Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Centro de Educação e Humanidades
Instituto de Psicologia

Irene Moura Beteille

"Que tal se os loucos tiverem razão?": um olhar psicanalítico sobre o messianismo

Rio de Janeiro
2019

Irene Moura Beteille

“Que tal se os loucos tiverem razão?”: um olhar psicanalítico sobre o messianismo

Tese de doutorado apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Psicanálise, ao Programa de Pós-graduação em Psicanálise, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Orientadora: Profª. Drª. Sonia Alberti

Rio de Janeiro

2019

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CEH/A

B562 Beteille, Irene Moura.
"Que tal se os loucos tiverem razão?": um olhar psicanalítico sobre o messianismo/ Irene Moura Beteille. – 2019.
281 f.

Orientadora: Sonia Alberti.
Tese (Doutorado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Psicologia.

1. Psicanálise – Teses. 2. Messianismo – Teses. 3. Loucura – Teses. I. Alberti, Sonia. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Psicologia. III. Título.

es CDU 159.964.2

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta tese, desde que citada a fonte.

_____ _____

Assinatura Data

Irene Moura Beteille

“Que tal se os loucos tiverem razão?”: um olhar psicanalítico sobre o messianismo

Tese de doutorado apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Psicanálise, ao Programa de Pós-graduação em Psicanálise, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Aprovada em 30 de outubro de 2019.

Banca Examinadora:

_____

Prof.ª Dr.ª Sonia Alberti (Orientadora)

Instituto de Psicologia – UERJ

_____

Prof. Dr. Luciano da Fonseca Elia

Instituto de Psicologia – UERJ

_____

Prof. Dr. Marcos Eichler de Almeida Silva

Instituto de Psicologia – UERJ

_____

Prof.ª Dr.ª Anna Carolina Lo Bianco

Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ

_____

Prof.ª Dr.ª Cristiana Facchinetti

Fundação Oswaldo Cruz - FIOCRUZ

Rio de Janeiro

2019

DEDICATÓRIA

Dedico essa tese ao meu país, “ilha de ternura: Ilha Brasil, talvez”.

AGRADECIMENTOS

Sou extremamente grata a todos que colaboraram para a elaboração dessa tese, a qual me dediquei inteiramente ao longo desses quatro anos. Vale destacar que essa dedicação não seria possível sem os fomentos da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), que financiou não apenas boa parte de meus estudos de doutorado como a realização de seis meses de pesquisa na Universidade de Münster, na Alemanha.

Agradeço a minha orientadora Sonia Alberti, pela sua gentil escuta, pela paciência e pelos inúmeros ensinamentos que tive a honra de receber desde o período em que realizei iniciação científica durante a graduação em psicologia na UERJ.

Aos professores Luciano Elia, Marcos Eichler de Almeida Silva, Anna Carolina Lo Bianco e Cristiana Facchinetti por terem aceitado fazer parte dessa banca.

Aos meus amigos Adriana, Mônica, Heloene, Luciana, André, Márcio, Nelly, Joyce pelo suporte quando as minhas dúvidas pareciam não ter fim.

Ao meu companheiro Marcelo pela parceria e pelo apoio incondicional a toda e qualquer maluquice que eu invente. Aos meus filhinhos Arthur e Alice por encherem a casa de alegria e a minha vida de amor. A minha bebezinha Estela, que já ensaia seus primeiros chutes.

Pelas mãos e ventre a vida se estica: se a morte acena na esquina, se o horror sorri pelas cortinas… na ponta da flecha, segue a vida!

Precisamos da história, mas não como precisam dela os ociosos que passeiam no jardim da ciência

Nietzsche, F.

RESUMO

BETEILLE, Irene Moura. “Que tal se os loucos tiverem razão?”: um olhar psicanalítico sobre o messianismo. 2019. 281 f. Tese (Doutorado em Psicanálise) – Instituto de Psicologia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

O desinvestimento público nos dispositivos de saúde mental instalados a partir da Reforma Psiquiátrica da virada do século parece acompanhar o crescimento de instituições religiosas como as Comunidades Terapêuticas. Estas, teoricamente, visam ao tratamento dos usuários de drogas através da internação mas, na prática, tornaram-se depósitos dos membros do que Foucault (1961) chamou de “mundo uniforme do desatino”. Repetição do que ocorreu há quatro séculos nos países europeus tratados por Foucault? A realização de parte do doutorado na Alemanha, país onde o messianismo cumpriu um importante papel na emergência da Guerra dos Camponeses (1526) e o movimento dos Anabatistas (1533) durante o final da Idade Média, foi importante para que eu pudesse estabelecer paralelos com o messianismo que, no Brasil, inspirou diversas revoltas. Recorro ao tema do messianismo que, segundo o sociólogo da religião Lísias Nogueira Negrão (2001), refere-se “à crença em um salvador, o próprio Deus ou seu emissário, e à expectativa de sua chegada, que porá fim à ordem presente, tida como iníqua ou opressiva, e instaurará uma nova era de virtude e justiça”. A leitura que aqui realizo é um esforço para lançar luz, pela via da psicanálise, sobre a imiscuição na saúde mental do messianismo no Brasil, o advento do pentecostalismo e do neopentecostalismo. Para melhor entender o contexto em que se deram aqueles movimentos no passado, parti da hipótese de que a queda de referências externas que cumpriam a função de S1 no discurso do mestre, colaborou para a emergência do discurso profético de líderes messiânicos, como também ocorreu com Antônio Conselheiro que rogava pelo retorno do regime monárquico pelas mãos da princesa Isabel, sendo aplaudido por uma massa de homens recém-libertos da escravidão, mas sem condições sociais de exercerem o papel de cidadãos. Durante a regência de Pedro II, que fundou o hospício que levava seu nome, a divisão que então era estabelecida entre o saber médico e o religioso foi dando lugar à preponderância do discurso científico. A partir de alguns textos elaborados pela FIOCRUZ, pude verificar que isso lastreou a passagem do inicial tratamento da loucura, para a incorporação da prática eugênica importada da psiquiatria alemã e a criação das fábricas de morte, o “Holocausto brasileiro”. Minha hipótese é a de que a crescente intolerância em relação ao desatino em nossa sociedade, intolerância essa que conduziu ao recente aumento das políticas de contenção de usuários de drogas e de sujeitos psicóticos em Comunidades Terapêuticas, difere do modo de reação de há 400 anos, que se deu pela valorização da razão nos países protestantes. Com Lacan, examino uma progressão ao Pior. Ao mesmo tempo, o colorido mundo do desatino brasileiro denuncia, através do discurso da histérica, a monocromática vida imposta pelos líderes messiânicos àqueles que suplicam por mestres. Afinal, como aponta Lacan (1946), se a loucura é a mais fiel companheira da liberdade, por que os loucos haveriam de trocar tão boa companhia pelo cabresto de líderes tão canalhas?!

Palavras-chave: Psicanálise. Messianismo. Loucura.

ABSTRACT

BETEILLE, Irene Moura. “What if the madmen were right?”: a psychoanalytic look at messianism. 2019. 281 f. Tese (Doutorado em Psicanálise) – Instituto de Psicologia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

The divestment from the public sector in mental health devices deployed after the Psychiatric Reform at the turn of the century seems to follow the growth of religious institutions such as the Therapeutic Communities. Theoretically, they aim at hospitalizing drug users as a treatment method. However, in practice, they have become warehouses of members of Foucault’s (1961) "uniform world of Unreason". Would it be a recurrence of what happened four centuries ago in the European countries covered by Foucault? The fact I did part of my doctorate in Germany – the country where Messianism played an important role in the emergence of the Peasants’ War (1526) and where Anabaptists movements (1533) took place during the late Middle Ages – was paramount so that I could draw parallels with the messianism that inspired several revolts in Brazil. I refer to the topic of messianism, which, according to the religion sociologist Lísias Nogueira Negrão (2001), is “the belief in a savior, God himself or his emissary, and the expectation of his arrival, which will end the existing balance, regarded as unfair or oppressive, and establish a new era of virtue and justice”. My interpretation is an effort to, through psychoanalysis, shed light on the Messianic interference in mental health in Brazil – the advent of Pentecostalism and Neopentecostalism. To better understand the context in which those movements took place, I stem from the hypothesis that the drop in external references that fulfilled the function of the S1 in the master's discourse, contributed to the emergence of the prophetic discourse of Messianic leaders. It is similar to what happened to Antônio Conselheiro, who prayed for the return of the monarchical regime by the hands of Princess Isabel, and who was cheered by a mass of men recently freed from slavery, but with no social conditions to exercise their roles as citizens. During the reign of Pedro II, who founded the hospice named after him, the separation then established between medical and religious knowledge was giving way for the scientific discourse to have the upper hand. In some writings by FIOCRUZ (The Oswaldo Cruz Foundation), I was able to verify that this backed the transformation of the initial treatment for madness into the incorporation of eugenic practice imported from the German psychiatry and the creation of death factories, the “Brazilian Holocaust”. My hypothesis is that the growing intolerance towards madness in our society, which has led to the recent increase in policies to confine drug users and psychotic subjects in Therapeutic Communities, differs from the conduct from 400 years ago, that was due to the valorization of reasoning in Protestant countries. Considering Lacan, I investigate a progression to the Worse. At the same time, the colorful world of the Brazilian Unreason denounces, through the hysteric's discourse, the monochromatic life imposed by Messianic leaders on those who plead for masters. After all, as Lacan (1946) points out, if madness is the most faithful companion of freedom, why should madmen exchange such good company for the halter of such scoundrel leaders?!

Key words: Psychoanalysis. Messianism. Madness.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 12

1 **O SUPEREU E O SEU FORTALECIMENTO AO LONGO DO DESENVOLVIMENTO CULTURAL**.....18

1.1 **O supereu em Freud**.....18

1.2 **As funções do supereu**.....20

1.3 **O sentimento de culpa**.....21

1.4 **O fortalecimento do supereu**.....22

1.5 **Uma outra faceta do supereu**.....23

1.6 **Artigo no prelo para a Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental**.....27

1.6.1 Introdução.....27

1.6.2 O supereu em Freud.....29

1.6.3 As funções do supereu.....31

1.6.4 O sentimento de culpa.....32

1.6.4 Caso Suzane.....33

1.6.5 O Ideal do eu.....35

1.6.6 A construção de uma hipótese.....37

1.6.7 Referências bibliográficas.....39

2 **OS "DESGARRADOS DA TERRA"**.....41

2.1 **"O Campo da Alienação"**.....41

2.2 **O Império da Religião**.....48

2.3 **A Nau dos Loucos**.....49

2.4 **O Humanismo**.....54

2.4.1 Destino e des(a)tino.....55

2.5 **Da Reforma Protestante**.....57

2.6 **O que esconde a verdade?**.....58

2.7 **O Mestre Introjetado**.....64

2.8 **Revoltas de cunho messiânico durante a Idade Média**.....67

2.9 **Camponeses**.....73

2.10 **Thomas Müntzer e a Guerra dos Camponeses**.....75

2.11 **Os Anabatistas**.....78

2.11.1 A Perseguição aos anabatistas....80
2.12 **O Calvinismo**....82
2.13 **A relação com a Mãe Terra**....84
2.14 **Uma análise etimológica**....95
2.15 **A Ciência**....96
2.16 **"Uma modificação do lugar do saber"**....101
2.17 **A Burguesia**....104
3 **DA CONDIÇÃO ERRANTE DO DESATINO E DO NÓ NAS POLÍTICAS DE SAÚDE MENTAL**....109
3.1 **A história dos nós**....109
3.2 **Um recorte na história: o vazio de Suzane**....110
3.3 **Da clínica para a química**....116
3.4 **O nó borromeano enquanto R.S.I**....120
3.5 **A realidade psíquica do nó**....124
3.6 **O campo das identificações**....125
3.7 **O Sinthoma**....129
3.8 **Lacan e a religião**....130
3.9 **O nó no brasão da Família Borromeo**....133
3.10 **Outras referências históricas do nó borromeano**....136
3.11 **A INFLUÊNCIA DE JOAQUIM DE FIORE**....138
3.12 **Os três tempos da Trindade**....142
3.13 **O futuro**....148
3.14 **Símbolos pagãos: triqueta, valknut e nó suevo**....151
3.15 **O espaço à natureza pulsional do homem**....154
3.16 **O desgarramento no Brasil**....155
3.17 **Do desatino à loucura**....157
3.18 **A triqueta aberta: angústia e fantasia diante da ausência do gozo do Outro**....159
3.19 **Os oprimidos**....164
3.20 **O Ideal do eu**....167
3.21 **O discurso capitalista**....170
3.22 **Que Senhor?**....172
3.23 **O desatino no discurso capitalista**....177

3.24 **“Os fantasmas do desatino”**.....182
4 **AS POLÍTICAS PÚBLICAS E O *ASSUJEITO***.....185
4.1 **Um psicanalista super-herói?**.....185
4.3 **O sujeito e a saúde mental hoje**.....195
4.4 **“A história que a história não conta”**.....202
4.5 **Os primeiros significantes referentes ao messianismo no Brasil**.....209
4.5.1 Um outro olhar sobre o destino e o des(a)tino.....210
4.5.2 A disputa de poder no Hospício Pedro II.....211
4.6 **“O Reino que não era desse mundo”**.....213
4.7 **O uso do messianismo por Varnhargen**.....215
4.7.1 O movimento do “Reino encantado”.....217
4.8 **A “ética do trabalho” e a “ética da aventura”**.....219
4.9 **A promessa e a providência**.....222
4.10 **O pacto eugênico**.....223
4.10.1 Os “degenerados mentais” na Alemanha.....226
4.10.2 “Entreguem-se ao fogo os escritos de Freud!”.....227
4.11 **A colonização Psiquiátrica: Foucault ao contrário?**.....228
4.12 **“Não vá muito fundo”: um pouco de minha experiência observando o trabalho de psicólogos alemães em hospitais psiquiátricos.**.....232
4.12.1 Um país des-envolvido.....233
4.13 **A Eugenia no Brasil**.....234
4.14 ***Triebentmischung* e *Triebmischung***.....237
4.15 **“O holocausto brasileiro”**.....238
4.16 **A ideologia eugênica que transpassa nossa atual política**.....241
4.17 **O remédio da esperança**.....242
4.18 **É o fim do mundo!**.....245
4.19 **Como denunciar a nudez de um rei ausente?**.....248
4.20 **Esperança sem utopia**.....249
4.21 **As comunidades terapêuticas**.....252
4.22 **A loucura e a liberdade**.....255
4.23 **O Messianismo na teoria dos discursos**.....258
4.24 **Paranoia e Discurso do Capitalista**.....262
4.25 **O desatino no Discurso da Histérica**.....265

CONCLUSÃO.....272
REFERÊNCIAS.....275

INTRODUÇÃO

Esse trabalho objetiva desenvolver questões a respeito da atual situação da saúde mental no Brasil, levando em conta o visível afastamento das políticas públicas em relação aos preceitos trazidos pela Reforma Psiquiátrica no início do século XXI.

O desinvestimento público em relação aos dispositivos de saúde mental – como os Centros de Atenção Psicossocial (CAPS) e as residências terapêuticas (Rts) – parece acompanhar o crescimento de instituições religiosas como as Comunidades Terapêuticas. Estas, teoricamente, visam ao tratamento dos usuários de drogas através da internação mas, na prática, tornaram-se depósitos dos membros do que Foucault (1961) chamou de "mundo uniforme do desatino". Antes que as categorizações psiquiátricas isolassem os doentes mentais em nosografias específicas, estes circulavam pelo mundo ao lado de perdulários, prostitutas, vagabundos e bêbados, sem que fosse possível distingui-los. Essas pessoas, inclusive, é que, indistintamente, foram direcionadas para os primeiros hospitais a partir do século XVII e ao longo do período do Grande Internamento.

Hoje, nas comunidades terapêuticas, parece haver uma repetição do que ocorreu há quatro séculos nos países europeus tratados por Foucault, já que o internamento dos "indesejados sociais" parece ser uma tentativa de isolá-los. No entanto, a hipótese aqui levantada é a de que a situação seja bem mais complexa, constituindo-se antes uma progressão "do pior" – conceito lacaniano – do que uma mera reprodução do fenômeno abordado pelo autor francês.

Nessa tese, utilizo termos foucaultianos como "desatino" e "loucura" para me referir ao campo que o autor chamou de "mundo uniforme do desatino" sem me preocupar, em muitos momentos, com categorizações estruturais específicas. Essas categorizações serão feitas com maior detalhamento no último capítulo, quando trato da posição da paranoia e da esquizofrenia no âmbito do messianismo.

O messianismo, para Lísias Nogueira Negrão (2001), sociólogo da religião, refere-se "à crença em um salvador, o próprio Deus ou seu emissário, e à expectativa de sua chegada, que porá fim à ordem presente, tida como iníqua ou opressiva, e instaurará uma nova era de virtude e justiça". O messianismo confunde-se muitas vezes com o milenarismo, definido como uma heresia baseada na interpretação dos *Salmos* e do *Apocalipse* de São João. "Segundo estas exegeses, o primeiro milênio marcaria o início do reinado de Jesus sobre a Terra. Esse reinado duraria mil anos, culminando com o fim do mundo"[1]. A difusão desse

1 Trecho retirado do artigo *Para milenaristas, história se repete em ciclos,* publicado no jornal *Folha de São*

imaginário apocalíptico ocorreu a partir dos estudos do abade Calabrês Joaquim de Fiore no século XIII. Ele não identificou no Apocalipse de João o fim do mundo, mas, de maneira "figurada ou simbólica, o período correspondente à consumação do cristianismo e de seu evangelho" (ROSSATO, 2013). Em sua *Meditação sobre o apocalipse*[2], Fiore vislumbrou uma sucessão histórica através de três idades, cada uma correspondendo a um polo da Santíssima Trindade: a Era do Pai, a Era do Filho e a Era do Espírito Santo. Esta última Era, como veremos no primeiro capítulo, corresponderia a um tempo de amor, alegria e liberdade que se estenderia para toda a humanidade, incluindo os pobres. Com base nessa divisão da história, Joaquim de Fiore "pôde estabelecer a base para um prognóstico geral a respeito do surgimento de um terceiro estado espiritual que seria protagonizado por uma nova ordem monástica" (Rossato, 2013) a partir do ano 1260.

Os franciscanos medievais associaram as profecias de Fiore à figura de Francisco de Assis (1182-1226), que teria tido como missão conduzir a humanidade à Era do Espírito. Por isso essa ordem religiosa difundiu amplamente a obra do abade, que tornou-se popular dentre os camponeses. O messianismo da população ao fim da Idade Média crescia na medida em que um dos pilares que sustentava a sociedade feudal, a Igreja Católica, começava a ruir. As profecias milenaristas de Fiore serviram, mesmo depois do ano de 1260, para inspirar movimentos messiânicos sob a liderança de diversos profetas que prometiam conduzir seus seguidores às dádivas da Era do Espírito.

Alguns desses movimentos, como a Guerra dos Camponeses (1525) e o movimento dos Anabatistas (1533), ambos na Alemanha, serão abordados no segundo capítulo dessa tese. Esses dois movimentos ocorreram no século XVI, período em que, segundo Foucault (1961), se construíram os privilégios da reflexão crítica, que foi confiscando a experiência da loucura, "de tal maneira que no limiar da era clássica todas as imagens trágicas evocadas na época anterior se dissiparam na sombra" (p. 35). No século XVII, a loucura é colocada fora do domínio "no qual o sujeito detém seus direitos à verdade: domínio este que, para o pensamento clássico, seria a própria razão" (p.54). É nesse século que, ao lado dos outros integrantes do mundo uniforme do desatino, os loucos passam a ser internados nas casas de internamento.

Nos países europeus analisados por Foucault, a internação do desatino e o incremento da razão encontram-se associados ao espírito protestante difundido, notadamente, com a ascensão do Calvinismo, conforme aponta Weber (1905/2001). No primeiro capítulo dessa

Paulo em 11 de junho de 1994. Autor: Manuel da Costa Pinto. Data de acesso: 25/07/2019.

2 JOACHIM VON FIORE, *Expositio in Apocalypsim,* Venedig 1527, reprint Minerva, Frankfurt a. M. 1964.

tese destaco as consequências psíquicas que ocorreram por conta da passagem do puritanismo e que, a partir das indicações de Freud (1927) pudemos relacionar a um processo de fortalecimento do supereu.

A hipótese aqui trazida é a de que esse fortalecimento do supereu coincidiria com a passagem da loucura do campo do "saber proibido" para o da ilusão e do erro, passagem essa que, conforme apontou Foucault, teria sido ressaltada pela filosofia moral humanista, que transformaria o louco no paradigma do erro, tomado enquanto verdade por conta de um apego excessivo do homem a si mesmo (FOUCAULT, 1961, p.30).

Uma coincidência histórica não citada por Foucault mas que pude abordar a partir dos apontamentos do historiador Normal Cohn e do filósofo Marxista Ernst Bloch foi a de que o período em que o louco encarnava o saber proibido, ainda no século XVI, coincidiu com o estopim de movimentos messiânicos apocalípticos, como a Guerra dos Camponeses e o Movimento dos Anabatistas, dos quais participaram os integrantes da "*massa amorfa do povo,* que além de pobre era incapaz de encontrar um lugar assegurado e reconhecido na sociedade" (COHN, 1957, p.232). Essas pessoas, como apontam ambos os autores, eram conduzidas a tais movimentos por indivíduos que tinham acesso às Escrituras e que apregoavam a si mesmos o saber a respeito do fim dos tempos e início de uma Nova Era. Tais manifestações populares ocorreram após as primeiras críticas públicas de Martinho Lutero à Igreja Católica. Muitos camponeses o viram como o grande líder que os conduziria a uma Nova Era e, embora Lutero tenha negado veementemente esse papel, alguns profetas passaram a ocupá-lo, conduzindo a população a uma série de revoltas.

Esses profetas, conforme atesta Foucault (1961), também foram direcionados às casas de internamento, ao lado de outras pessoas que compunham o mundo uniforme do desatino, e que se encontravam desgarrados da terra por conta da expansão demográfica e de medidas como as *Leis de Cerceamento,* iniciadas já no século XVI, na Inglaterra. Essas leis, que ganharam maior força no século XVIII, consistiram "em uma crescente ação de privatização de terras que eram de uso comum dos camponeses, através do cerceamento desses locais, realizado por poderosos senhores feudais"[3]. As fábricas que foram pouco a pouco se estabelecendo na Europa se mostraram "incapazes de utilizar toda a força de trabalho que se concentrava nas cidades, gerando uma imensa massa de pessoas que ficaram desempregadas"[4], situação que gerava um excedente de mão de obra.

3 Trecho retirado do site https://brasilescola.uol.com.br/historiag/cerceamentos-revolucao-industrial-inglesa.htm. Data de acess: 19/08/2019.

4 Idem.

No terceiro capítulo utilizei o estudo topológico de Lacan para apontar que a trindade temporal de Joachim de Fiore, dividida entre a Era do Pai, do Filho e do Espírito Santo, já seria uma indicação da divisão do sujeito que seria retomada ao fim da Idade Média – quando seria evidenciado o "vácuo criado pela ausência de autoridade tal como era concebida", vindo "expor a própria divisão do sujeito que daí emerge" (LO BIANCO; SÁ, 2008, p.257).

No quarto e último capítulo apontei os caminhos para a chegada e consolidação do messianismo no Brasil, levando em conta que em Portugal as reações ao messianismo não ocorreram da mesma forma que nos países de ética protestante. Utilizando o contraponto trazido por Sérgio Buarque de Holanda – de que os países Ibéricos eram dotados da "ética da aventura" (tema a ser abordado no item 4.7) – pode-se dizer que o messianismo os inspirou a abraçar a loucura das grandes navegações em busca do paraíso perdido.

Os jesuítas, nesse processo, tiveram uma grande colaboração na transmissão das profecias de Fiore para os indígenas. Após a expulsão dos jesuítas do Brasil, por ordem de Marquês de Pombal em 1759, houve uma série de movimentos messiânicos, principalmente durante o Período Regencial (1821-1840), quando não havia centralização do poder em torno de uma figura importante, como ocorreria a partir da antecipação da maioridade do imperador Pedro II. O messianismo da população foi direcionado para a figura do imperador através do historiador de ascendência alemã Francismo Adolfo de Varnhagen, que descreveu uma história ufanista do Brasil e do processo de colonização. Com a expulsão da Corte portuguesa do Brasil em 1889, houve, tal como ocorreu no caso dos jesuítas, a queda de uma referência patriarcal para os descendentes mais diretos dos indígenas e dos ex-escravos, que ainda comemoravam a sua libertação.

A leitura que aqui realizo é um esforço para lançar luz, pela via da psicanálise, sobre o messianismo no Brasil, que ainda hoje proporciona fenômenos de difícil compreensão, como o advento do pentecostalismo e neopentecostalismo. O teólogo Leonildo Silveira Campos, ao se referir ao impactante crescimento dentre os pobres no Brasil, aponta que há uma "esperança instalada no imaginário coletivo e nas frustrações represadas desde a conquista dos povos indígenas no século XVI"[5]. Essa esperança é estrategicamente utilizada pelos pastores neo/pentecostais, que se colocam como mestres para aqueles que perderam muito precocemente a referência de S1 na dominância do discurso do mestre. O crescimento da bancada evangélica na Câmara dos Deputados e na politica de um modo geral, sobretudo com as eleições de 2018, não seria um indicativo dessa tendência? Tal como os profetas ao final da

5 *O Milenarismo intramundano de novos pentecostais brasileiros.* Em: GT "Religião e Sociedade" – 2ª sessão – "o milenarismo revisitado". Leonildo Silveira Campos – Universidade Metodista de São Paulo (UMESP).

Idade Média, essas figuras religiosas/políticas se colocam como “eleitos” para a condução do povo desgarrado a um novo tempo. No entanto, os pastores não se expõem como aqueles profetas medievais com fortes traços paranoicos, e que foram, via de regra, exterminados junto a seus seguidores. Como veremos ao final do último capítulo, tais pastores eles nem mesmo se mantêm como mestres, fazendo o discurso girar rapidamente para o discurso do universitário que *assujeita* aqueles que se queriam escravos. Com a prevalência do discurso do mestre e do universitário, temos uma configuração que retroalimenta o discurso capitalista, silenciando o discurso da histérica e o do analista.

Andre Corten (1995) questiona se o pentecostalismo deixaria, através de sua passagem, “uma profunda mudança das disposições e das mentalidades”, tal como ocorreu no puritanismo a partir do século XVIII. Para ele “nada permite afirmar que, ao termo do processo, o novo espírito saído da rotinização do pentecostalismo não será semelhante ao resultado do puritanismo, isto é: o espírito de individualismo, o espírito do capitalismo” (p.157). Esse espírito, no entanto, vem para o povo sem a ética protestante desenvolvida a partir de um sistema filosófico e científico, que concedeu um direcionamento sublimatório às pulsões nos países protestantes. Nosso povo, que ainda sofre as consequências das relações exploratórias ocorridas na colonização, não tem acesso à terra, nem aos recursos educacionais e laborais que lhe permitiriam estabelecer ligações libidinais com o mundo. Sendo assim, vê-se esmagado pela engrenagem do discurso capitalista na condição de dejeto, com improváveis chances de defesa.

Ao final dessa tese, destaco a resistência que a experiência do desatino oferece em relação ao discurso do capitalista. Assim questiono se seria possível estabelecer alguma relação entre a loucura e o discurso do capitalista. Essa hipótese surgiu a partir de colocações como a de Ribeiro ao afirmar que o discurso do capitalista tem como produto “relações esquizofrênicas e esquizofrenizantes”, de modo que “ao foracluir a castração, este foraclui o próprio laço social” (RIBEIRO, 1999, p.167). Com o caso de MC Guina, que se dizia ex-membro da banda *Racionais MC* e tornou-se popular pelos seus relatos fantásticos de superação em igrejas pentecostais, procuro demonstrar o quanto as figuras do desatino podem espelhar a esquizofrenia do próprio sistema capitalista, que colaborou para a disseminação do neo/pentecostalismo.

Levando em conta essa colocação, procuro abordar uma razão que pouco vem sendo apontada para a crescente intolerância em relação ao desatino em nossa sociedade, intolerância essa que conduziu ao aumento das políticas de contenção de usuários de drogas e de sujeitos psicóticos em Comunidades Terapêuticas. A motivação para essa intolerância

diante do desatino não seria exatamente a valorização da razão, como ocorreu nos países protestantes, mas o fato do colorido mundo do desatino brasileiro denunciar, através do discurso da histérica, a monocromática vida imposta pelos líderes messiânicos àqueles que suplicam por mestres. Afinal, como aponta Lacan (1946), se a loucura é a mais fiel companheira da liberdade (p.177), por que os loucos haveriam de trocar tão boa companhia pelo cabresto de líderes tão canalhas?

1 O SUPEREU E O SEU FORTALECIMENTO AO LONGO DO DESENVOLVIMENTO CULTURAL

> Quem sabe o super-homem venha nos restituir a glória
> Mudando como um Deus o curso da história
> Por causa da mulher[6]

1.1 O supereu em Freud

O tema do supereu e as consequências de seu fortalecimento em termos culturais é um ponto fundamental em torno do qual gira a nossa questão central. Essa percepção não ocorreu de imediato. Foi necessário avançar nos capítulos iniciais da pesquisa para que esse tema se evidenciasse. Portanto, iniciaremos essa tese com esse pequeno capítulo, dedicado ao supereu e ao seu processo de fortalecimento ao longo do progresso cultural.

A primeira vez que Freud formalizou o conceito de supereu foi no texto *O eu e o isso,* de 1923. Em *Luto e Melancolia,* de 1917 [1915], Freud havia levado essa instância em conta ao afirmar que, na melancolia, percebe-se um intenso sofrimento a partir do momento em que "um objeto perdido se volta a erigir-se no eu, vale dizer, quando um investimento de objeto é intensificado por uma identificação" (FREUD, 1923, p. 30). Entretanto, nesse momento, como ele próprio admite, "não conhecíamos toda a significância deste processo e não sabíamos nem quão frequente nem quão típico ele é" (Idem).

O supereu é uma instância profundamente ligada à identificação, na verdade resulta desse processo. A princípio, na fase que Freud chama de "primitiva oral, é completamente impossível estabelecer uma distinção entre investimento de objeto e identificação" (p.31). Nesse momento bastante primitivo, é do isso que partem os investimentos libidinais. Pelo fato de o eu ser ainda muito fraco, ao ser noticiado a respeito dos investimentos de objeto, é possível a ele seguir dois caminhos: aquiescer ou defender-se desses investimentos (Idem). Então, Freud faz uma importante observação: quando o sujeito é levado a renunciar ao objeto sexual, "seja porque assim deve ser ou porque não há outro remédio, não é raro que, em troca, sobrevenha a alteração do eu que é preciso descrever como um erguimento[7] do objeto no eu" (Idem).

---

6 *Super-Homem*, canção de Gilberto Gil.

7 A tradução da editora Amorrortu para este termo, do alemão *Aufrichtung*, é *erección.*

Essa alteração do eu tem, pelo menos, duas vantagens: permitir ao eu o domínio e o aprofundamento dos vínculos com o isso (p.32) e conservar "uma ressignificação das metas sexuais, uma dessexualização e, por tanto, um tipo de sublimação (idem).

Essa identificação bastante primitiva ocorre com relação às figuras parentais do indivíduo, tendo em especial importância o pai. No caso do menino, por exemplo, o investimento de objeto com relação à mãe, "tem seu ponto de partida no peito materno e mostra o exemplo arquetípico de uma eleição de objeto segundo o tipo anaclítico", momento em que o sujeito investe libidinalmente naquele que o protege" (p.33). Já com relação ao pai, dele o menino se apodera através da identificação (idem). Freud já abordara dois anos antes, justamente um capítulo sobre a Identificação, observando que: "a psicanálise concebe a identificação como a mais precoce exteriorização de uma ligação afetiva com outra pessoa" (FREUD, 1921, p.99). Em 1923, a partir do processo de identificação, Freud então aborda as diferentes configurações que o Complexo de Édipo pode apresentar, levando-se em conta as diferentes escolhas objetais que são particulares a cada sujeito. Nesse momento, tece as consequências do processo de introjeção do objeto sexual em decorrência das renúncias pulsionais a serem realizadas pelo sujeito em seu Complexo de Édipo. O resultado desse processo, supõe Freud, "é uma sedimentação no eu, que consiste dessas identificações, unificadas de alguma maneira entre si. Essa alteração do eu recebe sua posição especial: se opõe ao outro conteúdo do eu como ideal do eu ou supereu" (p.35-36).

Até aqui, é interessante ressaltar a relação bastante próxima entre essa instância que Freud então chama de supereu e o isso. Afinal, é do isso que advêm os investimentos sexuais, e o eu renuncia a estes investimentos, o que conduz à formação do supereu.

Na *31º conferência. A Decomposição da personalidade psíquica,* de 1933 – onde Freud aprofundou boa parte dos conteúdos abordados no texto *O eu e o isso,* que viemos trabalhando até aqui – essa relação entre o supereu e o isso é salientada.

Freud (1933) retoma e aperfeiçoa um gráfico – já apresentado em 1923 – segundo ele modesto, em que são apresentadas "as constelações estruturais da personalidade anímica" (p.73).

8

Esse gráfico evidencia que:

> o supereu submerge no isso; de fato, como herdeiro do complexo de Édipo mantém íntimas conexões com ele; está mais alheio que o eu do sistema de percepção. O isso estabelece trocas com o mundo exterior somente através do eu (p.73).

1.2 **As funções do supereu**

Se o supereu mantém intensas relações com o isso, não é de se espantar que os caminhos traçados por Freud até elaborar esse conceito tenham partido do estudo das psicoses, mais precisamente, da observação das reações patológicas com relação à perda de objeto na melancolia. Diante da renúncia em relação ao objeto perdido, o melancólico, tal como a criança em fase primitiva, o internaliza (Freud, 1923).

Através da observação dos cortes e cacos de um cristal quebrado, é possível apreender algo a respeito da forma como esses cacos se articulavam previamente (FREUD, 1933, p.54-55). A aposta de Freud é a de que os loucos também podem testemunhar a respeito de nossa organização anímica:

> eles se afastaram da realidade exterior, mas justamente por isso sabem mais a respeito da realidade interior, psíquica, e podem revelar-nos muitas coisas que de outra forma nos seriam inacessíveis (Idem).

Freud dá razão aos loucos, ou seja, aposta que a sua patologia possa nos ensinar algo a respeito do anímico e, de fato, foi a partir do delírio de ser observado que ele chega à formulação do supereu: "e se os loucos tiverem razão?" Ou seja, e se realmente houver dentro de nós uma instância que nos "observa e ameaça com castigos"[9]? (Idem, p.55).

---

8 Imagem retirada da *31º conferência. A decomposição da personalidade psíquica* (FREUD, 1933,p.73).

9 Não seria a respeito dessa instância que Foucault se refere em seu livro *Vigiar e Punir*? Como veremos, há muitas relações de Foucault com Freud. E talvez não seja por mero acaso que o primeiro trabalho de Foucault tenha sido a *História da Loucura,* livro que abordaremos recorrentemente nessa tese.

Freud, ao descrever o supereu, o aproxima de nossa consciência moral: "sinto a inclinação de fazer algo que me daria prazer, o evito com o fundamento de que minha consciência moral não permite" (Idem). O supereu, no entanto, é uma "constelação estrutural" que não abarca apenas a consciência moral. No texto de 1933, Freud aponta três funções que concernem ao supereu: (1) a consciência moral, que poderia se aproximar do que comumente chamamos de voz da consciência; (2) ser portador do Ideal do eu: com relação a esse ideal o eu se mede, aspirando alcançá-lo. Freud aproxima o Ideal do eu da "velha representação dos progenitores" (p.60). É nesse texto (1933), que ele diferencia mais claramente o Ideal do eu do supereu, termos que tratou como sinônimos no texto de 1923. O Ideal do eu encontra-se profundamente relacionado à identificação, e sua formação está no campo do simbólico como veremos com Lacan. Outra função do supereu é (3) a observação de si: "indispensável como premissa da atividade crítica da consciência moral" (p.56). Afinal, a observação de si permite ao supereu estabelecer uma comparação entre o eu e o Ideal do eu, para que então a consciência moral possa dar o seu veredito.

Veremos, ao longo dessa tese, o quanto a observação de si, que une as outras duas funções do supereu, tornou-se mais intensificada, mais vigilante ao longo do desenvolvimento da cultura. Por ora, é importante salientar o paradoxo que representa o supereu. Por um lado ele permite um desvio da pulsão sexual, o que faculta o convívio social, já que nem sempre é possível dar livre curso à pulsão na direção de um objeto. Além disso, com Freud salienta em *O eu e o isso*:

> o ideal do eu[10] tem, em consequência de sua história de formação (de cultura), o mais vasto enlace com a aquisição filogenética, essa herança arcaica do indivíduo. O que na vida anímica individual pertenceu ao mais profundo, se torna, pela formação de ideal, o mais elevado da alma humana no sentido de nossa escala de valores (FREUD, 1923, p.38)

Por outro lado, como veremos adiante, o supereu pode castigar excessivamente o eu, e não é apenas na melancolia que isso acontece.

1.3 **O sentimento de culpa**

Na *31ª Conferência*, Freud (1933) destaca os casos em que o supereu pode se converter em um tenaz perseguidor para o eu, ao tornar-se excessivamente rígido. Nesses casos verifica-se uma tensão constante entre o eu e o supereu e que é expressa através do

10 Nesse momento Freud ainda não havia realizado a separação conceitual entre ideal do eu e supereu; portanto, ele parece usar indiscriminadamente esses dois termos ao longo do texto.

"sentimento de culpa moral" (p.56). Em *Mal estar na cultura,* Freud (1930) aponta duas origens para o sentimento de culpa:

1. Angústia diante da autoridade paterna: diante dessa angústia o sujeito é compelido a renunciar à satisfação pulsional. Diante dessa renúncia, que nada mais é do que o recalque da representação a que estava relacionado o objeto investido, espera-se que o sentimento de culpa seja suplantado. Há casos, no entanto, em que essa renúncia não basta para aplacar a angústia. E daí a origem do sentimento de culpa não mais ocorre em relação à autoridade externa (p.123). Trata-se de uma:
2. Angústia diante do supereu: nesse caso, a abstenção pulsional já não garante ao sujeito a segurança do amor (Idem). A ameaça que antes era efetivamente realizada por uma autoridade externa "é trocada por uma infelicidade interior permanente, a tensão da consciência de culpa" (Idem). Agora é a "autoridade interna" que conduz à renúncia pulsional.

Eis como a angústia diante da autoridade externa conduz à formação da consciência moral (função do supereu), e a cada renúncia pulsional diante dessa autoridade interna a severidade e a intolerância são aumentadas (p.124). Assim, Freud chega à seguinte "tese paradoxal": "a renúncia pulsional (que nos é imposta externamente) cria a consciência moral, que depois reivindica mais e mais renúncias" (Idem).

O sentimento de culpa, em suas fases mais tardias, coincide com a angústia diante do supereu e se exterioriza como "necessidade inconsciente de castigo" (p.131). Trata-se de uma exteriorização pulsional do eu que tornou-se masoquista sob o influxo do supereu sádico" (p.132).

Esse sadismo está relacionado a um fragmento de pulsão de morte que é incorporado ao eu através do supereu (Idem). Trata-se de pulsão de morte porque esta não chega a exteriorizar-se como pulsão de destruição. O fato de não exteriorizar-se, como podemos ver, não a torna menos mortífera, afinal, ela se volta contra o próprio sujeito.

1.4 O fortalecimento do supereu

Do que traçamos até aqui é possível apreender que não se pode simplesmente renunciar ao objeto de uma pulsão sem que seja conferido a esta um destino. Em *Mal Estar na Civilização,* Freud afirma que, no caso da agressão, esta, ao longo da história evolutiva do indivíduo,

> é introjetada, interiorizada, sendo, de fato, reenviada a seu ponto de partida; vale dizer: retorna na direção do próprio eu. Aí é recolhida por uma parte do eu, que se contrapõe ao resto como supereu e, então, como consciência moral (FREUD, 1930, p.119).

Apesar do aumento da consciência moral que o homem foi desenvolvendo ao longo da história, o fato é que sua consciência de culpa não se viu reduzida. Lacan afirmou em *O Seminário, livro 7: a ética da psicanálise* que*:* "todo aquele que se aplica a submeter-se à lei moral sempre vê reforçarem-se as exigências, sempre mais minuciosas, mais cruéis de seu supereu" (LACAN, 1959-1960, p. 212). A consciência moral, assim como a vigilância do eu, é uma função do supereu. Quanto maior a consciência moral, tanto maior serão as exigências sobre o eu e, consequentemente a consciência de culpa, definida por Freud como "a tensão entre o supereu que se tornou severo e o eu que a ele se encontra submetido" (FREUD, 1930, p.119).

Freud, ainda nesse texto, percebe que, no curso do desenvolvimento cultural a humanidade tornou-se mais neurótica (p.139). Essa obervação talvez esteja relacionada com o que, em *O Futuro de uma Ilusão*, ele aponta como um "fortalecimento do supereu". Este fortalecimento é, para Freud (1927), "um patrimônio psicológico da cultura, de supremo valor" (FREUD, 1927, p.11).

Entretanto, eis mais uma vez o paradoxo: se por um lado Freud supõe que o fortalecimento do supereu tenha conduzido parte da humanidade a avanços científicos e técnicos, por outro vislumbra ai a razão de o homem, apesar dos avanços culturais conquistados, não ter se tornado mais feliz e tampouco menos violento, como nos atestam as guerras. Por que isso ocorre?

1.5 **Uma outra faceta do supereu**

Freud (1933) demonstra que o supereu é o "substituto de todas as limitações morais, o advogado do afã de perfeição", estando relacionado ao que se considera "superior na cultura humana" (p.62). De outra parte, através do gráfico das constelações estruturais da vida psíquica, demonstra que "o supereu encontra-se submerso no isso" (p.73). Como pode o supereu ser portador da consciência moral e, ao mesmo tempo, guardar relações com a instância do isso onde "não se conhece valorações, nem o bem nem o mal, nem moral alguma" (idem, p.69)?

Em *O Problema econômico do masoquismo,* Freud destaca que o supereu deve sua gênese ao fato de que "os primeiros objetos das moções libidinosas do isso, o casal parental,

foram introjetados no eu, graças ao qual o vínculo com eles foi dessexualizado, experimentou um desvio das metas sexuais diretas" (1924, p.172-173). O mesmo rigor com que os pais vigiavam e puniam os filhos passa a ser apresentado, então, pelo supereu do sujeito, ao advogar em favor da perfeição.

Freud (1933) também aponta que a intensa pulsão aflorante atribuída ao recalcado (e que busca penetrar na consciência) sofre resistência por parte de uma exteriorização do eu (p.64). Essa porção do eu é justamente o supereu, que exerce o recalque em relação aos representantes pulsionais.

Mas um ponto ainda não fica claro: se o supereu relaciona-se ao que há de superior na cultura, se é ele responsável pelo recalque e pela consciência moral do sujeito, como pode seu fortalecimento, ao longo do progresso cultural, ser compatível com as explosões pulsionais das guerras? Como podem escapar de sua vigilância as atividades de exploração de um homem em relação ao outro, e que ainda tornam tão atual a frase de Thomas Hobbes, "o homem é o lobo do homem"?

Nesse ponto é importante salientar que, a tomar o esquema do aparelho psíquico de Freud, é possível perceber que o supereu encontra-se mais próximo do isso do que do sistema percepção. Embora tenha sido formado a partir das referências parentais, que compõem o mundo externo, o fato de

> descender das primeiras investiduras de objeto do isso, e portanto, do Complexo de Édipo […] o põe em relação com as aquisições filogenéticas do isso e o converte em reencarnação de anteriores formações egoicas, que deixaram seus sedimentos no isso. Por isso o supereu mantém duradoura afinidade com o isso, e pode sub-rogá-lo frente ao eu. Se submerge profundamente no isso, e por isso está mais distanciado da consciência que o eu (FREUD, 1923, p.49).

