe, supõe a anterioridade lógica da Lei (enquanto interdição do gozo) em relação ao desejo. Não é o indivíduo desejante que é suposto anterior, como no pensamento contratualista, mas a ordem da linguagem. Na Psicanálise, o propriamente anterior, o transcendente como diz Lacan, é o simbólico. É daí que vem a interdição contra a qual – e sobretudo para além da qual, admitindo-a – se constitui o sujeito do desejo.

Poderia, ainda, falar de outros pontos do pensamento de Hobbes que talvez possibilitem interessantes articulações a partir de um enfoque psicanalítico. Suas idéias acerca da natureza dos *sonhos* enquanto “as imaginações daqueles que se encontram adormecidos”¹⁸, por exemplo, singularmente despojadas da concepção mística que na sua época fundamentava quase que por completo todo

18 Id. *Ibid.*, p. 12.

exame dessa matéria, por si sós justificariam tal empreendimento. Sua própria noção de *estado de natureza*, que aponta no sentido de algo primário e irreduzível, do qual advém, por renúncia mútua, a constituição do ser humano enquanto social, comporta evidentes possibilidades de analogia com aquilo que na segunda tópica Freud chama de *Es*, esse primitivo, irreduzível e caótico reservatório das pulsões. E Freud também fala de uma *renúncia pulsional* – isto é, em certo sentido, de um *contrato* – articulada a seu conceito de recalque originário, como algo indispensável à constituição de uma civilização e de um sujeito humano.

Assim também, a interessante concepção que Hobbes tem, já em sua época, da *loucura* como algo determinado, de um lado, por um excesso de veemência ou de apatia das paixões, e, do outro, por equívocos fundamentais, que ele denomina *absurdos*, isto é, por contradições no uso da linguagem, talvez permita aproximações, entre outras coisas, com a diferenciação freudiana entre afeto e representação, crucial para a compreensão dos processos psíquicos e da etiologia das perturbações patológicas de tais processos.

Essas aproximações, entretanto, têm que ser feitas com cautela, porque o risco de reducionismos e articulações superficiais caminha sempre ao lado.

Post scriptum:

O texto *Hobbes e as Paixões* tem uma pequena história, que acho que vale a pena contar.

No dia 16 de maio de 1994 eu me encontrava em Curitiba a convite do professor Jacinto Coutinho, para dar uma palestra sobre “Direito e Psicanálise” para os alunos dos cursos de pós-graduação em Direito da Universidade Federal do Paraná, na manhã daquele dia. Sabedor de minha presença na cidade, Norberto Carlos Irusta, presidente da Biblioteca Freudiana de Curitiba, me convidou para ir à noite participar de um sarau que aconteceria na sede dessa instituição

psicanalítica, no Batel, que, a convite dele ou de outros membros, eu costumava visitar quando ia a Curitiba. Disse-me que os saraus sempre ocorriam a partir de uma exposição oral sobre tema de livre escolha do convidado para ministrá-los, mas não me revelou quem seria esse convidado.

Quando lá chegamos, estava tudo preparado para o sarau: as garrafas de vinho, os queijos e frios que seriam consumidos, segundo o costume, durante os debates que se seguiriam à exposição oral. Os membros da BFC compareceram em peso: acho que mais de trinta presentes. E, de repente, Norberto anunciou que seria eu o expositor! Junto com o choque do inesperado – era evidente a impossibilidade de não atender àquela demanda –, veio-me à mente uma pergunta que exigia resposta imediata: sobre o que falar, assim de improviso, para aqueles psicanalistas tão estudiosos e competentes, que pudesse interessá-los e trazer alguma novidade capaz de dar combustível a uma boa discussão?

Quase que num mecanismo de defesa, veio-me Hobbes à ideia. Há alguns anos, eu vinha pensando na notável “antecipação”, se assim se pode dizer, que Hobbes fez, ainda no século XVII, de temas que muito mais tarde Freud trabalharia em outra perspectiva, alguns dos quais viriam a ocupar posição nuclear na estruturação da teoria psicanalítica. Quando estudei Hobbes um pouco mais a fundo, no curso de doutorado em Filosofia Política da UNICAMP, entre os anos de 1982 e 1984, essas questões não podiam me ocorrer pela simples razão de que naquela época eu ainda não conhecia sequer os rudimentos da Psicanálise, e apenas estava iniciando o meu processo de análise pessoal. Mas dez anos depois eu já possuía suficiente percurso para articular, como faço até hoje, o campo da psicanálise com os campos do direito, da filosofia e da literatura, matérias de meu interesse bem anterior. A teoria hobbesiana das paixões, em particular, me parecia um material fértil para propor um diálogo com certos aspectos fundamentais da teoria psicanalítica. Foi daí que saiu a exposição que fiz no sarau, tal como está no texto, que é o

resultado da transcrição de fitas gravadas na ocasião, que o pessoal da BFC gentilmente me enviou para revisão.

Há alguns dias, Renata Conde Vescovi, da Escola Lacaniana de Psicanálise de Vitória, me pediu que lhe enviasse esse texto – que, por sinal, há vários anos eu havia discutido com o pessoal daquela instituição na capital capixaba. Isso me deu o ensejo de relê-lo, depois de tanto tempo. Fiquei emocionado ao lembrar as circunstâncias de sua enunciação e isso me trouxe a lembrança da perda do querido amigo Norberto, que tombou vítima de um fulminante ataque cardíaco, nos primeiros anos deste novo século, em plena vitalidade física e intelectual, no vigor dos seus cinquenta e poucos anos de idade. Essa lembrança me trouxe também a da perda de dois outros amigos queridos, poucos anos após a morte de Norberto, e que, juntamente com a dele, foram as que doeram mais fundo dentro de mim: Guy Van de Beuque, filósofo, matemático e cineasta, também de ataque cardíaco quando se encontrava na Índia em missão cultural oficial do país; e José Carlos Pixixita, músico, vítima de trágico acidente automobilístico em São Luís. Em epígrafe, dediquei o texto a Norberto, em nome dos velhos tempos.

São Luís, 4 de abril de 2015

Agostinho Ramalho Marques Neto

O que seria esse instante de perigo senão as impropriedades de nossa existência, o real que nos atravessa, interrogando sobre nossas certezas a respeito de qualquer saber já sabido? É nesse ponto que a memória se enlaça ao testemunho, o que não se faz sem a presença de um outro, despojado de seus *pré-conceitos*, emprestando sua escuta para que o narrador possa também escutar os rumores intraduzíveis que, ressoando em seu corpo, ficaram represados, suspensos no tempo pela dor e pelo ressentimento. Enodar os restos, lutar para viver nas palavras, reescrever a história para que ela sobreviva! A história é, pois, um trabalho de ficção, sempre a encontrar seus freios e contrapesos nos acontecimentos, nos fatos reais que jamais devem ser apagados ou desconsiderados. Dever ético de memória!

Renata Conde Vescovi

REALIZAÇÃO

Escola Lacaniana de Psicanálise de Vitória – ELPV
Faculdade de Direito de Vitória – FDV