Freud estabelece, ainda em 1923, uma bifurcação no que concerne à proveniência do supereu. Se por um lado, sendo uma parte do eu, ele advém do que é ouvido, acessível à consciência através das "representações-palavra (conceitos, abstrações)", por outro, a "energia de investidura" tem como fonte o isso (p.53). Esse segundo campo de origem relaciona-se ao conteúdo pulsional dirigido aos genitores pelo eu ainda primitivo da criança, conteúdo esse que acabou permanecendo no isso. E "assim como o menino estava compelido a obedecer os progenitores, da mesma maneira o eu se submete ao imperativo categórico de seu supereu" (idem p. 49). Lacan (1972) também relaciona o supereu a um imperativo: o "imperativo do gozo – *Goza!*" (p.11). Para Lacan, o supereu é "correlato da castração com que se paramenta a confissão de que o gozo do Outro, do corpo do Outro, só se promove pela infinitude" (p.14). Por mais que o imperativo da voz ordene ao sujeito que goze, e por mais que ele se esforce

para alcançá-lo, tal ordenamento "não cessa de não se inscrever", ou seja, é impossível, daí a analogia que Lacan estabelece entre a infinitude do gozo do Outro e a corrida entre Aquiles e a tartaruga, contada pelo filósofo pré-socrático Zenão de Eleia. A tartaruga parte de um ponto (A) mais à frente em relação a Aquiles e, seguindo o raciocínio do filósofo, quando Aquiles chegar ao ponto A, a tartaruga estará no ponto B. Quando Aquiles chegar a B, a tartaruga estará em C, de modo que a tartaruga, tal como o gozo do Outro, jamais poderá ser alcançado pelo sujeito, a despeito dos comandos do Outro, que se conservam como o objeto voz. Esse objeto, como aponta Lacan (1963):

> Nós o conhecemos bem, acreditamos conhecê-lo bem a pretexto de conhecermos seus dejetos, as folhas mortas, sob a forma das vozes perdidas na psicose ,e seu caráter parasitário, sob a forma dos imperativos interrompidos do supereu (p.275).

Freud, tanto em *O eu e o isso* (1923) quando na *31° Conferência: a decomposição da personalidade psíquica* (1933), se voltou para a melancolia para melhor compreender como o campo inconsciente do supereu é exteriorizado através da crítica percebida pelo eu através de sentimento de culpa. Freud (1933) destaca que o "supereu hiperintenso" da melancolia, "ao arrastar em sua direção a consciência, se abate sem misericórdia sobre o eu, como se dele houvesse se apoderado o sadismo disponível no indivíduo" (p.53). Como consequência dessa configuração, "o que agora governa no supereu é como um cultivo puro da pulsão de morte, que com frequência logra efetivamente empurrar o eu para a morte, quando o eu não consegue defender-se antes de seu tirano mediante uma virada para a mania" (p.53-54).

Se a melancolia evidencia a relação entre o supereu e a pulsão de morte, para esta tese interessa, sobretudo, a configuração que ocorre na neurose obsessiva. Aqui Freud nos brinda com uma possível resposta para que o fortalecimento do supereu não tenha enfraquecido a violência estabelecida entre os homens, a despeito do progresso cultural alcançado.

Diferentemente do que ocorre no caso dos melancólicos, e mesmo dos histéricos, para Freud (1923), é difícil que o obsessivo dê cabo de sua vida. Nesse caso, "a conservação do objeto é o que garante a segurança do eu" (p.54). Antes que o supereu possa voltar-se contra o eu, "uma regressão à organização pré-genital possibilita que os impulsos de amor se transponham em impulsos de agressão na direção do objeto". Por essa razão "a pulsão de destruição se torna livre e quer aniquilar o objeto, ou, pelo menos, age como se tivesse esse propósito" (idem). Mas o eu do sujeito obsessivo "não acolhe essas tendências e se volta contra elas com formações reativas e medidas precautórias; permanecem, então, no isso" (Idem). O problema é que o supereu encontra-se apartado da realidade externa e para ele não faz diferença se o sujeito colocou em ato ou não essas tendências. Por isso, o supereu

> se comporta como se o eu fosse o responsável por elas, e ao mesmo tempo nos mostra, pela seriedade com que persegue a esses propósitos aniquiladores, que não se trata de uma aparência provocada pela regressão, mas uma efetiva substituição de amor por ódio. Desvalorizado por ambos, o eu se defende em vão das insinuações do eu assassino e das reprovações da consciência moral castigadora (idem, p.54).

No caso dos tipos histéricos, da percepção penosa com que os ameaça a crítica de seu supereu, defendem-se através do recalque (idem, p. 52). O recalque é realizado pelo eu "a serviço e por encomenda do supereu", fazendo com que o "sentimento de culpa permaneça inconsciente" (idem). Assim, se na neurose obsessiva o sentimento de culpa é hiperexpresso, na histeria ele se vê recalcado.

Mas é preciso reconhecer que essas colocações ainda não explicam inteiramente as razões para que as pulsões de destruição não tenham sido contidas mediante o fortalecimento do supereu. Afinal, as tendências agressivas da pulsão de destruição, manifestadas mais intensamente nos casos de neurose obsessiva, não são acolhidas pelo eu do sujeito.

Podemos supor, então, que o desencadeamento das pulsões de destruição se dê mais intensamente em condições específicas, como ocorre nos casos de formação de uma massa psicológica, que é "uma reunião de indivíduos que introduziram em seu supereu a mesma e pessoa e se identificaram entre si em seu eu, tendo como base a relação em comunidade" (FREUD, 1933, p.63). Na mesma medida em que o supereu se viu fortalecido ao longo do progresso cultural, mais reprimidas se tornaram as pulsões advindas do isso, o que colocou o eu em uma condição cada vez mais delicada diante dos elementos que Freud (1933) chamou de três déspotas: o mundo exterior, o supereu e o isso. Como conciliar o rigor do supereu, as exigências pulsionais do isso e a realidade externa em relação à qual se mostra alheio o supereu? Nessas circunstâncias, conjecturemos que um indivíduo emerja no campo da realidade externa, um indivíduo que conserve um "objeto enigmático que pode não ser absolutamente nada, o pequeníssimo mais-de-gozar de Hitler, que talvez não passe de seu bigode" (LACAN, 1971, p.28) ou o gesto explícito de uma arma, que alude ao objeto perdido, que causa o desejo mítico que também é mais de gozar. Nesse caso, ao vociferar contra aqueles que não se mantêm submersos na massa, o condutor brinda o eu de cada indivíduo nela presente com a possibilidade de converter suas pulsões recalcadas em pulsão de destruição. E, nesse caso, a identificação dos componentes da massa entre si, poupa o eu de ter que frear o ímpeto de aniquilar o objeto externo, como ocorre na neurose obsessiva. A modificação da realidade externa é o elemento que torna as formações de massa de difícil compreensão para aqueles que dela não fazem parte.

O fenômeno do messianismo, a ser por diversas vezes abordado nessa tese, facilita o processo de formação de massas, afinal trata-se de um direcionamento do eu, ou antes um anseio deste, para que emerja uma figura de liderança que há de libertá-lo das amarras dos três tiranos a que já fizemos alusão. Em muitos casos ao longo da história, principalmente a partir da Idade Moderna, quando as figuras de poder medievais (como o padre, os príncipes, o rei) se viram enfraquecidas, e as condições de vida se tornaram cada vez mais difíceis em função do crescimento populacional e da industrialização, a realidade externa se tornou um déspota intolerável. O clamor pelos profetas que, como veremos, prometiam o gozo das coisas do mundo em um futuro não muito distante, talvez não possa ser compreendido sem a luz da psicanálise. Afinal, sem levar em conta a tirania sofrida pelo eu, como compreender a escolha por líderes tão pouco prováveis, como Thomas Müntzer, no início da Idade Moderna, como Hitler durante o nazismo, ou como pastores neopentecostais, e mesmo representantes da República em nosso país?

Minha questão é menos buscar semelhanças entre personagens tão distintas do que vislumbrar o aspecto messiânico que permeia suas escolhas. Outra questão que me intriga é a razão para que os psicóticos sejam tão pouco afeitos ao clamor messiânico. Os paranoicos resistem pois, muitas vezes, eles mesmos se fixam na posição de líderes escolhidos, como parece ter sido o caso de Thomas Müntzer. Mas nos demais casos de psicose ou mesmo nas toxicomanias, parece haver uma resistência intrínseca à submissão a um mestre. Apenas me voltarei para essa questão ao final do último capítulo. Por enquanto, seguiremos pelo curso histórico do messianismo, na tentativa de que melhor possamos compreender esse fenômeno.

1.6 **Artigo no prelo para a Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental**[11]

A EXTIMIDADE DO SUPEREU E UM SUJEITO MELANCOLIZADO[12]

Autores: Sonia Alberti, Cezar Santos, Irene Beteille

1.6.1 Introdução

Neologismo criado por Lacan (1959-60/1986) para representar a invaginação do exterior que faz o dentro ficar fora e o fora ficar dentro, como mais tarde o retomou (Lacan, 1976-77) na construção topológica do entrelaçamento dos dois toros, o do Outro e o do sujeito

11 Previsão de publicação: setembro de 2019.

12 O artigo anexado segue as normas de publicação da Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamenta.

que surge do furo central daquele – como Lacan já o havia construído em seu seminário sobre a Identificação (1961-62) –, a extimidade localiza o intangível objeto lá mesmo onde ele é intangível, mas de onde move (causa) o sujeito.

Um sujeito melancolizado retoma o tema debatido por Diana Rabinovich (1984) em "Uma histeria 'desmelancolizada'", texto no qual a autora apresenta o caso de uma mulher histérica que, com o trabalho de análise, "desmelancoliza". A depressão que a atingia velava sua histeria, o que, por algum tempo, levou-nos a acreditar que o caso Suzana pudesse compartilhar a mesma vicissitude.

O texto que segue parte da seguinte questão: na medida em que Freud (1923/1992) deriva o conceito de supereu de seu anterior conceito de Ideal do eu – estabelecido nove anos antes, em "Para introdução do narcisismo" (Freud, 1914/1992) –, por muitos anos leitores de Lacan aprofundaram a pesquisa sobre o supereu em articulação com o conceito de grande Outro, tomado como aquele que, preexistindo ao sujeito, impõe a este uma estrita moral, a ponto de o "eu só se apresentar e se sustentar, como problemático, a partir do olhar do grande Outro" (Lacan, 1960-1961/1992, p. 342). Mas ao assim interpretá-lo, esquecemo-nos de toda uma outra vertente que esse conceito freudiano tardio também comporta sob a própria pena de Freud, quando este o articula com gozo (Genuss, Freud, 1917/1992, p. 249), com o humor (Freud, 1927/1992)e com a pulsão de morte (Freud, 1923/1992), a que Lacan não deixou de chamar nossa atenção, na tentativa de nos fazer compreender que o supereu se fortalece bem mais com as fontes que emanam do próprio isso, muito mais do que de simples preceitos morais.

A esse respeito, observamos, com Rivera (2012), que "O triunfo maníaco tem, assim como a apatia melancólica, algo de mortífero e intratável. Ambos deixam a porta aberta ao gozo, tão bem expresso por Freud ao falar do 'autotormento indubitavelmente deleitável' da melancolia" (p. 236). Em sua interpretação de "Luto e melancolia" de Freud (1917/1992), Marilene Carone que traduz o texto para o português buscando fazer maior justiça ao autor diante do que, o marido dela, Modesto Carone (2013, s/p), identificou como a "irresponsabilidade propriamente selvagem das traduções aqui perpetradas", retoma o termo Genuss, de Freud, como "algo que está além - ou aquém - da distinção entre prazer e desprazer, algo que, sendo um sofrimento, é ao mesmo tempo um deleite" (Rivera, 2012, p. 236). É o que dá esteira a Lacan de retomá-lo em seu conceito de gozo, o que se perde nas novas traduções de Paulo César de Souza (pela Companhia das Letras) e da equipe de Luiz Hanns (pela Imago) quando "optam por 'prazeroso' e com isso perdem a oportunidade de distinguir o termo de Lust, muito mais frequente no texto freudiano e claramente referenciado

a Lustprinzip (princípio de prazer)" (Rivera, 2012, p. 236). A preocupação sobre a qual Tania Rivera insiste e sobre a qual Marilene Carone já se voltara em sua tradução, está inequivocamente traduzida na versão da obra de Freud em espanhol, publicada pela Amorrortu: "Ese automartirio de la melancolía, inequívocamente gozoso, importa, en un todo como el fenómeno paralelo de la neurosis obsesiva, la satisfacción de tendencias sádicas y de tendencias al ódio" (1917/1992, p. 249. Grifo nosso).

É então para retomá-lo conceitualmente que construímos esse texto e, para verificar nossa construção, apresentamos um caso clínico em que um sujeito melancolizado permite, talvez, que nossos leitores nos acompanhem num pequeno avanço da teoria.

Metodologicamente, procedemos assim: inicialmente, uma revisão bibliográfica permite sublinhar, no texto freudiano, não apenas as bases, mas também as faces do supereu. Dessa revisão também ressalta o fato de que é ao tratar da melancolia que Freud mais se aprofunda na conceituação do supereu, em especial no que tange ao sentimento de culpa o qual, definitivamente em 1930/1992, Freud identifica com aquele que se alimenta de si mesmo, quando escreve que é ao se sentir culpado pelo que não fez, por ter cedido a seu desejo diante das exigências do supereu, que o sujeito mais se culpa. E não ao contrário, como poderia imaginar uma psicologia rasa que, em se deparando com a culpa de um sujeito a identificaria como resultado de uma ação de malfeito. É, na realidade, a não ação que leva à culpa que, em última instância, é a cobrança subjetiva de fazer o que se quer sem que o sujeito se encoraje para isso. Examinaremos então o caso Suzane e o discutiremos. Finalmente e a partir do caso, retomamos algumas orientações para o desenvolvimento de trabalhos futuros, não sem levantarmos uma hipótese teórica.

1.6.2 O supereu em Freud

A primeira vez em que Freud formalizou o conceito de supereu foi no texto O eu e o isso, de 1923, e o que ali conceitua já se delineava em Luto e Melancolia, de 1917 [1915]. Na melancolia ocorre um intenso sofrimento a partir do momento em que "um objeto perdido volta a erigir-se no eu, vale dizer, quando um investimento de objeto é intensificado por uma identificação" (FREUD, 1923/1992, p. 30). No ano de 1923, Freud reconhece que não conhecia a importância do processo que envolve a formação do supereu e nem dimensionava "quão frequente e típico ele é" (idem).

O supereu é uma instância profundamente ligada à identificação, na verdade resulta desse processo. A princípio, na fase que Freud chama de "primitiva oral, é completamente

impossível estabelecer uma distinção entre investimento de objeto e identificação" (idem, p.31). O próprio eu se mostra objeto de investimento libidinal, o que Freud pode construir a partir de 1914, em seu texto "Para introduzir o narcisismo". Quando há possibilidade de, num momento posterior, distinguir o outro do eu e investir o outro libidinalmente, é também preciso estar preparado para a possibilidade da perda dele, quando é necessário renunciar ao objeto perdido. O texto "Luto e melancolia" trata exatamente do trabalho que o eu precisa fazer para essa renúncia, trabalho durante o qual o objeto perdido é reerguido no interior do eu, a partir dos investimentos libidinais que antes o investiam fora. Quando o sujeito é levado a renunciar ao objeto sexual, "seja porque assim deve ser ou porque não há outro remédio, não é raro que, em troca, sobrevenha a alteração do eu que é preciso descrever como um erguimento1 do objeto no eu" (FREUD, 1923/1992, p. 31)

Primitivamente a identificação ocorre com relação às figuras parentais, tendo em especial importância o pai. Dois anos antes, justamente em um capítulo sobre a Identificação, Freud observara que "a psicanálise concebe a identificação como a mais precoce exteriorização de uma ligação afetiva com outra pessoa" (FREUD, 1921/1992, p.99). Em 1923, a partir do processo de identificação, Freud então aborda as diferentes configurações que o complexo de Édipo pode apresentar, levando-se em conta as diferentes escolhas objetais que são particulares a cada sujeito. Nesse momento, tece as consequências do processo de introjeção do objeto sexual em decorrência das renúncias pulsionais a serem realizadas pelo sujeito em seu complexo de Édipo. O resultado desse processo, supõe Freud, "é uma sedimentação no eu, que consiste dessas identificações, unificadas de alguma maneira entre si. Essa alteração do eu recebe sua posição especial: se opõe ao outro conteúdo do eu como ideal do eu ou supereu" ((FREUD, 1923/1992, p. p.35-36).

Eis, portanto, o por quê de, por tanto tempo, psicanalistas identificarem o supereu com a instância moral do ideal do eu, introjetada a partir da elaboração do complexo de Édipo da qual Freud (1927/1992), explicitamente diz que ele é herdeiro. No entanto, já está claro nesse texto em que Freud introduz o conceito, que há uma relação intrínseca entre o supereu e o isso, na medida em que o supereu é fruto dos investimentos libidinais – sempre advindos do isso, pois o isso é o reservatório da libido (Freud,1923/1992, p. 32).

Na 31º conferência. A Decomposição da personalidade psíquica, de 1933 – na qual Freud aprofundou boa parte dos conteúdos abordados no texto O eu e o isso, que viemos trabalhando até aqui – essa relação entre o supereu e o isso é salientada. Nela, Freud (1933/1992) retoma e aperfeiçoa o grafo do texto de 1923, segundo ele modesto, em que são apresentadas "as relações estruturais da personalidade anímica" (p.73)2.

Esse grafo[13] evidencia que: “o supereu imerge no isso; de fato, como herdeiro do complexo de Édipo mantém íntimas conexões com ele; está mais afastado que o eu do sistema de percepção” (p.733, grifo nosso).

1.6.3 As funções do supereu

Se o supereu mantém intensas relações com o isso, não é de se espantar que os caminhos traçados por Freud até elaborar esse conceito tenham partido do estudo das psicoses, mais precisamente, da observação das reações patológicas com relação à perda de objeto na melancolia. Diante da renúncia em relação ao objeto perdido, o melancólico, tal como a criança em fase primitiva, o internaliza (Freud, 1923/1992). Mas ao contrário do que acontece no luto, no qual, como vimos, o eu se enriquece com o objeto que incorpora, na melancolia não só não há esse enriquecimento como, além disso, o objeto perdido faz sombra ao eu, poderíamos dizer, sangrando-o, em associação com a metáfora da qual Freud já lançara mão em suas cartas a Fliess nas quais observara que na melancolia a libido sangra, “escorre pelo ralo” (Freud, 1895/1992, p. 245). Esse eu, muito mais próximo do sistema de percepção do que o isso, como dito por Freud, entra em conflito com o mundo externo na psicose (Freud, 1924/1992), despedaçando-se como um cristal.

A analogia entre o cristal quebrado (Souza, 1999) e o desencadeamento da psicose foi elaborada por Freud em Decomposição da personalidade psíquica. Segundo ele:

> se atirarmos ao chão um cristal, ele se parte, mas não em pedaços ao acaso. Ele se desfaz, segundo linhas de clivagem, em fragmentos cujos limites, embora fossem invisíveis, estavam predeterminados pela estrutura do cristal. Os doentes mentais são estruturas divididas e partidas do mesmo tipo (FREUD, 1933/1992, p.54-55).

Através da observação dos cortes e cacos de um cristal quebrado é possível apreender algo a respeito da forma como esses cacos se articulavam previamente. E não há clínica que melhor o demonstre do que a própria psicose, no que o próprio Freud aposta: “eles se afastaram da realidade exterior, mas justamente por isso sabem mais a respeito da realidade interior, psíquica, e podem revelar-nos muitas coisas que de outra forma nos seriam inacessíveis” (Idem).

Freud dá razão aos loucos, ou seja, aposta que a sua patologia possa nos ensinar algo a respeito do anímico e, de fato, foi a partir do delírio de ser observado que ele chega à

13 A imagem do grafo pode ser visualizada ao final do item 1.1, primeiro capítulo.

formulação do supereu: “e se os loucos tiverem razão?” Ou seja, e se realmente houver dentro de nós uma instância que nos “observa e ameaça com castigos”? (Idem, p.55).

De um lado, Freud, ao descrever o supereu, o aproxima de nossa consciência moral: “sinto a inclinação de fazer algo que me daria prazer, o evito com o fundamento de que minha consciência moral não permite” (Idem). O supereu, no entanto, é uma “constelação estrutural” que não abarca apenas a consciência moral. No texto de 1933, Freud aponta três função que concernem ao supereu: (1) a consciência moral, que poderia se aproximar do que comumente chamamos de voz da consciência; (2) ser portador do Ideal do eu: com relação a esse ideal o eu se mede, aspirando alcançá-lo. Freud aproxima o Ideal do eu da “velha representação dos progenitores” (p.60). É nesse texto (1933), que ele diferencia mais claramente o Ideal do eu do supereu, termos que tratou como sinônimos no texto de 1923. O Ideal do eu encontra-se profundamente relacionado à identificação, e sua formação está no campo do simbólico. Outra função do supereu é (3) a observação de si: “indispensável como premissa da atividade crítica da consciência moral” (p.56). Afinal, a observação de si permite ao supereu estabelecer uma comparação entre o eu e o Ideal do eu, para que então a consciência moral possa dar o seu veredito. Freud salienta em O eu e o isso:

> o ideal do eu[14] tem, em consequência de sua história de formação (de cultura), o mais vasto enlace com a aquisição filogenética, essa herança arcaica do indivíduo. O que na vida anímica individual pertenceu ao mais profundo, se torna, pela formação de ideal, o mais elevado da alma humana no sentido de nossa escala de valores (FREUD, 1923, p.38)

Por outro lado, como veremos adiante, o supereu pode castigar excessivamente o eu, e não é apenas na melancolia que isso acontece.

1.6.4 O sentimento de culpa

Na 31ª Conferência, Freud (1933) destaca os casos em que o supereu pode se converter em um tenaz perseguidor para o eu, ao tornar-se excessivamente rígido. Nesses casos verifica-se uma tensão constante entre o eu e o supereu e que é expressa através do “sentimento de culpa moral” (p.56). Em Mal estar na cultura, Freud (1930) aponta duas origens para o sentimento de culpa:

1. Angústia diante da autoridade paterna: diante dessa angústia o sujeito é compelido a renunciar à satisfação pulsional. Diante dessa renúncia, que nada mais é do que o recalque da

14 Nesse momento Freud ainda não havia realizado a separação conceitual entre ideal do eu e supereu; portanto, ele parece usar indiscriminadamente esses dois termos ao longo do texto.

representação a que estava relacionado o objeto investido, espera-se que o sentimento de culpa seja suplantado. Há casos, no entanto, em que essa renúncia não basta para aplacar a angústia. E daí a origem do sentimento de culpa não mais ocorre em relação à autoridade externa (p.123). Trata-se de uma:

2. Angústia diante do supereu: nesse caso, a abstenção pulsional já não garante ao sujeito a segurança do amor (idem). A ameaça que antes era efetivamente realizada por uma autoridade externa "é trocada por uma infelicidade interior permanente, a tensão da consciência de culpa" (idem). Agora é a "autoridade interna" que conduz à renúncia pulsional.

Eis como a angústia diante da autoridade externa conduz à formação da consciência moral (função do supereu), e a cada renúncia pulsional diante dessa autoridade interna, a severidade e a intolerância são aumentadas (idem, p.124). Assim, Freud chega à seguinte "tese paradoxal": "a renúncia pulsional (que nos é imposta externamente) cria a consciência moral, que depois reivindica mais e mais renúncias" (idem).

O sentimento de culpa, em suas fases mais tardias, coincide com a angústia diante do supereu e se exterioriza como "necessidade inconsciente de castigo" (idem, p.131). Trata-se de uma exteriorização pulsional do eu que "tornou-se masoquista sob o influxo do supereu sádico" (idem, p.132).

Esse sadismo está relacionado a um fragmento de pulsão de morte que é incorporado ao eu através do supereu (idem). Trata-se de pulsão de morte que não chega a exteriorizar-se como pulsão de destruição. O fato de não exteriorizar-se, como podemos ver, não a torna menos mortífera, afinal, ela se volta contra o próprio sujeito.

Temos mostras desse processo mortífero através de um caso clínico.

1.6.4 Caso Suzane

No ano de 2010 Suzane iniciou o tratamento num Serviço de Psicologia Aplicada (SPA) de um curso de Psicologia. Os atendimentos continuam até hoje – 2018 –, o que nos faz atestar a existência e persistência de uma relação transferencial com aquela que, no início de seu tratamento, era apenas uma estudante de graduação.

A paciente relatou que seu pai, sírio, foi criado na cultura árabe. Veio para o Brasil ainda criança. Sua mãe pertencia à mesma cultura – era prima de segundo grau dele –, mas nascera já no Brasil. Quando se conheceram no Rio de Janeiro, a família queria que o pai de Suzane se casasse com uma moça que, na realidade, era irmã mais velha daquela que finalmente aceitou casar-se com ele – a mãe de Suzane. A irmã mais velha da mãe de Suzane

não aceitou o pedido de casamento e foi sua irmã mais nova, ao participar da situação, quem disse a ele, com apenas dez anos de idade: “volte quando eu estiver mais velha, e eu me caso contigo” (sic). Dez anos depois, ele estava lá. E se casaram, indo morar em São Paulo.

Suzane foi a primogênita de seu pai, o que lhe causou uma grande decepção, já que este desejava que seu primeiro filho fosse homem Seu pai dizia que a filha parecia um homem, pois teria um rosto embrutecido.

Não só ao longo de sua infância, mas sobretudo na adolescência, Suzane sofreu diversos episódios de agressões físicas do pai, que ocorriam não sem que a mãe de Suzane, de alguma forma, os propiciasse. Ela fazia de conta que acobertava a filha em suas saídas de casa – quando a adolescente gozava de alguma liberdade. Posteriormente, no entanto, a mãe contava ao marido a respeito do que a filha havia feito, o que o deixava furioso. Impossibilitada de assumir seus relacionamentos fora de casa, Suzane submeteu-se a nada menos do que seis abortos. Foi a mentira que distanciava a filha do pai a partir dos falsos acobertamentos da mãe. E isso acabou por manter Suzane encurralada numa posição de filha, abrindo mão de viver com os namorados que teve. Segundo a paciente, todos os abortos foram sugeridos pela mãe, que atemorizava a filha dizendo que seu pai ficaria furioso caso soubesse das gravidezes. Temendo a reação do pai, Suzane, a contragosto, realizava os abortos, o que lhe causa muito arrependimento ainda hoje, culpada.

Suzane chegou a morar com um de seus namorados, mas apenas se estabilizou com o homem que conheceu através de seu pai. Seu nome era Jorge e ele realizava serviços de obra no apartamento em que Suzane morava com os pais, além de fazer bicos como segurança da rua. O pai de Suzane se afeiçoou muito ao rapaz e não demonstrou resistências ao seu namoro com a filha. Mesmo após a morte da mãe, tal como madame Bovary – capaz de corromper o marido do “além-túmulo” – a mãe fez um pedido que manteve Suzane submetida a seu desejo mortífero: disse aos dois outros filhos – irmãos mais novos de Suzane e que já eram casados – que cuidassem da irmã mais velha, ajudando-a financeiramente inclusive pois, segundo a mãe, Suzane era incapaz, a mais frágil dos três. Outro fato que manteve Suzane ligada ao desejo materno – o de que ela não tivesse filhos – era a infertilidade de Jorge.

Suzane se sustenta financeiramente através da herança deixada pelo pai – e que inclui alguns imóveis hoje alugados. O valor do aluguel é dividido entre os três irmãos e Suzane é a única que depende apenas da herança, já que não trabalha. Ela vive em um dos imóveis do pai e, para sustentar as contas do apartamento, se afunda em dívidas. Além disso, vive com Jorge que realiza trabalhos apenas esporádicos. Suzane lhe empresta dinheiro para sustentar o vício dele em bebida e cigarro – o que o faz estar recorrentemente em dívida em relação a ela. Ela,

por sua vez, mantém-se endividada com o banco. Parceiro que Suzane herdara do pai, já que teria sido este o único homem contra o qual o pai nada tinha a opor, Jorge garantia sua posição de endividada, e ela reproduzia, com ele, uma vida que se espelha no Ideal do eu representado pela figura da mãe, em que Suzane se vê refém das exigências de seu implacável credor: o supereu. É em relação a este que ela se encontra primariamente endividada, sendo a dívida com o elemento externo, o banco, mera consequência da dívida interna e primordial com o supereu.

Queixava-se pelo fato de sua família estar diminuindo cada vez mais: faleceram os pais, uma prima, uma tia, o único sobrinho, filho de seu irmão, o único dos três que tivera filhos – já que sua irmã, assim como Suzane (ambas, hoje, com cerca de sessenta anos), não deixa descendentes. Esse irmão, além do rapaz falecido, tivera um filho que sofria de retardo mental e uma filha que, aos dezesseis anos, fugiu de casa e anos depois teve um filho, a única criança que faz parte da família hoje, família cada vez mais reduzida. É interessante notar que, quanto ao luto de todas essas perdas, Suzane só viria a falar dele quando ocorreu a morte do ator José Wilker, em 2014. Foi apenas nessa data que Suzane falou com um grande amigo a respeito da tristeza que sentia pela morte do ator e, em associação, a de seus familiares. Esse amigo, então, lhe disse: “Suzane, o seu luto não é mais pelos outros, mas por você” (sic).

A perspicácia da intervenção do amigo corrobora as observações que pudemos fazer quanto ao amálgama totalizador que operava no seio de Suzane, levando à hipótese de uma negativação do sujeito, mortificado pela sombra do objeto que caía sobre ele (Freud, 1917/1992). Através desse caso, testemunha-se, mais uma vez, como a rigidez do supereu parece estar atrelada à presença de um Ideal do eu excessivamente intocável. Suzane se refere à presença, dentro de si, de um ideal inatingível, representado pela sua mãe: “eu me achava uma criança que era o patinho feio, achando que igual à minha mãe não tinha, porque ela era linda, e meu pai não gostava de mim” sic. A representação que se precipitou em seu Ideal do eu, dessa mãe “que igual não tinha” parece ilustrar a definição de Freud: “não há dúvida de que esse Ideal do eu é o precipitado da velha representação dos progenitores, expressa a admiração por aquela perfeição que a criança lhes atribuía nesse tempo” (FREUD, 1933/1992, p. 60). Para alcançar esse Ideal, Suzane procura reviver, ao lado de Jorge, o relacionamento outrora estabelecido entre seus pais. Sua mãe, conforme ela própria lhe dizia, sofria ao lado do marido. E Suzane dispensa uma enorme quantidade de energia psíquica para viver o mesmo padrão de relacionamento estabelecido entre os pais, queixando-se, tal como a mãe, dos abusos e da agressividade de seu companheiro.

1.6.5 O Ideal do eu

Diferentemente do eu ideal, imagem herdeira da ilusão narcísica infantil de ser amado (Freud, 1914/1991, p. 92), o ideal do eu é o ponto no Outro do significante a partir do qual o sujeito se vê como suscetível de ser amado, mas que ele, como sujeito, jamais alcança. Na verdade, o ideal do eu é o Ideal do Outro, por isso Lacan o escreve com o matema I(A). É o lugar do qual o sujeito aguarda, anseia um olhar de amor, de reconhecimento de seu valor. Lacan (1964/1990), no Seminário Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise, cita uma singela anedota que ilustra a questão: Uma menininha lhe dizia gentilmente que já era hora de alguém se ocupar dela para que ela parecesse amável a si mesma.

Portanto, é "no Outro que o sujeito busca sua imagem ideal, fazendo dele um espelho da maravilha que ele é, para, então, encontrar seu lugar de majestade no desejo do Outro" (QUINET, 2012, p. 118). His majesty the baby (FREUD, 1914/1991, p. 88) destronado almeja retomar seu cetro, o sujeito não cessa de demandar amor. No afã de angariar amparo e acalanto do Outro, o sujeito impõe-se pesadas restrições e renúncias para acomodar-se ao que a mirada do ideal tenciona. A formação do ideal, nos diz Freud, aumenta as exigências do eu e é "o mais forte favorecedor do recalque" (FREUD, 1914/1991, p. 92). Tal como no mito do leito de Procusto, o eu, para moldar-se ao ideal, "mutila-se" e uma parte de si próprio sucumbe ao recalcamento. "Estica-se" para atingir os mais altos padrões éticos à custa de uma pesada limitação pulsional. "O sujeito", nos diz Quinet, "está sempre aquém das contas que tem que prestar aos olhos do Ideal – e o credor é o supereu" (QUINET, 2009, p. 176). Credor que não raras vezes se apresenta como um agiota "fora-da-lei".

Lá onde o sujeito busca um olhar de amor e de admiração, poderá se deparar com o olho mortífero do supereu, objeto olhar em sua vertente tirânica. Esse lugar, para Suzane, se aproximaria do ideal representado por sua mãe. Mas, por mais que se esforce em alcançá-lo, Suzane continua, aos olhos do Outro, sendo o "patinho feio", um rebotalho, um dejeto, indigna de amor por estar muito aquém do que o seu ideal lhe impõe. Almejar equiparar-se à perfeição imposta pelo ideal é uma empreitada tantálica na perspectiva freudiana: O "eu obediente e austero não goza da confiança de seu mentor e, ao que parece, se esforça em vão para adquiri-la" (FREUD, 1930/1991, p. 122). Cada renúncia pulsional aumenta a intolerância do supereu e o faz reclamar mais e mais renúncias. Assim sendo, o sentimento de culpa cresce exponencialmente, para desespero do pobre eu.

Essa paciente nos traz a dimensão da severidade com que a consciência moral, também presente no supereu, castiga o eu: "tem um lado dentro de mim, um lado doente eu acho, emocional, doentio… e esse lado que eu tenho dentro de mim é que ficou preso ao meu pai pela rejeição, meu pai me rejeitava muito, e minha mãe um pouco" sic.

A postulação do supereu descreve uma "constelação estrutural" (FREUD, 1933[1932]a /1991, p. 60) que não se limita ao patológico; muito pelo contrário, estende-se até à normalidade mais ordinária. O doente, nos diz Freud, "somente erra quando translada para fora este poder incômodo, como algo que lhe seria alheio" (Ibid., 1917 [1916-1917]/1991, p. 390). Esse "lado dentro de mim" é concebido por Lacan como uma instância êxtima, pois nada é tão íntimo e tão exterior, tão alheio quanto o incômodo e poderoso supereu que não cessa de devassar e criticar o sujeito. Deparamo-nos com as duas funções principais do supereu: vigilância e crítica, estas correspondem a dois objetos pulsionais, a saber, o olhar e a voz.

Não somente Suzane, mas todos nós somos primordialmente seres olhados e falados. Esse fator estrutural engendra o supereu, esse "lado dentro de mim" que não cessa de perscrutar e julgar, vigiar e punir. Instância cuja gula é insaciável, que impõe renúncias e castigos que podem levar o sujeito até mesmo à morte. Mas afinal, o que se pode diante d'isso? Eis uma questão fundamental para a clínica psicanalítica que merece ser retomada em outros trabalhos, para o que propomos, então, uma hipótese.

1.6.6 A construção de uma hipótese

Suzane, literalmente, "ficou para titia", o que não é sem relação com a própria história do casal parental, pois a mãe de Suzane não fora o objeto de desejo do pai de Suzane que queria se casar com a tia desta, mas esta não o aceitou, e ele teve que esperar dez anos para casar com a irmã mais nova. Irmã mais velha, Suzane carregava em seu seio a tia de quem a mãe roubou o marido aos dez anos de idade. Suzane vivia para esta família de origem, melancolizada com as perdas que necessariamente começaram a acontecer com os anos, vivendo, ao mesmo tempo, esse lugar de filha-tia que topologicamente se presentificava como mordendo-se a si mesma. Essa imagem, de morder-se a si mesma, nos lembra a passagem no seminário sobre a Identificação, em que Lacan introduz os círculos da demanda na topologia do toro.

Lacan desenvolve a proposta de que os círculos da demanda tanto do sujeito quanto do Outro constróem toros e, ao assim fazer, são como uma bobina que, dando voltas e mais voltas, os círculos acabam por encontrar-se, como uma cobra que morde seu próprio rabo. "O que acontece no final do circuito? Isso se fecha". Eis, diz ele, "a série de voltas que se dão na repetição unária, e o que retorna é o que caracteriza o sujeito primário em sua relação significante de automatismo de repetição" (lição de 7/3/1962).

Ora, sabemos com Freud (1920/1992) que o automatismo (compulsão) de repetição é efeito da pulsão de morte, emanando, portanto, do isso. Esse isso no qual o supereu imerge, como diz Freud em 1933, enquanto toro das demandas do Outro para com o sujeito, como toro que se invagina a si mesmo, faz com que, como diria Lacan (1976-77) muito mais tarde, que o fora (o que está na superfície do aparelho psíquico) fica dentro (o inconsciente e, portanto, todo o isso) e vice versa.

Em 1923, quando Freud faz o grafo que depois aperfeiçoa em 1933 – acima retomado –, ele colocara o supereu como uma "concha acústica" – Höhrkappe, como um head-phone, porque höhren é escutar, em alemão, e Kappe é capuz –, no aparelho psíquico. Naquela época, havia identificado o supereu como herdeiro do complexo de Édipo, memória viva do que a criança ouvia dos próprios pais que, em seus afãs de educarem o filho, lhe dirigiam palavras vigilantes e, às vezes, tonitruantes. Como é tonitruante o Shofar a que Lacan dedica-se em seu seminário sobre a Angústia. Esse Shofar, é claramente – e nada além disso nos diz Reik – a voz de Deus, de Yahwé, entendamos, a voz de Deus ele mesmo "porque também é posto em equivalência àquilo que, em outras passagens do texto bíblico, é chamado de rugido de Deus" (Lacan, 1962-63/2004, p. 289). Tubo no qual se assopra em rituais judeus, o som do Shofar nos leva aqui a uma associação com o tubo da bobina das demandas, esse toro que imerge no isso, levando o que estava fora – a percepção da voz dos pais – para o interior do isso, fazendo com que ressoe no interior do sujeito o objeto voz, êxtimo, interno e externo ao mesmo tempo. Tal dois toros entrelaçados, o do sujeito e o do Outro, essa metáfora conceitual é novamente desenvolvida por Lacan em 197.., quando propõe que se faça um furo na borda do primeiro toro, através do qual se puxa o seu interior para fora, o que, aos poucos, vai levar a que este não apenas se envelope a si mesmo como também, ao assim envelopar-se, traz consigo o outro toro com ele entrelaçado. Assim, o toro do Outro, por isso mesmo, imerge no interior desse envelope, imerge, como dizia Freud, imerge no isso, reservatório da pulsão que é, fundamentalmente, pulsão de morte. É assim que morde e é mordido pela pulsão de morte.

Ora, na psicose a metáfora paterna não se inscreve por causa da foraclusão do Nome-do-Pai, e no tipo clínico da paranóia o sujeito permanece suspenso ao desejo da mãe que identifica seu filho no lugar de seu ideal do eu – a incógnita que Lacan (1958/1998, p. 563) identifica com um x na primeira operação prévia à metaforização (cf. Soler, 2002, pp. 61-63). É ao não ter recurso a dialetizar tal identificação – recurso que ser-lhe-ia dado pela referência à castração promovida pela barra que a incidência do Nome-do-Pai promoveria no desejo da mãe –, que o sujeito se atém à ilusão do Todo sem dar-se conta de que é apenas mais um traço.

Quanto à melancolia – se estivermos de acordo de que esta é um tipo clínico da psicose do modo como o queriam tantos clássicos da psiquiatria (cf. Quinet, org., 1999) –, por que não levantar a hipótese de que, ao avesso da paranoia, é a negativação desse ideal do eu materno que, como sombra do objeto, mortifica o sujeito? A foraclusão do Nome-do-Pai tem por uma de suas consequências o fato de, na psicose, o objeto a não cair do Outro (ALBERTI; RIBEIRO, 2012, p. 198) e o inconsciente ficar a céu aberto. Objeto a de si mesmo, a partir do automatismo de repetição das cadeias significantes que compõem as demandas do Outro, esse supereu-Shofar é o protótipo conceitual que levará Lacan, anos depois do seu Seminário sobre a Angústia a identificar o Outro com o a do qual emana o Genuss – o supereu como meio de gozo – a que Freud já se referia no contexto da melancolia. Freud (1917/1992) sabia o quanto a melancolia traz em si de verdade e se perguntava por que era preciso ficar tão doente para deparar-se com ela…

1.6.7 Referências bibliográficas

Alberti, S. & Ribeiro, P.A. (2012). Um caso específico de objeto na paranóia. Psicologia: Teoria e pesquisa, 28, 2, 197-204.

Carone, M. (2013). Marilene Carone, tradutora de Freud. In: Luto e melancolia, de Freud, Sigmund. Kehl, M. R.; Peres, U. T.; Carone, M. e Carone, M. (orgs.). Tradução, introdução e notas: Marilene Carone. São Paulo: Cosac Naify, on line. Acesso em https://clinicasdotestemunhosc.weebly.com/uploads/6/0/0/8/60089183/luto_e_melancolia_-_sigmund_freud.pdf (Consultado em 03-02-2019).

Freud, S. (1895). Manuscrito G. Melancolía. In: Obras Completas. Buenos Aires: Amorrortu editores, v. I, 1992.

Freud, S. (1914). Introducción del narcisismo. In: Obras completas, v.14. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.

Freud, S. (1917 [1915]). Duelo y melancolía. In: Obras Completas, v.14. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.

Freud. S. (1917 [1916-1917]). 26ª Conferencia. La teoría de la libido y el narcisismo. In: Obras Completas, v.16. Buenos Aires: Amorrortu, 1991.

Freud, S. (1921). Psicologia de las masas e analisis del yo. In.: Sigmund Freud: Obras Completas, v.16. Buenos Aires: Amorrortu, 1991.

Freud, S. El yo y el isso (1923). In.: Sigmund Freud: Obras Completas, v.19. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.

Freud, S. El Humor (1927). In.: Signmund Freud: Obras Completas, v.21. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.

Freud, S. El Malestar em la cultura (1930). In.: Sigmund Freud: Obras Completas, v.19. Buenos Aires: Amorrortu, 1986.

Freud, S. (1933). 31° conferencia: la descomposición de la personalidad psíquica. In.: Sigmund Freud: Obras Completas, v.13. Buenos Aires: Amorrortu, 1991.

Lacan, J. (1958/1998). De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose. In: Escritos. Rio de Janeiro: Jorge. Zahar. .

Lacan, J. (1959-60/1986). Le séminaire, livre VII: l'éthique de la psychanalyse. Paris: Seuil.

Lacan, J. (1960-1961). O Seminário, livro 8: a transferência Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

Lacan, J. (1963-1964). Le Séminaire, livre X, L'angoisse. Paris: Seuil.

Lacan, J. (1964). O Seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Lacan, J. (1976-1977). Le Séminaire, livre XXIV, L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre. Inédito. Accessível em http://www.valas.fr/IMG/pdf/S24_L_INSU---.pdf. Consultado em 6 fev 2019.

Quinet, A. Psicose e laço social: esquizofrenia, paranóia e melancolia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009b.

Quinet, A. Os outros em Lacan. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2012.

Quinet, A. (org., 1999). Extravios do desejo: depressão e melancolia. Rio de Janeiro, Marca d'Água.

Rabinovich, D. (1984). Une hystérie “démélancolisée”. In: Ornicar? Revue du Champ freudien, n. 28, primavera de 1984, 112-116.

Rivera, T. (2012). Entre dor e deleite. Novos estudos – CEBRAP. N. 94. pp. 231-237. Acessível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-33002012000300016&lng=en&nrm=iso>. Consultado em 03-02-2019.

Soler, C. (2002). A Paranóia no ensino de Jacques Lacan. In: Quinet, A. (org.). Na mira do Outro: a paranóia e seus fenômenos. Rio de Janeiro, Marca d'Água.

Souza, N. S. (1999). A Psicose: um estudo lacaniano. Rio de Janeiro, Revinter.

2 OS "DESGARRADOS DA TERRA"

Por que existem uns felizes
E outros que sofrem tanto?
Nascemos do mesmo jeito
Vivemos no mesmo canto
Quem foi temperar o choro
E acabou salgando o pranto?[15]

2.1 "O Campo da Alienação"

Mal sabíamos por que tortuosos caminhos seguiria ao me questionar, nessa pesquisa, a respeito das razões que conduziram à não sustentação da Reforma Psiquiátrica no Brasil. Relataria, a princípio, o sucessivo processo de desmonte sofrido por um Centro de Atenção Psicossocial (CAPS) específico na cidade do Rio de Janeiro, relacionando a conivência de determinados técnicos que ocupavam posições de chefia às políticas públicas que conduziram ao fracasso dessa instituição. Focaria nas formações de massa que se deram no microespaço do CAPS e no quanto o discurso psicanalítico se torna de difícil sustentação quando a equipe de saúde mental se homogeniza, privilegiando os técnicos a sustentação de seu emprego em detrimento de um posicionamento mais combativo em prol das exigências da clínica do caso a caso.

Citaria os casos de surto e internação de pacientes já estabilizados diante do afastamento de seus técnicos de referência, demitidos por não coadunarem às mudanças políticas, que incluíam o privilégio da quantidade de atendimentos em detrimento da qualidade. Me voltaria ao caso da técnica que há anos trabalhava no serviço e que foi demitida sem que pudesse sequer despedir-se dos pacientes atendidos há longa data. Faria também referência à coordenadora, que através de articulações políticas colocou-se na condição de diretora, mesmo com a manifesta contrariedade de boa parte dos técnicos. Citaria, ainda, a supervisora, que repetia jargões psicanalíticos sem que houvesse, de fato, uma supervisão clínica satisfatória, nem tampouco a exigível transferência por parte da equipe em relação a ela. Poderia descrever minuciosamente o reflexo das mudanças políticas de um CAPS no

15 Poema *Por que existem o mal e o sofrimento humano? Do* poeta popular Leandro de Gomes de Barros (século XIX).

quadro dos pacientes e no quanto os CAPS, de uma maneira geral, foram perdendo o protagonismo que lhes era concedido no início da Reforma Psiquiátrica. Me dedicaria, ainda, a apontar as inúmeras mudanças que ocorreram nos CAPSad, voltados para usuários de álcool e outras drogas. Essas instituições vêm perdendo espaço para as *Comunidades Terapêuticas*, que são administradas por segmentos da Igreja Pentecostal e apresentam uma proposta totalmente contrária à do CAPS; pois, ao invés da inclusão social, privilegia o isolamento do sujeito, através da internação.

Não darei respostas satisfatórias à questão aqui levantada se me circunscrever à dualidade subjacente aos ataques políticos aos CAPS *versus* as reações dos psicanalistas nele inseridos. Foi preciso, também, levar em conta os ideais e ilusões que nortearam a proposta de criação de uma rede substitutiva ao hospital psiquiátrico, conforme apregoou a Reforma Psiquiátrica no Brasil. Esses ideais envolviam a inserção do paciente psiquiátrico na comunidade, conforme verifica-se na *Declaração de Caracas*[16], documento que marca as reformas na atenção à saúde mental nas Américas. Nele declara-se que:

> a reestruturação da assistência psiquiátrica ligada ao Atendimento Primário da Saúde, no quadro dos Sistemas Locais de Saúde, permite a promoção de modelos alternativos, centrados na comunidade e dentro de suas redes sociais (DECLARAÇÃO DE CARACAS, 1990).

Apesar de tratar-se nomeadamente de uma Reforma Psiquiátrica, o fato é que esta traz em seu bojo uma proposta de reforma social, como a Declaração testemunha em seu texto. Suponho que essa constatação não nos deve fazer recuar enquanto psicanalistas. Afinal, o fato de nos voltarmos para o campo da psicologia individual não nos exime de abordarmos o campo social pois:

> apenas em raras situações, em determinadas condições excepcionais, pode-se prescindir dos vínculos desse indivíduo com os outros. Na vida anímica do indivíduo, o outro conta, regularmente, como modelo, como objeto, como auxiliar e como inimigo, e por isso, desde o começo, toda psicologia individual é simultaneamente psicologia social [grifo nosso] (FREUD, 1921, p.68).

Em *Mal Estar na Civilização* (1930) Freud constata que: "há dificuldades inerentes à essência da cultura e que nenhum ensaio de reforma poderá salvar" (FREUD, 1930, p.112). Esse trecho trouxe uma crescente desconfiança de que as razões que conduziram ao fracasso da Reforma Psiquiátrica seriam mais complexas do que poderia inicialmente supor. Se as

16 Declaração adotada pela Organização Mundial de Saúde em Caracas, Venezuela em 14 de Ñovembro de 1990. Disponível em: file:///C:/Users/Irene/Desktop/Doutorado/Livros_pdf/Declara%C3%A7%C3%A3o%20de%20Caracas.pdf. Data de acesso: 15/04/2018.

propostas de mudança envolvem a sociedade, como poderia prescindir da consideração em relação à forma como essa reage àqueles que se encontram à sua margem?

A obra de Foucault *A História da Loucura na Idade Clássica* (1961) facultou um olhar ainda mais inesperado com relação ao contexto histórico em que se deu o progressivo banimento dos loucos da sociedade, e que os conduziu a compor o que ele chama de "campo da alienação, onde o louco se vê banido, dentre tantas outras figuras que para nós não têm mais parentesco com ele" (FOUCAULT, 1961, p.92). Terá a Reforma Psiquiátrica sucumbido por conta das questões éticas dos técnicos de saúde mental, que privilegiaram seus empregos em detrimento da clínica, como supusemos? Terá sido pela invencibilidade das forças externas que atacam os serviços públicos destinados ao bem-estar social? Ou haverá, para além desses fatores, elementos culturais que resistem aos ensaios reformistas que envolvem a sociedade? Se concordarmos com essa última hipótese talvez tenhamos que fazer o exercício árduo de não sucumbir a respostas mais evidentes, evitando dar mais voltas ao "redemoinho" que – como apontou Lacan em um artigo não publicado[17] a respeito das sucessivas reformas no campo universitário e psiquiátrico que se deram durante o final dos anos 1960 na França – "aumenta em torno do furo sem que se consiga encontrar um modo de se aproximar de sua borda, porque essa borda é o próprio furo e o que deste insurge encontra-se a ele entranhado, é seu centro"[18] (LACAN, 1969).

Apesar da força do movimento que propôs mudanças na forma como os loucos eram incluídos na sociedade, essa força não foi suficiente para suplantar a histórica tendência a isolá-los, e que ficou bastante evidente durante o processo de internamento que ocorreu ao longo do século XVII. Segundo Foucault esse processo:

> é reflexo de certas experiências que o século XVI havia aceitado ou recusado, que ele havia formulado ou, pelo contrário, deixado à margem e que agora o século XVII vai retomar, agrupar e banir com um único gesto, mandando-as para o exílio onde estarão próximas da loucura — formando com isso um mundo uniforme do Desatino (Idem, p.95).

Dentre aqueles que, no século XVII, foram colocados à margem da sociedade através da internação, não se incluíam apenas os insanos, mas também a figura do "'debochado', 'imbecil', 'pródigo', 'enfermo', 'espírito arruinado', 'libertino', 'filho ingrato', 'pai dissipador',

17 *De une Reforme dans son trou* (1969). Texto encomendado a Lacan pelo Jornal *Le Monde* para que ele expusesse sua visão a respeito da Reforma Universitária que ocorreu na França em 1968. Tal artigo jamais foi publicado, mas Patrick Valas, que teve acesso ao manuscrito do texto o divulgou. O artigo encontra-se disponível no site: http://www.valas.fr/Jacques-Lacan-D-une-reforme-dans-son-trou,014. Data de acesso: 15/04/2018.

18 Livre tradução do trecho: " Le tourbillon s'accroît autour du trou sans qu'il y ait moyen de s'accrocher au bord, parce que ce bord est le trou même et que ce qui s'insurge à y être entraîné, est son centre", extraído do artigo *De'une reforme dans son trou* (LACAN, 1969).

'prostitua'" (Idem, p.94), todos marcados, segundo Foucault, pela "mesma desonra abstrata" (Idem). Uma das hipóteses trabalhadas por Foucault ao longo do livro é a de que esse campo, circunscritamente identificado pelo espaço de internamento, "deve indicar-nos como se constituiu a experiência da loucura" (Idem, p.93).

Ele aponta que as primeiras pessoas a compartilharem com os loucos um lugar de banimento na sociedade foram os leprosos. A lepra atingiu a Europa, "por intermédio das tropas romanas que retornam do Egito no ano de 61 a.C", instalando-se como "endemia significativa a partir dos séculos VI e VII, ou seja, em plena Alta Idade Média" (PINTO, 1995, p.132-133). Até o século XII, a endemia manteve-se em níveis estáveis, quando então iniciaram-se as Cruzadas, o que conduziu a um maior contato com os povos do Oriente Islâmico e ao aumento na incidência de lepra ao longo dos séculos XII e XIII. Além das Cruzadas, outro fator que colaborou para a propagação da doença foi "a crescente urbanização e o comércio do período, uma vez que aumentaram os deslocamentos e a concentração populacionais" (Idem, p.133). Com o fim das Cruzadas, que acarretou na ausência de contato com os focos orientais da doença, e devido ao isolamento físico a que foram submetidos os leprosos, a doença acabou por ser extinta na Europa no século XIV, de modo que, no século XV, praticamente não havia mais registros de sua ocorrência (FOUCAULT, 1961, p.9).

Os leprosários, desde a Alta Idade Média até o final das Cruzadas, foram os estabelecimentos para onde as pessoas contaminadas com lepra eram encaminhadas, a fim de serem isoladas do restante da população. Foucault, ao longo das primeiras páginas da *História da Loucura*, fez um levantamento quantitativo dessas instituições, destacando haver um registro de que o número de leprosários chegara a 19.000 durante a cristandade (Idem, p.7). Durante o século XV, porém, com a queda drástica no número de doentes, houve uma correspondente redução de internações nos leprosários, e "o vazio se estabelece por toda a parte" (Idem).

Contudo, esse *vazio* deixado pelos leprosos não se sustentou por muito tempo. Isso porque o espaço ocupado simbolicamente pelos leprosos para a sociedade – de exclusão – será então reocupado. Primeiramente pelas pessoas acometidas por doenças venéreas e, dois ou três séculos mais tarde, pelos "pobres, vagabundos, presidiários e 'cabeças alienadas'" (Idem). Essas figuras, durante o século XVII, no período do Grande Internamento, e de forma mais regularizada no século XVIII, irão compor o que Foucault chama de "mundo uniforme do desatino" (Idem, p.95), ou de campo da alienação.

Após a segunda metade do século XVIII a figura do louco foi sendo isolada da experiência do desatino, tornando-se objeto do saber psiquiátrico. Mas, apesar dessa tendência

observada ao final do classicismo (século XVII até segunda metade do século XVIII) e ao longo da modernidade, o fato é que, em alguns espaços, a experiência do desatino insiste em se fazer presente.

A redução nos investimentos públicos voltados à população marginalizada, incluindo o atendimento social e psicológico, causa problemas crescentes para a inclusão social dessa população. No artigo *Do Estado Laico às Comunidades Terapêuticas do século XXI: a Política Pública diante das Drogas,* Bastos & Alberti tratam dos efeitos dessa redução dos investimentos públicos, notadamente no campo de álcool e drogas. As autoras demonstram que a carência no número de Centros de Atenção Psicossocial voltados a usuários de álcool e outras drogas (CAPSad) criou um vão que suscitou a proliferação de instituições de cunho religioso, e cujo funcionamento pouco se coaduna aos ideais trazidos pela Reforma Psiquiátrica.

As instituições de que tratam as autoras são chamadas de "comunidades terapêuticas" que, embora se utilizem do significante "terapêuticas", em nada se aproximam de instituições antimanicomiais como as "residências terapêuticas". Essas últimas são "casas localizadas no espaço urbano, constituídas para responder às necessidades de moradia de pessoas portadoras de transtornos mentais graves, institucionalizadas ou não" e que visam a "progressiva inclusão social do morador"[19]. Além do fato de a *comunidade* estar voltada para usuários de álcool/outras drogas e a *residência* a pessoas com "transtornos mentais graves", uma importante diferença entre elas é que, enquanto as residências terapêuticas visam à inserção do sujeito na sociedade – em um processo de desinstitucionalização, já que grande parte dos usuários advêm de internações longas – a comunidade terapêutica é institucionalizante, compondo-se de:

> um sistema estruturado, com limites, regras, horários e responsabilidades claras, e, geralmente, se encontram em locais afastados dos centros urbanos. Baseiam-se na disciplina e em normas estritas, como: afastamento da comunidade, trabalho em grupo, laborterapia, abstinência de drogas e sexo, e aplicação de penalidades aos desvios. Os internos 'recuperados' têm função de apoio no tratamento dos demais e grande parte do trabalho é voluntário (RIBEIRO; MINAIO, 2015, p.517)

Esse modelo de atendimento baseia-se em uma espécie de tudo ou nada: ou o sujeito é inserido em uma instituição normativa até "recuperar-se" ou não tem tratamento algum. Curiosamente, o lema da Reforma Psiquiátrica era: por uma "sociedade sem manicômios". Ora, analisando mais de perto esse lema, logo chega-se à conclusão de que, não havendo

19 Ministério da Saúde, 2004. Secretaria de Atenção à Saúde. Coordenação-geral de Saúde Mental. *Residências Terapêuticas: Para quem precisa de cuidados em Saúde Mental, o melhor é viver em Sociedade.*

manicômios, a própria sociedade deveria ser tolerante à loucura (ou ao usuário de álcool/drogas); em seu seio o louco deveria ser acolhido ou ao menos minimamente tolerado. Daí verifica-se sob que bases frágeis se apoiou a Reforma! Se sociedade não se mostra tolerante às diferenças, que dirá a formas de funcionamento tão particulares como as que dizem respeito às psicoses e toxicomanias.

Alberti e Bastos salientam que, em 2003 – nas diretrizes para o tratamento de usuário de drogas, que constam no texto básico de saúde: *A política do Ministério da Saúde para a atenção integral a usuário de álcool e outras drogas*[20] – já havia a preocupação, por parte do Ministério da Saúde, em relação aos serviços oferecidos pelas autodenominadas "comunidades terapêuticas", cuja instalação, de acordo com o texto, deu-se a partir do "vazio de possibilidades para a reabilitação de pessoas com dependência ao álcool ou a outras drogas" no Brasil (p.46). Tais serviços, de acordo com o mesmo texto (conforme apontam as autoras), opera "sem qualquer regulamentação, evidenciando-se um funcionamento precário para muitos deles" (idem). Tal preocupação, apresentada nesse texto de 2003 – pelo Ministro Humberto Costa – mostra-se, hoje, justificada. Afinal, o incentivo público em relação às comunidades terapêuticas é cada vez mais visível[21], donde é possível concluir que: "o Estado financia tratamentos que vão contra as próprias diretrizes da saúde mental [do Ministério da Saúde], que parecem lembrar os antigos manicômios"[22]

Mas, será esse movimento institucionalizador em relação aos alienados, por parte do Estado, algo realmente inédito? Seguindo a *História da Loucura*, cheguei a um ponto histórico que se inicia no século XVII, quando os Estados e as cidades passaram a substituir a Igreja no campo da assistência (FOUCAULT, 1961, p.66). A partir desse momento, as figuras que compunham o que Foucault chamou de "mundo uniforme do desatino", passaram a ser encaminhadas para os Hospitais Gerais – que, inclusive, em alguns casos, herdaram o espaço físico dos antigos leprosários. Apesar de o nome dessas casas de internamento remeter à ideia de tratamento médico, o fato é que elas apresentavam uma "estrutura semi-jurídica, uma espécie de entidade administrativa que, ao lado dos poderes já constituídos, e além dos tribunais, decide, julga e executa" (Idem, p.57).

---

20 Trecho retirado do texto de Adriana Bastos, a partir da lei extraída de: Ministério da Saúde, 2003. Secretaria Executiva. Coordenação Nacional de DST/Aids. A Política do Ministério da Saúde para a atenção integral a usuários de álcool e outras drogas.

21 Conforme pôde observar Bastos, pautando-se em diversas diretrizes. Algumas das diretrizes citadas pela autora são: Diretrizes gerais para o tratamento da dependência química. Rio de Janeiro: Rubio, 2010. P. 169- 191./ Brasil. Portaria Nº 3.088, de 23 de dezembro de 2011/Ministério da Saúde, Portaria nº131, de 26 de janeiro de 2012.

22 Trecho extraído do artigo de Adriana Bastos e Sonia Alberti, ainda não publicado.

Os leprosos e aqueles que, mais tarde, comporiam o chamado "campo de alienação" ou "mundo uniforme do desatino", foram banidos da sociedade; mas o abandono a que esses últimos foram submetidos apresenta um viés bastante diferente em relação ao dos leprosos. Isso porque – conforme descreve Foucault (Idem, p.9-10) – durante o período em que a lepra se alastrou pela Europa, a Reforma de Lutero ainda não havia se iniciado. Para a Igreja, nessa época, a figura do leproso e o sofrimento que o acometia eram sacralizados, como se o Senhor lhes concedesse a doença como uma graça, na medida em que, através dela, o doente podia pagar pelos seus pecados. Por isso, o pecador que abandona o leproso à sua porta, abre-lhe a porta da salvação: a exclusão conduz o doente a "ter paciência com sua doença". Aceitando a essa condição o doente poderá um dia, depois de sua morte, chegar ao paraíso; é por isso que a sua exclusão oferece-lhe uma outra forma de comunhão (Idem, p.10) – que não se dará entre os homens, mas com Deus.

A despeito do radical abandono a que foram destinados os leprosos, Foucault não o considera mais severo do que aquele sofrido por certas pessoas a partir do século XVII – quando então os loucos, junto aos demais integrantes desse campo da alienação, ingressaram no espaço do internamento. O gesto de criação desse espaço de exclusão, salienta Foucault:

> não é simples. Ele organiza numa unidade complexa uma nova sensibilidade à miséria e aos deveres da assistência, novas formas de reação diante do problema econômico do desemprego e da ociosidade, uma nova ética do trabalho e também o sonho de uma cidade onde a obrigação moral se uniria à lei civil, sob as formas autoritárias da coação (Idem, p.64).

Até o século XV, entendia-se que o sofrimento dos leprosos, bem como a miséria ou a riqueza, seriam designados por Deus. Aos pobres, os mais abastados destinavam as obras de caridade – não com o intuito de resgatá-los da sua condição miserável, mas para tornar tal condição mais suportável, o que tornava possível mantê-la. Pode-se extrair daí que as obras de caridade e a ideia de expurgação do mal através do sofrimento propiciavam a manutenção do *status quo* dos miseráveis de um modo geral, reproduzindo-se assim um funcionamento presente desde a era apostólica quando, conforme nos lembra Max Weber:

> as primeiras gerações de cristãos estavam cheias de esperanças escatológicas. Uma vez que estavam apenas esperando a vinda do Senhor, nada havia a fazer a não ser cada um ficar no seu posto e na mesma ocupação mundana em que o chamado do Senhor o houvesse encontrado (WEBER, p.36).

Quais seriam as razões que conduziram a humanidade a permanecer nesse *status quo* sob o império da religião por tanto tempo? E por que tal estado terá sido modificado a partir do advento da Reforma Protestante e dos avanços científicos?

2.2 **O Império da Religião**

Freud se debruçou sobre o papel da influência religiosa sobre os indivíduos em *O Futuro de uma Ilusão* (1927). Nesse texto, o autor supõe que, embora as pessoas não tenham se mostrado mais felizes durante o governo irrestrito das doutrinas religiosas, elas também não eram mais morais (p.37). Isso porque:

> É evidente que os sacerdotes puderam manter a submissão das massas à religião às custas de deixar vastíssimo espaço à natureza pulsional do ser humano (Idem).

O espaço ocupado pelos leprosos nos leprosários – que proliferaram desde a Alta Idade Média até o final das Cruzadas – não deixava de ser o da exclusão, mas com vistas à salvação. Se levarmos em conta a citação de Freud, acima colocada, poderíamos supor que, de certa forma, o *espaço* de exclusão ocupado pelos leprosos guardava profunda relação com o *espaço* destinado à natureza pulsional do homem durante a prevalência do catolicismo. Tratava-se de dois espaços contíguos. O pecado era a manifestação dessa natureza pulsional em termos religiosos, era o mal do qual a lepra era o "visível emblema" (FOUCAULT, 1961/1978, p.119). E esse emblema também era a marca da possibilidade de expiação, através do sofrimento.

Tanto Foucault quanto Freud parecem apontar uma mudança substancial na humanidade a partir do momento em que alguns homens se tornaram menos crédulos em relação aos preceitos cristãos. Freud destaca o aspecto crítico, articulado ao espírito científico, como uma possível razão para o esvaziamento da fé.

> Concebamos que a razão dessa mudança seja o fortalecimento do espírito científico nos estratos superiores da sociedade (talvez não seja a única [razão]). A crítica escavou a força comprovatória dos documentos religiosos; a ciência natural pesquisou os erros que contêm, e o estudo comparado registrou a chamativa e fatal semelhança entre as representações religiosas que veneramos e as produções espirituais de povos e épocas primitivas (FREUD, 1927, p.38).

Foucault também salienta uma diferença substancial em relação à forma como a caridade era entendida durante o predomínio da Igreja Católica e após a redução de sua influência. Inicialmente, tal como a lepra, a miséria era considerada como sendo um caminho para a salvação. Posteriormente, ela deixou de se configurar como um castigo, passando a adquirir um aspecto moral a ser condenado (FOUCAULT, 1961, p.67).

Freud fala sobre o aumento da crítica e *Foucault se refere à maior influência do aspecto moral*. O incremento da crítica e da moral parece se alinhar ao que Freud chamou de "fortalecimento do supereu" (FREUD, 1927, p11) que se deu ao longo do progresso cultural.

O tema do supereu e as consequências de seu fortalecimento em termos culturais é um ponto fundamental em torno do qual gira a nossa questão central, qual seja: por que é tão difícil sustentar políticas públicas que visem à inclusão do louco na sociedade? Essa questão nos remete a outra, que, na verdade, lhe antecede: por que ele se encontra excluído?

Para que responder a essa questão seria importante pensar nos possíveis momentos históricos em que uma maior renúncia pulsional tenha sido exigida dos indivíduos, tornando, pelo que podemos supor a partir do primeiro a capítulo, o seu supereu mais forte, mais exigente, ou, em outras palavras, fazendo com os homens fossem mais morais.

Foucault nos dá indícios de que o Humanismo, bem como a influência de Lutero e de Calvino tenha facilitado esse processo. Mas esses movimentos não ocorreriam sem que, antes, um ambiente propício os favorecesse. Esse ambiente era um verdadeiro caldeirão que parece ter esquentado especialmente depressa no descentralizado Sacro Império Romano-Germânico.

2.3 **A Nau dos Loucos**

Jeroen van Aeken, que tinha como pseudônimo Hieronymus Bosch, era um pintor e gravador holandês que viveu entre os anos de 1450 e 1516. Assim como Brueghel, Thierry Bouts e Dürer, Bosch foi um artista que retratou a loucura através das imagens. Mas por que esses autores, em um período que antecedia o Humanismo, se dedicaram à representação de uma experiência tão avessa ao aspecto racional do homem? Foucault destaca que esses autores realizaram a sua obra em um momento histórico bastante particular, quando a experiência da loucura não se via particularmente recoberta por julgamentos morais. Muito pelo contrário, ela simbolizava "toda uma inquietude, soerguida subitamente no horizonte da cultura europeia, por volta do fim da Idade Média" (FOUCAULT, 1961, p.18). Durante esse período, por volta do século XV, os loucos costumavam ser entregues à experiência errante nas chamadas Nau dos loucos [*Narrenschiff*] que percorriam diversos rios. A imagem fugidia do louco, que se deixava capturar por essas embarcações foi registrada por pintores como Bosch, no afã de expressar:

> a força primitiva de revelação: revelação de que o onírico é real, de que a delgada superfície da ilusão se abre sobre uma profundeza irrecusável, e que o brilho instantâneo da imagem deixa o mundo às voltas com figuras inquietantes que se eternizam em suas noites; e revelação inversa, mas igualmente dolorosa, de que toda

> a realidade do mundo será reabsorvida um dia na Imagem fantástica, nesse momento mediano do ser e do nada que é o delírio da destruição pura (FOUCAULT, 1961, p.33).

O delírio de destruição pura, que recobria a representação que até então se tinha em relação à loucura, parece estabelecer relações com a suposta iminência do apocalipse, que apavorou os homens medievais a partir do século XIII em boa parte da Europa. Essa possível semelhança pode ser extraída a partir de um trecho do texto de Foucault a respeito do saber atribuído aos loucos nesse período:

> O que anuncia esse saber dos loucos? Sem dúvida, uma vez que é o saber proibido, prediz ao mesmo tempo o reino de Satã e o fim do mundo; a última felicidade e o castigo supremo, o todo poder sobre a terra e a queda infernal (FOUCAULT, 1961, p.26).

A última felicidade, é uma felicidade falsa, "é o triunfo diabólico do Anticristo, é o fim, já bem próximo" (Idem, p.27). A ideia de que o fim dos tempos estaria próximo não era uma novidade, nem mesmo na Idade Média. O historiador Norman Cohn salienta, inclusive, que a tradição profética influenciou uma série de movimentos revolucionários ao longo da Baixa Idade Média, até a Guerra dos Camponeses de 1525, que ocorreu na Alemanha. No entanto, as origens das invenções proféticas são ainda mais remotas:

> Os materiais brutos a partir dos quais uma escatologia revolucionaria foi gradualmente construída durante a alta Idade Média consistiam numa miscelânea de profecias herdadas do mundo antigo. Originalmente, todas estas profecias eram instrumentos através dos quais grupos religiosos, inicialmente os judeus e então os cristãos, recorriam para se consolarem, se fortificarem e afirmarem a si mesmos, quando confrontados pela ameaça ou pela realidade da opressão (COHN, 1957, p. 15).

Apesar da origem das profecias remontar aos Judeus e Cristãos primitivos, vale salientar que a sua difusão apresentou novo aspecto a partir do século XIII. O tema do apocalipse passou a ser mais difundido dentre a população medieval por conta da repercussão da obra de um abade calabrês, chamado Joaquim de Fiore (1135-1202)[23]. Como aponta Cohn, suas interpretações apocalípticas consistiram em um "novo sistema profético" que se valia do estudo das Escrituras, não com a finalidade de extrair dessas um "significado oculto" a ser utilizado para "fins morais e dogmáticos", como ocorria inicialmente, mas para "compreender e prever o desenvolvimento da história" (Idem, p.89). Fiore tornou-se convencido de que "os vários anos passados na meditação das Escrituras" (Idem) lhe permitiu:

> ter encontrado uma Chave que, aplicada aos acontecimentos e personagens do Antigo e do Novo Testamentos e sobretudo do Apocalipse, tornava-o capaz de intuir

23 A esse respeito ver o item *Joaquim de Fiore* no capítulo seguinte.

> na história um modelo e um significado e de profetizar os seus desenvolvimentos futuros (Idem).

Fiore dividiu a história em três tempos: a primeira idade, do *Pai*, corresponderia ao terror e servidão; a segunda, do *Filho*, à fé e submissão, e a terceira, do *Espírito Santo*, "seria uma idade de amor, de alegria e de liberdade", que corresponderia ao futuro e chegaria a todos os homens (Idem)[24]

No livro *Concordia Novi ac Veteris Testamenti* (1964 [1519]), Fiore afirmou que:

> Quando então se completarem quarenta e duas gerações do nascimento de Cristo, estará completo o mesmo número de gerações em que aparecerá manifesta a Verdade que procede do ventre da letra e da casa do Novo Testamento (FIORE, 1964[1519]), p.101 *apud* ROSSATO, 2013, p.121)[25]

O ano previsto para o acontecimento da profecia era o de 1260[26], o que gerou uma grande expectativa durante o período que precedia a data. Nos deteremos com maior atenção às profecias de Fiore no capítulo subsequente; nesse momento, é importante levarmos em conta a sua contribuição para o clima de angústia apocalíptica que particularmente imperou nos primeiros séculos da Baixa Idade Média, e no quanto a iminente destruição aguardada pela população concedia aos loucos um lugar de sabedoria diante desse desconhecido futuro. Embora Foucault não cite Joaquim de Fiore, sabemos, com Cohn, que o espírito apocalíptico que imperava no período da Baixa Idade Média refletiu a disseminação das ideias do abade calabrês.

Para Fiore, antes do Terceiro Tempo por ele prenunciado, haveria um período de destruição que seria conduzido pela figura do diabo. Este seria liberado depois de muito tempo acorrentado, sendo posteriormente destruído para que "após a ressurreição pelo juízo", fosse "revelada a glória da cidade celeste"[27].

Ao longo dos séculos XIV e XV, houve "profundas modificações políticas, econômicas, sociais e culturais, que acabaram resultando no colapso de muitas das estruturas do sistema em vigor [feudalismo]" (MOTA; BRAICK, 1997, p.90). Uma das causas para essas mudanças foi o início da Peste Negra no ano de 1348 (Idem, p.90-91), que reforçou o clima escatológico que prenunciava a vinda do anticristo:

---

24 A esse respeito ver, no capítulo dois, o item: *Os três tempos da trindade.*

25 Tradução de Rossato para o trecho em latim: "Ut enim completis ibi quadraginteduobus gerenationibus natus est Christus, ita completis hic eiusdem numeri generationibus apparebit veritas manifeste precedens de ventre litterae et secundo domo Novi Testamenti".

26 Segundo Rossato: "o cálculo é simples: a partir do primeiro ano da encarnação de Cristo, contam-se quarenta e duas gerações de trinta anos cada, a saber: 42.30=1260" (ROSSATO, 2013, p. 121).

27 *Introdução ao Apocalipse* (*Prephacio super Apocalipsis, I,1c*). Texto de Fiore traduzido por Noeli Rossato.

> A Peste Negra foi sem dúvida um dos grandes divisores de águas na história das mentalidades em relação a questões como penitência – um comportamento ou mesmo um ideal de vida que poderia evitar a peste –, e também quanto a questões como as expectativas e o imaginário sobre a morte, a escatologia e a salvação (QUÍRICO, 2012, p. 154).

Se a destruição precederia às mudanças que viriam no terceiro tempo, por que não dar livre curso às pulsões? O tempo de felicidade a suceder o caos não poderia melhor representar a ideia de que "a meta de toda vida é a morte" (FREUD, 1920, p.38), ideia essa que a Peste Negra viria a reforçar.

A obra de Fiore foi resgatada nesse momento e talvez não tenhamos dimensão do grau de influência que suas predições apocalípticas causaram no mundo. Como veremos no capítulo 4, tais predições atravessaram o oceano e chegaram às nossas terras através do processo de colonização das Américas através, sobretudo das ordens religiosas que travaram intenso contato com a população indígena.

A grande importância da obra de Fiore, facultada pelas interpretações dos Franciscanos, bem como por sua divulgação, foi a de ter entregue à humanidade a possibilidade de um futuro a ser interpretado nas Escrituras, o que abriu margem para que esse futuro fosse escrito a partir do desejo de quem o interpretasse. Essa foi, na verdade, a chave descoberta por Fiore, e que permitiu que a história fosse contada em uma sucessão temporal. O futuro, representado pela Era do Espírito, nessa sucessão, seria precedido de um momento de morte e destruição, conduzido pela figura do Anticristo.

Se pensarmos no dualismo pulsional de Freud, talvez possamos formular a profecia de Fiore, com relação à Era do Espírito, do seguinte modo: após a prevalência da pulsão de morte, que conduziria à destruição e à decomposição das coisas – sendo estas conduzidas a um estado de matéria inanimada – Eros haveria de reunificá-las. Todas as criaturas compartilhariam das graças desse novo tempo, onde "não haveria necessidade de leis ou instituições disciplinadoras da fé e qualquer plebeu poderia ser Imperador, já que a sabedoria divina atingiria a todos com equanimidade"[28]. Talvez por conta da exaltação causada pelas profecias de Fiore, sua obra tenha influenciado a consagração das Festas populares do Espírito Santo, que se espalharam por toda a Europa após a divulgação da obra do abade calabrês. Durante esses festejo, se realiza, de modo simbólico, o "rito de celebração da utopia do terceiro estado do mundo. É neste sentido que muitos especialistas identificam as Festas do Espírito Santo com a celebração do terceiro estado espiritual joaquimita"[29]

28 Trecho retirado do site http://www.campoecidade.com.br/origens-da-festa-do-divino-espirito-santo/. Data de acesso: 07/07/2018.

29 Trecho retirado do artigo "As festas do Espírito Santo: joaquimismo e recepção luso-brasileira" de Noeli Dutra Rossato e Ada C. Machado da Silveira. O artigo foi gentilmente cedido por Rossato.

A obra de Fiore parece ter tocado de diferentes formas as regiões por onde foi divulgada. Na região do Sacro Império Romano-Germânico, o imaginário apocalíptico aproximou-se do tema da Nau dos Loucos, representada por pintores como Bosch. Já nos países então mais unificados como Portugal e Espanha, o anseio pelo Paraíso prometido foi uma das justificativas para as grandes navegações que se deram no final do século XV e início do XVI. Nesse momento os homens, visando à expansão de suas terras, lançaram-se ao temido espaço dos mares – que se cria habitado por criaturas fantásticas: monstros, dragões e demônios, tão terríveis e incontroláveis, que poderiam conduzir à destruição, mas também ao início de uma Nova Era[30].

O período das grandes navegações ocorreu durante o Renascimento e teve como grandes potências marítimas Portugal e Espanha, cujos governos unificados facilitaram os avanços que trariam novas fontes de renda a partir da exploração de novas terras. Além disso, a Igreja Católica, como salienta o historiador Eduardo Galeano (1940), poderia, através da colonização das Américas, expandir seu domínio no mundo. O que nos interessa aqui é o fato de os navegadores e a corte espanhola e portuguesa se valerem das já antigas promessas de um novo mundo para justificar ideologicamente a expansão de seus domínios. Isso porque, como aponta Galeano, em relação à expansão marítima espanhola:

> a Igreja não se fez de rogada para atribuir [um] caráter sagrado à conquista de terras incógnitas do outro lado do mar […]. A expansão do reino de Castela ampliava o reino de Deus sobre a terra (GALEANO, 1940, p.30-31).

É curioso que a influência de Fiore no processo de colonização dos países da América seja pouco abordada, quando, conforme apontam Rossato e outros autores[31], podemos encontrar vestígios de que a obra de Fiore tenha sido divulgada no Brasil. Uma das evidências para a influência da obra joaquimita no Brasil são as festas em celebração ao Espírito Santo que ainda hoje se encontram presentes na região Sul do Brasil (“Festas do Espírito Santo”) e no Nordeste brasileiro (“Festas do Divino”)[32].

Rossato salienta, ainda, de que a obra de Fiore:

> está presente não só nos escritos de seu descobridor, o navegador Cristóvão Colombo (1991), que tenta ler em chave profética a conjuntura histórico política de seu tempo, mas também fará parte da formação e do ideário de muitos franciscanos

30 A relação entre a obra de Joaquim de Fiore e o processo de colonização e catequização dos povos americanos pelos jesuítas é tratada por Noeli Rosato, por exemplo, no artigo “Joaquim de Fiore e o Franciscanismo medieval” (2013).

31 Bataillon, 1959; Phelan, 1970; Duch, 1992; Todorov, 1987; Bernand,Gruzinski, 1991.

32 Trecho retirado do artigo “As festas do Espírito Santo: joaquimismo e recepção luso-brasileira” de Noeli Dutra Rossato e Ada C. Machado da Silveira. O artigo foi gentilmente cedido por Rossato.

> e jesuítas espanhóis e portugueses que se lançaram confiantes à aventura espiritual do Novo Mundo[33].

Se para os portugueses e espanhóis a temática de Fiore os inspirou na busca pelo paraíso prometido nas terras de além-mar, em outros locais, onde não havia centralização política, o caminho acabou sendo muito diferente.

No descentralizado reino Sacro Império Romano-Germânico não houve registro de grandes navegações com vistas à colonização, mas tem-se notícia de uma particular embarcação sobre a qual falamos no início desse item: a nau dos loucos que, de fato, existiu.

É curioso que, historicamente, o período das Grandes Embarcações coincida com o da Nau dos Loucos que, se por um lado não aportava em outras terras, por outro atravessava

> uma paisagem de delícias onde tudo se oferece ao desejo, uma espécie de Paraíso renovado, uma vez que nele o homem não mais conhece nem o sofrimento nem a necessidade. No entanto, ele não recobrou sua inocência. Essa falsa felicidade é o triunfo diabólico do Anticristo, é o Fim, já bem próximo (FOUCAULT, 1961, p. 26-27).

A Nau dos Loucos, diferente das embarcações de Cabral e de Colombo, não era movida, como estas, pelo desejo de encontrar um paraíso mesmo que distante, mas representava a aceitação do Fim como um fim em si mesmo, enquanto experiência de gozo – presente em cada detalhe da história do mundo traçada por Bosch em seu *Jardim das Delícias*. Este gozo, no caso, poderia ser identificado como sendo o "gozo do Outro, do corpo do Outro", aquele que "só se promove pela infinitude"[34] (LACAN, 1972-1973, p.14).

2.4 **O Humanismo**

Alguns homens, durante o período de transição do fim da Idade Média para o início da Idade Moderna, procuraram interromper o espetáculo promovido por essa tão particular experiência de destruição – que ocorreu mais intensamente na região que hoje corresponde à Alemanha. Um desses homens foi Sebastian Brant, que escreveu um dos primeiros *best-sellers* de que se tem notícia, e que foi traduzido do alemão *Narrenschiff* (1492) como *Nau dos Loucos*. No livro, Brant satirizou o comportamento da sociedade de seu tempo, julgando moralmente os excessos a que se entregavam seus membros – a quem chama de *Narr,* que foi traduzido como louco para o português, mas também pode significar insensato, tolo, bobo e palhaço. Levando isso em conta, o livro de Brant é direcionado:

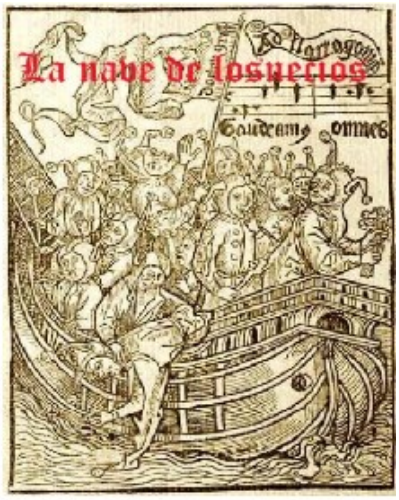
---

33 Idem.

34 Original em francês: "la jouissance de l'Autre, du corps de l'Autre, ne se promeut que de l'infinitud".

> para o proveitoso e salutar ensinamento, exortação e logro da sabedoria, razão e bons costumes; também para condenação e emenda da necedade, cegueira, desvario e ignorância dos humanos de todos os gêneros e condição (BRANT, 1492, p.44)

A figura que abre o prólogo do livro é a de uma nau repleta de pessoas vestidas como bobos da corte, como se vê na figura[35] abaixo:



Se com Bosch o louco era o guardião de um "saber proibido", com Brant esse mesmo louco encarnará "a punição cômica do saber e de sua presunção ignorante" (FOUCAULT, 1961, p.29). Ele será o paradigma do erro tomado enquanto verdade por conta de um apego excessivo do homem a si mesmo (Idem, p.30). Apego que conservaria o homem em um mesmo lugar. Afinal, *o que melhor representaria o caráter conservador da pulsão do que a nau dos loucos a descer e a subir os rios que intercruzam o território germânico, sem chegar efetivamente a parte alguma; em contraposição às caravelas portuguesas e espanholas que atravessavam os oceanos com um destino previamente traçado?*

O livro de Brant seria um ponto de basta à experiência mortífera do gozo do Outro – e o sucesso nas vendas demonstra o quanto essa posição foi imperiosa naquele momento. Por outro lado, como Foucault demonstra, a satirização da loucura se tornaria uma tendência seguida por outros autores, como Erasmo, cujo texto *Elogio da Loucura* (1509), também aproxima a loucura do campo da ilusão. Esses autores dariam início a um novo momento, a partir do qual "o desatino da loucura substitui a morte e a seriedade que a acompanha" (Idem, p.20).

2.4.1 Destino e des(a)tino

35 Figura extraída da versão do livro em espanhol (*La Nava de los Necios*). Edição de Antonio Regales Serna.

Aqui é preciso salientar o contraponto que destino e des(*a*)tino parecem estabelecer entre si. O destino pode ser traçado a partir do momento em que o objeto *a* cai do Outro, sendo ao sujeito facultado o desejo. Esse momento parece ter coincidido – em alguns países, onde o poder encontrava-se mais centralizado – com o período das Grandes Navegações, em que possivelmente se buscou esse objeto perdido no além-mar, em uma empreitada arriscada, que demandou enormes esforços dos impérios. Mas se, nesses casos, navegar se tornou mais necessário que o viver, no caso da Nau dos Loucos, o desatino era um fim em si mesmo. Afinal, para que sua tripulação se arriscaria a buscar um objeto que já se encontrava em seus bolsos[36]?

Talvez a comparação entre a Nau dos Loucos e as grandes caravelas portuguesas e espanholas[37] tenha colaborado para que a primeira se tornasse objeto de escárnio para aqueles que almejavam um destino: "é um néscio o homem que não se prepara espiritualmente para a morte ou que não se preocupa com a salvação de sua alma"[38]. A literatura humanista, em sua condenação à experiência do desatino, tida então como um erro, foi, como demonstra Foucault, criando uma atmosfera moralizante. Os membros do clero também foram criticados por Brant, e "inseridos" na Nau dos Loucos, por conta de seu comportamento pouco moral: "se expulsassem agora os pecadores, poucos ficariam na igreja. Começar-se-ia muito frequentemente pelo padre e chegar-se-ia até o sacristão" (BRANT, 1494, p.97).

Martinho Lutero implantou a sua reforma estando imerso na atmosfera moralizante que imperava nesse período de transição para a modernidade, sobretudo na região do Sacro Império Romano-Germânico. Há algumas razões para essa condição, dentre as quais podemos destacar: (1) a região não dispunha de uma posição geográfica que facilitasse o acesso às rotas marítimas para o Novo Mundo; (2) tampouco detinha a centralização política necessária para empreendimentos mais arriscados; (3) encontrava-se tomada por uma angústia apocalíptica por efeito da divulgação das profecias de Fiore, que dividira a história em três tempos, entregando nas mãos do Futuro o destino da humanidade.

Sabemos com Freud (1927) que, no período de prevalência das doutrinas religiosas, os homens eram menos morais (pois podiam pecar, sendo em seguida perdoados pelo sacerdote). Mas quão menos morais não seriam os homens ao serem tomados pela expectativa do fim

---

36 "O louco é o homem livre por excelência, porque ele não precisa do Outro para causar seu desejo, pois leva o objeto *a* no bolso". *Pequeno* discurso aos psiquiatras. LACAN Hospital de Sainte-Anne, 1967.

37 Vale lembrar que as primeiras incursões portuguesas se deram já em 1415, quando as caravelas chegaram à ilha de Ceuta, na África. Em 1488 Bartolomeu Dias já dobrava o cabo da Boa Esperança e em 1492 Cristóvão colombo "descobria" a América. O livro de Brant foi escrito em 1494.

38 Essa frase foi escrita por Karin Volobuef na introdução da versão traduzida da Nau dos Loucos 1. ed. – São Paulo: Octavo, 2010.

próximo, fim esse que "não tem valor de passagem e de promessa; [que] é o advento de uma noite na qual mergulha a velha razão do mundo" (FOUCAULT, 1961, p.27)?

Qual seria o destino dessa natureza pulsional, outrora expandida a limites tão impensáveis a ponto de referenciar-se ao "saber proibido" do louco? Qual seria o seu destino, quando o espaço a ela destinado se tornasse tão reduzido quanto o valor atribuído à loucura que, com Brant e Erasmo se limitaria à "punição cômica do saber e de sua presunção ignorante" (FOUCAULT, 1961, p.29)?

O passo humanista não viria sem consequências já que a renúncia pulsional não ocorre sem uma contrapartida, que é o aumento da consciência moral, nos moldes demonstrados por Freud em *Mal estar na cultura.* Acompanharemos, dentro do possível, esse processo, enquanto seguimos o curso desse ponto particular da história.

2.5 **Da Reforma Protestante**

Seguindo o curso do pensamento humanista temos a Reforma Protestante, consagrada com o ato de um monge, Martinho Lutero, ao fixar suas *95 teses*[39] na porta da igreja de *Wittenberg,* no dia 31 de outubro de 1517. Com esse movimento ele pôde dizer o que precisava ser dito, do lugar em que era necessário dizê-lo (de dentro da Igreja), no momento em que todos ansiavam por ouvi-lo. Por isso lhe deram razão.

Lutero vivia na Alemanha, que então pertencia ao Sacro Império Romano-Germânico. Tratava-se de um império altamente descentralizado, onde, ainda em 1517, não havia um rei tal como existiam,

> desde muito tempo, um rei da França, um rei da Inglaterra, ricos, bem servidos, prestigiosos, que nas horas de crise sabiam congregar todas as energias do país ao redor de si e de sua dinastia (FEBVRE, 2012, p.120).

Essa fraca centralidade política do Imperador deixava à mostra uma "múltipla Alemanha" (Idem, p.123), composta por príncipes e nobres, camponeses e uma crescente burguesia, que já via com maus olhos a centralização da riqueza exercida pelo clero, bem como a condenação da Igreja em relação à prática do lucro. Essa percepção ocorria porque, junto ao crescimento econômico da classe burguesa, emergia "um sentimento de importância social novo, de dignidade também, de independência e de autonomia" (Idem, p.130). Conforme o homem conseguia obter lucros através de seu próprio esforço, sua posição na

39 As 95 teses de Lutero encontram-se disponíveis em http://www.culturabrasil.org/zip/95teses.pdf. Data de acesso: 13/11/2017.

sociedade foi ganhando uma nova dimensão, de modo que o poder de julgamento que o clero exercia em relação às ações do homem passou a ser questionado, levando-se em conta que:

> perante Deus o homem há de responder por seus atos. E, se os homens da Igreja invocam a obscuridade dos dogmas, as dificuldades de interpretação de uma religião que somente o padre está habilitado a ensinar, não teriam sido eles que a complicaram de propósito para se tornar indispensáveis? (Idem, p.133).

Tais contestações envolviam o ceticismo com relação às proposições do Papa, mais precisamente no que tangia à venda das Indulgências: "a alma perfeitamente contrita é salva sem indulgências; e todas as indulgências do mundo não salvam a alma imperfeitamente constrita" (LUTERO, 1517, *apud* FEBVRE, 1928, p.111).

Conforme afirma o biógrafo Lucien Febvre, o pensamento crítico de Lutero foi sendo desenvolvido ao longo de sua vida monástica, durante a qual presenciou:

> a decadência do ensino cristão. Experimentara, no mais fundo de sua alma sensível, a pobreza infecunda da doutrina das obras. Em Roma, o que lhe aparecera em toda a sua nudez fora a terrível miséria moral da Igreja (FEBVRE, 1928, p.33).

Vejamos que Lutero, também como Brant, Erasmo e outros pensadores durante a passagem para a modernidade, fez críticas expressas ao que chamou de miséria moral, porém suas críticas se voltaram mais especificamente com relação à Igreja, por ele atacada duramente, conforme se constata em um dos seus mais antigos sermões, em 1512:

> Quantos padres se encontram hoje em dia que considerem haver menos pecado em uma falta contra a castidade, no esquecimento de uma oração, em um erro cometido durante a recitação do cânone do que na negligência em pregar e interpretar corretamente a Palavra da Verdade? No entanto, o único pecado possível de um padre, como padre, é o pecado contra a Palavra da Verdade (LUTERO, 1512, *apud* FEBVRE, 1928, p.88).

Ora, mas se, para Lutero, não é possível comprovar a contrição através da compra de Indulgência, e se de fato a Igreja encontrava-se submersa em uma "miséria moral", como avaliar, a partir da Reforma e no que toca ao padre, a existência ou não de pecado contra a "Palavra da Verdade"? A despeito do quão devassos aparentassem ser aos olhos do homem boa parte dos padres da Idade Média, acaso seria possível avaliar a verdade de sua palavra aos olhos de Deus?! Qual, pois, a razão do ceticismo de Lutero em relação à fé desses padres? E como poderia um homem avaliar a sua verdade?

2.6 **O que esconde a verdade?**

É importante destacar que, conforme aponta Lacan em seu *Seminário, livro 16, de um Outro ao outro* (já em referência às manifestações de 68): "nenhum discurso pode dizer a verdade" (LACAN, 1968-1969, p.42). Há uma contradição que subjaz o ato de atacar um discurso alegando que lhe falta verdade, como fez Lutero em relação aos padres. Isso porque nada impede que se faça uma implicação verdadeira partindo-se de uma premissa falsa.

Se é possível haver implicações verdadeiras a partir de premissas falsas – ou, como já cantou Chico Buarque: "Mesmo sendo errados os amantes, seus amores serão bons"[40] –, por que Lutero foi tão aclamado ao denunciar os erros da Igreja? Lacan responde essa pergunta quando diz que:

> O discurso que se sustenta é aquele que pode manter-se por muito tempo sem que vocês tenham razão para lhe pedir que explique sua verdade (LACAN, 1968-1969, p.42).

Ou seja, os motivos para que Lutero tivesse razão alimentaram o ceticismo mais do que a própria dúvida a ele subjacente. Como diz Wittgenstein, o ceticismo, em si:

> não é irrefutável, mas patentemente absurdo, quando pretende duvidar onde não cabe perguntar. A dúvida, pois, só existe onde existe uma questão, uma questão apenas onde existe uma resposta, e esta somente onde algo *pode ser dito* (Wittgenstein, 1921, p.128).

Sabemos, com as proposições de Wittgenstein, que o falso pode tanto implicar o verdadeiro quanto o falso. A esse respeito reitera Lacan: "não se pode descartar de maneira alguma que o falso implique o verdadeiro porque, afinal de contas, trata-se do que se implica, e se o que se implica é verdadeiro, o conjunto da implicação também o é" (LACAN, 1968-1969, p. 64).

Talvez possamos melhor apreender esse apontamento de Lacan através da visualização da tabela lógica onde estão colocadas quatro implicações (verdadeiras ou falsas) a partir de quatro hipóteses ou premissas (verdadeiras ou falsas) que conduzirão a quatro teses (verdadeiras ou falsas).

p (hipótese)	**q (tese)**	**p => q (implicação)**
V	V	V
V	F	F
F	V	V
F	F	V

A levar em conta a tabela acima, elaboramos as seguintes premissas e teses:

p: o homem faz as obras – Verdadeiro

p: o homem não faz as obras – Falso

40 Trecho da música *Choro Bandido,*de Chico Buarque (1985). Álbum *O Corsário do Rei.*

q: Deus lhe concederá a Salvação – Verdadeiro

q: Deus não lhe concederá a Salvação – Falso

Escolhemos essas sentenças por comporem um mecanismo discursivo utilizado ao longo de muitos séculos pela Igreja Católica. Segundo o que era defendido por esta instituição, a Salvação do homem ocorria em função das boas obras realizadas, como a prática da caridade. Portanto, para um bom cristão, lhe era devido fazer as obras, tratando-se, portanto, de uma premissa verdadeira. Não fazer as obras seria falso para um bom cristão. A este, da mesma forma, Deus concede a Salvação (verdadeiro), sendo falso que Ele não a conceda.

Se levarmos em conta essas sentenças e se seguirmos as atribuições da tabela, teremos na:

- primeira linha: se o homem faz as obras (V); logo, Deus lhe concederá a Salvação (V) = Verdadeiro. Ou seja: a implicação que une a hipótese verdadeira à tese verdadeira é verdadeira.
- segunda linha: se o homem faz as obras (V); logo Deus não lhe concederá a Salvação (F) = Falso. Ou seja: a implicação é falsa para um bom cristão, segundo a Igreja.

Até aí as coisas ficam claras, mas, se seguirmos a terceira linha, logo veremos que é possível chegar a uma implicação verdadeira a partir de uma hipótese falsa, seguida por uma tese verdadeira. E se olharmos a quarta linha veremos que a partir de uma hipótese falsa, seguida por uma tese falsa, podemos ter uma implicação igualmente verdadeira. Isso parece uma contradição!

De fato trata-se de uma contradição, pois, nesses casos (p: F), independentemente da tese (q), temos uma implicação verdadeira. Lacan (1968-1969) afirma que "já se sabia perfeitamente na Idade Média, *ex falso sequitur quodlibet*" (p.42), expressão que pode ser traduzida como: "qualquer coisa pode surgir de uma contradição" (Idem). Mas o que pode ter surgido dessa contradição?

Se exemplificarmos o terceiro e quarto casos temos que:

- terceira linha: se o homem não faz as obras (F); logo, Deus lhe concederá a Salvação (V) = Verdadeiro. Ou seja: a implicação que une a hipótese falsa à tese verdadeira é verdadeira.
- quarta linha: se o homem não faz as obras (F); logo Deus não lhe concederá a Salvação (F) = Verdadeiro. Ou seja: a implicação é verdadeira para um bom cristão.

Pois bem, foi aí que entrou Lutero, com o seguinte raciocínio, segundo seu biógrafo Febvre (1928):

> Para ser aceito por Deus, dizia a Igreja Católica e acreditava Lutero, é preciso que o homem se tenha tornado justo. Entre a santidade de Deus e a abjeção da criatura, o abismo se estende tanto que, alçando com braços ridiculamente curtos essas escadinhas irrisórias – as boas obras –, o homem parece grotesco a ponto de fazer esquecer sua falta e sua blasfêmia (p.74).

A partir dessa colocação, Lutero parece ter encontrado uma saída para a contradição evidenciada pela tabela na terceira e quarta linhas. Expliquemos: se o homem não fizer as obras, ele pode ou não ser salvo (q: V ou F). Isso abre uma brecha para que se pense o seguinte: o que o homem pode fazer para garantir a Salvação se não fizer as obras?

Podemos extrair, da citação acima, que a resposta a essa pergunta seria "ser justo", ou seja, sendo justo o homem poderia ter a Salvação. Vejamos que essa colocação de Lutero implicou em uma a re-forma de olhar o mundo, a partir de uma nova premissa que buscasse garantir a Salvação. Segundo essa nova premissa, é o próprio homem, "mediante um esforço moral" (p.74) que deve buscar a sua Salvação aos olhos de Deus. Esse novo sistema implicaria uma nova formulação de hipóteses e teses – mas que, como o sistema dominado pela Igreja Católica e criticado por Lutero, também teria as suas contradições, já que seguiria o mesmo quadro lógico aqui abordado. Novos mecanismo discursivos poderiam se fixar na contradição dessa lógica, gerando novas premissas, que se sustentariam ou não.

Zizek, na introdução do livro *Um mapa da Ideologia*, nos dá diversos exemplos dos "mecanismos discursivos" utilizados na transmissão de uma ideologia. Um deles é a "referência a alguma evidência" (ZIZEK, 1994, p.17), da qual Lutero se apropria para desenvolver sua reforma. Lutero, em sua denúncia à Igreja Católica, baseou-se, justamente, na evidenciação de fatos. Em um sermão, no ano de 1512[41], falou explicitamente sobre os excessos do clero, evidenciando os "crimes", "escândalos", "fornicações", "bebedeiras", "paixão desenfreada pelo jogo" e "vícios todos do clero" (LUTERO, 1512, *apud* FEBVRE, 1928, p.88). Mas Lutero não se limitou a apontar esses comportamentos, afinal de contas, tais vícios, disse ele: "são visíveis para todos; são grosseiramente materiais; são evidentes para cada um de nós; de modo que comovem os espíritos" (Idem). O que fez com que Lutero conduzisse uma Reforma nas bases da Igreja foi o fato de relacionar as *evidências* com o que chamou de "peste incomparavelmente mais maléfica e cruel", que foi o "silêncio organizado sobre a Palavra da Verdade ou sua adulteração" (Idem). Lutero faz cessar esse silêncio ao

41 Conforme aponta Febvre: "Trata-se de um sermão composto por Lutero para M. Gascov, um protestante, prior do convento de Leitzkau. O texto só seria publicado em 1708. A data de 1512 permanece incerta" (FEBVRE, 1928, p.328).

denunciar a adulteração da verdade, mas não sem trazer em sua voz algo que concernia ao desejo de que a verdade falasse de um outro lugar.

Vale destacar que o "mecanismo discursivo" baseado na apresentação de evidências não foi utilizado apenas por Lutero. Esse recurso também parece referenciar a atual prática da "medicina baseada em evidências", que "utiliza provas científicas existentes e disponíveis no momento, com boa validade interna e externa, para a aplicação de seus resultados na prática clínica"[42]. Genival Veloso de Franca, no artigo *Os Riscos da Medicina baseada em Evidências* (1998), salienta os perigos da "sacralização" dessa perspectiva médica baseada em estatísticas; sacralização essa que acaba por conduzir à crença de que, através de evidências, seja possível alcançar a "verdade absoluta", não se levando em conta, como aponta o autor:

> que a medicina clínica, por mais avançada que venha a ser, será sempre a ciência das probabilidades e a arte das incertezas. Mesmo que uma ou outra evidência seja expressivamente denunciadora, por mais aparente que seja, não deve ser concluída como "fato" (de Franca, 1998, p.26)

No campo do ideal de ciência trazido pela medicina baseada em evidências, a clínica é considerada "uma prática não científica e relativa tão somente à opinião/experiência do clínico", de modo que a epidemiologia/estatística ganha importância "para essa prática com vistas a dar cientificidade às informações" (FARIA; MATOS, 2015, p.20). Uma consequência disso é a crença de que seja possível "suprimir a participação do sujeito em seu sintoma, evitando perguntar-lhe sobre a parte que lhe cabe na desordem da qual se queixa. Ela busca a causa na realidade externa, dispensando o sujeito de saber sobre o si mesmo" (Idem, p.26).

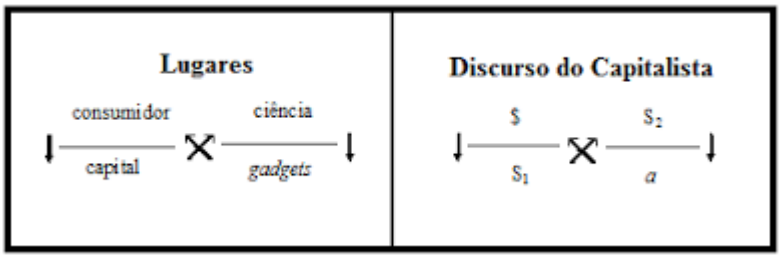
No caso do autismo, em que o sujeito muitas vezes se recusa a falar sobre si, a aliança entre a psicologia cognitiva e a a medicina baseada em evidências vem se tornando cada vez mais explícita ao configurar-se como o campo da "medicina do comportamento", que se "inspira no modelo neurocientífico para responder a todas as questões do comportamento humano" (ELIA, 2012, p.57). Tal aliança é tão marcante que diante de casos de autismo, médicos de diversas áreas indicam a psicologia cognitivo-comportamental como único tratamento cientificamente eficaz para casos de autismo. Tal indicação gera situações curiosas como a de um caso de uma criança que saiu do quadro de autismo (ingressando em um quadro psicótico associado à debilidade mental) após cerca de sete anos de atendimento psicanalítico. Apesar do bom resultado do tratamento, a mãe insiste em dizer que seria melhor que ela fizesse terapia cognitiva comportamental, já que esta é a indicação médica.

---

42 Trecho retirado do Editorial de Regina Paolluci El Dib. Disponível em http://www.scielo.br/pdf/jvb/v6n1/v6n1a01.pdf Data de acesso: 09/10/2017.

Embora a menina não fale, vem se manifestando cada vez mais intensamente através de gestos. A despeito disso, os neurologistas que a acompanham insistem que ela deve fazer fonoaudiologia, a fim de que "comece a falar", alimentando o "sonho" da mãe para que isso aconteça. Tomei ciência de que uma professora de sua antiga escola havia lhe ensinado alguns sinais em LIBRAS, e que a menina os havia utilizado para comunicar-se. Diante desse fato, sugeri à mãe que ela mantivesse as aulas com a antiga professora ou a matriculasse em um curso de LIBRAS. A despeito das manifestações subjetivas da menina, *evidenciando* que sua fala não seria vocal, mas através de gestos, o discurso médico era o de que ela deveria fazer fonoaudiologia, psicologia cognitivo-comportamental e outras atividades de "estimulação" que, para o campo da medicina baseada em evidências, gerariam resultados. Diante dos excessivos gastos com tantas terapias (à exceção do tratamento psicanalítico, realizado no serviço de psicologia da UERJ a preço simbólico) e cansada de ficar indo "de lá para cá" com a filha em suas atividades, a mãe confessou-me: "Sabe de uma coisa? O autismo virou um comércio!".

Diante dessa colocação caberia a pergunta: até que ponto a verdade do discurso da medicina baseada em evidências não coloca o capital como verdade e a ciência como lugar de saber (S2) em detrimento do saber do sujeito, que no discurso do analista se encontraria no lugar da verdade?[43]



Esse caso espelha o quanto a busca pela pureza da verdade, imaculada das interferências das relações terapêuticas, pode encobrir interesses outros, que escapam ao discurso ideológico que embasa esse campo da medicina.

No campo político também é bastante comum que os representantes de um determinado bloco de poder coloquem-se como porta-vozes da verdade ao denunciarem sua ausência no campo inimigo. Lacan, no ano de 1970 em *O Seminário, livro 17, o avesso da psicanálise,* abordou as proposições wittgensteinianas afirmando que: "não há verdade senão

43 Conferência de Milão, Lacan (1972). Configuração organizada por Quinet (20133, p. 39).

daquilo que esconde esse desejo de sua falta, fingindo que não quer nada diante do que encontra" (LACAN, 1969-1970, p.63).

Há que se lembrar do clima revolucionário em que se encontravam envoltos os jovens franceses em maio de 68, pouco tempo antes da apresentação desse seminário. Nas manifestações, os estudantes "questionavam o papel da Universidade e a concepção fragmentária da pesquisa a serviço do complexo industrial militar" (THIOLLENT, 1998, p.66). Nesse período turbulento da História, ocorria uma bipolaridade de poderes entre o bloco capitalista e comunista. Nos Estados Unidos, vinham à tona diversos movimentos de rejeição à Guerra do Vietnã e pelo mundo instalava-se um clima revolucionário de cunho marxista.

Lacan desconsidera o movimento como uma "tomada da palavra", conforme lhe sugeriram. Segundo ele, as manifestações de 68 estariam mais "para uma tragada de cigarro ou de erva" (LACAN, 1968-1969, p.41), já que, não se tratava de uma greve em que "a verdade coletiva do trabalho se manifesta", mas "uma greve da verdade" (Idem).

De qualquer forma, os jovens de Maio de 68, na França, ao exigirem reformas no ensino universitário, alinhavam-se aos ideais marxistas do bloco comunista, o que demonstra que, em seu questionamento, eles também já traziam uma resposta alinhada ao bloco comunista, conforme se pode inferir do texto de 1968, de Lacan.

Já a resposta subjacente ao movimento de Lutero era a de que a Igreja Católica deveria perder a hegemonia do poder. Levando isso em conta, a nobreza alemã, ao aliar-se ao protestantismo, rapidamente deslocou o poder da Igreja para si. Esse deslocamento trouxe inúmeras consequências, sendo de especial interesse para esse trabalho aquelas que foram trabalhadas por Foucault, relativas ao processo de laicização do Estado, que conduziu a um novo olhar para a miséria e também para a loucura.

Outra consequência da desautorização do poder da Igreja parece ter sido a introjeção do aspecto moral, que concernia a essa instituição, para o campo do supereu, o que possivelmente o fortaleceu.

2.7 **O Mestre Introjetado**

No texto de 1520, *Carta Aberta à Nobreza Cristã da Nação Alemã,* Lutero declara exaltadamente:

> Eles [padres, bispos e papas] querem ser os únicos Mestres das Sagradas Escrituras, embora, ao longo de suas vidas, eles não tenham aprendido nada com elas. Eles

> assumem para si mesmos a única autoridade, e com um insolente malabarismo de palavras, tentam-nos convencer de que o papa, seja ele um homem bom ou mau, é incapaz de errar em termos de fé e, no entanto, nada provam a esse respeito […] Pois em virtude de pensarem que o Espírito Santo jamais os abandona, mesmo sendo iletrados e perversos como nunca, eles têm a ousadia de decretar o que quer que desejem. E se fosse verdade, onde estaria a necessidade ou utilidade das Sagradas Escrituras? Deixem-nos queimá-las, e fiquemos satisfeitos com os iletrados senhores de Roma, que estão possuídos com o Espírito Santo – embora Ele só possa possuir corações piedosos[44].

Essa explosão irônica de Lutero, como aponta Febvre, só pôde ser assumida após um longo período em que, contrariado e mudo, presenciou toda sorte de abusos por parte dos clérigos:

> Abusos materiais: simonia, tráfico de benefícios e indulgências, vida desregrada dos clérigos, rápida dissolução da instituição monástica. Abusos morais também: decadência e miséria de uma teologia que reduzia a fé a um sistema de práticas mortas (FEBVRE, 1928, p.37).

No convento, Lutero não se absteve de realizar essas "práticas mortas", que envolviam jejuns, penitências, vigílias e meditações, que visavam à purificação. Mas, por mais rigoroso que fosse na realização de tais práticas, não conseguia escapar dos terrores, tormentos e crises de ansiedade que o consumiam (Idem, p.71). Sem encontrar a paz através das práticas religiosas, Lutero vislumbrou um caminho diferente para purificar-se. A Igreja Católica apregoava que, para ser aceito por Deus, o homem deveria tornar-se justo; para tanto, ele deveria praticar as boas obras. A questão é que, mesmo praticando tais obras, Lutero não conseguia livrar-se da angústia. Diante dessa incongruência, reconheceu que:

> Entre a santidade de Deus e a abjeção da criatura, o abismo se estende tanto que, alçando com braços ridiculamente curtos essas escadinhas irrisórias – as boas obras –, o homem parece grotesco a ponto de esquecer sua falta e sua blasfêmia (Idem)

A conclusão a que chegou diante da impossibilidade de o homem alcançar Deus através das boas obras foi a de que:

> apenas Deus é capaz de eliminar o abismo, dirigindo-se ao homem, envolvendo-o em um amor que, penetrando a criatura, regenera-a, eleva-a até o criador (Idem)

Lutero não apenas reconheceu a castração do sujeito, ele fez uma aposta cujas consequências talvez não sejamos, ainda, capazes de mensurar. Trata-se da aposta de que, através do amor de Deus, o homem poderia alcançar a completude que a barra do sujeito ($) torna intransponível. Mas, se através das obras Lutero percebeu que não alcançaria a completude, tampouco a aproximação em relação a Deus, com a retirada da intermediação da

44 Trecho extraído do texto, traduzido para o inglês: *Open Letter to the Christian Nobility of the German Nation Concerning the Reform of the Christian Estate* (1520). Disponível em: https://web.stanford.edu/~jsabol/certainty/readings/Luther-ChristianNobility.pdf. Tradução nossa.

Igreja na interpretação das Escrituras, o tornaria menos angustiado. Esse passo de Lutero promoveria, de fato, um outro tipo de angústia, como vimos no primeiro capítulo, que é a angústia diante do supereu, que intensifica o sentimento de culpa que, por sua vez, exige mais e mais castigos ao eu. O jovem Lutero, que já era "inquieto e atormentado", como aponta seu biógrafo Febvre (1928, p.25), buscou o convento a fim de aplacar sua angústia; no entanto, apesar de todos os jejuns e outras penitências a que se submeteu, sua culpa foi crescente: "depois de entrar no convento para ali descobrir a paz, a ditosa certeza da salvação, Lutero só encontrou dúvida e terror" (p.31).

O aumento no nível de exigência moral diante dos excessos pulsionais que se davam nesse momento histórico, e que culminaram em um maior desenvolvimento cultural durante a modernidade, não se dariam sem a renúncia ao pulsional. Sabemos com Freud que, na formação do sujeito, "a renúncia pulsional se ocorre frente à autoridade externa; se renuncia a satisfações para não perder seu amor" (FREUD, 1930, p.123). Freud nos abre margem para pensarmos, a partir de seu texto *Mal Estar na Civilização*, a patologia não apenas a nível individual, mas também em relação às comunidades (idem, p. 139). Nesse caso, o passo dado por Lutero poderia nos servir de paradigma para um processo muito importante que acontecia naquele momento, que teria sido o "fortalecimento do supereu" ou, pelo menos, uma mudança importante na sua estruturação. Afinal, em contraposição ao desatino concernente ao período da Nau dos Loucos, o espírito cético viu-se consolidado por alguns homens letrados, que passaram a questionar o posicionamento pouco crítico de diversas instâncias da sociedade, dentre as quais estavam incluídas, como vimos com Brant (1494) os próprios membros do clero, muitos deles vistos pelo autor como "pecadores".

As acusações de Lutero, ao também denunciar os pecados dos padres e, portanto, sua aproximação com o campo do desatino, não vieram sem consequências. Afinal, conforme salienta Freud (1921), o indivíduo dificilmente poderá prescindir dos vínculos com os demais em sua tentativa de satisfazer suas moções pulsionais (p.67). Além disso, como vimos, Lutero deu maiores dimensões a um sistema moral de pensamento que já pululava em diversos setores da sociedade.

Lutero, ao reconhecer sua angústia diante da incerteza do amor de Deus, reforçou um movimento que se dá originalmente no sujeito e, conforme descrito por Freud, provoca a renúncia do pulsional: "a renúncia do pulsional é consequência da angústia diante da autoridade externa; se renuncia a satisfações para não perder seu amor" (FREUD, 1930, p.123). Esse movimento faz com que, supostamente, o sentimento de culpa seja superado. No

entanto, pode surgir um outro tipo de angústia, a se dar "quando a renúncia ao pulsional não é suficiente, pois o desejo persiste e não pode esconder-se diante do supereu" (Idem).

Se levarmos em conta a hipótese de Freud (1927), de que houve um gradativo fortalecimento do supereu ao longo do desenvolvimento cultural (p.11), podemos concluir que esse fortalecimento se deu em função de renúncias cada vez maiores em relação ao conteúdo pulsional. Nos fixamos nesse momento da história, que correspondeu ao avanço do *Humanismo* e da Reforma Protestante a partir do rastro deixado por Foucault, justamente pelas inúmeras evidências do intenso enrijecimento moral que o homem passou a apresentar a partir desse período. O teocentrismo, que propunha estar Deus no centro do universo, foi dando lugar ao antropocentrismo, que propunha ser o homem esse centro, o que lhe concedeu uma maior liberdade com relação a suas ações.

A Igreja Católica, até então, mediava o abismo entre Deus e o homem. Para que esse abismo se tornasse menor, seria necessário ao homem ser justo. Ora, conclui Lutero: "mas a impossibilidade está exatamente em o homem se tornar justo"! (Idem, p.74). O homem é imperfeito e, independente do que faça, jamais alcançará Deus. Ademais, diante da "terrível miséria moral da Igreja" (Idem), como essa instituição estaria apta a viabilizar a travessia desse abismo? Para Lutero, pois, seria necessário que cada homem traçasse seu próprio caminho na direção de Deus. Mas será que todos os homens estariam aptos a fazê-lo? Antes de acompanharmos as consequências da Reforma Protestante para a população miserável, vejamos alguns dos movimentos inspirados nas profecias de Fiore que ocorriam na Europa Ocidental. A breve análise de alguns desses movimentos que se deram na Europa Ocidental quiçá nos dê pistas a respeito das forças pulsionais que foram reprimidas quando, no final da Idade Média, uma nova forma de organização social passou a ser estabelecida, a partir do momento em que se perdeu a referência dos antigos senhores.

2.8 **Revoltas de cunho messiânico durante a Idade Média**

A guerra dos camponeses, que ocorreu na Alemanha em 1525, certamente não foi a primeira revolta camponesa a se dar em solo europeu durante a Idade Média. Antes mesmo que as ideias de Lutero a respeito da liberdade do homem dessem corpo a essa expressiva guerra em solo alemão, muitos outros movimentos de cunho messiânico se alastraram pela Europa, inspirados nas interpretações da obra de Fiore.

A Era do Espírito, como vimos, corresponderia a um período de igualdade entre todas as pessoas, independente de sua classe social. A grande expectativa pela chegada dessa Era

não seria sem motivos. Afinal, explorados por papas, príncipes e imperadores, a classe camponesa ansiava pela iluminação do homem "tão carente e sofredor, tão perdido na distância da morada do Senhor", conforme canta Gilberto Gil em 1976 a respeito do homem das "grandes populações" no Brasil – em um contexto bastante diferente daquele da Idade Média no Sacro Império, mas que envolve homens igualmente afastados da terra, bem como de seu desejo.

Antes mesmo da morte de Frederico II (1194-1250), já havia expectativas quanto à iminência da chegada da Idade do Espírito, conforme se verifica em um manifesto aparecido na Suábia (região pertencente ao Sacro Império), de autoria de um certo Irmão Arnold, um dominicano dissidente que viveu por volta do ano de 1248, conforme aponta Cohn. A partir de uma interpretação bastante particular da obra de Fiore, o autor, em seu manifesto

> faz um apelo a Cristo para que, em nome dos pobres, julgue o Papa e a hierarquia; Cristo há de responder e aparecerá na Terra para proferir o seu juízo. O Papa será revelado como o Anticristo, o clero como os membros desse Anticristo, Cristo condena-los-á sem apelo, não somente pela sua imoralidade e mundanismo e pelo abuso que fazem do interdito, mas também – e principalmente – pela exploração e opressão dos pobres [..]. Quanto às grandes riquezas da Igreja, serão confiscadas e distribuídas pelos pobres – os quais, aos olhos de Arnold, «advogado dos pobres» segundo ele próprio, são os únicos verdadeiros Cristãos. E esta grande revolução social será levada a cabo sob os auspícios do Imperador Frederico, que, segundo Arnold, já tinha visto o programa e prometera todo o seu apoio (COHN, 1957, p.93).

O "radicalismo social de tais quimeras", sugeridas por Arnold, como salienta Cohn, diverge da "espiritualidade etérea" das profecias do próprio Fiore, e se volta diretamente aos pobres (Idem). O autor salienta que o teor de tais quimeras poderia ter estimulado uma revolução já naquele momento, não fosse um acontecimento inesperado: a morte de Frederico II uma década antes da data em que supostamente assumiria o seu "papel escatológico" de libertar os pobres da opressão (Idem). Uma das razões para atribuir tal papel a Frederico II foi sua insistente luta contra os papas Gregório IX e Inocêncio IV. Sua morte "constituiu um golpe catastrófico para os adeptos alemães de Joaquim [de Fiore], a quem privava do seu Salvador" (Idem, p.93).

Curioso é que nem mesmo esse golpe catastrófico, que foi a morte do suposto salvador Frederico II, acabaria com as expectativas germânicas a respeito de ser ele a figura que conduziria os pobres à Era do Espírito. Cohn faz um minucioso apanhado de diversas teorias apocalípticas que surgiram a partir da morte de Frederico II envolvendo pseudo Fredericos que seriam a encarnação do Imperador. Esses pseudo Fredericos eram apoiados pelos Príncipes, "não porque acreditassem no que quer que fosse, mas porque desejavam criar problemas para Rodolfo" (Idem, p.94). Rodolfo Habsburgo (1218-1291) foi quem subiu ao

trono em 1273, dando fim ao período interregno – em que o trono ficara desocupado –, o que contrariou os interesses dos príncipes que haviam se beneficiado com a vacância no trono imperial.

Cohn aponta que o mito do Frederico futuro chega até o século XV e final do século XVI, o que pode ser provado através de documentos de autores desconhecidos que circulavam à época. Um desses documentos é o *Livro de Cem Capítulos,* escrito, por volta do ano de 1500, por um autor conhecido como "Revolucionário do Alto Reno", que sabia muito bem a respeito da literatura apocalíptica medieval e nela baseou-se para redigir seu tratado, que "constitui a última e a mais global expressão da escatologia popular da Idade Média" (COHN, 1957, p. 98). De acordo com este "Revolucionário", Deus, irado com os pecados humanos, decidira castigar a população. Estaria disposto, no entanto, a mudar a sua decisão caso o povo abandonasse a maldade e a perdição. Para haver essa mudança, quis Deus que

> uma determinada pessoa piedosa – o próprio autor, naturalmente – organizasse uma associação de piedosos leigos, para a qual somente poderiam ser escolhidos aqueles que tivessem nascido dentro do matrimônio, fossem casados e tivessem sempre praticado a monogamia (a preocupação do autor pelo adultério parece obsessiva). Os membros usariam uma cruz amarela como sinal. Desde o princípio que gozariam do apoio activo de S. Miguel e não tardaria muito a serem reunidos sob a chefia do Imperador Frederico, «o Imperador da Floresta Negra», prodigiosa figura que faz lembrar, não apenas o Imperador dos Últimos Dias, mas também o Messias da apocalíptica judaica cristã e sobretudo o Apocalipse: «Reinará durante um milênio. Os céus abrir-se-ão ao seu povo ...Terá um vestido branco como a neve, cabelos brancos, e o seu trono será como fogo e todos o servirão, porque exercerá a justiça.» (COHN, 1957, p.98)

Há outros trechos nesse livro do Revolucionário do Alto Reno que demonstram que o futuro Frederico seria um "messias dos pobres", profecia essa que "continuou a fascinar e a excitar o povo simples da Alemanha, tanto os artesãos como os camponeses, mesmo para além dos começos do século XVI" (Idem, p.103). Curiosa ligação, e de grande importância para esse trabalho, a que parece se estabelecer entre os pobres e os líderes messiânicos que tiveram acesso a algum conhecimento a respeito das Escrituras – sem a mediação interpretativa da Igreja. Essa ligação parece ser tanto mais forte quanto maior a pobreza e a exploração dos homens pelas elites. Os homens mais pobres, nessa época (no século XVI), eram notadamente os camponeses. Embora já houvesse trabalhadores pobres nas cidades, a Europa ainda não havia passado pela Revolução Industrial dos séculos XVIII e XIX. Não havia acontecido, portanto, um maciço movimento de êxodo rural para as cidades em função da mecanização da produção rural. Entretanto, a exploração sofrida pelos camponeses ao longo da Idade Média recrudescia, gerando diversos conflitos, muitas vezes intensificados pela perpetuação das profecias extraídas de interpretações pouco fidedignas, digamos assim,

da obra de Fiore. Este, ao traçar no tempo a possibilidade de uma Era do Espírito na Terra, e da qual participariam os pobres, permitiu a estes vislumbrarem um futuro em que gozariam das mesmas vantagens que os senhores.

Mas as figuras que se ofereciam a guiar essa população pobre na direção das graças da Era do Espírito não eram senão novos senhores, que se autodenominavam profetas – e que, no final das contas, quando obtinham seguidores e algum poder, submetiam-nos à posição de escravos de uma forma ainda mais radical. Isso porque, no caso desses novos líderes inspirados nas teorias apocalípticas reavivadas por Joaquim de Fiore, a única mediação que lhes concernia eram as Escrituras – interpretadas ao sabor de sua verdade.

Esses profetas, que tinham voz diante de uma população cada vez mais miserável, passaram a ser alocados no interior dos hospitais por professarem o "erro religioso", sendo "protestantes ou inventores de qualquer outro sistema novo" (FOUCAULT, 1961, p.115). Foucault faz essa referência aos profetas, ficando a questão a respeito da razão para que tais sujeitos fossem afastados do convívio social. As tantas revoltas que ocorreram em períodos anteriores ao do internamento, tratado por Foucault, foram lideradas justamente por indivíduos que se colocavam como eleitos diante de um novo sistema religioso – interpretado a partir das Escrituras. A influência desses profetas dentre a gente miserável era, no mínimo, avessa aos novos moldes sociais que passaram a ser construídos em torno de um Estado forte, que precisava arrecadar tributos para sustentar-se.

A despeito das escassas referências biográficas a respeito desses líderes, chama a atenção o fato de boa parte deles, como o Revolucionário do Alto Reno, colocarem-se em uma posição rigidamente autorreferenciada diante de um grupo de camponeses que perdiam suas referências medievais e viam-se destituídos de sua relação com a terra. Para Quinet (2009) a posição do profeta é bastante típica do paranoico, que se identifica a si próprio, "sem mediação nenhuma, ao S1 que ele representa" (QUINET, 2009, p. 134). "Esse Um paranoico", diz ainda Quinet, "se encontra no fundamento das seitas" (Idem).

Os diversos Fredericos-S_1 encarnados na figura de Ideal do eu, que surgiram por essa época na Alemanha, são vastamente descritos na obra de Cohn. Essas pessoas atribuíam a si mesmas a missão de conduzir o povo, não à libertação através da morte, mas a uma vida menos sofrida, o que era ainda mais atraente. Entretanto, a partir das interpretações realizadas acerca das profecias de Fiore, a Era do Espírito não viria sem sofrimento, sendo preciso expiar as culpas, lutar, sofrer. Essa relação entre sofrimento e libertação conduziu alguns líderes de movimentos medievais a imprimirem intenso sofrimento a seus seguidores. Esse foi o caso

dos flageladores medievais que, ao se submeterem, de antemão, ao sofrimento, supunham facilitar o caminho para a plenitude em vida.

A prática da autoflagelação tornou-se conhecida a partir de seu uso pelos eremitas nas comunidades monásticas de Camaldi e Fonte Avellana, no início do século XI. Após espalhar-se rapidamente, essa prática tornou-se a mais comum dentre as técnicas penitenciais utilizadas pela Cristandade (COHN, 1957, p. 105). Se a autoflagelação era, inicialmente, uma prática solitária, a partir do fatídico ano de 1260 – ano em que popularmente esperava-se pelo processo de libertação do homem de seus pecados através do sofrimento, para que assim fosse dado início à Era do Espírito – passou a ganhar contornos de procissões organizadas. Esse movimento teria sido lançado pelo eremita Perúgia, e se espalharia por Roma e outras cidades, sendo, em geral, conduzido por clérigos, massas de homens, jovens e crianças. Embora houvesse, a princípio, pessoas de todas as classes participando das procissões, no final das contas quem perseverou no movimento foram os pobres (Idem, p.106).

Após alguns anos, e minguando na Itália, esse movimento revigorar-se-ia na Alemanha (em 1261-1262), onde os integrantes das procissões criaram até uniformes! Os chefes desse movimento possuíam uma Carta Celeste, segundo a qual "uma placa de mármore resplandecente de luz sobrenatural" havia descido sobre o altar do Santo Sepulcro em Jerusalém. Nessa carta constava uma mensagem de Deus "carregada de significado escatológico": Cristo teria falado que, antes de retornar à Terra, os homens passariam por "misérias e abominações" já que Deus estaria irado com eles por conta "do seu orgulho e ostentação, das suas blasfêmias e adultérios, da sua não observância dos jejuns, das suas práticas de usura". Ou seja, acrescenta Cohn, Deus estaria irado com o homem rico, pois tais pecados não poderiam ser atribuídos aos pobres (Idem, p. 107).

Depois que esses movimentos cessaram na Itália, ganharam novo fôlego na Alemanha, onde a população também estava a par das profecias de Fiore, e já começava a direcionar críticas à Igreja. Assim, na Alemanha, pobres, tecelões, sapateiros, ferreiros e outros artesãos passariam a conspirar contra o clero (Idem). Como lembra Cohn, pouco antes do advento do movimento flagelante, o dominicano dissidente sobre quem falamos acima, Irmão Arnold, havia declarado "que ele e seus seguidores é que eram a santa comunidade que 'em 1260 haveria de tirar toda a autoridade à Igreja do Anticristo'" (Idem). A morte de Frederico apenas aflorou a aspiração dentre "as massas alemães a um reino milenário dos Santos" (Idem). Como era de se esperar, os membros desse movimento logo passaram a ser considerados heréticos e revolucionários, subsistindo seus membros na clandestinidade – quando não eram excomungados pela Igreja.

Cohn descreve o movimento dos flageladores como seguindo os moldes dos movimentos de massa liderados por "*prophetae* que, segundo parece, eram sobretudo clérigos, apóstatas ou dissidentes" (Idem, p.113). O fato de haver lideranças nesse movimento é reforçado pela publicação de uma Bula pelo Papa (1484), considerando o povo simples como desencaminhados liderados por hereges que sabiam muito bem a respeito do que estavam fazendo (Idem). Tem-se aqui um grupo de sujeitos que sabem pouco – o povo simples e iletrado – liderados por alguém que demonstra "saber demais" a respeito do conteúdo extraído das Escrituras.

Além de se recusarem a se submeter ao clero, esse grupo de flagelantes voltou-se contra os judeus. No ano de 1349, quando a peste negra assolava a Europa, boa parte da população atacou os judeus por acreditarem que esses teriam envenenado a água, causando assim a doença. Mas logo percebeu-se que também os judeus morriam acometidos pela peste e que a doença continuava proliferando-se nas regiões em que eles haviam sido eliminados. Se essa constatação deu uma trégua na perseguição aos judeus, não foi por muito tempo. Logo os flagelantes liderariam um ataque maciço aos judeus (Idem, p.114). Cohn aponta que:

> Durante uma cerimônia de flagelação em Mogüncia, a multidão dos espectadores virou-se subitamente contra os Judeus tendo em consequência a maior comunidade israelita da Alemanha sido aniquilada (Idem).

Já temos aqui a dimensão das consequências da associação entre uma formação de massa e líderes messiânicos. Embora já houvesse ataques dirigidos aos judeus por parte da população, a atuação dos flagelantes tomou dimensões outras ao adquirir ideias de purificação em suas ações. Cohn interroga se, no meio do movimento dos flagelantes de 1349, na Alemanha, não haveria alguma figura próxima a de um salvador escatológico. Embora não haja muitos registros dessa época, Cohn destaca a figura de um "leigo, mas suficientemente instruído para mergulhar nas profecias apocalípticas existentes em uma biblioteca monástica" (Idem, p.117), chamado Konrad Schmid. Para ele e seus seguidores, a autoflagelação seria "um sacrifício redentor que era o único a poder salvar o mundo duma tremenda catástrofe final e mediante o qual eles próprios se tornavam uma elite sagrada" (Idem). Cohn aponta ainda um aspecto inovador nesse movimento liderado por Schmid, que é o fato de a fé messiânica não estar mais implícita, como ocorria no movimento de flagelantes anterior a ele: essa fé é agora "proclamada com a maior das ênfases" (idem, p.117).

Os flagelantes buscavam ardentemente destruir a figura do Anticristo. O problema é que não havia uma figura específica a ocupar esse papel: por ora eram judeus, por ora o corpo eclesiástico. Sendo acusados de heresia pela Igreja, os diversos movimentos de flagelantes

tiveram seus líderes perseguidos e queimados pela Igreja. Schmid, ao que parece, segundo Cohn, foi queimado na região de Nordhausen, região essa que também, mais tarde:

> haveria de testemunhar toda a empresa de Tomás Müntzer. Com efeito, a aldeia onde, em 1488 ou 1489, haveria de nascer esse *propheta* da Guerra dos Camponeses encontra-se apenas a alguns quilômetros de Nordhausen, como aliás também a cena do massacre que esmagou seu exército de camponeses (Idem, p. 121).

2.9 **Camponeses**

Se por um lado a região do Sacro Império Romano-Germânico foi o campo de batalha de movimentos populares de cunho apocalíptico, como pudemos perceber no item anterior, por outro lado foi o solo onde floresceu, entre o século XV e XVI, a corrente de pensamento humanista, com toda a sua exaltação ao aspecto moral do homem. O movimento humanista foi mais propagado na Alemanha por conta da invenção da imprensa ter-se dado nesse local, mais precisamente em Mainz, com Johannes Gutenberg, no ano de 1455. Essa invenção permitiu que a propagação de textos ocorresse mais rapidamente, chegando a um maior número de pessoas.

Essas pessoas, evidentemente, não eram a população pobre e iletrada, composta em sua maior parte por camponeses. Tratava-se de pessoas que tinham acesso à Universidade, oriundas de famílias nobres ou burguesas e que puderam ter acesso à cultura. Martinho Lutero era um desses homens. Ao iniciar a sua carreira monástica, propôs a soberania das Escrituras sobre a instituição religiosa então vigente. Essa soberania seria a do pensamento, a do juízo crítico do homem. Este poderia se tornar, assim, o centro do universo, alcançando maiores níveis de liberdade. Nesse ponto, não se poderia considerar Lutero um profeta; afinal, ele não se colocou como um líder eleito, mas propôs que cada um estabelecesse o seu sistema de pensamento livremente, levando em conta sua relação particular com Deus – relação essa que prescindiria da intermediação do padre.

Mas Freud, em Mal Estar na Civilização, revela a faceta irônica dessa suposta liberdade – que não veio sem incomensuráveis sacrifícios em termos de repressão à natureza pulsional. O aspecto julgador da instituição religiosa no tocante aos pecados cometidos pelo homem parece ter sido "introjetado", fortalecendo o seu supereu. Diante de um supereu ainda mais rígido, tanto maior seria a angústia e maior a necessidade de punição desse novo homem moderno.

Esse é um processo que ocorreu dentre os homens que tinham acesso à cultura. Mas como ele terá ocorrido com relação àqueles que não tinham sequer acesso às escolas e que se viam diante de um monge que difundia num linguajar muito acessível, a ideia de que todos

podiam ser livres? Lutero logo foi considerado "um defensor público de todos os oprimidos" (FEBVRE, 1928, p. 262) pelos camponeses. Estes desencadearam uma onda de revoltas, que tomou proporções de uma guerra, para surpresa e horror do próprio monge.

A massa, composta em sua maior parte por camponeses, era "sujeita a coações, experimentando seus salutares rigores, possuindo, também ela, em teoria, sua liberdade interior, mas incapaz de usá-la" (Idem, p. 172). Essa incapacidade se torna evidente quando se verifica que as palavras de Lutero, e sua incitação à liberdade, que trazia à baila a esperança de dias melhores, fizeram com que o monge fosse recoberto com características de líder, sendo condecorado à condição de "patrono nato de todos os revoltosos" (idem, p.262).

É curioso que, ao exaltar a razão do homem e sua capacidade de interpretação das Escrituras, ou do próprio mundo, Lutero tenha feito reascender o desatino tão duramente criticado por Brant, bem como toda a literatura apocalíptica. A princípio o movimento dos camponeses inspirados pelos ideais libertários de Lutero reivindicavam melhores condições de trabalho no campo, mas logo tomariam proporções inimagináveis. Isso porque, apesar de Lutero se recusar a ser o porta-voz dos oprimidos, o poder de suas palavras intensificou o discurso dos profetas apocalípticos.

Se de um lado havia um grupo de pessoas clamando por um mestre; os profetas, de outro, mostravam-se dispostos a reterem-se na posição de S1. Prometiam aos miseráveis um futuro magnífico, em que poderiam gozar a vida como príncipes. Mas será que a posição de escravo viabilizaria tal fruição? Para deixarem de ser escravos seria necessário o acesso à cultura, que lhes era inacessível naquele momento. Alberti nos lembra que "o sujeito sempre esteve submetido ao Outro na história da cultura humana". Mas nem sempre, acrescenta ela, "enquanto sujeito"[45] (Idem). Isso porque:

> O sujeito passou a ser sujeito a partir da ascensão da burguesia quando alguém, não nascido em berço esplêndido teve acesso à cultura, à dúvida subjetiva, deixando de ocupar, por exemplo, o lugar do escravo, garantia do senhor (do mestre)[46].

Como os camponeses tinham acesso a respostas prontas advindas de dissidentes religiosos, ou mesmo leigos, guiados por interpretações delirantes das antigas Escrituras, estavam ainda um pouco distantes de uma dúvida subjetiva.

Os dissidentes religiosos – como o *Revolucionário do Alto Reno,* por exemplo, que nomeou-se como sucessor de Frederico – identificavam-se com o Outro, em uma posição

45 ALBERTI, S. O discurso do capitalista e o mal-estar na cultura. 2005. Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/19133239/Sonia-Alberti-O-Discurso-Do-Capitalist-A-e-o-Mal-Estar-Na-Cultura>. Data de acesso: 08/09/2017.

46 Idem.

correlata à paranoia. Apesar de no discurso de líderes, como o desses dissidentes, pululem faíscas de ideais libertários, o fato é que pouco fazem senão uma troca de papéis: saem os nobres, entram eles próprios, enquanto S_1, no lugar de agente no discurso do mestre. No extremo oposto, no discurso do mestre, tudo permanece como antes, e a massa miserável, *a*, como produto permanece. Mas há um agravante no caso da maestria dos profetas: a ausência de referências institucionais a diluírem a centralização do poder, exercida apenas por eles mesmos, que se tornam mestres totalitários a conduzir os membros de sua seita, em boa parte das vezes, à morte e à destruição.

Lutero propunha a liberdade mas sem levar em conta que nem todos estavam aptos a sustentá-la. Na propagação de suas ideias ele utilizava-se de sua oratória; ele era, como aponta Febvre (1928), "um arauto da Palavra" (p. 255). Mas pelas circunstâncias do momento histórico em que suas ideias foram difundidas, estas se apresentaram com um peso inesperado. Nutridos por elas, "os profetas não demoraram a passar aos atos. Arremessando-se contra as igrejas, saquearam-nas de maneira abominável" (Idem, p.249).

Um dos profetas que se inspiraram em Lutero foi Thomas Müntzer, de quem trataremos aqui.

2.10 **Thomas Müntzer e a Guerra dos Camponeses**

Thomas Müntzer nasceu em Stolberg, na Turíngia, no ano de 1488 ou 1489. Era um homem muito culto, tendo chegado a ser ordenado padre. Ele sabia grego e hebraico e conhecia muito bem as Escrituras. Ao longo de suas errâncias, Müntzer buscava uma resposta para as dúvidas que tinha em relação ao Cristianismo. A princípio se aproximou de Lutero, mas se tornariam inimigos a partir do momento em que Müntzer, tomando contato com a literatura escatológica, deixou de ter dúvida, para recobrir-se de certezas, passando então a tornar-se um profeta.

De acordo com Bloch, Müntzer teria se dedicado por algum tempo às doutrinas milenaristas do abade Joaquim de Fiore (BLOCH, 1968, p.20). Parecem, portanto, verossímeis as especulações de Cohn a respeito do contato estabelecido entre Müntzer e as teorias derivadas dos escritos de Fiore. Ao longo de suas andanças, Müntzer tomou contato com um tecelão chamado Niklas Storch, próximo à Boêmia. Storch proclamava que

> agora, como no tempo dos apóstolos, Deus comunicava directarnente com o seu Eleito; e a razão disto era que os Últimos Dias estavam à porta. Primeiro os Turcos haviam de conquistar o mundo e sobre este reinaria o Anticristo; mas então –, e seria

> muito em breve – o Eleito irromperia e aniquilaria todos os hereges, dando lugar à Segunda Vinda e ao início do Milénio (Idem, p. 195)

A partir de então, Müntzer passaria a expressar-se de forma cada vez mais delirante, dando início a uma mudança em seu comportamento, que foi muito lamentada por seus amigos. Ele passou a defender que os Eleitos – aqueles que tinham recebido o Espírito Santo, dentre os quais ele próprio, evidentemente – deveriam abrir, através da força das armas, o caminho para o Milênio, que daria início a uma nova era aos moldes da Era do Espírito. Não descreveremos aqui as contínuas peregrinações de Müntzer ao longo das quais ele levava suas mensagens escatológicas aos pobres, mas vale destacar que ele foi ganhando cada vez mais adeptos, compondo junto a eles a chamada "Liga dos Eleitos". Esta liga, "constituída no essencial por gente analfabeta, era a resposta de Müntzer à universidade, que sempre fora o centro da influência de Lutero" (Idem, p. 196).

À semelhança de Lutero, Müntzer condenava a Igreja Católica por ter, segundo ele, "incorrido em adultério contra o Espírito, convertendo-se em uma prostituta" (BLOCH, 1968, p.25). Mas Lutero, ao observar o desenrolar da guerra dos camponeses, rapidamente se colocaria ao lado da Nobreza e contra os camponeses.

Müntzer, por outro lado, colocou-se ao lado dos pobres, mas em nada colaborou para que a vida desses homens se tornasse melhor, lhe interessando "muito menos a natureza da futura sociedade do que a exterminação em massa que a deveria preceder" (COHN, 1957, p. 197). É possível que a aproximação entre os líderes messiânicos, como Thomas Müntzer, e o campesinato tenha se dado devido ao fato de os camponeses viverem em condições tão adversas quanto necessárias para que se salvassem no dia em que se iniciasse o Apocalipse; ou, como destaca Cohn, porque "a vida de camponês era mais próxima da que Deus confiara a Adão e Eva" (Idem, p.198).

47

Embora não haja consenso quanto ao seu início, o fato é que ela não era composta apenas por camponeses miseráveis, mas também por aqueles que vinham conseguindo ascender economicamente e desejavam maior autonomia e acesso às terras. As diversas batalhas que se armaram entre esses camponeses e as elites rendeu um número alarmante de mortos, algo em torno de 100.000 camponeses.

É importante salientar que a Guerra dos Camponeses na Alemanha já se desenvolvia antes da atuação de Müntzer. Este, antes de participar do movimento, já vinha peregrinando e sendo expulso de diversas regiões da Alemanha por conta dos motins que liderava. Quando chegou à cidade de *Mülhausen,* onde os camponeses travavam lutas de forma mais organizada, Müntzer instalou-se pela última vez. Lá, ele criou um grupo formado por cerca de trezentos seguidores fiéis. Em maio de 1525, chegou ao campo dos revoltosos e pediu que, além de seus seguidores, outros homens dele se aproximassem. Os príncipes olharam com desdém para aquela organização de camponeses com armamento inferior. Ainda propuseram, como aponta Cohn, uma trégua em troca da entrega de Müntzer e seus seguidores mais próximos. Essa troca poderia ter ocorrido, não fosse o último discurso de Müntzer, que insuflou os camponeses:

> Segundo o relato nas Historias – que parece bastante plausível – o *propheta* fez um discurso apaixonado no qual declarou que Deus lhe prometera vitória; que esconderia as balas dos canhões inimigos nas mangas do seu manto; e que por fim Deus moveria o Céu e a Terra para evitar a perda do seu povo. O efeito deste discurso foi acentuado pelo aparecimento dum arco-íris que, sendo o símbolo da bandeira de Müntzer, logo foi interpretado como uma prova do favor divino. Pelo menos os discípulos mais chegados de Müntzer devem ter acreditado que algum tremendo milagre estava para suceder; e sendo tão organizados quanto fanáticos não tiveram certamente dificuldade em dominar a massa confusa e amorfa dos camponeses (COHN, 1957, p. 205).

Diante da não concordância por parte dos camponeses em entregar Müntzer, a artilharia invadiu o campo onde eles estavam entoando cânticos ao Espírito Santo, e dizimaram, sem dificuldade, cerca de 5000 camponeses. Müntzer foi então capturado, torturado e, por fim, teve sua cabeça cortada, ainda no ano de 1525.

Podemos relacionar a figura de Müntzer à de nosso Antônio Conselheiro, que liderou o movimento baiano conhecido como a Guerra de Canudos, e teve o mesmo fim de Müntzer. De fato veremos, mais adiante, o quanto essa associação encontra fundamento na inspiração

47 Quadro de Wilhelm Otto Pitthan: *Thomas Müntzer – Predigt vor den Bauern im Lager vor Mühlhausen.* Esse quadro encontra em exposição no Mühlhäuser Museen, que visitei durant eu período de estudos na Alemanha.

joaquimista (referente a Joaquim de Fiore) que os colonizadores portugueses trouxeram para o Brasil e está bastante associada aos ideais de Conselheiro e seus seguidores.

Como vimos, a despeito da associação entre Müntzer e a guerra dos camponeses, também Lutero inspirou o movimento, já que sua incitação à liberdade do homem, que a princípio não se limitou às elites, encorajou os camponeses a lutarem em sua defesa. Apesar de ir ao encontro da ideia de liberdade do homem, através de proposições que fomentavam a possibilidade de se regozijar com o amor de Deus sem o intermédio da Igreja, Lutero foi absolutamente contrário a uma revolta cujos idealizadores o mantiveram como inspiração. A resposta de Lutero em seu manifesto "*Contra as hordas salteadoras e assassinas dos camponeses"*[48] foi enfática: "o Evangelho não justifica, e sim condena a revolta. Toda revolta"[49].

A partir da revolta dos camponeses, que foram duramente oprimidos, Lutero passou a deixar bem claras as implicações do novo paradigma. Talvez tenha se assustado com as proporções que suas declarações ganharam e, para salvaguardar suas colocações, aliou-se aos estratos mais poderosos da população, salvaguardando ao Estado o papel de mantenedor da ordem. Febvre fez um interessante resumo do posicionamento de Lutero a partir de 1525, data em que se deu a Guerra dos Camponeses:

> Quanto às espadas? Os príncipes estão aí, e o Estado é o "mantenedor" do novo curso. Outrora, nos bons tempos do puro idealismo, o príncipe era um flagelo, o Estado, um suplício [..]. Agora, Lutero deixa na sombra reservas e restrições, o dever de caridade do cristão livre. O Estado é uma instituição divina: é isso o que importa (FEBVRE, 1928, .p. 289-290)

Lutero, para fortalecer a Reforma ao olhar dos governantes, voltou-se contra os camponeses, deixando claro que a liberdade cristã não podia justificar uma mudança radical na estrutura dos poderes, outorgando, assim, ao Estado

> direitos cada vez mais amplos: os de zelar pela pureza e saúde interna da Igreja, controlando seu ensinamento, conferindo sua ortodoxia, expulsando os heréticos (Idem, p.291).

É curioso que a Reforma de Lutero seja, muitas vezes, limitada ao âmbito religioso, sem se levar em conta que a Igreja, na Idade Média, era a instituição mais poderosa. Ter podido questioná-la terá sido a causa ou a consequência das mudanças que marcaram o período do Renascimento e o sentido de liberdade individual que passou a delinear-se? Como foi possível apreender desse pequeno recorte histórico, aqui apresentado, Lutero estava no

48 Manifesto publicado em 1525 por Lutero, em que se posicionada de forma radicalmente contrária à Guerra dos Camposes e contra seu líder Thomas Münzer. Sua versão em espanhol está disponível em: http://www.apologeticacatolica.org/Descargas/Folletos/Lutero_Contralashordasdecampesinos.pdf. Data de acesso: 08/09/2017.

49 Idem.

lugar e tempo exato para que suas palavras fossem calorosamente ouvidas. Suas questões fizeram ruir a partir do interior uma instituição que já era atacada externamente por príncipes e burgueses.

2.11 **Os Anabatistas**

A chamada Guerra dos Camponeses ocorreu nos países de língua alemã da Europa Central e envolveu não apenas camponeses, mas também anabatistas. Essa revolta não só foi contemporânea à Reforma Protestante, como também foi considerada a sua expressão mais radical, já que exigia mudanças substanciais na Igreja Católica.

A principal mudança exigida era a suspensão da obrigatoriedade do batismo. Para a Igreja Católica o batismo representa "o primeiro símbolo básico da nova comunidade de fé" (KUNG, 1997, p. 90). O crente, ao ser batizado, coloca-se sob a proteção e soberania do Senhor, recebendo o perdão por seus pecados, o que o permite manter-se em uma relação filial com Deus. Através do Espírito Santo, e em nome do Filho (Jesus), o Deus único passa a estar presente para sempre naquele que se batiza; não sendo, pois, permitida a rebatização (Idem). Ao ingressar na comunidade Cristã tornava-se obrigatório o pagamento do dízimo, que sustentava os integrantes da Igreja; daí a importância econômica para o batismo infantil, muito embora não haja registros no Novo Testamento a respeito da necessidade de se batizar crianças. Os anabatistas condenavam, justamente, a necessidade do batismo na infância, quando o sujeito ainda não seria capaz de fazer sua escolha religiosa.

Na Alemanha, Lutero havia se aproximado da nobreza local sob a condição de esta apoiar o luteranismo ao invés da Igreja romana. Já a Confederação Suíça, que ocupava o maior território do Sacro-império, era dividida em pequenas províncias, os chamados Cantões, nos quais a autonomia administrativa era exercida por um Conselho de membros da elite, incluindo os que enriqueceram com o crescimento do comércio e mineração. O reformista suiço Zwínglio (1484-1531) agiu de forma semelhante a Lutero, não rompendo com a elite representada pelo Conselho administrativo da região (NETO, 2016, p.95-96).

Contrariamente a Lutero e Zwínglio, os anabatistas lutavam por uma autonomia religiosa, autonomia essa que implicaria uma separação entre a Igreja e as elites, algo impensável para reformistas mais conservadores. Contrariamente a esses dois reformadores, os anabatistas defendiam o rebatismo de adultos – e que só ocorreria mediante o arrependimento de seus pecados pregressos – daí discordarem do batismo em recém-nascidos. Por defenderem essa verdade – que estaria, ou no caso, deixaria de estar, nas Escrituras (já

que não fica clara a obrigatoriedade do batismo infantil no Novo Testamento) – os anabatistas abriram mão do apoio da elite, o que os exporia mais cedo ou mais tarde a ataques a seu movimento. Em nome da verdadeira fé, rogavam a Deus que os apartasse:

> de todas as abominações humanas para que a verdadeira fé seja conhecida, porque é muito melhor que uns poucos sejam instruídos na verdadeira palavra de Deus, que acreditem de forma correta e pratiquem as virtudes esperadas a que muitos tenham uma fé falsa e enganosa (GREBEL *apud* NETO, p.95).

Retomemos aqui a citação de Lacan: "o discurso que se sustenta é aquele que pode manter-se por muito tempo sem que vocês tenham razão para lhe pedir que explique sua verdade" (LACAN, 1968-1969, p.42). A doutrina dos anabatistas, naquele momento, não prosperou, justamente porque os líderes desse movimento não fizeram, como Lutero, questão de ter razão dentre aqueles que já a detinham. Apesar de terem origem nobre, tendo tido acesso às Universidades e às Escrituras, não fizeram questão de contar com a nobreza para apoiar seu movimento e pagaram um alto preço por conta dessa escolha. Apegaram-se à verdade mais do que à vida. Inclusive a citação bíblica amplamente divulgada através de pequenos panfletos era, justamente: "conhecereis a verdade e a verdade vos libertará" (Jo 8,32)[50]. Quantos homens e mulheres não queimaram nas fogueiras agarrados a uma verdade?!

2.11.1 A Perseguição aos anabatistas

A perseguição aos anabatistas ocorreu de forma mais sistemática após o fim da guerra dos camponeses, pois temia-se que eles reproduzissem o movimento dos camponeses. Essa perseguição, no entanto, teve por consequência um aumento na animosidade que os anabatistas já expressavam em relação ao Estado. Eles consideravam essa instituição supérflua àqueles que, como eles, seguiam o Novo Testamento, interpretando-o à sua maneira. Como é de se esperar, ao serem perseguidos, uma parte dos anabatistas passou a propagar as antigas predições apocalípticas, conservando os moldes dos antigos movimentos heréticos. O primeiro líder a surgir foi Hans Hut, antigo seguidor de ninguém menos que Thomas Müntzer (COHN, 1957, p. 208). Hut ganhou adeptos não apenas na Alemanha, como também na Áustria e na Morávia. Ele

> buscou inculcar no povo uma piedade mística e aconselhava-o a evitar qualquer tutela da parte do clero e a se opor a toda e qualquer injustiça social. Para ele, o fim do mundo seria o juízo divino sobre os ateus e a reunião dos eleitos. O total de eleitos seria 144.000, e o fim do mundo aconteceria no dia de Pentecostes de 1528.

50 A informação a respeito da divulgação desse panfleto foi extraída do filme *The Radicals*, de 1990 (EUA). Diretor: Raul V. Carrera.

> Até o dia do juízo, todos deveriam guardar suas espadas. Então deveriam vingar-se dos ateus (DREHEN, 1996, p.79).

Hut foi capturado em 1527, dois anos depois da Guerra dos Camponeses, mas, sete anos depois, o movimento ressurgiria na Alemanha, em *Münster*. Nessa cidade, em 1534, o jovem capelão Bernt Rothmann, ingressando no luteranismo, começaria a atrair adeptos. Logo ele se encontraria com os discípulos do holandês Melchior Hoffmann, que residia na cidade de *Estrasburgo*. Os discípulos de Hoffmann que se deslocaram para *Münster* influenciaram Rothmann a abandonar o luteranismo e ingressar no movimento anabatista. Hoffmann ainda tinha um discurso pacífico, e convocava seus seguidores a aguardar a chegada do novo milênio, durante o qual se manteriam a salvo. Esse novo milênio emergiria na cidade de *Estrassburgo* e ocorreria após um período de "calamidades messiânicas" a partir do ano de 1533, "que se supunha ser o décimo quinto centenário da morte de Cristo" (COHN, 1957, p.212). Com a chegada desse ano, os discípulos de Hoffmann foram tomados por "obsessões coletivas" que dominaram "por completo a existência das classes pobres da cidade" (Idem, p.212). As ideias de Hoffman se propagaram, sendo levadas para a cidade de *Münster*, onde se encontrava Rothmann, como dissemos no início do parágrafo.

Hoffman foi capturado na cidade de *Estrasburgo* e colocado em uma gaiola dentro de uma torre até morrer. Diferentemente de Hoffmann, o seu substituto em *Estrassburgo*, Jan Mathys, seria categórico ao incitar a população a pegar em armas para preservar o caminho do milênio. Mais tarde, em 1534, Mathys iria para *Münster* e instalaria uma perturbadora teocracia, que se tornaria uma ditadura absoluta, expulsando da cidade todos aqueles que não seguissem sua doutrina. Não adentraremos nas especificidades dessa comunidade, a qual Cohn descreveu com riqueza de detalhes. Mas vale dizer que a liderança de Mathys se inspiraria no Espírito de Thomas Müntzer e Hans Hut. Após a morte de Mathys, o sucedeu o "megalomaníaco" Jan Bockelson que:

> Em princípios de Maio saiu nu pela cidade em frenesi e acabou por cair num êxtase mudo que se prolongou por três dias. Quando voltou à fala convocou a população e anunciou que Deus lhe revelara que o velho foral da cidade, sendo obra dos homens, devia ser substituído por outro que fosse obra de Deus. Os burgomestres e o Conselho foram privados das suas funções […] No lugar deles instalou-se Bockelson e - segundo o modelo da Antiga Israel- doze Anciãos.Este novo governo tinha autoridade em todas as matérias, públicas e privadas, espirituais e materiais, e poder de vida e de morte sobre todos os habitantes da cidade (COHN, 1957, p.219)

Chama a atenção, nessa comunidade, a forma absolutamente cruel e delirante com que passou a ser conduzida, sendo submetidos seus seguidores a toda sorte de injúrias com o argumento de que apenas esses obteriam a salvação. Além dos seguidores de Rothmann, que

em *Münster* já se encontravam, uniram-se à comunidade homens miseráveis advindos da Holanda, e que "não tinham piso certo" (Idem, p.212). Para lá também acorreram:

> «fugitivos, exilados criminosos» e gente que, tendo esbanjado as fortunas dos pais, nada tinham do seu trabalho; (...) que, tendo aprendido desde a mais tenra idade a viver sem ocupação, se tinham enchido de dívidas; que odiavam o clero não pelo que se dizia da sua religião mas pelo que se dizia da sua riqueza, e que pretendiam praticar a comunhão de bens como os Apóstolos – até que, ficando fartos de pobreza, começavam a pensar em pilhar e roubar o clero e os ricos burgueses (Idem).

Os movimentos de camponeses, a princípio, inspirados nos ideais libertários de Lutero, exigiam melhores condições de trabalho no campo. A entrada de ideais apocalípticos nos movimentos camponeses parece ter ocorrido em consequência do ingresso dos chamados profetas que, como vimos, colocando-se no lugar daquele que detém o saber, acabavam por liderar um séquito de pessoas "sem piso certo". O que pode ser mais conveniente a quem não sabe onde pisar do que um líder que demonstra sabê-lo muito bem?

A descrição de Cohn com relação àqueles que ingressaram no movimento dos anabatistas, na citação acima, apresenta uma curiosa semelhança com o "mundo uniforme do Desatino" foucaultiano. Aliás, no final do livro de Cohn que aqui trabalhamos, ele aborda os movimentos milenaristas revolucionários (movimentos religiosos segundo os quais haveria de acontecer uma catástrofe que precederia profundas mudanças sociais). Tais movimentos tiraram a sua força da "*massa amorfa do povo* que além de pobre era incapaz de encontrar um lugar assegurado e reconhecido na sociedade" (Idem, p.232), ou seja, que já vivia uma catástrofe cotidiana.

Essa característica amorfa adveio de uma tendência que já se anunciava àquela época, e que conduziu, ao longo das gerações, a um gradativo processo de desenraizamento da terra, na mesma medida em que se perdiam as estruturas da autoridade medieval (Idem). Essa tendência, como demonstra Hobsbawn no livro *A Era das Revoluções*, se acentuaria com o advento da Revolução Industrial, conduzindo a um maior influxo de desenraizados da terra para as cidades. Por outro lado, a marginalização dessas pessoas foi acentuada pelo advento do Calvinismo.

2.12 **O Calvinismo**

O calvinismo surgiu a partir da reformulação do protestantismo realizada pelo francês João Calvino (1509-1564) que, mais tarde, refugiou-se na Suíça por conta das perseguições religiosas que sofreu. Calvino era de família burguesa e sua doutrina foi rapidamente

incorporada pela burguesia pelo fato de justificar as atividades econômicas condenadas pela Igreja: “segundo suas concepções, todo trabalho, desde que feito com honestidade e sobriedade, era agradável a Deus e somente os predestinados deveriam vencer na vida” (COHN, 1957, p.137).

O grande salto no pensamento desse jurista episcopal foi o conceito de *dupla predestinação,* segundo a qual os crentes e os não crentes teriam sido escolhidos antes mesmo de Deus ter criado o mundo, estando os crentes destinados à salvação e os demais à “condenação sem fim” (Küng, 1997, p.582). Como Deus já estipulara antes mesmo do nascimento o destino de cada homem, caberia a cada um esforçar-se a fim de permitir que a escolha de Deus se manifestasse através da aguardada prosperidade. Essa lógica adaptou-se muito bem ao nascente capitalismo e ainda livrou os países em que essa doutrina esteve presente das explosivas revoltas camponesas que advieram da propagação do luteranismo, no ano de 1525.

Além disso, com Calvino, o sentido religioso que as obras de caridade assumiam antes da Reforma foi, pouco a pouco, perdendo o sentido, e dando lugar a uma “nova sensibilidade à miséria” (FOUCAULT, 1961, p.66), que espalhou-se por toda a Europa. Nascia, assim:

> uma experiência do patético, que não falaria mais da glorificação da dor, nem de uma salvação comum à Pobreza e à Caridade, mas que faz com que o homem se ocupe de seus deveres para com a sociedade e mostra no miserável, ao mesmo tempo, um efeito da desordem e um obstáculo à ordem (Idem).

Agora fica ainda mais claro que a obra não é uma forma de alcançar a salvação, afinal de contas os desígnios de Deus já foram colocados antes mesmo que o homem viesse a existir. A miséria tampouco configuraria-se como uma forma de alcançar a salvação, já que o sofrimento que a envolve evidencia a predestinação à condenação.

Ora, se o pobre está fadado à condenação, por que, então, ele não se entrega de uma vez aos prazeres do ócio, enquanto não chega o dia em que estará entregue ao sofrimento eterno? Essa lógica não cabe mais aqui pois, como nos lembra Foucault, a doutrina calvinista rapidamente fez do ócio um equivalente de *revolta*:

> a pior de todas, num certo sentido, pois ela espera que a natureza seja generosa como na inocência dos primórdios e quer obrigar a uma Bondade à qual o homem não tem direito depois de Adão. O orgulho foi o pecado do homem antes da queda; mas o pecado da ociosidade é o supremo orgulho do homem caído, o inútil orgulho da miséria (FOUCAULT, 1961, p. 82).

Ou seja, enquanto o homem viver, por mais degradante que seja sua existência, ainda há esperança de que ele demonstre ser um predestinado. E essa esperança não pode vir

desacompanhada do trabalho; afinal a ociosidade é “o pior dos pecados”. A partir de Calvino, interpretou-se que a riqueza pessoal era sinal da escolha de Deus, ou seja, de predestinação. O acúmulo de riquezas já não impede que um rico chegue ao reino dos céus, por mais que o camelo continue não passando pelo buraco da agulha. Entregar-se ao ócio equivaleria a abraçar a miséria eterna pois daria mostras de que aquele homem nem ao menos se esforçava no anseio de ascender financeiramente e demonstrar ser um predestinado.

Levando em conta que Calvino viveu de 1509 a 1564, vale salientar que ele foi contemporâneo à Guerra dos camponeses e ao movimento dos anabatistas. A crescente saída do homem do campo para as cidades, em busca de trabalho, levava consigo um passado de revoltas inspiradas nos ideais trazidos pela reforma proposta por Lutero. Calvino já estava advertido, portanto, dos perigos envolvendo a aproximação entre os pobres e a livre interpretação das Escritura. Perigos esses que eram ainda maiores quando homens minimamente letrados tinham acesso a textos bíblicos e tomavam a si próprios como líderes proféticos, desarticulando-se de qualquer instituição religiosa. A capacidade desses profetas em conduzir multidões poderia causar choques com os novos poderes que então se estabeleciam, envolvendo um Estado fortalecido pela religião protestante e uma burguesia ascendente que agora não enfrentava problemas com religiosos por conta do seu acúmulo de capital.

2.13 **A relação com a Mãe Terra**

Foucault estabelece uma ligação entre o protestantismo difundido por Calvino e as mudanças que conduziram a novas significações atribuídas à pobreza. No cerne dessas novas significações supomos estarem inseridas reações de profundo espanto diante das rebeliões camponesas – que não seriam novidade, não fosse o cunho apocalíptico que ressurgiu a partir dos desenlaces da obra de Fiore. O abalo sofrido pela Igreja Católica, pilar em torno do qual se organizou a Idade Média, também causou profundos efeitos naqueles sujeitos que perdiam, na mesma medida, o acesso à terra.

E qual a importância da terra para o homem a partir do momento em que passou a cultivá-la, deixando de ser nômade? Enquanto me via às voltas com essa questão, tive a felicidade de encontrar, em Freud, uma passagem que pôde abrir novas possibilidades de desenvolvimento em torno desse ponto. Trata-se de um trecho de *Totem e Tabu,* em que Freud destaca a “importância da introdução da agricultura para o filho no seio da família patriarcal” (FREUD, 1913, p. 154). Isso porque:

> através do cultivo da Mãe Terra lhe são permitidas inovadoras exteriorizações de sua libido incestuosa. Nascem as figuras divinas de Atis, Adonis, Tamuz, etc., espíritos da vegetação e ao mesmo tempo divindades juvenis que gozam dos favores amorosos das divindades maternas e realizam o incesto com a mãe, assim desafiando o pai (Idem).

Fala a favor desse apontamento de Freud o significante "fértil", usado tanto para denotar o período em que a mulher está apta a engravidar quanto para caracterizar a terra utilizável para o cultivo. A expressão "Mãe Terra", comumente utilizada, também não deixa dúvidas quanto à aproximação entre a figura materna e a terra; além da própria palavra "sêmen" que advém do termo latino *senem,* que significa semente.

Em nosso cancioneiro frequentemente temos notícia dos efeitos do desgarrar do homem em relação à terra. Chico Buarque, por exemplo, tem um número extenso de músicas que estabelecem essa ligação libidinosa entre o homem e a terra, como fica claro na canção *Cio da terra*, por exemplo.

> Afagar a terra
> Conhecer os desejos da terra
> Cio da terra propícia estação
> E fecundar o chão[51]

A tentativa de desvendar os insondáveis mistérios da mulher enquanto "continente obscuro"[52] foi transposta para o ambiente terreno, que – embora sujeito às intempéries – mantinha um certo padrão, respondendo de forma relativamente constante à investidas do homem. Para que esse processo ocorresse exigiu-se do "filho" um esforço hercúleo para desconectar-se da figura materna, dirigindo à terra seus anseios libidinais, conforme apontou Freud. O controle desses anseios através do cultivo da terra e da acumulação de bens e escravos propiciou a formação da família aos moldes patriarcais. A troca da mãe pela Mãe Terra permitiu que os filhos, tornados homens, desposassem outras mulheres e com elas convivessem, transmitindo o seu nome aos descendentes.

Dentre os camponeses, que mantiveram uma relação próxima à terra ao longo da Idade Média sob o domínio de um senhor feudal, a base do trabalho exercido era familiar, formando a sua rede de relações:

> Enquanto tal rede permanecesse intacta, os camponeses gozavam, não apenas de uma certa segurança material, mas também – o que é ainda mais relevante – de uma outra espécie de segurança que nem uma pobreza constante nem um perigo ocasional podiam destruir (COHN, 1957, p. 46).

---

51 Canção de 1977, de autoria de Milton Nascimento e Chico Buarque, inspirada no canto das mulheres camponesas na colheira do algodão.

52 Expressão utilizada por Freud no texto "A questão da análise leiga", de 1926.

Se por um lado os camponeses não tinham garantias de independência pessoal, já que não contavam com a posse de terra ou de armas (Idem, p.44), por outro lado eles "podiam mostrar grande coragem na defesa de seus direitos tradicionais" (Idem, p.45). Essa defesa foi garantida, durante boa parte da Idade Média porque "a população era escassa e o trabalho abundante, o que lhes dava [aos camponeses] uma vantagem que até certo ponto equilibrava a concentração da propriedade da terra e a força das armas nas mãos dos seus senhores" (Idem).

Se unirmos essa concepção à de Freud, podemos acrescentar que a estabilidade do camponês tinha sua origem última na relação libidinal com a Mãe Terra. Tal como os primeiros homens que abdicaram do nomadismo, o camponês podia encontrar através do cultivo da terra sua fonte de subsistência, desenvolvendo a partir dessa relação um saber-fazer.

Entretanto, como aponta Freud, em *Totem e Tabu,* a satisfação simbólica que o filho encontrava em sua relação com Mãe Terra não vinha sem a "consciência de culpa" [*Schuldbewußtsein*]:

> que é expressa nos mitos em que esses jovens amantes da Deusa-mãe se deparam com uma vida breve, tendo como castigo a perda de sua virilidade ou a cólera do Deus-pai em forma de animal (FREUD, 1913, p. 154)

Os senhores souberam fazer bom uso da consciência de culpa daqueles que tiravam o seu sustento da terra, obrigando-os a trabalhar em suas terras sem receberem nada em troca, sendo essa obrigação denominada corveia. Essa relação de dependência mútua durante a Idade Média foi desenvolvida por Marx em *O Capital.* Segundo ele, durante esse período, os homens dependiam uns dos outros:

> – servos e senhores feudais, vassalos e suseranos, leigos e clérigos. A dependência pessoal caracteriza tanto as relações sociais da produção material quanto as esferas da vida erguidas sobre elas. Mas é justamente porque as relações pessoais de dependência constituem a base social dada que os trabalhos e seus produtos não precisam assumir uma forma fantástica distinta de sua realidade […]. A corveia é medida pelo tempo tanto quanto o é o trabalho que produz mercadorias, mas cada servo sabe que o que ele despende a serviço de seu senhor é uma quantidade determinada de sua força pessoal de trabalho (MARX, 1897, p.146).

Podemos daí apreender que, durante a Idade Média, o camponês era capaz de estabelecer uma equivalência entre a sua força do trabalho e os serviços prestados ao Senhor, não havendo, ainda, uma "forma fantástica" de mensuração desse trabalho, como passou a ocorrer no Capitalismo. Além dos serviços prestados ao senhor, o cristianismo também concedeu ao homem um caminho para aplacar o seu sentimento de culpa.

Freud, ainda no texto de 1913, destaca que, antes do cristianismo se consolidar existia uma religião denominada mitraísta. Esta teria se mostrado bastante eficaz ao redimir os irmãos da culpa através da figura de Mitra, que teria sacrificado o pai através da morte de um touro (FREUD, 1913a, p. 154). Cristo, entretanto, foi o primeiro a empreender um caminho para a redenção do homem já que "morreu e sacrificou sua própria vida, e assim redimiu o grupo de irmãos do pecado original" (Idem). A associação entre o clero e a nobreza foi essencial na engrenagem que oferecia um aplacamento na consciência de culpa pelo usufruto da Mãe Terra. Isso porque, se o cultivo da terra, a seguirmos com Freud, gerava culpa, esta acabava por ser diminuída pela intensificação do rigor da autoridade externa. Através da corveia, o camponês trabalhava nas terras do senhor sem receber nada em troca e ainda pagava o dízimo à Igreja. A razão pela qual o camponês se manteve nessa posição por tanto tempo, ao que nos parece, não pode prescindir do conceito de culpa pelo uso da terra.

A relação libidinal com a terra já foi, aliás, abordada por Freud em um texto do mesmo ano de *Totem e Tabu*, que é *O motivo da eleição do cofre.* Nesse texto, Freud aponta que a mulher, no curso da vida, se apresenta de três formas: a mãe, a amada e a Mãe Terra, que torna a recolher o homem em seu seio (FREUD, 1913b, p.317). Em referência ao rei Lear, e a sua resistência ao aceitar a morte, Freud diz:

> o homem velho em vão se afana pelo amor da mulher, como o recebera primeiro da mãe; somente a terceira das mulheres do destino, a calada deusa da morte, o acolherá nos braços (p.317)

Rei Lear não escolheu a filha mais calada das três para dividir o seu reino por julgar que o silêncio dessa não provava suficientemente o seu amor. E assim, mesmo estando velho e moribundo, resistiu a "reconciliar-se com a necessidade do fenecer" (idem).

No caso dos homens que perderam a sua ligação com a terra em decorrência das dificuldades de sustentar o trabalho no campo, verifica-se uma melancólica saudade e um desejo permanente de retorno, como nos mostra Luíz Gonzaga em *Asa Branca*[53]: "quando o verde dos teus olhos se espalhar na plantação, eu te asseguro, não chore não, viu, que eu voltarei, viu, meu coração". Mas a única garantia efetiva de retorno é a morte, quando, finalmente, o saudoso camponês toma a parte que lhe cabe desse latifúndio, onde estará mais ancho do que estava no mundo[54], seguramente.

---

53 Música de Luiz Gonzaga e Nelson Gonçalvez, lançada com *single* em 1947.

54 Tomamos emprestados os versos de João Cabral de Melo Neto em *Morte e Vida Severina,* quando ele escreve sobre o *Funeral de um Lavrador*. Esse, aliás, foi o título da música gravada por Chico Buarque no ano de 1968 a partir dos versos de João Cabral.

Mas, durante a Idade Média, quando a ligação com a Mãe Terra se mostrava presente, a culpa pelo seu usufruto era utilizada pelos mestres para justificar a corveia e o dízimo. Como aponta Marx:

> O dízimo a ser pago ao padre é mais claro do que a bênção do padre. Julguem-se como se queiram as máscaras atrás das quais os homens aqui se confrontam, o fato é que as relações sociais das pessoas em seus trabalhos aparecem como suas próprias relações pessoais e não se encontram travestidas em relações sociais entre coisas, entre produtos de trabalho (MARX, 1897, p.146).

Dessa forma, por muito tempo, o desejo do homem enraizado encontrou amparo e escoamento na terra por ele cultivada. Como essa libido originalmente era direcionada à mãe, tratava-se de uma libido incestuosa que, ao ser conduzida à Mãe Terra, vinha acompanhada – como vimos, nos dizeres de Freud – de um sentimento de culpa.

O sentimento de culpa não era ignorado pelos sacerdotes, que sustentavam "a pretensão […] de redimir a humanidade desse sentimento de culpa, que elas [as religiões] chamam de pecado" (FREUD, 1930, p.131). Mas, não sendo ainda o supereu tão fortalecido, ao homem da Idade Média a vigilância não era tão intensa sobre o eu. Tratava-se, assim de:

> uma época cheia de contradições, em que as manifestações públicas de piedade e rigidez se faziam acompanhar de generosas concessões ao pecado, conforme se vê em grande parte da novelística da época, e existiam locais onde a prostituição era tolerada (ECO, 2007, 137).

Essas generosas concessões ao pecado eram ofertadas pelos sacerdotes, proporcionando assim, como afirma Freud em *O Futuro de uma Ilusão,* um "vastíssimo espaço à natureza pulsional do ser humano" (FREUD, 1927, p.37). Daí o dito: "somente Deus é forte e bom, enquanto o homem é débil e pecador. Em todos os tempos, a imoralidade não encontrou na religião menos apoio do que a moralidade" (Idem).

A partir do momento em que se questionou a imoralidade da Igreja, esta se enfraqueceu, deixando de configurar-se como um destino para as pulsões insatisfeitas do homem. Os seres humanos se mostraram cada vez mais incapazes de obter, da religião, melhores resultados em favor de sua felicidade, de sua aptidão para a cultura e de sua limitação ética.

Com o abalo na autoridade moral da Igreja Católica e com o processo de êxodo rural, o camponês acabou perdendo também outro vínculo em que se via fortemente inserido: o de sua família, "que trabalhava os mesmos campos indivisos, enraizada no mesmo pedaço de terra durante gerações e gerações", e com a qual formava "uma unidade social de grande coesão" (COHN, 1957, p.45).

Até o século XI, apesar das oscilações da vida do campo e das terríveis doenças que acometiam os homens, a sua libido, enquanto expressão de Eros, pôde expandir-se consideravelmente, gerando certa estabilidade em sua rede social. Fala em favor disso o crescimento demográfico alcançado pela humanidade até esse período, reflexo do aspecto agregador de Eros: "a partir do século XI as regiões da Europa começaram sucessivamente a tornar-se suficientemente tranquilas para que a população pudesse crescer e o comércio desenvolver-se" (Idem, p. 46). A ironia foi ter sido o aspecto agregador de Eros a causa das primeiras mudanças que se dariam no sistema feudal, já que por conta do crescimento demográfico as terras foram se tornando cada vez mais escassas, havendo formação de um excedente demográfico que não pôde ser absorvido pelo incipiente processo de industrialização e nem tampouco pelos novos centros comerciais (Idem). É verdade que a revolução industrial só tenha se dado, efetivamente, no século XVII. Entretanto, desde os tempos dos Romanos a tecelagem já se encontrava presente na Europa e "durante os séculos XI, XII e XIII cresceu e espalhou-se uma grande indústria de tecidos" (Idem). Consequentemente, "em todas as regiões sobrepovoadas e relativamente urbanas e industriais, havia multidões que viviam à margem da sociedade, num estado de insegurança crônica" (Idem, p.47).

Terá esse processo, de fato, ocorrido por um excesso no aspecto agregador de Eros, como supusemos? Para responder a essa questão talvez tenhamos que recorrer ao conceito de Ananké, a respeito do qual Freud toca brevemente em *Mal Estar na Civilização*, mas que não deixa de apresentar uma grande influência no processo de gênese da cultura. Afinal, Freud (p.30) afirma que, mitologicamente, os progenitores da cultura teriam sido Eros e Ananké.

A existência da cultura humana permitiu que "uma maior quantidade de seres humanos" pudesse "permanecer em comunidade" (p.99), fazendo com que esse desenvolvimento se desse sem sobressaltos por conta de "um domínio cada vez maior sobre o mundo exterior e sobre a extensão do número de pessoas abarcadas por essa comunidade" (Idem). A meta de Eros é "produzir unidades cada vez maiores e, assim, conservá-las, ou seja, [formar] uma ligação {*Bindung*}" (FREUD, 1930, p.146). Por outro lado, Ananké, termo utilizado pela primeira vem em 1910, em *Uma recordação de infância de Leonardo da Vinci*, é referido nesse texto como sendo: as leis da natureza em relação às quais o homem se submete resignadamente, sem esperar mitigação alguma da bondade ou graça de Deus (FREUD, 1910, p.115). O autor di Matteo aponta, a partir dessa citação de Freud, que Ananké é "a Natureza, o Universo, o Mundo Externo, regido por leis imanentes e impiedosas" [55].

55 Trecho retirado do artigo : "Ananké" em o mal estar na civilização: desamparo e compromisso ético de

Em *O Futuro de uma Ilusão,* de 1927, Freud afirma que diante dessa "realidade exterior" ou seja, de Ananké, o "nosso Deus Logos" pode vir a interceder. Através da razão o homem poderá superar os obstáculos de Ananké, garantindo assim a sua existência. Tomemos como exemplo o Japão, país costumeiramente avassalado por diversas catástrofes naturais, como terremotos, tsunamis e tufões. A despeito dessas severas intercorrências, os japoneses subsistiram através do desenvolvimento de uma tecnologia de ponta que lhes permitiu adaptar-se a esses fenômenos naturais.

Ao garantir a sua existência, o homem também pôde sustentar o seu desejo frente a Ananké. Pela superação desta, torna-se possível ter a esperança de que o próprio homem, e não Deus, haverá de alcançar as expectativas desejadas. E isso ocorrerá não apenas depois da morte, como apregoa a religião, mas em um futuro imprevisível, mas que poderá abarcar novas criaturas humanas (FREUD, 1927, p. 52-53), incluindo aquelas que constituirão novas gerações. Tem-se a esperança de que estas gerações futuras poderão gozar do paraíso almejado: "o amor entre os seres humanos e a limitação do padecimento" (p.52).

Freud, seguindo a proposta do literato holandês Multatuli, considera que Ananké (força, restrição, necessidade) e Logos (razão), ao se unirem, configuram o que pode ser chamado de Moira ou destino. Diante da realidade externa penosa, o homem utiliza-se da razão para realizar o seu desejo, entregando-se, mas ao mesmo tempo comandando, dentro do possível, o "obscuro poder do destino" (FREUD, 1924, p.174). E mais uma vez temos um contraponto entre destino e a experiência do desatino, que não se adéqua facilmente à tendência unificadora de Eros.

O motivo para que o louco resista às restrições impostas pela cultura está relacionada à razão que conduz a própria cultura a mostrar-se penosa para o homem. Freud aponta que o mal estar na cultura advém dos sacrifícios pulsionais que a convivência com outros indivíduos exige. Além disso, o aumento no número de pessoas foi se tornando maior do que a capacidade da terra em suprir seus anseios básicos, fazendo com que a libido de alguns homens se voltasse para outros horizontes, mais distantes da Mãe Terra. Terá o excedente demográfico sido um indício de um excesso pulsional que extravasava a capacidade agregadora de Eros e dava indícios da prevalência da pulsão de destruição, cuja meta é "dissolver conexões e, assim, destruir as coisas do mundo" (Idem)? Embora não possamos restringir a ação da pulsão de destruição a um desgovernado aumento populacional, talvez

---

Vincenzo di Matteo. Disponível em https://www3.ufpe.br/ppgfilosofia/images/pdf/pf11_artigo4a0001.pdf. Data de acesso: 09/07/2018.

possamos vislumbrar nesse fenômeno um dos efeitos da desagregação entre Eros e a pulsão de morte, fazendo com que esta se manifestasse sem a contenção de Eros.

O primeiro local onde se deu um rápido crescimento demográfico, ao longo dos séculos XI, XII e XIII, foi "numa área que se estendia praticamente do Soma ao Reno e que tinha o seu centro no grande principado que os condes de Flandes governavam com singular firmeza e eficiência" (Idem, p.46). A região do vale do rio Reno, assim como o Nordeste da França e os Países Baixos, eram regiões que, já no século XI, tinham "uma população superior à que um sistema agrícola poderia sustentar" (Idem).

O Rio Reno, conhecido como Vater Rhein [pai Reno] pelos germânicos, parece ter banhado alguns homens com um desejo que extrapolava os limites da Mãe Terra, abrindo-lhes possibilidades para trocas comerciais – já que as embarcações podiam conduzir os produtos para diversas regiões, o que expandiu o mercado consumidor[56]. Assim, entre o século XI e XIII, com especial intensidade nas regiões onde o pai Reno cortava a Mãe Terra, um novo destino pôde ser traçado para aqueles que:

> desejavam escapar das restrições e exações de que eram vítimas nas terras dos castelo, aqueles que aspiravam a uma mudança e não se conformavam com o *status quo,* e ainda aqueles que eram dotados de poderes excepcionais de imaginação e de empreendimento (Idem, p.47).

O novo destino que o pai Reno e outros rios europeus propiciaram ao homem em termos de trocas comerciais guardaria relações com a Nau dos Loucos do século XV: "navios altamente simbólicos de insanos em busca da razão: uns desciam os rios da Renânia na direção da Bélgica e de Gheel; outros subiam o Reno até o Jura e Besançon" (FOUCAULT, 1961, p.14).

É curioso que o Rio Reno pareça estar relacionado ao desejo por novos horizontes e pela busca da "razão perdida", no caso do louco que, ao ser alocado nas embarcações "é entregue ao rio de mil braços, ao mar de mil caminhos, a essa grande incerteza exterior a tudo" (Idem, p.16).

Mais tarde o destino do louco seria o corolário da experiência do erro e do desatino, como retratou Brant em sua satírica "Nau dos loucos", como vimos. Entretanto aqui é importante fazer uma diferenciação: o desejo do louco, em sua estrutura psicótica, se refere ao desejo do Outro, encontrando-se sem ponto de basta. *Já o desejo daqueles que a ele se juntaram na experiência do desatino, mas que não compartilhavam da mesma estrutura clínica, possivelmente já sofriam da não menos avassaladora e "crescente impotência" do*

56 Foi na região do vale do Rio Reno, correspondente à Região do Ruhr, aliás, onde mais tarde se iniciaria a Revolução Industrial.

homem que, como afirma Lacan em Discurso aos Católicos, "não sabe mais achar objeto para seu desejo, não encontrando senão infelicidade em sua busca" (LACAN, 1960, p.17). Afinal, na procura por outros horizontes, "muitos adquiriram novas necessidades sem terem a possibilidade de satisfazê-las; e neles, o espetáculo duma riqueza tão sonhada nos séculos anteriores provocava um sentido mais amargo de frustração" (COHN, 1957, p.47).

A infelicidade de homens desgarrados da terra e frustrados em seu desejo não é um fenômeno restrito ao momento aqui analisado. Situação análoga foi retratada por Gilberto Gil e Dominguinhos, na canção *Lamento Sertanejo*, ao se referir àqueles que deixaram o Sertão em busca de novas possibilidades na cidade:

> Eu vim de lá do Sertão
> Na certa por isso mesmo
> Não gosto de cama mole
> Não sei comer sem torresmo
> Eu quase não falo
> Eu quase não sei de nada
> Sou como rês desgarrada
> Nessa multidão boiada caminhando a esmo[57]

Lacan chama de *trevas* o que se passou com o homem ao tornar-se "incapaz de se reunir com seu próprio desejo", passando a viver "numa angústia que restringe cada vez mais o que poderíamos chamar de sua chance inventiva" (LACAN, 1960, p.17-18).

A análise do passado, mais especificamente de um complexo tempo histórico muito pouco comentado – que foi aquele em que uma série de movimentos sob a liderança de profetas imbuídos do imaginário apocalíptico ocorreu – nos permite suspeitar que o isolamento sofrido por esses profetas nos hospitais, ao lado dos desatinados de uma forma geral, também tenha razões não especificadas diretamente por Foucault. Tais razões estariam relacionadas a uma tentativa de contenção do espírito messiânico e milenarista que a tantos movimentos de cunho apocalíptico inspirou. Tais movimentos, evidentemente, seriam incompatíveis com a ética protestante, que permitia ao homem ser "livre" para "controlar" a si mesmo através do fortalecimento do Supereu. A liberdade dos desatinados estava para além desse mundo, projetava-se em um tempo futuro, não sendo necessário, no presente, o recalque das pulsões. Afinal o futuro não chegaria antes de um período de destruição.

Como podemos extrair de Foucault, o isolamento dos desatinados profetas ocorreu, justamente, em um período posterior à Guerra dos Camponeses e às subsequentes revoltas envolvendo anabatistas. É como se as ideias de Lutero a respeito da majestade das Escrituras tivesse propiciado a abertura para a tradução de um desejo ainda desconhecido para os

57 A melodia dessa música foi composta no ano de 1967 por Dominguinhos. No ano seguinte Gilberto Gil inseriu a letra.

desgarrados, mas precocemente intuído pelos profetas ou líderes de movimentos. Daí o perigo desses líderes e a previsão de Erasmo de que as ideias de Lutero, envolvendo a vontade humana, "abririam uma grande janela para a impiedade, especialmente para aquelas mentes preguiçosas e maliciosas. Por isso o assunto deveria ser tratado apenas no âmbito acadêmico. Não seria prudente espalhá-lo às massas"[58].

Será que ainda hoje esse receio encontra-se presente nas políticas públicas, que oferecem aos mais pobres condições tão precárias de acesso à educação? E será que as resistências à sustentação da Reforma Psiquiátrica guardam alguma relação com a forma como a Cultura se estruturou a partir das mudanças defendidas por Lutero no início da Reforma Protestante, mas que, no final das contas, como vemos com Foucault, sucumbiram diante das consequências em termos de manifestações de massa por ela provocadas?

Expliquemos: A Reforma Protestante, a partir das ideias de Lutero, defendia a prevalência das Escrituras em relação às interpretações do clero. Diante dessa proposta houve uma série de movimentos que fizeram com que o próprio Lutero retrocedesse: ele aliou-se aos nobres, voltando-se contra os camponeses revoltosos e, principalmente, contra a figura de Müntzer, que realizava à sua própria revelia a interpretação dos textos bíblicos. Isso parece confirmar a observação de Freud (1930), de que há questões subjacentes à cultura que inviabilizam qualquer tentativa de reforma. No final das contas, o poder apenas trocou de mãos. No caso da Reforma Psiquiátrica, parece ter havido o mesmo retrocesso: a internação psiquiátrica foi condenada mas, no final das contas, os loucos acabaram internados em novos manicômios, dessa vez religiosos.

Freud (1930) relaciona a dificuldade de se instaurar uma reforma às "dificuldades inerentes à essência da cultura" (p. 112), dificuldades essas que estariam relacionadas à "miséria psicológica da massa" [*psychologisches Elend*]. Como veremos, foi contra a *elende Leute* (miseráveis) que Lutero se voltou furiosamente, já que foram, para ele, aqueles "miseráveis" que jogariam por água abaixo seu sonho de Reforma, ao tomarem-na para si.

É evidente que a culpa pelo seu fracasso[59] não foi dos miseráveis (nem tampouco dos judeus, quando estes se recusaram a aderir a sua reforma[60]). Mesmo assim, a condenação moral da miséria daria início a uma nova organização estabelecida a partir de Lutero e de Calvino. Essa percepção em relação à miséria conduziria à prática do internamento dos miseráveis, que viriam, ao lado dos loucos, a compor o mundo uniforme do desatino. A

58 Techo retirado do site: http://circle.adventist.org/files/unaspress/actacientifica2008024113.pdf. Data de acesso: 10/07/2018.

59 Lutero fracassou em sua pretensão de impor à universalidade do mundo cristão, gerando uma série de rebeliões, confrontos e divisões de poder.

60 Em 1543 Lutero escreveu o livro "Os judeus e suas mentiras", no qual defendia o anti-semitismo.

expressão do desatino, tal como preconizou Brant, se aproximaria, então, da ideia de erro e da expressão da ociosidade a ser corrigida através da obrigatoriedade do trabalho nas casas de correção – durante o período que Foucault chama de Idade Clássica (Século XVI e XVII).

Se a origem da massa de miseráveis desgarrados da terra estaria, como vimos com Cohn, relacionada à ausência de oportunidade de trabalho no campo, e posteriormente na cidade, é evidente que a ideia de mais tarde empregá-los nas casas de correção também não surtiria efeito, mesmo porque, como podemos extrair de Foucault (1961), a obrigatoriedade do trabalho ali representava uma punição moral do miserável. Como vimos, a relação com a terra provoca no camponês um sentimento de culpa, que, possivelmente, fazia com que ele realizasse a corveia sem maiores resistências. Bem, se essa hipótese for levada em conta, não faria sentido esperar que os miseráveis, que não mantinham vínculo libidinal com a terra, viessem a aceitar de bom grado um trabalho obrigatório. Afinal, contra o que seria a punição do Estado, já que a relação libidinal com a terra deixara de existir?

Se para os miseráveis provavelmente não faria sentido serem punidos, para os calvinistas a punição desses se dava em função do ócio ao qual se entregavam e era intensificada nos momentos de crise econômica. Além disso, através da obrigatoriedade do trabalho, mantinham-se ocupados os profetas que, outrora, promoveram diversos movimentos revolucionários. Há registros de que, em 1532, como aponta Foucault (1961), "o parlamento de Paris decidiu mandar prender os mendigos e obrigá-los a trabalhar nos esgotos da cidade, amarrados, dois a dois, por correntes" (p. 73). Nesses momentos, intensificava-se, igualmente, a captura de pessoas que divulgavam orações e cânticos que remetessem à atividade exercida pelos líderes messiânicos da Idade Média:

> A crise intensifica-se rapidamente, pois a 23 de março de 1534 ordena-se "aos pobres escolares e indigentes" que saíssem da cidade, enquanto se proibia "entoar doravante diante das imagens das ruas qualquer oração" (FOUCAULT, 1961, p.73).

Ao longo do século XVII, passou-se a encaminhar os ociosos para as casas de internamento. Tendo em vista o fato de o ócio continuar a ser associado à possibilidade de revolta, "obrigam-se os ociosos ao trabalho, no lazer indefinido de um labor sem utilidade nem proveito" (Idem). O trabalho passou a significar castigo, mas também uma garantia para que a crescente massa de miseráveis não viesse, tal como o fizeram os camponeses alemães, exigir os "magníficos frutos da liberdade cristã" (FEBVRE, 1928, p.271).

É curioso que os líderes messiânicos identificassem com tanta clareza o desejo frustrado dos desgarrados da terra, e lhes oferecessem uma nova terra para cultivar. Mas essa

terra prometida era tão rica quanto "flutuante" – para usar o termo da música "Levantados do Chão"[61] – e não se destinava senão a "levitantes colonos":

> Como então? Desgarrados da terra?
> Como assim? Levantados do chão?
> Como embaixo dos pés uma terra
> Como água escorrendo da mão?
> Como em sonho correr numa estrada?
> Deslizando no mesmo lugar?
> Como em sonho perder a passada
> E no oco da Terra tombar?
> Como assim? Levitante colono?
> Pasto aéreo? Celeste curral?
> Um rebanho nas nuvens? Mas como?
> Boi alado? Alazão sideral?
> Que esquisita lavoura! Mas como?
> Um arado no espaço? Será?
> Choverá que laranja? Que pomo?
> Gomo? Sumo? Granizo? Maná?

2.14 **Uma análise etimológica**

Cohn (1957) relata a história dos movimentos messiânicos ao longo da Idade Média na Europa conservando algumas indagações que tornam o seu livro bastante instigante. Ele observa que os movimentos sob a liderança de messias está profundamente relacionado às massas formadas por homens "desenraizados da terra" e dos vínculos familiares e que, ao se direcionarem para as cidades, não encontraram senão desilusões.

O autor fala, ainda, de "uma tendência pronunciada", dentre o excedente da população composta por outrora camponeses, a "tomar como chefe um leigo, ou talvez um frade ou monge apostata, que se impusesse, não apenas como um santo homem, mas também como um profeta e salvador ou mesmo como um deus em vida" (p.49). É evidente que esses profetas, bem como seus seguidores, durante a Idade Média, não tardavam a ser considerados hereges. Mas por que havia, dentre os camponeses desgarrados, essa inclinação aos movimentos messiânicos, tidos como heréticos por contrariarem a doutrina cristã, conforme apregoada pelo clero?[62]

É curioso observar que a palavra *camponês* deriva do termo latino *paganus* que, em Roma, designava o habitante dos campos, bem como o civil, em oposição à condição de soldado. É importante salientar, também, a relação entre *paganus* e uma derivação desse termo, que é a palavra *pagão* (*pagan,* em inglês; *païen* em francês)*,* utilizada para designar as pessoas que não são cristãs. Se em português utilizamos a palavra camponês, que deriva de

61 Título de um canção composta por Chico Buarque e Milton Nascimento no ano de 1997 em homenagem ao livro *Terra,* de Sebastião Salgado.

62 Essa pergunta se estenderá, no capítulo 4, ao fenômeno pentecostal e neo pentecostal no Brasil.

campo, em inglês e em francês manteve-se o radical latino original para designar o trabalhador rural: *peasant e payan,* respectivamente (MOURA, 1986, p.16). Há que se destacar que a palavra pagão, além de designar os não cristãos, também é utilizada para se referir àqueles que são adeptos de religiões politeístas e/ou não foram batizados. Extraímos daí sob que bases instáveis se estabeleceu o cristianismo. A esse respeito Freud (1930) destaca que:

> quanto ao triunfo do cristianismo sobre as religiões pagãs possivelmente houve influência de um fator assim, de hostilidade à cultura; o sugere a desvalorização da vida terrena, consumada na doutrina cristã (p.86).

A explosão revolucionária ocorrida durante a guerra camponesa e no movimento anabatista ao longo do século XVI, e imbuída de profunda hostilidade, teve a força das pulsões de morte sem a contenção de Eros, já que a libido desses homens "caminhando a esmo" não podia mais ser direcionada para a terra ou para os familiares. Sob os comandos de um profeta que prenunciava o fim próximo, esses homens não tardavam em dar livre curso à pulsão de destruição.

A historiadora Margarida Maria Moura destaca que os camponeses são designados de forma depreciativa há muito tempo. "Na Alemanha do século XIII", por exemplo, destaca a autora: "a *Declinatio rustica* tinha seis declinações diferentes para a palavra camponês: vilão, rústico, demônio, ladrão, bandido e saqueador; e, no plural, miseráveis, mendigos, mentirosos, vagabundos, escórias e infiéis" (MOURA, 1986, p.16). É curioso que três dessas declinações para camponeses, no plural, venham a convergir com a definição trazida por Foucault para o que ele chama de "mundo uniforme do desatino": miseráveis, mendigos e vagabundos. No manifesto lançado em 1525, quando do estopim da guerra dos camponeses, Lutero, como vimos, se referiu aos camponeses como *elende Leute* [miseráveis][63]. *Elen* vem do alemão antigo: *ellende*, que significava "estrangeiro/que vem de fora". Deslizando por significantes de forma pouco fiel às idiossincrasias históricas que esses termos assumem, podemos aproximar os camponeses, enquanto *miseráveis* (palavra que aparece na *Declinatio rustica* e no manifesto de Lutero ao se referir aos camponeses), daquilo que vem de fora, *ellende*. Apesar de cultivarem a terra alemã e de comporem o estrato social mais numeroso, seu desejo encontrava-se *fora* do que lhes era ofertado. E, de fato, quando um profeta lhes prometia um

63 Expressão extraída do manifesto de Lutero, redigido "no final de maio de1525, "após as primeiras vitórias dos príncipes, quando começavam as represálias" (FEBVRE, 1928, p.267-268): *Exortação à paz a propósito dos doze artigos dos camponeses da Suábia, e também contra o espírito de homicídio e banditismo dos demais camponeses amotinados,* em sua versão alemã: *Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern.* Disponível em:http://www.glaubensstimme.de/doku.php?id=autoren:l:luther:w:wider_die_raeuberischen_und_moerderischen_rotten. Data de acesso: 08/09/2017.

paraíso a ser compartilhado com a elite – que se encontrava *dentro* do curso por onde seguiria a história que hoje se conta – os camponeses se lançaram violentamente na direção dessa promessa. A consequência desse movimento foi terem sido enxotados ainda mais *para fora*, como cães raivosos [*rasende Hunde*[64]], expressão também usada por Lutero para se referir aos camponeses revoltosos, que acabaram sendo maciçamente exterminados.

2.15 **A Ciência**

O processo de desligamento do homem em relação à terra que levou à emigração para as cidades, por consequência do crescimento demográfico e pelo crescente interesse por atividades ligadas ao comércio e ao acúmulo de riquezas, gerou um excedente populacional nas cidades. Afinal, a escassa oferta de postos de trabalho nos centros comerciais não comportou todas as pessoas que a eles recorriam buscando melhores condições de vida. Possivelmente, dentre a massa de desgarrados destacaram-se aqueles que, mesmo sem os laços de libido, não sucumbiram tão rapidamente à pulsão de morte. As razões para isso não podemos saber. Mas talvez seja possível conjecturar que os homens pobres que se adaptaram às mudanças culturais ocorridas nas cidades já apresentavam um supereu mais fortalecido ou melhor adaptado às mudanças. Quiçá pelo fato de apresentarem certos traços particulares no Ideal do eu[65] que lhes favoreceu a ocupação de postos de destaque em seu meio social.

O conto *O Pequeno Polegar,* de Charles Perrault (1697), que era membro da alta burguesia, narra a história de um casal de lenhadores e seus sete filhos. O caçula, por ser muito pequenino, passou a ser chamado de Pequeno Polegar. Em função da miséria e da fome enfrentada pela família, os pais resolveram abandonar as crianças na floresta. Embora não possuísse força física, o Pequeno Polegar era tão astuto que conseguiu não apenas salvar os irmãos maiores das garras de um terrível Ogro como também conquistar o posto de correio do rei, retornando para sua casa com os bolsos cheios de dinheiro.

Pequeno Polegar, embora não pudesse se dedicar ao trabalho braçal, sabia utilizar-se muito bem da razão para encontrar saídas diante das mudanças de seu tempo. Tais mudanças não concediam muitas vantagens aos homens fortes, como seus irmãos. Foi a sagacidade de Pequeno Polegar que lhe permitiu mudar radicalmente seu *status* social, encontrando um lugar de destaque na cidade, ao lado do rei.

---

64 Idem.

65 No capítulo III o tema do Ideal do eu será melhor desenvolvido no item que o traz como título.

As mudanças que ocorriam na organização da sociedade medieval também colaboraram para a emergência de uma ciência que tornasse o mundo mais previsível através do conhecimento das leis que o regem. Durante o período em que a Igreja Católica centralizava o poder, ao homem não era permitido ir muito além do conhecimento empírico. Por mais que na Grécia antiga o método dedutivo fosse aplicado, ele advinha da observação. Ao mundo eram atribuídas qualidades que partiam do senso comum, sem a aplicação de provas que atestassem as leis naturais. Curiosamente, a condição imposta pela Igreja Católica para que o físico, matemático, astrônomo e filósofo italiano Galileu Galilei (1564-1642) seguisse com seus experimentos foi a de que ele não utilizasse provas científicas para confirmar suas teorias, pois "as provas negam a fé e sem fé não há religião"[66]. Galileu insistiu que sua pesquisa não se contrapunha à existência de Deus. Mas esse argumento era enfraquecido pelo fato de também ser utilizado por aqueles que se voltavam às Escrituras a fim de interpretá-las à luz de sua própria razão, como vimos no caso do movimento radical de anabatistas, bem como de outras revoltas de cunho messiânico, que seguiam líderes que interpretavam por si mesmos as Escrituras.

A Igreja não deixou de perceber a semelhança entre as descobertas científicas de Galileu e a lógica interpretativa dos movimentos de cunho herético, por isso não tardou em considerá-lo herege. Da mesma forma que os líderes messiânicos buscavam a verdade nas Escrituras, Galileu as procurava nas estrelas. Mas o olhar do religioso é, evidentemente, muito diferente do olhar de Galileu:

> Digamos que o religioso entrega a Deus a incumbência da causa, mas nisso corta seu próprio acesso à verdade. Por isso ele é levado a atribuir a Deus a causa de seu desejo, o que é propriamente o objeto do sacrifício. Sua demanda é submetida ao desejo suposto de um Deus que, por conseguinte, é preciso seduzir. O jogo do amor entra aí (LACAN, 1965, p.887).

Galileu não quis entrar nesse jogo amoroso com a religião. Se negou a atribuir ao milagre divino o funcionamento do universo; ou, talvez, tenha tentado extrair desse suposto milagre uma verdade a respeito do funcionamento das coisas. Nesse percurso não poderia contar com as respostas trazidas pela Igreja.

As questões de Galileu a respeito do universo durante o início do século XVII já espelhavam as mudanças sofridas pelo homem que cada vez mais se descolava da terra, gerando assim uma lacuna que o permitia pensar a respeito do seu existir. O homem já havia deixado de ser o reflexo do mundo e o mundo não era mais o refletir dos seus anseios.

66 Essa frase foi retirada do documentário: "Galileu Galilei, o pai da ciência moderna" e teria sido proferida por um padre a Galileu. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=X-5SYHKdlKg. Data de acesso: 11/11/2017.

O momento em que Galileu fez as suas descobertas e a sua destreza ao lidar com a resistência do clero o pouparam da fogueira, embora tenha sido preso em regime domiciliar. Já o monge dominicano e filósofo Giordano Bruno (1548-1600), adepto do Calvinismo, não teve a mesma sorte, tendo sido queimado como herege. Isso porque ele, como Copérnico, defendeu o Heliocentrismo, ou seja, que o Sol, e não a Terra, estaria no centro do universo. Para chegar a essa conclusão foi preciso que ele partisse de uma elaboração teórica que não se limitava à mera observação do mundo, mas que contava, essencialmente, com uma elaboração intelectual a respeito das leis que o regem. No relato abaixo, de Giordano Bruno, podemos perceber o contraponto que se estabelecia entre os homens que ainda se mantinham em uma relação dual com a terra e aqueles, que, como ele, deixavam em aberto uma lacuna que os permitia pensar acerca do mundo de um novo modo:

> Se eu manejasse um arado, pastoreasse um rebanho, cultivasse uma horta, remendasse uma veste, ninguém me daria atenção, poucos me observariam, raras pessoas me censurariam e eu poderia facilmente agradar a todos. Mas, por ser eu delineador do campo da natureza, por estar preocupado com o alimento da alma, interessado pela cultura do espírito e dedicado à atividade do intelecto, eis que os visados me ameaçam, os observados me assaltam, os atingidos me mordem, os desmascarados me devoram. E não é só um, não são poucos, são muitos, são quase todos[67]

Ao lavrar a terra, o homem encontrava aí uma reciprocidade que aparentemente prescindia do Um, ou seja, de uma função que os diferenciava do mundo. Diante desse Um, Giordano não recuou, mas também dele não se descolou, mesmo quando foi condenado. A partir do seu relato acima, ele quase se lamenta por não poder compartilhar do trabalho exercido pelo camponês, que ainda não havia se dado conta a respeito da existência do Um. Giordano Bruno nasceu em 1548, na Itália, sendo filho único dos nobres Giovanni Bruno e Fraulissa Savolino. Estes o encaminharam para um convento em Nápoles, onde estudou Humanidades, Lógica e Dialética, recebendo o hábito dominicano aos dezessete anos. Sua formação, portanto, em muito o distinguia da posição por ele invejada, do camponês.

Enquanto sacerdote, Giordano Bruno tinha acesso a textos proibidos, por serem considerados heréticos, como os de Erasmo de Rotterdam – humanista holandês que questionava vários princípios da Igreja. Giordano tinha um espírito rebelde e questionador, que o conduziu a utilizar-se de uma nova forma de pensamento científico para buscar um entendimento sobre o mundo. O acesso a textos considerados heréticos, e que questionavam a moralidade e a onisciência dos padres a respeito do mundo, o facilitou nessa empreitada. Abriu-se assim uma fenda entre o seu pensamento e o mundo, que corresponde ao que Lacan

67 Essa citação foi retirada do livro *Giordano Bruno,* de Anacleto Verrecchia. Disponível em https://books.google.com.br. Data de Acesso: 11/11/2017.

chama de engendramento do Um, fator que distingue a ciência antiga da ciência moderna. Como aponta Lacan:

> O que distingue a ciência moderna da ciência antiga, a qual se fundava na reciprocidade entre **noûs** (νοῦς)[68] e o mundo, entre o que pensa e o que é pensado, é justamente a função do Um. Do Um, na medida em que ele ali está, podemos supor, apenas para representar a solidão – o fato de que o Um não se amarra verdadeiramente com nada do que pareça o Outro sexual. Completamente em contrário à cadeia, cujos Uns são todos feitos da mesma maneira, de não serem outra coisa senão Um (LACAN, 1972-1973, Idem, p.137).

Essa cadeia de Uns marcava o conhecimento empírico até então desenvolvido no campo, e fazia com que o trabalho realizado pelo camponês não chamasse a atenção de ninguém. A palavra "trabalho" está relacionada etimologicamente ao trabalho no campo e é curioso o fato de estar nela marcado o lapso percebido por Bruno. Senão vejamos: a origem etimológica da palavra "trabalho" vem do latim *tripalium:* um instrumento de três pés usado na contenção dos animais em fazendas. Para os Romanos *tripalium* era um instrumento de suplício, tendo sido etimologicamente cruzado com a palavra *trabicula*: pequena trave que designa um cavalete de tortura[69].

As primeiras experiências de trabalho foram, justamente, no campo. A palavra *laborar* e *lavrar* em português; *labourer* em francês; e *laborale* em espanhol são exemplos de palavras usadas para designar o trabalho realizado nesse local. Todas elas advêm do verbo *laborare,* que em latim significa "trabalhar, esforçar-se [*donner du mal*], padecer, estar cansado"[70], mas também "dar valor" [*mettre em valeur*] e "cultivar"[71]. Verifica-se, através da análise desse vocábulo, a extração de valor a partir do esforço e do padecimento. Além disso,

> o labor – trabalho através do esforço – designa em sua origem a carga sob a qual se vacila, se desliza (*labare*, que também derivou lapsus), torna-se, no francês antigo, "labeur", que significa claramente "aflição, dor, esforço [*peine*] e, no século XII, um trabalho penoso, como o que é realizado nos campos[72]

A proximidade entre *laborare* e *lapsus* é explicada pela raíz indoeuropéia *leb-* que significa "pendurar-se". Essa raiz originou tanto o vocábulo *labor* como *labi,* que significa "deslize" e originou *lapsus*, o nosso conhecido "lapso". Portanto *labor* e *lapsus* estão muito próximos etimologicamente. É possível perceber que a palavra *trabalho*, além de outros

---

68 Conceito utilizado por diversos filósofos como Platão, para quem esse conceito significava a parte racional e imortal da alma. Também pode ser traduzido por "inteligência" ou "pensamento".

69 http://lvc.philo.free.fr/Travail2.pdf

70 Tradução retirada do livro: Latim: xeretando a linguagem (2013). De Claudio Aquati e Luis Augusto S. Totti.

71 Tradução retirada do livro: *l'Etudiant: Dictionnaire de culture générale* (2007). De Pierre Gévart.

72 http://lvc.philo.free.fr/Travail2.pdf

termos derivados de *laborare*, como vimos, denotam um esforço desmedido para a produção de algo, a partir da terra.

O esforço do homem em seu *laborare* coincidiu por muito tempo com a sua posição simétrica em relação ao mundo (a terra). O saber em relação ao cuidado da terra e à colheita dos alimentos, que envolvia conhecimentos astronômicos e relativos às mudanças a cada estação do ano, não distanciava o homem em relação ao mundo, antes o aproximava dele. Mas é de fato curioso que haja uma relação etimológica entre *laborare* e *lapsus*! Estaria essa relação indicando o furo que impediria que se sustentasse por muito tempo a simetria entre o homem e o mundo? A percepção desse furo por parte de Giordano lhe permitiu desenvolver os primeiros passos da Ciência moderna, mas também o conduziria a lançar olhos ciumentos sobres os homens simples do campo, que sequer haviam percebido a fenda que se abria sob seus pés.

2.16 **"Uma modificação do lugar do saber"**

Pelo relato de Giordano percebemos o quanto o seu querer saber lhe causou problemas. Por que, efetivamente, terá isso acontecido? Se pensarmos na estrutura até então estabelecida entre o senhor feudal e o camponês – levando em conta o discurso do mestre – o problema enfrentado por Giordano Bruno não foi propriamente o de ter o saber. Afinal "o escravo sabe muitas coisas" também, mas sabe, sobretudo, como apontou Lacan (1969) "o que o senhor quer, mesmo que este não o saiba, o que é o caso mais comum, pois sem isto ele não seria um senhor. O escravo o sabe, e é isto sua função de escravo" (p.32). Bruno parece se mostrar intrigado por conta de o saber do escravo "agradar a todos" e, por outro lado, o seu saber científico proporcionar-lhe perseguições por todas as partes.

Lacan afirma que por muito tempo o sujeito supôs que o mundo sabia tanto quanto ele: "o mundo é simétrico ao sujeito, o mundo disso que da última vez chamei da última vez de pensamento, é equivalente, a imagem em espelho, do pensado". Lacan afirma ser essa a razão para que não tenha havido "senão fantasia quanto ao conhecimento, até o advento da ciência mais moderna" (LACAN, 1972-1973, p.135).

Por conta desse "funcionamento em espelho", estabeleceu-se uma "escala dos seres que supunha num ser, dito ser supremo, o bem de todos". Levando isso em conta:

> o objeto *a* pode ser dito, como indica seu nome (*a*)sexuado. O Outro só se apresenta para o sujeito numa forma (*a*)sexuada. Tudo que foi suporte, suporte substituto, substituto do Outro na forma do objeto do desejo, é (*a*)sexuado (Idem).

Na divisão assexuada, ou mitótica, ocorre uma divisão simétrica da célula, que gera duas células iguais. Ao utilizar o neologismo (*a*)sexuado, Lacan parece se referir ao aspecto simétrico estabelecido entre o homem e o mundo, semelhante ao de duas células assexuadamente separadas. Gianesi (2015) destaca que o objeto *a* é (*a*)sexuado "por ser o *a* sexuado em sua versão de gozo, de mais de gozar e, igualmente, assexuado, por não ser suficiente para dizer da diferença entre os sexos. Apenas com o objeto *a* a **não identidade entre os sexos não se mostra** [grifo da autora]" (GIANESI, 2015).

Com a emergência da ciência moderna, a simetria entre o sujeito e o mundo deu lugar ao engendramento do Um, que "não se amarra verdadeiramente com nada que pareça o Outro sexual" (LACAN, 1971-72, p.174). O período histórico em que ocorreu a emergência da ciência moderna coincidiu com o momento em que os mestres passaram a ser questionados, principalmente no campo religioso. E também, dentre os camponeses, a relação com a Mãe terra se rompia em função da industrialização e do aumento do contingente populacional.

Se admitirmos – como viemos traçando até aqui, a partir das colocações de Freud – que a relação do homem com a Mãe terra gerava um sentimento de culpa que mantinha o homem medieval submisso aos desígnios dos mestres, incluindo os padres e o senhor feudal; ora, se partirmos dessa premissa, é possível supor que o mais de gozar entregue ao senhor estabelecesse certa equivalência com o sentimento de culpa que advinha do cultivo da Mãe terra pelo camponês. Esse mais de gozar, que Lacan (1969-1970) chama de "pequeno dízimo", era entregue ao senhor – e nada indica que o escravo "ficasse infeliz ao doá-lo" (LACAN, 1970, p.83). Já no caso do sujeito desgarrado da terra, e frustrado em seu desejo, mesmo encontrando trabalho na cidade, nada indica que, nesse caso, ele ficasse verdadeiramente feliz ao *receber* o seu salário (quando recebe…).

Mas no caso da engrenagem colocada em funcionamento através do trabalho do escravo, embora se pautasse em um saber, correspondia a um discurso muito diferente daquele do qual Giordano Bruno não abriu mão. Isso porque o trabalho do escravo é diferente do saber: por mais que esse trabalho possa ser exercido por "quem tem o saber, o que ele engendra pode até, certamente, ser a verdade, mas nunca é o saber – nenhum trabalho jamais engendrou um saber" (p.83).

A partir do momento em que a função do Um saltou aos olhos de Giordano Bruno, ele não pôde mais deixar de perceber a ausência de simetria entre o pensamento e o mundo, ou entre o Outro e o objeto *a.* Terá ele se preocupado com o "alimento da alma" por não reconhecer a sua imagem refletida no mundo? Koyré, a respeito de Giordano Bruno, destaca ter sido ele o primeiro a falar claramente a respeito da infinitude do espaço. O filósofo

humanista Nicolau de Cusa (1401-1464) já havia falado sobre "a impossibilidade de se atribuir limites ao mundo" (KOYRÉ, 1882 [2006], p.38). Bruno, no entanto, não apenas afirma a sua infinitude, como também "regozija-se com isso" (Idem, p.19).

Ao admitir a conformidade entre o mundo e o espaço, Bruno pôde concluir que "se fosse, e é, possível a Deus criar um mundo neste nosso espaço, é, e foi, da mesma forma possível para Ele criá-lo alhures" (Idem, p.45). Percebemos aí que Bruno concede a Deus um poder infinito na mesma medida em que castra a Igreja do saber a respeito desse Deus, que evidentemente a ultrapassa. Terá seu gozo diante das descobertas a respeito da infinitude revelado, como ocorre no discurso da histérica, "a relação do discurso do mestre com o gozo?" (LACAN, 1969-1970, p.98). Ora, se:

> o próprio sujeito, histérico, se aliena do significante mestre como aquele que esse significante divide – *aquele*, no masculino, representa o sujeito –, aquele que se recusa a dar-lhe corpo (Idem).

Levando isso em conta, e também o fato de que "a histérica não é escrava" (Idem), talvez assim possamos melhor contextualizar a posição de Bruno, se recusando a abrir mão da divisão do sujeito, mesmo diante da fogueira – destino compartilhado, diga-se de passagem, com as bruxas na Idade Média.

A posição de Giordano Bruno parece contrastar com a de Galileu, que escolheu não submeter-se à condenação à morte. Além disso, diferentemente desse, "a concepção de mundo de Bruno é vitalista, mágica; seus planetas são seres animados que se movem livremente no espaço" (KOYRÉ, 1882 [2006], p.50).

Daí, podemos reformular o que foi colocado acima e dizer que, se "o Um engendra a ciência" (LACAN, 1972-1973, p.137), não podemos dizer que Bruno tenha sido um bom representante da ciência moderna. O próprio Koyré sequer considera que ele tenha sido dos melhores filósofos (KOYRÉ, 1882, p.50). Se o Um representa a solidão, ou o abismo que separa o Um do dois (LACAN, 1971-1972a, p.187), não seria correto dizer que Bruno tenha conservado esse espaço desmascarado sem permanecer a ele solidário:

> É assim que a excelência de Deus se exalta e que a grandeza de seu reino se manifesta; Ele é glorificado não em um único, mas em incontáveis sóis; não em uma única Terra, mas em mil, que digo?, em uma infinidade de mundos.
> De sorte que não é vã essa pujança de intelecto que, sempre, quer e logra a adição de espaço a espaço, massa a massa, unidade a unidade, número a número, não é vã a ciência que nos liberta dos grilhões de um reino estreitíssimo e nos promove à liberdade de um império verdadeiramente augusto, que nos livra de uma pobreza imaginada e nos conduz à possessão das riquezas pingues de tão vasto espaço, de um campo tão digno de tantos mundos cultivados[73].

73 Citação de Giordano Bruno retirado do texto de Koyré (1882 [2006], p.40).

Giordano coloca "a excelência de Deus" no abismo evidenciado pelo Um, abismo esse identificado como o infinito. Ele se esquiva de se colocar como objeto desse Deus-mundo-infinito, e não deixa de interrogá-lo, como se dele fosse possível extrair algum saber. Mas esse Deus quase mítico nada responde e muito menos interroga. Como se evidenciaria com Freud, o saber acerca da verdade se encontra no próprio sujeito que interroga.

Mas qual a relação entre o olhar de Bruno para o infinito e a luneta científica de Galileu? Se Bruno se mostrava submisso ao que podia extrair do mundo em termos de verdade, já que seu intelecto nunca chegaria muito próximo da infinitude do universo, Galileu pôde "transcender a limitação imposta pela natureza – ou por Deus – aos sentidos e ao conhecimento humanos" (KOYRÉ, 1882 [2006], p.81).

Se Giordano Bruno contemplava o céu, vislumbrando no mundo o traçado de Deus, Galileu, viu além do que os olhos humanos poderiam observar, algo que "supera toda a capacidade de admiração", por ele assim relatado:

> descobrimos quatro planetas, nem reconhecidos nem observados por ninguém antes de nós, os quais têm seus períodos em torno de uma certa grande estrela conhecida, tal como Vênus e Mercúrio fazem evoluções em torno do Sol, e que às vezes avançam, às vezes se retardam em relação a ela, sem que sua digressão jamais ultrapasse certos limites[74]

O mais intrigante, e que mais radicalmente se opõe à forma como Bruno se voltou para o céu, foi o reconhecimento, por parte de Galileu, de que:

> Tudo isso foi observado e descoberto há alguns dias, por meio dos *perspicilli* inventado por mim por intermédio da graça divina, que previamente iluminou meu espírito[75].

Osaber que interessava a Giordano Bruno era o saber como meio de gozo, para fazê-lo servir à verdade – talvez por isso ele tenha sustentado até o fim que a conclusão a que chegara não fazia mais que exaltar a glória de Deus. Já Galileu tomou um tanto dessa glória para si, incorporou-a.

Se nos arriscamos aqui a aviltar a hipótese de que, com Giordano Bruno, as primeiras faíscas do que viria a ser a ciência moderna tenha passado pelo discurso da histérica, o fato é que devemos ter muito cuidado para não supor que esse discurso sustente a ciência que se desenvolveu com Galileu. Afinal, como aponta Lacan, "a filosofia teve o papel de construir um saber de mestre e senhor subtraído do saber do escravo" (LACAN, 1969-1970, p.157); ou seja, ao "depurar" o saber, enquanto *episteme*, do saber do escravo, o seu *savoir-faire,* o saber-fazer, não é levado em conta. Por isso ele acaba por continuar excluído, fazendo com

74 Citação de Galileu retirada do texto de Koyré (1882 [2006], p.81).
75 Idem.

que se opere um "deslocamento que faz com que, atualmente, nosso discurso científico esteja do lado do mestre" (Idem).

2.17 **A Burguesia**

Galileu Galilei e Sebastian Brant, dois intelectuais que citamos aqui, guardam entre si, como semelhança, o fato de serem representantes do Humanismo, movimento ocorrido durante o século XIV e XV. Vale salientar que esse movimento também influenciaria Lutero em sua reforma no século XVI, já que os humanistas "quiseram purificar a linguagem em que se transmitia a palavra de Deus, libertar as Escrituras do exclusivismo eclesiástico e apresentá-las sob uma nova visão" (AQUINO et al., 1999, p.130).

Os humanistas se mostraram extremamente incomodados com "os valores e maneiras de ser da Idade Média" e, diante desse incômodo com o presente, inspiraram-se no passado greco-romano para fazer renascer o mundo. Daí o Renascimento, ocorrido no século XV e XVI, ser "a expressão do movimento humanista nas artes, letras, filosofia, música e ciências" (Idem, p.122).

O Humanismo e o Renascimento estão profundamente relacionados à ascensão da burguesia urbana que, enriquecida com o comércio, buscava se "firmar na sociedade, onde os valores imperantes não eram os seus, mas sim os firmados pela Igreja e pela nobreza feudal" (Idem). O desenvolvimento cultural foi um importante veículo para que novos valores fossem firmados sobre novas bases. Afinal, os senhores não queriam saber, queriam apenas que as coisas continuassem funcionando através do trabalho do escravo, e este, embora detivesse o saber-fazer, não estava preocupado em formalizar esse saber através de uma *episteme.* A estratégia utilizada pelos "mercadores e banqueiros" para fazer vingar novos parâmetros em um mundo em transição foi o de promover "as artes, as letras e as ciências, realizadas segundo concepções racionalistas, individualistas, pagãs, antropocêntricas..." (Idem).

Por um lado, o crescimento das cidades tornava a figura do burguês cada vez mais poderosa; por outro, crescia, paralelamente, o poder do Estado – sob a influência das novas concepções religiosas que, com o advento do Calvinismo, influenciariam "no desenvolvimento de um espírito econômico, ou no *ethos* de um sistema econômico" (WEBER, p.36). A política de centralização monárquica também levou "diversos soberanos a estimular a produção artística e literária, visando a uma promoção pessoal: tratava-se de atrair partidários para o absolutismo" (Idem). A relação entre a Igreja e o Estado assumiria diferentes relações: enquanto, no setor político, "Lutero subordinava a Igreja ao Estado,

Calvino defendeu a separação entre as duas instituições, que melhor poderiam exercer suas respectivas atribuições" (AQUINO et al., 1999, p.138).

Independente dessas configurações, o fato é que a valorização artística e intelectual do homem foi construindo um modelo fortemente pautado na capacidade de sublimação, que lhe permitia realizar desvios à meta sexual. Esse homem, capaz de sublimar, e igualmente capaz de descobrir, através do intelecto, as leis que regem o universo, foi colocado no centro do mundo, não sem antes ter seu espírito iluminado pela graça divina.

Terá essa ideia de espírito iluminado sido efeito das profecias de Joaquim de Fiore, conterrâneo de Galileu, a respeito da proximidade da Era do Espírito? A Era do Espírito prenunciava, como nunca antes ocorrera, um futuro para a humanidade. Terá essa ideia de Futuro, a ocorrer na Terra, e não no Juízo Final, imbuído o homem de um desejo inflamado de perpetuar a sua existência através do domínio do mundo, já que esse mesmo mundo seria um dia o paraíso? Que consequências em termos de exploração do tempo e do espaço essa influência profética exerceria?

Aparte dessas tantas indagações que provavelmente não poderão ser respondidas nesse momento, o fato é que, pela via do significante, talvez possamos levantar hipóteses para a razão de ter Freud relatado, em *Mal Estar na Civilização*, que o supereu do homem se viu fortalecido ao longo do desenvolvimento cultural.

A hipótese por ora colocada, e que será retomada em diversos momentos dessa pesquisa, é a de que, ao reconhecer-se agraciado por Deus, Galileu testemunhou um processo que vinha ocorrendo na sociedade durante o período que representou a passagem da Idade Média para a Idade Moderna. Ao dizer-se assim agraciado, teria Galileu atestado a identificação com Deus, abocanhando uma bela fatia de sua graça, ou seja, de Seu nome?

É preciso muito cuidado ao fazer essa colocação, afinal, a identificação com Deus não seria uma novidade, já que o próprio Cristo seria o expoente máximo da identificação, enquanto filho de Deus.A identificação com Cristo, que, diferentemente de Deus, tinha uma imagem corpórea, permitiu por muito tempo, ao homem, aproximar-se de Deus. No *Manuscrito 1931*[76], publicado recentemente, Freud discorre a respeito dessa identificação do homem com Jesus Cristo, identificação essa que permite "a conciliação *como que por milagre* de dois desejos extremamente potentes e absolutamente antagônicos por meio da satisfação simultânea de ambos" (FREUD, 1931, p.79). Esses dois desejos seriam: "ser totalmente

76 Título original: *[ohne Titel]: ein bisher unbekannter Text*. Esse manuscrito pertencia a um projeto em colaboração com C. Bullit, e seria o primeiro capítulo de uma proposta biográfica do estadunidense Thomas Woodrow Wilson. O texto de Freud foi publicado mas sofreu uma série de censuras. Felizmente, porém, o original em alemão pôde ser recuperado em 2004, tendo sido traduzido por Elsa Vera Kunze Post Susemihl e publicado em edição bilíngue.

passivo e submisso em relação ao pai e completamente feminino e, por outro lado, ser totalmente masculino, poderoso e dominador como o próprio pai" (Idem). Dessa forma, a identificação com Cristo resolve "o mais importante dos dois problemas do complexo de Édipo, isto é, o relacionamento com o pai", já que Cristo foi capaz de fazê-lo, de forma que: "ao se submeter humildemente à vontade do Deus Pai, tornou-se ele próprio Deus e, ao se entregar à mais completa feminilidade, alcançou a meta mais extrema da masculinidade" (Idem).

Esse processo de identificação com Cristo, durante o período de domínio do Cristianismo, se viu possivelmente intensificado pelo predomínio da Igreja, que se configurava como o corpo de Cristo: "ora, vocês são o corpo de Cristo, e cada um de vocês, individualmente, é membro desse corpo" (1 Coríntios 12:27). Com a denúncia de Lutero a respeito dos abusos cometidos pelos representantes do Clero, a influência da Igreja na vida dos indivíduos foi sendo paulatinamente reduzida. Sendo a Igreja a representação do corpo de Cristo, a figura deste tenderia a ser menos idealizada. Se isso é verdade, a relação do homem com Deus se tornaria cada vez menos intermediada pela figura de Cristo. Quais as consequências em termos psíquicos dessa aproximação para o homem moderno?

Nossa aposta é a de que uma possível resposta possa estar relacionada ao campo do supereu. E Freud nos faz supô-la não apenas por se referir ao fortalecimento do supereu, e consequentemente da consciência moral no curso do progresso; ao presumir que os homens tenham sido menos morais no período de governo irrestrito das doutrinas religiosas (FREUD, 1923, p.37), ele também nos dá indícios de uma transformação no funcionamento psíquico do homem com os abalos sofridos pela Igreja.

Ainda em seu *Manuscrito de 1931*, Freud se refere ao supereu como uma tentativa de "resolver todas as dificuldades do complexo de Édipo", ao providenciar "abrigo para determinada parcela de corrente libidinal, que originalmente era atividade em direção ao pai" (FREUD, 1931, p.61). Essa solução não isenta o homem de problemas, já que, por toda a vida "o supereu vai advertir, reprovar, reprimir e tentar represar e desviar das suas metas todas as moções de desejo da libido" (Idem). As dificuldades em torno do supereu se mostram particularmente aumentadas quando suas "exigências são tão grandiosas que incessantemente demandam do eu o impossível" (Idem, p.63). De uma forma geral, a imagem do pai, para a criança é exagerada, mas, nesses casos, esse exagero é "tão monstruoso que o pai, com o qual a criança se identifica e a partir da qual ela forma seu supereu, coincide com o próprio todo-poderoso Deus pai" (Idem, p.65).

Vejamos aqui que Freud, ao se referir a essa característica específica de supereu – que se adéqua muito bem ao caso do estadunidense Wilson (que por sua vez era filho de um pastor presbiteriano), como ele nos faz supor nesse texto, a ele dedicado – não se refere a Cristo no processo de identificação que conduz à formação desse supereu. Esse elemento talvez nos dê mostras de haver, no processo de fortalecimento do supereu, a marca da aproximação com a onipotência de Deus, sem a mediação de Cristo.

Se esse processo se deu na passagem para a modernidade, que se pautou no fim do teocentrismo para o antropocentrismo, talvez fosse o caso de reformularmos esses termos. Afinal, o homem que passou a ser o centro do mundo não deixava de trazer, em seu próprio centro – mais precisamente em seu umbigo – a mesma figura onipresente de Deus e, tal como ele, inalcançável. Como pode o homem estar tão próximo de Deus e ao mesmo tempo tão distante?

Talvez possamos expressar melhor essa reconfiguração, deixando àqueles que estudam mais profundamente a Teologia a confirmação ou não dessa hipótese. De todo modo, o que buscamos, de fato, colocar aqui, é que os avanços culturais que a sociedade alcançou a partir do progresso conquistado sob bases científicas foi possibilitado, como demonstra Lacan, pelo engendramento do Um: por ele representado pela "imagem de um saco, que é um saco furado" (LACAN, 1968-1969, p.241). Esse furo representa muito bem a furada que foi a suposição de que o homem, por ter sido, como disse Galileu, agraciado em seu espírito por Deus, pudesse vir um dia, como disse Freud (1931), a sentir que "tem Deus dentro de si" (p.65).

No capítulo seguinte, trataremos do Um tal como Lacan (1973) o desenvolveu através do que seria "a mais eminente representação do Um", ou seja, uma "rodinha de barbante" (p.136), ou, mais precisamente, um toro: a se estabelecer em torno de um furo, de um vazio. Essa suposição abriria margem para o estudo topológico em torno desse Um e do nó borromeano, que expressaria a "metáfora tão divulgada para exprimir o que distingue o uso da linguagem – a cadeia propriamente" (Idem).

3 DA CONDIÇÃO ERRANTE DO DESATINO E DO NÓ NAS POLÍTICAS DE SAÚDE MENTAL

Nós que passamos apressados
Pelas ruas da cidade
Merecemos ler as letras
E palavras de Gentileza[77]

3.1 A história dos nós

A primeira referência de Lacan (1971-72) ao nó borromeano se deu na lição de dois de fevereiro de 1972, que consta em *O Seminário, livro 19: ... ou pior*. O título dessa lição é "Peço-te que me recuses o que te ofereço". A essa frase Lacan acrescenta: "porque não é isso". Essa frase seria uma espécie de "Carta de amuro" – em referência ao poema *Obstáculos,* de Antoine Tudal, citado em uma das palestras ministradas por Lacan em janeiro de 1972, aos internos do Hospital Saint-Anne:

Entre o homem e a mulher
Há o amor.
Entre o homem e o amor
Há um mundo.
Entre o homem e o mundo
Há um muro

A palavra *entre,* a princípio, traz a ideia de que o *homem* e a *mulher* estariam unidos através do amor, mas "não é isso". Ao longo dos demais versos do poema percebe-se que "*entre* quer dizer interposição" (LACAN, 1971-1972b, p.91), interposição essa materializada pelo *muro* que se ergue *entre* o homem e o mundo, mas também pelo próprio *mundo,* que marca a distância entre o homem e o amor.

Na frase *eu te demando que recuses o que eu te ofereço; não é isso,* também existe uma distância entre a demanda, a recusa e a oferta. Afinal, algo é oferecido; mas há também uma demanda para que esse algo seja recusado, o que gera um paradoxo. Há aí um objeto em pauta, o objeto *a,* que surge do nó de sentido formado por esses três elementos (demanda, recusa e oferta) (Idem p.85-87). Lacan observa que a retirada de um desses elementos da frase desfaz o sentido estabelecido entre eles:

77 *Gentileza*, canção de Marisa Monte.

> Retiremos a oferta, e veremos que o pedido e a recusa perdem todo o sentido, pois o que pode significar pedir para recusar? Bastará vocês fazerem um pouquinho de exercício para verificarem que acontece rigorosamente a mesma coisa, se vocês tirarem deste nó, *eu te peço que me recuses o que te ofereço*, qualquer um dos outros verbos. Se retirarem a recusa, o que poderá significar a oferta de um pedido? (LACAN, 1971-1972, p.88).

É aí, então, que ele se apropria do nó borromeano para representar a propriedade estabelecida entre esses três elementos da frase (demanda, recusa e oferta), como registra a seguinte passagem:

> sucedeu-me, ao jantar com uma pessoa encantadora que é ouvinte nas aulas do Sr. Guilbaud, que me fosse dada, como um anel posto no dedo, uma coisa que quero lhes mostrar, uma coisa que não é nada menos, ao que parece, segundo eu soube ontem à noite, do que o brasão de armas da família Borromeu[78] (LACAN, 1971-1972, p. 88).

Em maio de 1973, em *O Seminário, livro 20: mais, ainda*, Lacan retoma o nó Borromeano, destacando algumas de suas particularidades: "é fácil vocês verem que duas rodinhas de barbante não são amarradas uma na outra, e que é unicamente pela terceira que elas se prendem" (LACAN, 1972-1973, p.132). Por não estarem enodados do mesmo modo que os anéis olímpicos, a soltura de um dos anéis do nó borromeano faz com que todos eles se soltem uns dos outros, mantendo-se livres.

Cada um dos anéis do nó borromeano é representado por Lacan como rodinhas de barbante, que se configuram como toros. Lacan (1961-1962) destaca que o toro, de acordo com a geometria, "é uma figura de revolução engendrada pela revolução de uma circunferência ao redor de um eixo situado dentro de deu plano. Esse giro, a circunferência, ao fim está circundado pelo toro"[79] (p.84). Essa figura, pode ser representada, como aponta Lacan nesse mesmo texto por um bambolê (Idem). Granon-Lafont (1985), em *A topologia de Jacques Lacan,* aponta que "um toro se define como uma superfície sem margem, sendo, neste sentido, equivalente à esfera, mas seu centro é vazio" (GRANON-LAFONT, 1985, p. 44).

3.2 **Um recorte na história: o vazio de Suzane**

O caso Suzane, paciente atendida no Serviço de Psicologia Aplicada na UERJ (SPA), não se configurou, a princípio, como interesse de estudo para o tema desenvolvido nessa tese.

78 O brasão a qual Lacan se refere ao apresentar o nó borromeano pode ser observado no item "O nó no brasão da família Borromeo" desse capítulo, onde será melhor discutido.

79 Tradução do trecho, em francês: "Pour le géomètre, c'est *une figure de révolution* engendrée par la révolution d'une circonférence autour d'un axe situé dans son plan. Cela tourne, la circonférence, à la fin vous êtes entouré par le *tore*.".

Entretanto, o estudo do campo topológico desenvolvido por Lacan, principalmente no que concerne ao toro, aguçou meu olhar para uma figura construída pela própria paciente, com o intuito de descrever o vazio com o qual ela sempre se deparara, desde a mais tenra infância. Antes de destacarmos essa figura, registro aqui um recorte do caso a fim de que melhor possamos analisar a construção da paciente.

Suzane, no ano de 2010, iniciou o tratamento no Serviço de Psicologia Aplicada (SPA) na UERJ quando, então, eu era estagiária nos últimos períodos da graduação. Os atendimentos continuam até hoje, agora no doutorado, antes no mestrado, o que permite atestar que houve uma entrada em análise nesse SPA.

A paciente relatou que seu pai, sírio, foi criado na cultura árabe. Veio para o Brasil ainda criança. Sua mãe pertencia à mesma cultura – era prima de segundo grau dele – mas nascera já no Brasil. Quando se conheceram no Rio de Janeiro, a família queria que o pai de Suzane se casasse com uma das tias dela, mas como essa não o quisesse como marido, a mãe de Suzane, que ainda tinha dez anos de idade, se apressou a dizer: "volte quando eu estiver mais velha, e eu me caso contigo" (*sic*). Dez anos depois, ele estava lá. E se casaram, indo morar em São Paulo.

Suzane nasceu em São Paulo e, para a decepção do pai que, conforme a cultura de origem, apregoava a importância de o primeiro filho ser um varão, foi a primogênita. Seu pai dizia que a filha parecia um homem, pois teria um rosto embrutecido.

Ao longo de sua infância e adolescência, ela relatou ter sofrido diversos episódios de agressões físicas do pai, que ocorriam após a mãe de Suzane, de alguma forma, propiciá-los: geralmente essa mãe, a princípio, se dispunha a "acobertar" a filha para que ela pudesse sair ou fazer outras coisas que desejasse, mas logo a mãe contava ao pai a respeito do que a filha havia feito, o que o deixava furioso. A mãe apenas não denunciou a filha ao pai quando a acobertou na efetivação de um total de seis abortos, o que a mantinha ainda mais próxima dos pais – já que ela acabava se mantendo na posição de filha, e abrindo mão de viver com os namorados que teve, como mulher e mãe. Segundo a paciente, todos os abortos foram sugeridos pela mãe, que atemorizava a filha dizendo que seu pai ficaria furioso caso soubesse das gravidezes. Temendo a reação do pai, Suzane, a contragosto, realizava os abortos, o que lhe causa muito arrependimento ainda hoje.

Suzane chegou a morar com um de seus namorados, mas apenas se estabilizou com o homem que conheceu através de seu pai. Seu nome era Jorge e ele realizava serviços de obra no apartamento em que Suzane morava com os pais, além de fazer bicos como segurança da rua. O pai de Suzane se afeiçoou muito ao rapaz e não demonstrou resistências ao seu namoro

com a filha. Após alguns anos de namoro, a mãe de Suzane adoeceu. Mesmo após a sua morte, tal como madame Bovary – capaz de corromper o marido do "além-túmulo" – a mãe de Suzane fez um pedido que, por muitos anos, manteve Suzane submetida ao seu desejo. Ela disse aos dois outros filhos – irmãos mais novos de Suzane, e que já eram casados – que cuidassem da filha mais velha, ajudando-lhe financeiramente inclusive, pois, segundo a mãe, Suzane era a mais frágil dos três. Outro fato que manteve Suzane ligada ao desejo materno – o de que ela não tivesse filhos – era a infertilidade de Jorge.

Após a morte dos pais, Suzane perdeu uma prima e uma tia. Ela se queixava do fato de sua família estar diminuindo cada vez mais. Além da morte desses familiares, um sobrinho de Suzane, ainda jovem, morrera atropelado antes de seus pais adoecerem. Ele era filho de seu irmão, o único dos três que tivera filhos – já que sua irmã, assim como Suzane, não deixou descendentes. Esse irmão, além do rapaz falecido, tivera um filho que sofria de retardo mental e uma filha, que, aos dezesseis anos, fugiu de casa e anos depois teve um filho, a única criança dessa família cada vez mais reduzida. Após a morte do ator José Wilker, Suzane falou com um grande amigo a respeito da tristeza que sentia pela morte do ator e de seus próprios familiares. Esse amigo, então, lhe disse: "Suzane, o seu luto não é mais pelos outros, mas por você" (*sic*).

Essa frase incrível de seu amigo chamou a atenção para a imensa tristeza que Suzane sentiu por toda a sua vida. Antes mesmo de perder tantas pessoas de seu convívio, ela já se confrontava com um grande vazio. E foi a partir desse vazio que ela passou a construir, ainda criança, uma figura que poderíamos aproximar de um toro. Durante as refeições, costumava deixar a comida no entorno do prato, comendo apenas o que estava no centro, para depois ficar contemplando a ausência de comida naquela parte. Ao longo da vida, a excessiva presença de sua mãe lhe dava uma ilusória sensação de completude. Após a sua morte, Suzane passou a realizar inúmeras demandas a seus familiares e amigos: eu me tornei "uma mendiga", disse ela certa vez, "sempre atrás de uma migalhinha, de um dinheirinho" *sic*.

Ela também utilizava-se da presença de Jorge para preencher o seu vazio. Ambos passaram a morar juntos na casa dos pais, o que a fazia cobrar-lhe uma eterna dívida pela moradia e pelas contas que ele deixava de pagar por estar "sempre bêbado". Eles quase não transavam, pois não havia interesse sexual da parte de Suzane, e quando transavam, ela relatava sentir muita dor: "parece que não tenho mais libido" *sic*. Ambos viviam em litígio, reencenando os papéis vividos pelos pais da paciente: era desse gozo do qual Suzane se mostrava incapaz de abrir mão. Ela se queixava de Jorge, tal como costumava fazer sua mãe em relação ao pai, mas também não conseguia deixá-lo partir. Percebendo-se "vítima das

eternas repetições" *sic*, criadas por ela mesma, conforme admitia, Suzane se referia a Jorge como seu "obscuro objeto do desejo" *sic*, em referência ao filme de Buñuel com esse título.

Lacan, na lição de seis de junho de 1962, em *O Seminário, livro 9: A Identificação,* descreve o trajeto da demanda no entorno do eixo axial do toro[80].

Nessa imagem temos o círculo D, que marca as voltas que a demanda, tal como uma bobina, realiza em torno do objeto *a*, o objeto do desejo: o movimento em "círculo giratório [*cercle tournant*]", que se realiza "sob a forma familiar da bobina, nos parece particularmente propício a simbolizar a repetição da demanda, na medida em que ela se arrasta nessa espécie de necessidade de se enrolar [*boucler*]" (LACAN, 1961-1962, p.174). O movimento giratório da demanda é realizado "em torno do vazio constitutivo do toro" e desenha "o que nos serve para simbolizar o círculo do objeto do desejo, a saber, todos os círculos que fazem a volta do buraco central do anel" (idem). Temos, portanto, o "buraco central do anel", marcado pelo objeto *a* e o "vazio constitutivo" destacado pela letra D, marcando o caminho traçado pela demanda: "para que ele [o círculo] se feche, as voltas devem se multiplicar sem se cruzarem, até que se complete todo percurso de uma volta longitudinal" (GRANON-LAFON, 1985, p. 48-49). As "migalhas" demandadas por Suzane só faziam demarcar ainda mais o vazio. Em sua tentativa última de preenchê-lo, começava a "comer sem parar" *sic*, o que lhe causava graves problemas digestivos: afinal, a perda das fezes a fazia confrontar-se com o doloroso vazio de sempre.

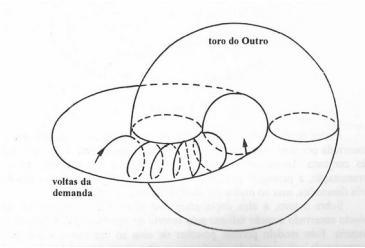
É curioso que Suzane chame seu parceiro Jorge de obscuro objeto de desejo. Afinal, tratar-se-ia mesmo de desejo? Lacan destaca que o neurótico:

> tentará passar na demanda o que *é* o objeto de seu desejo, de obter do Outro não a satisfação de sua necessidade, pela qual a demanda é feita, mas a satisfação de seu desejo, isto é, de ter o objeto, isto é, precisamente o que não se pode demandar. E isso está na origem do que se chama dependência nas relações do sujeito com o Outro (LACAN, 1961-1962, p. 199).

80 *Imagem retirada de Le Séminaire, livre IX, L'identification, 1962, p. 175.*

O desejo não pode advir senão através da sanção da demanda (Idem). Para que isso não acontecesse, ou seja, para que Suzane não se tornasse um sujeito desejante, a mãe de Suzane foi bem precavida: advertiu aos demais filhos que, após sua morte, não deixassem *nada faltar* a Suzane, já que, seria ela a "filha mais frágil".

Contrariamente ao ditado, "vão-se os anéis, ficam os dedos", no caso de Suzane, se pensarmos no anel como metáfora do desejo do Outro, podemos dizer que ele se conservou presente, trocando apenas as mãos. Em outras palavras: o toro do Outro, enquanto desejo materno de que Suzane se mantivesse dependente e obscurecida diante da mãe, passou a ser mantido a despeito da morte dessa. Uma construção topológica imaginada por Lacan, nos permite melhor vislumbrar essa relação:



Essa construção tem por propriedade permitir-nos:

> imaginar a aplicação do objeto de desejo, círculo interno vazio do primeiro toro, sobre o círculo pleno do segundo que constitui um anel, um desses laços irredutíveis. Inversamente, o círculo sobre o primeiro toro, de uma demanda, vem aqui superpor-se no outro toro, o toro aqui suporte do outro, do outro imaginário da frustração, vem aqui superpor-se ao círculo vazio deste toro, isto é, preencher a função de mostrar essa inversão: desejo num, demanda no outro; demanda de um, desejo do outro, que é o nó onde se atravanca toda a dialética da frustração (LACAN, 1961-1962, p.94).

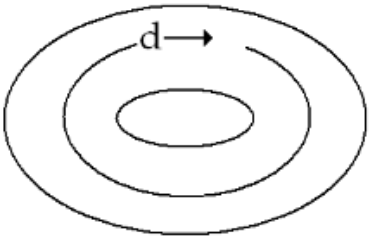
No caso de Suzane, verificamos esse "atravancamento", de modo que sua queixa é, justamente, a frustração por confrontar-se com o vazio, insuficientemente preenchido através do excesso de comida e das "migalhas" financeiras que lhe são oferecidas. O excesso de comida logo se converte em desarranjos intestinais, que a esvaziam; e o dinheiro que recebe – e que advém de ajuda de parentes ou do aluguel de alguns dos imóveis que seu pai deixou aos filhos – não se conserva por muito tempo em sua conta, repleta de dívidas. Recentemente ela disse ter faltado a algumas sessões de análise por ter "caído doente"; logo depois ela empregou o significante *cair* para dizer que uma certa quantia de dinheiro recentemente "caiu em sua conta" *sic.* O significante cair, mais uma vez, remete ao vazio e é por não se ver suficientemente potente para evitá-lo que Suzane se diz *frustrada.*

O conceito de frustração foi trabalhado por Lacan (1956-57) em *O Seminário 4: a relação de objeto,* sendo considerado como "o conjunto de impressões reais, vividas pelo sujeito num período de desenvolvimento em que sua relação com o objeto real está centrada habitualmente na *imago* dita primordial do seio materno" (p.62). Por que terá a percepção da frustração, que ocorre em um momento tão inicial da vida do sujeito, se conservado de forma tão intensa para Suzane? Sua mãe a amamentou até os quatro anos, e descrevia o pai como alguém incapaz de satisfazer-lhe pois tinha "ejaculação precoce". Mas não deixava de ser uma mulher desejante, tendo inclusive tido um amante, a quem Suzane costumava levar recados a pedido da mãe. Se a mãe era uma mulher linda, segundo a filha, esta se considerava feia e com traços masculinos.

Suzane relata que, quando criança, costumava brincar na casa de duas primas gêmeas. A mãe das meninas era uma mulher "gorda e matronada" *sic*, que era cunhada da mãe de Suzane. Segundo a paciente essa mulher não gostava muito da cunhada – a mãe de Suzane – provavelmente por "despeito por ela ser bonita". Essa senhora, certa vez, teria chamado Suzane de "trambolho", pois ela estaria sempre no caminho, ficando tempo demais em sua casa. Suzane se vale, ainda hoje, desse significante para descrever a si própria como algo "que fica parado no caminho, atravancando" e também para descrever Jorge, pela mesma razão. Por que ela se utiliza de um significante que lhe concerne para descrever outra pessoa? Possivelmente por Jorge servir a ela tal como ela própria servira à mãe: para "superpor-se" à demanda inesgotável desta, como um toro que se "superpõe" ao toro do Outro (como demonstra a figura que apresentamos anteriormente, dos dois toros entrelaçados), e que:

> vem aqui superpor-se ao círculo vazio deste toro, isto é, preencher a função de mostrar essa inversão: desejo num, demanda no outro; demanda de um, desejo do outro, que é o nó onde se atravanca toda a dialética da frustração (LACAN, 1961-1962, p.201)

Suzane expressa de uma forma bastante emblemática esse atravancamento, que oblitera o vazio central do toro, chamando ora a si mesma, ora a seu parceiro de "trambolho" *sic*. Por ora ela percebe o quanto seu desejo encontra-se obscurecido por essa amarração. O desejo, como podemos ver na figura abaixo, marcado por d, é o círculo longitudinal que a demanda demarca em sua repetição, tal como uma bonina, mas sem tocá-lo. É aí que podemos vislumbrar a dimensão do problema causado pelo impasse do desejo: "para seu desejo, é-lhe necessária a sanção de uma demanda. O que vocês lhe negam, senão isto que ele espera de vocês: que lhe peçam que deseje congruentemente?" (Idem, p.200).



Na medida em que a demanda se repete, ela "desenha o objeto como faltoso" (GRANON-LAFONT, 1985, p. 49). Mas é justamente por cessar de se escrever a demanda, ou pela sua sanção, que o desejo se torna possível. Essa sanção não ocorria no caso de Suzane, e quanto mais as suas demandas eram atendidas – como sua mãe recomendara, ao pedir que nada faltasse à filha – mais Suzane se sentia como "trambolho". E esse significante remetia a outros, como "fracassada" e "impotente". Diante das demandas atendidas, a sensação de fracasso nesse caso, para Lacan, seria previsível. Afinal, "o fracasso é fundamental à demanda, no que a figura do objeto *a* se perfila no vazio central" (Idem, p.50). No entanto, o seu fracasso encontrava-se no fato de que ela se mostrava incapaz de abrir mão de suas demandas, demandas essas que, no caso, tinham como suporte o desejo do Outro.

É impressionante como as construções topológicas de Lacan, organizadas em torno desse vazio central que concerne ao objeto *a*, tenham se adequado tão bem à representação da verdade do sujeito na clínica. Parece haver um grande mistério envolvendo as construções topológicas e, embora Lacan tenha se apropriado das enigmáticas disposições dos objetos no espaço para melhor representar a sua teoria clínica, outros homens também utilizaram figuras topológicas para representar conceitos científicos dos mais diversos, conforme veremos nos próximos itens.

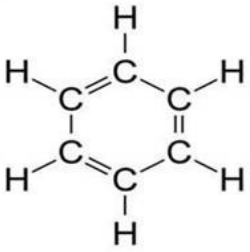
3.3 **Da clínica para a química**

Iniciaremos esse item falando sobre um químico alemão do século XIX: Friedrich August Kekulé von Stradonitz (1829-1896), que construiu um modelo que viria a revolucionar a química orgânica, a partir do vislumbre da imagem de um toro em movimento circular. O químico, no ano de 1834, estava às voltas com as misteriosas propriedades da molécula de benzeno, descoberta por Michael Faraday (1791-1867) em 1825, propriedades essas que incluíam a sua incrível estabilidade. Embora já se tivesse chegado à fórmula da molécula (C_6H_6), os químicos ainda não haviam descoberto qual seria sua fórmula estrutural,

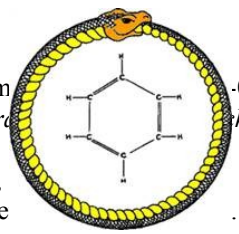
ou seja, como os átomos dessa molécula se dispunham no espaço. Kekulé pensava em uma solução para a questão quando se deu um evento curioso, conforme ele mesmo descreveu:

> Estava sentado escrevendo meu manual, mas o trabalho não progredia; meus pensamentos estavam dispersos. Virei minha cadeira para a lareira e adormeci. Novamente os átomos saltavam à minha frente. Desta vez os grupos menores permaneciam modestamente no fundo. Meu olho mental, aguçado pelas repetidas visões do gênero, discernia estruturas mais amplas de conformação múltipla; longas fileiras às vezes mais estreitamente encaixadas, todas rodando e torcendo-se em movimentos de cobra. Mas veja só! O que é aquilo? *Uma das cobras havia agarrado a própria cauda e a forma rodopiava de modo a debochar ante meus olhos* [grifo nosso]. Como se à luz de um relâmpago, despertei; e desta vez, também passei o resto da noite tentando entender as consequências da hipótese[81]

A hipótese formulada por Kokulé a partir do sonho da cobra mordendo o próprio rabo foi a de que os seis átomos de carbono e os seis átomos de hidrogênio formariam um anel hexagonal[82].



Kekulé ainda formulou a hipótese de que os elétrons que compunham as duplas ligações da molécula se movimentariam ao longo da cadeia carbônica, o que faria com que as duplas ligações entre os carbonos se deslocasse. Esse deslocamento circular dos elétrons das ligações duplas conferiria ao benzeno a sua estabilidade, embora cada carbono, individualmente, não fosse estável. O deslizamento dos elétrons formaria uma nuvem de elétrons ilustrada pelo círculo que, no toro de Lacan, representa o traçado do desejo desconhecido, jamais tocado pela bobina das demandas. No centro da molécula, o vazio seria demarcado, ou torneado, pelo giro metonímico dos elétrons das duplas ligações, movimentação essa inspirada pelo movimento contínuo da cobra na busca pelo próprio rabo[83], como no sonho.



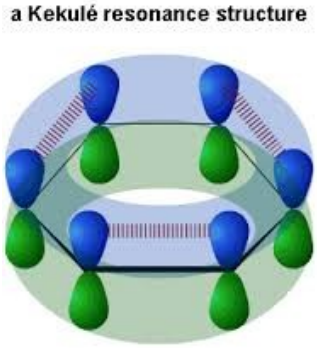
81 Trecho extraído de http://osradicaisdaquim -08-12_2012-08-18.html a partir do artigo *August Kekule and the birth of the structur hemistry in 1858,* publicado no Journal of Chemical Education, vol 35, 1958, p.21.

82 Imagem extraída do artigo de Richardson, http://www.epmagazine.org/storage/165/be . Data de acesso: 19/01/2018.

83 Idem.

Pesquisas posteriores demonstraram que a hipótese de Kekulé estaria correta em relação à disposição circular dos seis carbonos, embora o deslocamento das duplas ligações não tenha se confirmado. De qualquer forma, os estudos desse químico conduziram à formulação de importantes conceitos, como o de *ressonância híbrida*, que resulta do trajeto da "órbita p" realizada por um dos elétrons de cada carbono. O trajeto dessa órbita se assemelha ao formato do número oito, como se vê na imagem abaixo (onde se vê seis desses oitos). Cada par de elétrons livres desses seis carbonos se unem, estabelecendo uma ligação covalente entre dois carbonos vizinhos.

As três ligações que se formam não são suficientemente estáveis já que, por conta da circularidade da molécula, os elétrons, negativos ficam excessivamente próximos e acabam por se repelir. Como se trata de uma formação fechada em um círculo, o elétron repelido se junta a outro elétron em uma ligação covalente estabelecida entre os carbonos correspondentes a cada elétron. Mas, por conta, mais uma vez, da eletronegatividade dos elétrons no anel, estes acabam se repelindo, repetindo em outro ponto a mesma ligação que jamais será suficientemente estável. Essa repetição gera um movimento circular na molécula: a ressonância, que advém da instabilidade dos elétrons mas confere estabilidade à molécula como um todo. Como a órbita de cada átomo é no formato de um *oito*, as ligações covalentes se estabelecem ora em cima, ora abaixo da molécula. Devido à velocidade dessas ligações atômicas, a representação atual do anel de benzeno é de dois anéis, ou toros, acima e abaixo da cadeia cíclica formada entre os seis carbonos[84].



84 Imagens extraídas do artigo http: ge/165/benzene-evidence.aspx.

Essas construções geométricas merecem um estudo à parte pois descrevem topologicamente um movimento semelhante ao que Lacan conceituou com relação ao movimento das demandas através do toro, pois são giratórias e contínuas.

Por mais que a hipótese de Kokulé não tenha se verificado inteiramente, o fato é que ela chegou bastante perto da verdade envolvendo as propriedades da molécula. Mas, se os cientistas têm acesso, hoje, a instrumentos que os permitem visualizar as partículas mais elementares, sempre será necessária a construção de uma hipótese para justificar a realidade observada. E a capacidade dedutiva de Kekulé ao desenvolver a sua hipótese foi tão fantástica que o químico August Wilhelm von Hofman teria dito que trocaria todos os seus trabalhos experimentais pela ideia singular da teoria do benzeno, de Kekulé![85]

Após muito esforço em encontrar a resposta para sua questão, é curioso que Kekulé tenha a ela chegado através de um sonho. Tal como a paciente Suzane, que costumava comer deixando o centro do prato vazio – cercado pelo resto de comida que deixava – Kekulé também construiu a imagem de um toro, mas em vez de fixar-se no vazio dessa imagem, o químico seguiu o rastro do desejo que torneava esse vazio, ou seja, o desejo de chegar à fórmula do benzendo – mas não sem antes ter passado por episódios depressivos, conforme ele escrevera a um amigo: "eu tenho sonhado muito e às vezes até mesmo conectado teorias, mas eu sofro de constipação química e estou com preguiça de escrever"[86].

Diz Lacan que "o desejo constitui-se como a parte da demanda que está escondida do Outro" (LACAN, 1961-1962, p.102). Diante do objeto de seu desejo, Kekulé sofre uma constipação, mantendo "escondido" o seu desejo. Através da carta a seu amigo, no entanto, logo consegue realizar o seu desejo através de um sonho, compartilhando sua descoberta científica com a humanidade.

Uma pena que a metáfora da cobra, esse animal mortífero e venoso, não tenha advertido a humanidade das consequências da utilização indiscriminada do benzeno, presente em plásticos, lubrificantes, borrachas, gasolina, tintas, detergentes, medicamentos e agrotóxicos. Produtos que compõem boa parte dos objetos demandados pelo sujeito contemporâneo, que, como aponta Alberti, "se crê agente sem se dar conta de que age somente a partir dos significantes mestres que o comandam e que, no discurso do capitalista,

85 Trecho extraído do artigo http://www.epmagazine.org/storage/165/benzene-evidence.aspx. Tradução nossa.

86 http://www.chem.s.u-tokyo.ac.jp/users/spectrum/Kekule.pdf

estão no lugar da verdade"[87]. Mas essa é uma questão que será abordada em outra ocasião.

Por ora, esse breve vislumbre do conceito de toro articulado à clínica e à descoberta científica nos permitiu, minimamente, vislumbrar o alcance dessa figura na representação dos conceitos desenvolvidos pela teoria psicanalítica. Nos ateremos, a seguir, ao vazio central onde perfila o objeto *a*, não apenas no toro, mas também no encadeamento formado pela tríade que constitui o nó borromeano.

3.4 **O nó borromeano enquanto R.S.I**

Granon-Lafont, já citada aqui algumas vezes, dedicou-se à transmissão da topologia em um curso onde eram trabalhados os objetos topológicos manejados por Lacan. No livro *A topologia de Jacques Lacan*, ela salienta um aspecto que concerne a essas figuras, que é o de demarcarem o trajeto de um objeto no espaço. Sem esse trajeto não haveria a profundidade, já que: "o espaço em si mesmo não encerra a dimensão da profundidade, a famosa terceira dimensão" (GRANON-LAFONT, 1985, p.13). É o movimento ao longo do tempo que demarca a profundidade, na medida em que o objeto se desloca no espaço.

Essa percepção não nos é clara, já que, como aponta Lacan em *O seminário, livro 21: os não tolos erram:*

> Nós não temos o sentido do volume, independente do que imaginamos ser as 3 dimensões do espaço. O sentido da profundidade, de espessura é algo que nos falta, muito mais do que podemos supor (LACAN, 1973-1974, p. 18)[88].
>
> .

Nesse seminário, Lacan passa a construir o nó borromeano através das três dimensões do espaço habitado pelo sujeito falante: o Real, o Simbólico e o Imaginário. Ele chama essas instâncias de *dit-mansions*, em referência ao termo *mansion,* que em inglês significa "residência": seriam essas, pois, as residências do dito, ou os espaços que o sujeito habita enquanto ser falante.

Na clínica, o que interessa são as trajetórias demarcadas por esse sujeito, na medida em que fala. Lafont aponta que essas trajetórias possibilitam a descrição de um espaço particular" (GRANON-LAFONT, 1985, p.18) - daí ser possível uma equiparação entre o trajeto particular do sujeito e as figuras topológicas que descrevem um certo percurso

87 Trecho retirado do artigo *Discurso capitalista e mal estar na cultura,* que pode ser visitado através do endereço: http://www.oocities.org/hotsprings/villa/3170/SoniaAlberti.htm.

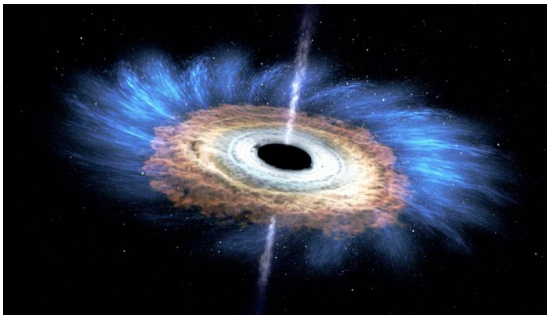
88 Trecho original: "nous n'avons pas le sens du volume, quel que soit ce que nous avons réussi à imaginer comme « 3 *dimensions* » de l'espace. Le sens de la profondeur, de l'épaisseur, est quelque chose qui nous manque, beaucoup plus loin que nous ne le croyons". Tradução nossa.

geometricamente apreensível no espaço. Para Lacan o que interessa são as "dimensões de nosso espaço… nosso espaço habitado enquanto ser falante" (LACAN, 1973-1974, p.5).

O que torna a figura do nó borromeano ainda mais interessante é que, apesar do encadeamento entre os três toros que o compõem, o vazio central permanece, tal como no toro, no centro da figura, representado pelo objeto *a,* causa de desejo. A tentativa de Suzane de preencher esse vazio através da demanda por diversos objetos – as migalhas – não o tornavam menos evidente.

Essas migalhas tomavam diversas formas, mas independente de quais fossem, não deixavam de tornar o vazio da demanda ainda mais evidente. Lacan afirma que o que "o neurótico visa, como objeto, é a demanda do Outro; o que o neurótico demanda, quando ele demanda apreender *a*, o inapreensível objeto de seu desejo, é *a*, o objeto do Outro" (LACAN, 1962-1963, p.172).

Há uma figura celeste, que é um toro espacial, conhecido como "buraco negro", que talvez nos possa dar a dimensão do que representa esse objeto *a,* enquanto objeto causa de desejo. Na figura abaixo[89], temos um desses buracos negros "engolindo" uma estrela. Os raios ultravioletas lançados por essa estrela, no momento em que foi "rasgada", iluminaram o contorno do buraco negro, evidenciando seu vazio, ou o "nada fundamental" que lhe constitui.



Esse "nada fundamental" é rodeado por uma formação de gás e poeira, que compõe o toro. O termo "buraco negro" foi cunhado por John Wheeler, em 1967. Hawking aponta que esse nome passou a ser popularizado, sugerindo "algo escuro e misterioso", o que teria contrariado os franceses que, por anos, "resistiram ao nome *trou noir*, alegando que era obsceno" (HAWKING, 1942, p.24). Mas o fato é que ninguém sabe ao certo o que há dentro de um "buraco negro" além de um ponto que os físicos chamam de "singularidade", resultado da contração de uma estrela gigante depois de exaurir o seu combustível nuclear (Idem, p.19-

89 Imagem e informação retirados do site https://www.vix.com/pt/ciencia/543721/estrela-morreu-ao-mergulhar-em-um-buraco-negro-e-acabou-conseguindo-ilumina-lo. Data de acesso: 19/01/2018.

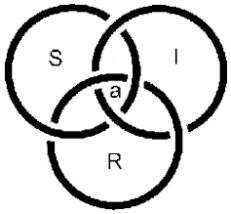
20). Esse ponto é infinitamente pequeno e é tão denso que é capaz de atrair para seu campo a própria luz. É ele que se perfila no aparente vazio, que deu a essa região do espaço o nome de buraco negro.

O objeto *a,* para Lacan, também é um ponto que, em *O Seminário, livro 10: A angústia,* ele chama de "objeto dos objetos" (LACAN, 1962-1963, p.236), ou ainda como "aquilo que falta, é não especular, não é apreensível na imagem" (Idem, p.278). O objeto *a* é um conceito que atravessa a obra de Lacan e que se relaciona ao que é perdido, "simultaneamente do campo do Outro e do corpo do sujeito (o seio da mãe, as fezes, o pênis, enquanto objetos radicalmente perdidos)"[90]. Diante dessa perda o sujeito ingressa em uma busca incessante por compensá-la através de diversos outros objetos – que nunca serão aquele que o sujeito supõe um dia ter tido. É por conta dessa busca incessante diante da perda do objeto *a* que Lacan, nesse mesmo seminário, o concebe como objeto "causa do desejo" (Idem, p. 115).

Trata-se de um objeto de tão difícil definição, que se encontra, como aponta Elia[91], "fora do espaço e do tempo". Algo semelhante ocorre com o ponto infinitamente denso que forma o buraco-negro, cuja "singularidade", resultante da contração infinita de sua massa, gera tão grande deformação no espaço-tempo que as leis da física não mais podem ser aplicadas! Mas paremos por aqui com a metáfora espacial.

Em *O Seminário, livro 22: RSI*, Lacan afirma que é a partir do ponto onde se situa o objeto *a* que se conjugam as três superfícies que igualmente se cruzam: o Real, o Simbólico e o Imaginário (LACAN, 1974-1975, p.7). Podemos observar, através da figura abaixo, que é a partir da perda do objeto, representado por *a,* que o sujeito constrói a sua amarração estrutural. Nesse sentido, não estariam tão equivocados os franceses ao levantar questão a respeito da obscenidade do buraco negro. Afinal, que espécie de objeto será capturada por esse vazio?

92



90 Elia, Luciano. (2008). A letra na ciência e na psicanálise. *Estilos da Clinica*, *13*(25), 64-77. Recuperado em 04 de janeiro de 2018, de http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1415-71282008000200005&lng=pt&tlng=pt.

91 Idem.

92 *Imagem retirada de Le Séminaire, livre XXII, R.S.I., 1974*-1975, p. 81.

O objeto *a* designa a dimensão do vazio que resulta do intercruzamento das três consistências: Real, Simbólico e Imaginário. Está portanto *entre* estas três. Embora Lacan aponte, em *RSI*, que a categoria do *entre* tenha sido, à época, apenas recentemente abordada pelos matemáticos (LACAN, 1974-1975, p. 21), Freud já havia salientado sua importância no capítulo VII de sua *Interpretação dos Sonhos,* ao se referir à localização dos produtos psíquicos na passagem do Pré-consciente para o Inconsciente. Tais produtos seriam as representações e pensamentos "que não podem ser localizados dentro de elementos orgânicos do sistema nervoso, mas por assim dizer *entre eles* [grifo do autor], onde resistências e facilitações constituem seu correlato" (FREUD, 1900, p.599). Freud destaca que a censura, ao incidir sobre os produtos psíquicos, se situa entre os sistemas Pré-consciente e Inconsciente, e "corresponderia à refração dos raios na passagem a um novo meio" (Idem). O fenômeno da refração pode ser observado quando um feixe de luz oblíquo incide no meio aquoso, fazendo com que o ângulo dessa luz se desvie para a esquerda, tornando-se mais agudo devido à mudança de trajeto na água.

A mudança no trajeto das representações e pensamentos, do Pré-consciente para o Inconsciente, que se evidencia, por exemplo, quando nos esquecemos do conteúdo de um sonho ou de uma elaboração secundária a respeito desse conteúdo, nos remete à dimensão da Banda de *Moebius*, que demarca o trajeto entre duas faces que compõem uma mesma superfície. Tal como os feixes de luz, ao ingressar na água, também um objeto em movimento descreve um desvio ao transcorrer as faces da Banda de *Moebius.* Esse objeto na banda e o feixe de luz seriam metáforas para o percurso realizado pelo pensamento entre o Pré-consciente e o Inconsciente, sendo esse pensamento então esquecido.

Em *A Instância da Letra no Inconsciente,* ao tratar da *Interpretação dos Sonhos* (de Freud), Lacan afirma que "o inconsciente não deixa fora de seu campo nenhuma de nossas ações" (LACAN, 1957, p.518), e que suas leis regem tanto o sonho quanto a vigília, como demonstra o texto de Freud. A despeito do *cogito ergo sum,* de Descartes, o sujeito não deixa de existir onde deixa de pensar: "eu não sou lá onde sou joguete de meu pensamento; penso naquilo que sou lá onde não penso pensar" (Idem, p.521).

Em algum lugar, sabendo disso, o poeta Ferreira Gullar torna irônica a aparente humildade do eu-lírico ao pedir que a "moça branca como a neve" o "leve no esquecimento":

> Cantiga pra não morrer
>
> Quando você for se embora,
> moça branca como a neve,
> me leve

> […]
>
> Se no coração não possa
> Por acaso me levar,
> moça branca como a neve,
> me leve no seu lembrar
>
> E se aí também não possa
> Por tanta coisa que leve
> Já viva em seu pensamento,
> menina branca de neve,
> me leve no esquecimento[93]

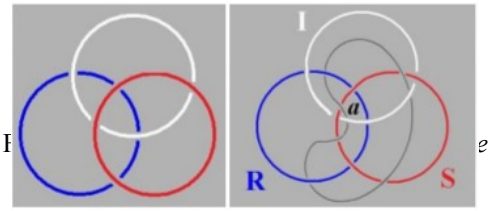
Afinal, se dentre as tantas coisas leves que carrega no pensamento a lembrança do eu-lírico se tornar um peso para a moça, pouco importa que as representações a ele relacionadas sejam levadas no esquecimento; afinal aí estarão *leves* (me *leve* no esquecimento), bastando alguns fortuitos passos de formiga para que o desejo inconsciente torne a emergir, trazendo consigo o objeto esquecido.

Essa possibilidade, do eu-lírico "não morrer" enquanto objeto do desejo da moça, traz à baila uma questão desenvolvida por Freud no capítulo VII de *Interpretação dos Sonhos* a respeito da natureza do desejo inconsciente. Afinal, que campo é esse ocupado pelo desejo inconsciente, tão particular ao sujeito, e potencialmente indestrutível? Diz ele:

> não sei se é possível reconhecer uma *realidade* [grifo do autor] aos desejos inconscientes […]. E se já estamos frente aos desejos inconscientes em sua expressão última e mais verdadeira, é preciso esclarecer que a realidade *psíquica* [grifo do autor] é uma forma particular de existência que não deve confundir-se com a realidade material (FREUD, 1900, p. 607).

3.5 **A realidade psíquica do nó**

É a partir do conceito de *realidade psíquica* que Lacan dá um salto em sua teoria dos nós, pois reconhece que Freud teria realizado "um nó de quatro com três" (LACAN, 1974-1975, p.23). Ainda em *RSI*, Lacan assinala ser a *realidade psíquica "*a linha que percorre os campos que são designados como da *ex-sistência* de algo em torno da *consistência*" (Idem), retornando, então, até o objeto *a,* no centro do nó. A *realidade psíquica* ata [*noue*] as três consistências: Real, Simbólico e Imaginário, que até então, em Freud, encontravam-se à deriva (Idem).



93 *Cantiga para não morrer*, de H[illegible] *e dentro da noite veloz* (1962-1975).

94

É possível observar que o quarto elemento percorre diversos campos, e sua *ex-sistência* se deve ao fato de ele passar por fora da consistência do Real e do Simbólico. Mas o que seria, de fato, a *realidade psíquica*, essa linha que ata as três consistências? Lacan a identifica a partir de outra conceituação de Freud: Complexo de Édipo. Sem este, "nada da maneira como ele se atém à corda do Simbólico, do Imaginário e do Real se sustenta"[95] *(*Idem). Verificamos, ainda, na figura acima, que os três toros não estão borromeanamente atados, encontram-se tão somente soltos um sobre o outro. É o quarto elemento que costura o nó, conservando a propriedade: ao se romper um dos toros, todos voltam a ficar livres. Por isso Freud formou um nó de três com quatro.

Na lição de 11 de fevereiro de 1975, Lacan chama a atenção para o fato de que, ao trabalhar o Seminário *os Nomes do Pai* (1963), ele tenha usado o termo no plural, e não no singular:

> nosso Imaginário, nosso Simbólico e nosso Real estão talvez para cada um de nós ainda num estado de dissociação para que só o Nome do Pai faça nó borromeano e mantenha tudo isso junto, faça nó a partir do Simbólico, do Imaginário e do Real[96] (LACAN, 1974-1975, p.39).

No mês seguinte, no seminário de 11 de março, ainda em *RSI*, ele retoma esse tema, explicitando que o "*os Nomes do pai é isso: o Simbólico, o Imaginário e o Real* [grifo do autor]"[97] (Idem, p.49). Os "Nomes do pai" seria uma forma de atar essas três consistências que se encontram independentes umas das outras, propiciando ao sujeito um meio de se haver com o vazio que lhe concerne. Diferentemente do toro, a amarração estabelecida entre as três consistências através de uma quarta, inclui a possibilidade do desejo: "Ora, um desejo não é concebível sem meu nó borromeano"[98] (Idem, p.77). Os "Nomes do pai" representam aqueles que podem ser acoplados ao Nome do pai no simbólico, "fazendo o *mais um* [grifo do autor]" (Idem, p.80); ou seja, aqueles que são nomeados pelo pai.

3.6 **O campo das identificações**

94 *Imagem retirada de Le Séminaire, livre XXII, R.S.I., 1974*-1975, p. 23.

95 Do original, em francês: *Sans le complexe d'OEdipe, rien ne tient, rien ne tient de l'idée qu'il a*, de la façon dont il se tient à la corde *du Symbolique, de l'Imaginaire et du Réel.*

96 No original, em francês: Notre *Imaginaire*, notre *Symbolique* et notre *Réel* sont peut-être pour chacun de nous encore dans un état de suffisante dissociation pour que seul *le Nom-du-Père* fasse *noeud borroméen* et tenir tout ça. ensemble, fasse noeud *du Symbolique, de l' Imaginaire et du Réel*.

97 Do original, em francês: *les Noms-du-Père c'est ça : le Symbolique, l'Imaginaire et le Réel.*

98 Do original, em francês: Or *un désir* n'est pas concevable sans mon *noeud borroméen*.

Esses “Nomes do pai” estariam relacionados ao campo das identificações, conforme demonstra Freud em *Psicologia das massas e análise do eu.* No capítulo VII desse texto, ele trata da formação sintomática neurótica em que um sujeito copia [*kopieren*], tomando-o como modelo, caso que acontece (segundo o exemplo trazido por Freud) quando a filha reproduz a tosse martirizante de sua mãe. Nesse caso, “o sintoma expressa o amor de objeto em relação ao pai; realiza a substituição da mãe sob o influxo da consciência de culpa: ‘[a filha] gostaria de ter sido a sua mãe, agora o é ao menos no sofrimento’” (FREUD, 1921, p.100). Freud traz um outro exemplo de formação histérica de sintoma, o da tosse do pai de sua paciente Dora, por esta reproduzida. Nesse evento sintomático, “a identificação substituiu a eleição de objeto; a eleição de objeto regressou até a identificação. Dizemos que a identificação é a primeira e mais originária forma de laço afetivo” (Idem, p.101). Em ambos os casos trazidos por Freud observa-se a presença da identificação, fazendo com que o sujeito “tome sobre si propriedades do objeto”. No primeiro caso o eu copiou a pessoa não amada (a mãe) e no segundo a pessoa amada (o pai) (Idem).

Freud observa que em ambos os casos a identificação é parcial, pois “toma de empréstimo um único traço [*einziger Zug*] da pessoa objeto” (Idem). Há ainda um terceiro caso de formação de sintoma, “em que a identificação prescinde por completo da relação de objeto com a pessoa copiada” (Idem), e que ocorre nos casos de “infecção psíquica”. Tal mecanismo ocorreu, por exemplo, segundo o exemplo de Freud, quando uma moça no pensionato recebeu uma carta de seu amado secreto. A carta lhe despertou ciúmes e um consequente ataque histérico que, de certa forma, contagiou as amigas da moça: essas “também gostariam de ter uma relação secreta, e sob o influxo do sentimento de culpa aceitam o sofrimento associado” (Idem). Segundo Freud, o fenômeno da infecção ou imitação também ocorre em situações em que não há empatia prévia entre duas pessoas, sendo suficiente, apenas, a percepção do “eu”, no outro “eu”, de um ponto coincidente entre ambos, decorrendo daí a situação patógena (Idem). Esse fenômeno é bastante observado atualmente nas redes sociais: pessoas que não se conhecem compartilham relatos emocionais de situações vividas por todas elas – como episódios em que foram vítimas de abuso sexual, por exemplo. A “infecção psíquica”, resultado da identificação parcial entre diferentes pessoas em torno de um determinado ponto, faz com que os conteúdos dos relatos “viralizem” na internet, ou seja, ganhem uma repercussão absolutamente inesperada.

Freud ainda afirma (neste importante capítulo de *Psicologia das Massas*) que essa terceira identificação – entre pessoas que podem não se encontrar previamente ligadas por

pulsões sexuais – pode propiciar o começo de uma nova ligação. É esse tipo de ligação recíproca que se dá entre os indivíduos da massa "mediante uma importante comunidade afetiva: e podemos conjecturar que essa comunidade reside no modo de ligação com o condutor" (Idem).

Eis aqui um importante ponto a ser desenvolvido a partir desse texto de Freud, principalmente se o relacionarmos às almejadas "viralizações" nas redes sociais: sabemos que os conteúdos emocionais dos relatos virtuais a respeito dos mais diversos temas podem ser facilmente aproveitados por uma liderança que saiba reproduzi-los, abarcando não apenas *likes,* no Facebook, mas também votos nas urnas.

Lacan, ao se dedicar ao estudo desse capítulo de Freud, destaca da seguinte forma os três tipos de identificação por ele apontadas:

> – aquelas que eu destaquei, que eu valorizei, referentes ao traço unário, ao *Einziger Zug;*
> – e o modo como as distingue do amor, enquanto que, levado a termo seguramente, é aquele que se trata para nós de alcançar, a saber: essa função do Outro, enquanto que liberada pelo pai;
> – e, de um outro lado, a outra forma, aquela da identificação dita histérica, a saber, do desejo pelo desejo [*du désir au désir*] (LACAN, 1973-1974, p.65).

O primeiro caso de identificação, a partir do traço unário, seria "a mais primitiva exteriorização de uma ligação afetiva com outra pessoa" (FREUD, 1921, p.99). Um exemplo dessa identificação seria a do menino que gostaria de *ser* o pai: "o pequeno nota que o pai é para ele um estorvo junto à mãe; sua identificação com ele ganha então uma tonalidade hostil, e passa a ser idêntica ao desejo de substituir o pai também junto à mãe" (Idem). O outro caso seria o do menino que em seu complexo de Édipo apresenta uma *inversão*, e que gostaria de *ter* o pai como objeto das pulsões sexuais. Nesse caso é possível haver uma regressão, em que o eu tome as propriedades do objeto amado (Idem, p.100). O último caso seria o da "infecção psíquica", já descrito.

Lacan, se volta com muita atenção para o traço unário, entendendo, a partir de Freud, que: "não há amor senão relacionado a esse quarto termo, a saber, o Nome do pai"[99] (LACAN, 1974-1975, p.80). Lacan entende que as três identificações descritas por Freud são necessárias para que se leia o seu nó borromeano: "Ele [Freud] designa propriamente a constância como tal, enquanto que, neste nó, ela está em todos os lugares. Que faça furo ou não, a consistência é a base[100] (Idem).

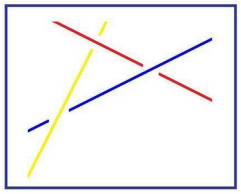
---

99 Do original, em francês: *il n'y a d'amour que de l'identification portant sur ce quatrième terme, à savoir le Nom-du-Père*.

100 Do original, em francês: C'est à savoir qu'il va jusqu'à désigner proprement la *consistance* comme telle, en tant que dans ce noeud elle est partout. Que ça fasse trou ou pas, la consistance est la base.

Lacan recorre então a uma imagem para que tenhamos uma representação do que seria essa consistência que compõe a base do nó, embora não o seja propriamente. Essa figura é a do *triskel*[101]*:*

Lacan considera não haver melhor figura para representar o que compõe o nó: "não sem ter na cabeça não haver amor senão aquele que, do Nome do Pai, faz anel entre os três, faz anel dos três do *triskel*"[102] (Idem, p.81). O *triskel* não se inscreve senão na consistência, e a isso Freud chamou de traço unário. A partir dele, afirma Lacan, o Nome do Pai faz o nó Borromeano (Idem), tal como pode ser visualizado na imagem abaixo:



Fica um pouco mais fácil acompanharmos o que Lacan quis dizer com isso se utilizarmos uma massinha para montarmos o triskel e, partir dele, extrairmos as três retas intercruzadas borroneanamente. Essas três retas, ao terem as pontas unidas, respeitando-se as sobre e subposições das mesmas, formam três círculos com a propriedade borromeana.

Daí podemos concluir que é o triskel, ou seja, o traço unário, o Nome do Pai que faz nó (Idem):

---

101 *Imagem retirada de Le Séminaire, livre XXII, R.S.I.,* 1975, p. 81.

102 Do original, em francês: Il ne s'inscrit que de *la consistance*, il a appelé ça *le trait unaire*, on ne pouvait pas mieux dire! Ce qui fait composante du noeud, non sans avoir mis en tête qu'il n'y a d'amour - je dirai - que de ce qui du *Nom-du-Père* fait boucle entre les trois, fait boucle des trois du *triskel*.

> é porque o triskel *exsiste* que se pode ter identificação. Identificação a quê? A isso que em todo o nó borromeano eu lembro a vocês… dentro de todo nó borromeano eu lembro a vocês – vamos! Vocês veem aqui meu triskel… dentro de todo nó borromeano está no cerne, no centro do nó. E onde é que eu já demonstrei que se situa o desejo, o desejo que é também uma possibilidade de identificação? (Idem)[103]

E então Lacan situa o lugar do objeto *a,* o objeto do desejo, no centro do nó borromeano, na interseção entre os três círculos. É ele que domina a terceira possibilidade de identificação em Freud que se refere ao desejo da histérica (Idem).

3.7 **O Sinthoma**

No ano seguinte ao *RSI,* em *O Seminário, livro 23: O Sinthoma*, Lacan trata da relação entre a obra de Joyce e a linguagem. Retoma, a partir da leitura desse autor, o seminário anterior, aprimorando o conceito da quarta função – que forma junto às outras três consistências o nó Borromeano. Embora ainda relacione a quarta função ao *pai*, ele cria uma nova nomenclatura para essa consistência, que seria o *Sinthoma*. Essa palavra é:

> uma forma antiga de escrever o que posteriormente foi escrito *sintoma.* [grifo do autor]. Essa maneira marca uma data, aquela da injeção do grego no que eu chamo de minha *lalíngua* [grifo do autor; do francês *lalangue*], a saber, o francês (LACAN, 1975-1976, p.11)

Isso que Lacan chama de injeção de uma língua em outra foi utilizado como recurso na obra de Joyce, que injetou em *Ulisses* "também a língua helena, mas em quê? Não se sabe, pois não se tratava do gaélico, ainda que se tratasse da Irlanda" (Idem, p.12). Não tocaremos aqui nas questões que envolvem diretamente a obra de Joyce, mas não podemos deixar de levar em consideração os efeitos dessa obra no ensino de Lacan, conforme ele próprio salienta.

O Sinthoma é, como dissemos, o quarto elemento, que faz nó a partir das três consistências – quando estas se encontram soltas sendo, por isso, distintas. Lacan faz um jogo homofônico entre a palavra *perversion* e *père-version* para indicar a forma como o Real, o Simbólico e o Imaginário serão amarrados pelo Sinthoma. Para que o sujeito faça essa amarração é preciso que esteja *pervertidamente* orientado, o que supõe, como aponta Alberti, que ele esteja "orientado conforme a versão dada pelo pai que implica a castração".

No seminário de 16 de dezembro de 1975, Lacan questiona: qual dos dois nós – o nó de três ou o nó de três feito com quatro – seria o verdadeiro "no que concerne à maneira pela

---

103 Do original, em francês: Je vous le répète, précise, c'est en tant que le Nom-du-Père est ce qui fait noeud ici… et s'il s'agit du triskel, le Nom-du-Père, ici, du triskel fait noeud …c'est en tant donc que le triskel exsiste qu'il peut y avoir identification. Identification à quoi?

qual se enodam o Imaginário, o Simbólico e o Real, quanto ao que é suporte do sujeito?" (LACAN, 1975, p.51). Lacan, então, considera que, no nó de três, há uma homogeneização, que faz com que, se colocando "em continuidade o Imaginário, o Simbólico e o Real, não surpreende que vejamos que há apenas um só" (Idem, p.52).

104

Essa visualização fica mais clara quando recorremos a uma figura trazida por Lacan nesta lição, que é o Nó de trevo, também conhecido como *triqueta* ou *triquetra*. Ele aproxima essa amarração de três à psicose paranoica, mas não exclui a possibilidade de haver amarração de um quarto elemento:

> Se admitirmos o que enuncio hoje, poderíamos deduzir que a três paranoicos poderia ser enodado, a título de sintoma, um quarto termo que seria situado como personalidade, precisamente na medida em que seria distinta em relação às três personalidades precedentes, e o sintoma delas (Idem, p.52).

Nesse caso, Lacan identifica a personalidade como algo diferente da paranoia, já que a personalidade seria o próprio Sinthoma. É possível perceber que, nesse ponto do ensino de Lacan, ao desenvolver o conceito de Sinthoma, ele não está mais preocupado em distinguir as três estruturas: psicose, neurose e perversão, e sim em desenvolver a forma como cada sujeito se organiza a partir do nó de três com quatro. Como vemos, é possível que essa amarração não seja realizada, propriamente, através do Nome do Pai, mas também mediante "versões do pai" que permitem que o erro na cadeia seja consertado. Esse erro se refere ao fato de os três toros não se encontrarem borromeanamente enodados, sendo preciso que o Sinthoma os mantenha unidos: "o que chamei este ano de sinthoma, é o que permite reparar a cadeia borromeana no caso de não termos mais uma cadeia, a saber, se em dois pontos cometermos o que chamei de um erro"(Idem, p.90).

3.8 **Lacan e a religião**

104 Imagem retirada de *O Seminário, livro 23: o Sinthoma.,* 1975, p. 42.

Na conferência dada por Lacan em junho de 1975, no grande anfiteatro de *Sorbonne*, na abertura do "V Simpósio Internacional James Joyce", Lacan chama a atenção para o fato de que – ao referir-se a *Joyce, o Sinthoma* [*Sinthome*] – "o santhomem [*saint homme*] tem homofonia com a santidade pela qual, talvez algumas pessoas aqui se lembrem, fui televisionado" (LACAN, 1975-1976, p.158). Elisabeth Roudinesco, em sua biografia sobre Lacan denominada *História de uma vida: esboço de um sistema de pensamento*, acrescenta que a palavra Sinthoma:

> incluía vários termos que eram de certo modo os "significantes do universo joyciano" segundo Lacan: *sin* (pecado), *homme* (homem) ou *home* (*home rule*, lei de autonomia nos combates pela independência irlandesa) e finalmente *Saint Thomas* [São Tomas] (ROUDINESCO, 1993, p. 541).

Ainda segundo Roudinesco, a utilização dessas palavras fabricadas se relaciona ao fato de São Tomás ter uma teoria da criação "que derivava da *claritas,* ou seja, da terceira qualidade do belo segundo a qual o objeto revela sua essência ao tornar-se a própria coisa" (Idem). Essa teoria da criação encontra-se atrelada, em Joyce, ao conceito de *epifania*, "que consistia em situar a criação em um reino de êxtase místico retirado do tempo" (Idem).

E aqui podemos melhor entender porque (como vimos acima) Lacan se refere à santidade de Joyce (*saint-homme*) em associação ao episódio em que foi "televisionado". Ele aí se refere a uma entrevista concedida à televisão francesa, no ano de 1974, e que foi registrada textualmente em *Televisão*. Em um dado momento dessa entrevista, Lacan aproxima a posição do analista ao de um santo – não por fazer caridade, mas por encarnar o objeto *a,* o que significa que o analista:

> banca o dejeto: faz descaridade (*il decharite*)[105]. Isso para realizar o que a estrutura impõe, ou seja, permitir ao sujeito, ao sujeito do inconsciente, tomá-lo por causa de seu desejo (LACAN, 1974, p.32-33).

"Ter uma causa" é uma expressão ainda usada atualmente, mas no momento em que Lacan concede essa entrevista, é possível que ela estivesse ainda mais em voga. Isso porque, à época, o mundo ainda encontrava-se claramente dividido entre dois blocos de poder: o comunista e o capitalista. O sistema comunista, como foi possível perceber no movimento ocorrido nas universidades em maio de sessenta e oito, na França, ainda era tido, por certos grupos de pessoas, como uma esperança diante das injustiças promovidas pelo capitalismo.

105 Nota de rodapé escrita por Antonio Quinet, que realizou a tradução desse seminário do francês para o português: "*il décharite*: neologismo de Lacan constituído pela condensação de *déchet* (dejeto) com *charité* (caridade, *caritas*) fazendo surgir a dimensão da negação ou da ação contrária de fazer caridade pela utilização do sufixo *dé* (des) (QUINET, 1993, P.86).

Lacan, apesar das críticas ao capitalismo, "nunca foi comunista, nunca assinou nenhum manifesto, nunca pareceu crer na liberdade humana" (ROUDINESCO, 1993, p. 78).

Jacques Marie Émile Lacan era filho de uma família burguesa ligada à histórica produção e comércio de vinagre na França. Assim como seus irmãos, Lacan foi criado "em um clima de religiosidade asfixiante" (ROUDINESCO, 1993, p.26), sendo sua mãe extremamente católica. Seu pai não era religioso, mas também pouca influência exercera sobre os filhos, ficando esse encargo ao avô paterno, Émile, de quem Lacan herdou parte do nome. Esse avô, destaca Roudinesco, "mais do que Alfred [o pai], desempenhou um papel importante no descobrimento do *nome-do-pai* [grifo da autora]" (Idem, p. 27).

Na lição de 6 de dezembro de 1961 do seminário sobre as Identificações, Lacan se refere a seu avô dizendo:

> A respeito de "Meu avô é meu avô" quero dizer isto: que aquele execrável pequeno burguês, esse horrível personagem graças ao qual maldisse prematuramente a Deus, esse personagem é o mesmo que está no registro civil, devido aos laços matrimoniais, como pai do meu pai, embora seja justamente do nascimento deste que se trata na certidão em questão[106] (LACAN, 1961-1962, p.22).

Lacan, contrariando os interesses familiares, rapidamente tendeu para os estudos, sendo inicialmente influenciado por Spinoza; tal tendência se configurava como um verdadeiro ato de rebeldia para uma família burguesa cujo interesse primordial era o comércio.

Além de uma irmã, Lacan tinha um irmão sete anos mais novo, Marc-Marie, a quem sempre procurou proteger. Contrariamente àquele, no entanto, esse irmão seguiu a vida religiosa:

> Em 1926, enquanto Lacan provocava um escândalo no seio de sua família por conta de seu gosto pela libertinagem e sua adesão pela tese do Anticristo, Marc-Marie optou definitivamente em tornar-se monge (Idem, p.34).

Marc-Marie, embora não tenha sido diretamente encorajado por sua mãe a seguir o sacerdócio, dela recebeu apoio ao comunicar sua escolhareligiosa. Já Lacan, embora a tenha contrariado, maldizendo a Deus precocemente (como disse), recorreu inúmeras vezes, durante a elaboração de seu ensaio, a referências religiosas para representar sua teoria. Ao *escolher* não seguir os preceitos católicos de sua família, construiu, pois, sua própria *RSI*[107]. Não por

106 Tradução do original, em francês: Quoi qu'il en soit, ce dont il s'agit dans « Mon grand-père est mon grand-père » veut dire ceci : que cet exécrable petit bourgeois qu'était ledit bonhomme, cet horrible personnage grâce auquel j'ai accédé à un âge précoce à cette fonction fondamentale qui est de maudire Dieu, ce personnage est exactement le même qui est porté sur l'état civil comme étant démontré par les liens du mariage pour être père de mon père, en tant que c'est justement de la naissance de celui-ci qu'il s'agit dans l'acte en question.

107 Essa sigla, em francês, não por acaso, é homofônica de *hérésie* (heresia). A palavra heresia, cuja origem

acaso, Lacan recorre ao termo “santíssima trindade” para se referir ao nó borromeano formado pelas três consistências: Real, Simbólico e Imaginário (RSI) e fala sobre a heresia do Sinthoma.

Mas Lacan coloca a religião em uma posição totalmente diferente em relação à psicanálise, tanto que, em *O Triunfo da Religião,* ele diz: “A religião é feita para isso, para curar os homens, isto é, para que não percebam o que não funciona” (LACAN, 1960b, p.72); já a psicanálise utiliza-se do *falasser* para exprimir o inconsciente (Idem), o que, de certa forma, conduz o sujeito a lidar com aquilo que não funciona, por efeito da incapacidade do sintoma em manter determinados conteúdos recalcados.

Levando em conta tal contraposição entre a psicanálise e a religião, por que terá Lacan, por tantos momentos – e de forma cada vez mais recorrente em sua obra – se utilizado de referências do campo da religião? A partir do momento em que ele se apropria do nó borromeano e o correlaciona à Santíssima Trindade, tais referências parecem cada vez mais frequentes; até que ele chega ao conceito de Sinthoma, equiparando-o, no seminário que leva esse nome, a uma heresia.

Tal questão, talvez, pareça pouco clínica, não havendo muitos trabalhos em psicanálise que levem em conta a equiparação entre Sinthoma e heresia. Chama a atenção, no entanto, um artigo produzido por Tavares, cujo título é *O Sinthome como heresia teórica de Lacan* de 2010. Nele, a partir de uma leitura do *Seminário 23*, de Lacan, o autor defende a possibilidade de o Sinthoma ser “uma espécie de nova e 'herética' maneira de articular os três registros do real, do simbólico e do imaginário” (TAVARES, 2010). O autor defende que a amarração dos três anéis através de um quarto elemento “seria a (santíssima) trindade do lacanismo” (Idem).

E foi a partir da visualização dos três anéis que toda a teorização topológica de Lacan a respeito dos nós começou, antes que ele inserisse um quarto elemento. É curioso que, mais uma vez, Lacan tenha se servido de um símbolo relacionado ao campo da religião, como veremos a seguir.

3.9 **O nó no brasão da Família Borromeo**

Retomando o tema dos nós e o das heresias, gostaria aqui de salientar o contexto histórico em que Lacan se utilizou da teoria topológica para dar prosseguimento a seu ensino. Afinal, é justamente essa história que nos conecta ao tema desenvolvido no capítulo anterior,

---

etimológica é latina, significa *escolha.*

a respeito dos movimentos heréticos de cunho messiânico, inspirados em Joaquim de Fiore. Essa temática é importante e foi com entusiasmo que me dei conta, ao longo desse estudo, da pesquisa histórica realizada por Bernard Nominé em relação à história da simbologia do nó borromeano[108], a qual iremos nos referir no próximo item.

Lacan inteirou-se a respeito do nó borromeano durante um jantar, em 1972, quando a jovem matemática Valérie Marchand lhe falou a respeito da existência do escudo de armas da família Borromeo (ROUDINESCO, 1993, p.529). Desde o século XV esses anéis eram atribuídos à família Borromeo, e representavam a união entre as famílias italianas Visconti, Borromeo e Sforza. Os anéis foram cedidos por Francesco Sforza a Filippo Borromeo, quando este consagrou-se cavaleiro de Ouro, em 1450.

Brasão da família Borromeo

Os Sforza desde o século XV detinham uma notável importância em Milão. O nome dessa família surgiu a partir de Muzio Attendolo, que passou a ser chamado de "sforza" por conta de sua forte compleição física. Um de seus filhos, Francesco Sforza, se tornou duque de Milão após se casar com Bianca Maria Visconti, cuja família já era consagrada na Itália. Os três anéis intercalados, formando o que viria a ser chamado de nó Borromeano, foram utilizados para representar a união dessas duas famílias[109] (e mais tarde incluiria a família Borromeo), estabelecida através da união matrimonial.

O símbolo interessou a Lacan pois, como aponta Roudinesco:

> O escudo dessa família milanesa era constituído de três círculos em formato de trevo, que simbolizavam uma tríplice aliança. Se um dos anéis for retirado, os outros dois ficam livres, e cada anel remete ao poder de um dos três ramos da família (ROUDINESCO, 1993, p.529)

108 O artigo de Bernard de Nominé encontra-se disponível no link: http://www.valas.fr/Bernard-Nomine-de-Richard-de-Saint-Victor-et-du-noeud-borromeen,320.

109 Informações retiradas do site: https://vivalascuola.studenti.it/la-signoria-degli-sforza-a-milano-172754.html#steps_0

Mas aqui é preciso nos deter pois, se olharmos com atenção para os anéis do brasão, logo perceberemos que estes não se encontram enodados borroneanamente: os anéis encontram-se enlaçados dois a dois, ou seja, não apresentam a propriedade de desfazerem a amarração caso um dos anéis seja retirado.

Quem pioneiramente tratou de figuras com a propriedade borromeana foi o matemático alemão Hermann Brunn (1862-1939), que elaborou uma série de figuras com essa característica; dentre elas, a mais conhecida e a única que conta com menos de doze cruzamentos: a dos anéis de Borromeo, que se tornaram então famosos.

O fato de Lacan utilizar-se do termo borromeano, mesmo para se referir a entrelaçamentos com mais de três anéis é, como aponta Dunker "incorreto do ponto de vista estritamente borromeano, pois a cadeia borromeana é apenas um caso em que a propriedade brunniana se verifica, o mais simples em termos de número de elos e cruzamentos"[110]. Entretanto, Lacan deveria estar ciente desse fato e sustentou o erro "estritamente topológico", possivelmente, para que pudesse salientar o significante "borromeano". Por quê? Seria por essa referência dar indícios históricos da origem da teoria dos nós aplicada à psicanálise?

Embora o nó dos escudos da família Borromeo não tenha a propriedade brunniana (em que se soltando um anel todos os outros ficam livres), há, tal como retratada no escudo a que tivemos acesso, outras configurações do brasão dessa família que o apresentam. Em uma das ilhas que se tornaram propriedade da família Borromeo, na Itália, a Ilha Bela, há um palácio construído no século XVII por Vitaliano Borromeo (1620-1690). Nele é possível observar inúmeros exemplos do conhecido emblema da família, com diferentes configurações, incluindo a que apresenta as propriedades brunnianas[111]. Não parecia haver, portanto, dentre os Borromeo, nem tampouco, antes, dentre os Sforza-Visconti, que já detinham o símbolo, uma preocupação em manter a propriedade brunniana em sua reprodução.

Em um tarô, conhecido como tarô Visconti-Sforza, por ter sido encomendado na ocasião dos dez anos de casamento entre Francesco Sforza e Bianca Maria Visconti, podemos

110 Trecho retirado da nota de rodapé (p.18) do prefácio de Christian Ingo Lenz Dunker, do livro "Contribuições à topologia lacaniana" de Pedro Henrique Bedin Affonso (2016).

111 http://im-possible.info/english/articles/borromeo/index.html.

observar a presença dos três anéis em duas cartas. O artista que confeccionou esse tarô foi Bonafacio Bembo[112]. No manto da carta *imperatriz* e da carta *imperador*, que homenageavam o casal, é possível perceber que os três anéis, então símbolo da união do casal, não se encontram enodados borroneanamente, ou brunnianamente.

Os anéis interessaram a Lacan por, através deles, ser possível representar topologicamente a amarração entre os registros real, simbólico e imaginário, representação essa que, por sua vez, remetia ao conceito religioso de trindade: "essa trindade infernal", diz ele em *RSI*, à qual só pôde chegar através da experiência analítica (LACAN, 1974-1975, p.45). Apesar de todos os questionamentos iniciais com relação à Igreja, Lacan, ao final do seu ensino, foi se apropriando cada vez mais dos conteúdos do catolicismo, mas construindo a partir deles suas próprias amarrações.

De todo modo, por que a santíssima trindade, a despeito das razões pessoais que envolvem a criação católica de Lacan, interessam tanto a esse autor e, naturalmente, à psicanálise? Tentemos responder a essa questão fazendo alguns saltos para trás na história dos Borromeo – que remontam à possível origem do entrelaçamento dos três anéis – saltos esses que nos permitirão lançar hipóteses para a razão que conduziu Lacan a envolver-se de forma tão intensa com as amarrações dos toros e, ao final de sua obra, considerar a psicanálise uma heresia. Ao final pretendo, a partir desse estudo, lançar algumas hipóteses para a difícil sustentação da psicanálise nas políticas públicas, bem como para o crescimento dos tratamentos de cunho religioso na saúde mental.

3.10 **Outras referências históricas do nó borromeano**

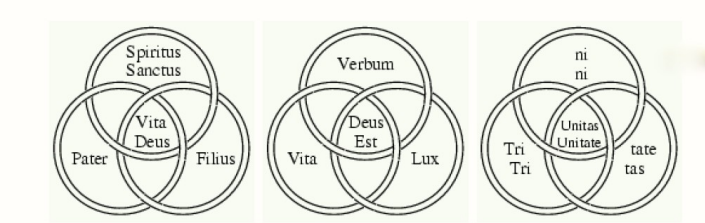
Bernard Nominé, em um pequeno artigo a que me referi anteriormente, que tem por título *Dos anéis de Borromeu na iconografia cristã*[113], fez um rico apanhado histórico dos registros históricos do nó borromeano.

O autor destaca que a primeira utilização dos três anéis para representar a Santíssima Trindade foi registrada em um manuscrito do século XII que se encontra na biblioteca municipal de Chartres. Embora esse manuscrito tenha sido destruído, o autor teve acesso a um manual de iconografia cristã (Didron-Didron) onde se encontram presentes as seguintes imagens:

---

112 PACKARD, M., The golden Tarot. Race Point Publishing. New York: 2013.

113 Em francês: De*s anneaux de Borromée Dans l'iconographie chrétienne.* Disponível em: http://www.valas.fr/Bernard-Nomine-de-Richard-de-Saint-Victor-et-du-noeud-borromeen,320. Data de acesso: 08/05/2018.



Cercles Dans l'iconographie chrétienne 114

Elas se configuram como a representação paradoxal de Deus como sendo três e um ao mesmo tempo. Nominé destaca a possibilidade de que a associação entre os anéis e a trindade seria ainda mais remota, podendo ser localizada em Santo Agostinho de Hippone (554-430): "Dentro de sua obra *De Trinitate*, este descreveu como os três anéis de ouro poderiam ser três anéis, mas de uma substância"[115]. A associação entre três anéis intercalados e a santíssima trindade não foi uma novidade trazida por Lacan, naturalmente. Se a partir dos Sforza, no século XV, voltarmos um pouco mais de dois séculos na história desse nó, nos depararemos com uma controversa figura que viveu entre o século XII e XIII: o abade calabrês Joaquim de Fiore. Estaremos ainda na Itália, portanto.

Há outras histórias prévias que envolvem os três anéis intercalados, e que mereciam ser investigadas. Um exemplo é a obra de Pedro Alfonso (1062-1110) denominada *Diálogos contra os judeus.* Apesar do título, como aponta Nominé, Alfonso foi criado como judeu, tendo, posteriormente, se convertido ao cristianismo[116]. De acordo com Noeli Rossato, em seu livro *Joaquim de Fiore: Trindade e Nova Era,* o mestre judeu-cristão idealizou os três círculos trinitários seguindo fontes astronômicas (ROSSATO, 2004, p.283). A figura de Alfonso era "formada por três círculos de igual tamanho, representando as três pessoas da Trindade; e esses três pequenos círculos estavam envolvidos por um quarto de maior perímetro simbolizando a unidade divina" (idem, p. 283-284).

117

114 Imagem retirada do material fornecido por Berdard Nominé, e que se encontra disponível em: http://www.valas.fr/Bernard-Nomine-de-Richard-de-Saint-Victor-et-du-noeud-borromeen,320

115 Trecho retirado do artigo de Nominé, referido na nota de rodapé anterior.

116 Idem.

117 Imagem retirada do livro *Joaquim de Fiore: Trindade e Nova Era (ROSSATO*, p.284)

Conforme apontam Nominé e Rossato, parece haver influência de Pedro Alfonso na obra de Joaquim de Fiore, de modo que, como salienta Nominé, os três anéis de Fiore, tal como os de Pedro Alfonso, são "realmente, topologicamente equivalente uns aos outros"[118]. Mas quem foi esse abade e qual a sua importância para nosso estudo?

3.11 **A influência de Joaquim de Fiore**

No capítulo II dessa tese apresentei uma série de movimentos messiânicos que ocorreram durante o período da Idade Média, incluindo a Guerra dos Camponeses, durante os quais os camponeses desgarrados da terra, sob a liderança de profetas, se viram influenciados pelas ideias apocalípticas proporcionadas pelas interpretações da obra de Fiore – realizadas e divulgadas pelos joaquimitas, dentre os quais se incluíam os franciscanos espirituais.

Nesse capítulo, tendo o recurso da topologia dos nós, pretendo avaliar de que modo a obra de Fiore, levando em conta não apenas a divisão do tempo histórico da humanidade em três Eras, mas também o novo olhar lançado sobre a teoria da Santíssima Trindade, influenciou no desgarramento dessa trindade a nível psíquico, ou seja, levando-se em conta a trindade das consistências Real, Simbólico e Imaginário, construída por Lacan.

Noeli Dutra Rossato aponta que o nome de Joaquim de Fiore ainda hoje gera uma série de reações antagônicas, pois tanto pode "relembrar a figura de um '*monachus'* simples e sem cultura, quanto a de um refinadíssimo intelectual" (ROSSATO, 2004, p.11). Da mesma forma, "pode o seu nome despertar o espectro de um profeta visionário, que predizia o futuro; ou ainda, reavivar o herético que está na raiz de toda uma gama de perigosos movimentos heterodoxos" (Idem).

Para nosso estudo não importa tanto quem de fato terá sido Fiore em relação à fé católica, mas sobretudo as reverberações e interpretações de sua obra. Josep Ignasi Saranyana, em seu artigo *Sobre el milenarismo de Joaquín de Fiore. Una lectura retrospectiva*, reconhece Fiore como "um pensador de uma originalidade e de um vigor excepcionais", mas também "uma das figuras mais manipuladas da história do pensamento ocidental"[119]. Nesse artigo o autor destaca uma série de interpretações que se seguiram às profecias dadas por Fiore, interpretações essas bastante diferentes do que o próprio abade declarara. Por isso, diz Saranyana: "há um autêntico *gap* entre o Joaquim da história e o joaquinismo, de forma que

118 Trecho retirado do artigo acima citado e que pode ser acessado através do link: http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0049-34492003000200007. Tradução nossa.

119 Trecho retirado do artigo de Nominé, referido na nota de rodapé anterior.

Joaquim se converteu em um imaginário no qual se projetaram muitas das aspirações da humanidade ao longo dos séculos"[120].

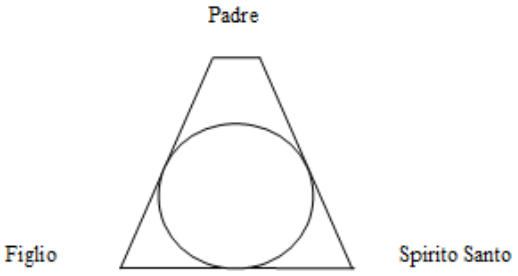
Para Rossato, Fiore sempre foi um "abade ortodoxo, que nunca se havia distanciado da mais pura fé católica" (ROSSATO, 2004, p.11). Entretanto, o conceito de trindade trabalhado por Fiore geraria inúmeros debates dentre os membros do clero, pois haveria um certo distanciamento em relação a sua proposta teórica e a da escolástica, segundo a qual a Trindade estaria "totalmente divorciada de qualquer relação intrínseca com a história" (Idem,p.151). Embora Fiore conservasse "a noção de unidade relativa e de comum substância na Trindade" (Idem, p.152), o fato é que, para representar a Trindade, Fiore escolheu símbolos que dão margem a outras interpretações.

Em seu texto *Psalterium decem chordatum*[121], Fiore se utiliza da imagem de um Saltério – que é um instrumento de cordas medieval, semelhante a uma harpa – para representar o aspecto Uno-trino de Deus. Diz ele que o saltério:

> é uma caixa harmônica a qual, embora possa ser subdividida em partes, dado que é um corpo sólido, não pode sê-lo enquanto saltério de dez cordas. De fato, enquanto saltério, é indivisível: se é dividido em partes, cessa subitamente de ser tal como era. A caixa é portanto uma, mas essa é a forma do triângulo, e sua forma consiste em três vértices. Por isso os três vértices são contínuos em uma unidade indivisível, de modo que as três partes parecem ser uma única coisa e um único objeto parece conter três coisas[122] (FIORE, 1184-1187, p.14-15).

Os três vértices do saltério são utilizados para ilustrar o Pai, o Filho e o Espírito Santo, mas a unicidade do objeto remete à "similitude da substância divina" (Idem, p.16).

[123]



120 Idem. Tradução nossa.

121 Para esse trabalho utilizei a tradução italiana do livro *Il salterio a dieci corde*, traduzida do latim por Fabio Troncarelli. Essa versão foi gentilmente cedida por Noeli Dutra Rossato.

122 Tradução do texto, em italiano: è una cassa armonica la quale, benché possa esser suddivisa in parti, poiché è un corpo sólido, non pùo esserlo in quanto salterio a dieci corde. Infatti in quanto salterio è indiviso: se lo si divide in parti, cessa subito di essere ciò che era. La cassa è dunque una, mas essa è a forma di triangolo, e la sua forma consiste in tre vertici. Cosi dunque i tre vertici sono contenuti in un'unità indivisa, in modo che tre parti sembrano essere una cosa sola e un único oggeto sembra contenere tre cose.

123 Imagem reproduzida a partir do livro *Il salterio a dieci corde*, traduzida do latim por Fabio Troncarelli, p.14.

Fiore salienta que "o Pai e o Filho e o Espírito Santo são um só Deus, um só Senhor, uma única e eterna majestade" (Idem, p.48). No entanto, o abade coloca o Pai no "vértice principal do saltério", em que não há ângulo agudo, sendo portanto diferente dos outros. Faz isso porque identifica esse ponto do saltério como o da eternidade, que era, em Deus, "anterior ao tempo dos séculos, a nós que vivemos no tempo, resulta imperscrutável" (Idem, p.40). Portanto, Fiore demarca na Trindade uma ideia de sucessão no tempo, colocando o Pai como um precursor, afirmando que esse "é genitor, somente o Filho é gerado, somente o Espírito sucede de ambos" (Idem). Por mais que Fiore se embase no próprio Augustinho para sustentar a sua descrição da Trindade, dizendo que não mantém a ideia escolástica do Deus Uno-trino, o fato é que Fiore não escolhe um objeto qualquer para estabelecer sua analogia com a Trindade. O saltério é um instrumento musical, e como tal permite ao homem certa liberdade de criação.

Outra analogia que Fiore estabelece com a Trindade, também no *Salterium,* é com o sol, "essa luz material", da qual:

> nascem raios incessantemente; e que emana calor continuamente. Os raios chegam sobre a terra de tal modo que não se afastam da fonte da qual procederam: indubitavelmente à imagem de Cristo, que descende para auxiliar, sem separar-se do pai que lhe enviou (Idem, p.9).

Para Fiore, a imagem do sol sustenta muito bem o mistério envolvendo a trindade. E não incorreria em uma heresia quaternalista, como se daria no caso, por ele exemplificado, de uma árvore com três raízes. Apesar de a cada raiz corresponder um ente da trindade, os três ramos juntos também compõem uma mesma raiz, o que poderia corresponder à ideia de mais um elemento. Ou seja, além de cada ramo da raiz haveria uma quarta raiz formada pelas três, o que poderia conduzir a uma noção não trinitária da trindade, e sim quaternalista.

A analogia com os raios do sol, no entanto, como salienta Rossato, se diferencia da comparação estabelecida por Agostinho entre a Trindade e "as três estátuas de ouro que formam uma única e gélida, sólida e inerte *communis materia*" (Rossato, 2004, p. 151). Para Fiore, o Deus uni-trino teria no sol "uma noção de substância mais leve, mais luminosa e calorosa" (Idem). Além disso, o sol traz luz para os homens na terra durante sua vida, e não no paraíso, em uma existência posterior.

É possível que essa analogia tenha causado problemas para Fiore dentre os membros do clero. Isso porque ela assinala, de certa forma, uma referência demasiado marcante aos cultos egípcios politeístas, em que se adoravam deuses relacionados aos astros, tendo destaque *Rá*, o deus egípcio do Sol.

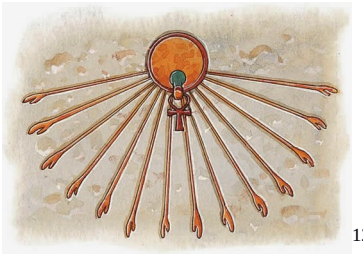
Como aponta Freud em *Moisés e o Monoteísmo* – ao longo de sua argumentação em prol da possibilidade de ter sido Moisés um egípcio – o possível surgimento do monoteísmo teve relação com o culto ao deus Sol. Freud constrói sua hipótese baseado em vasta bibliografia e centraliza seu interesse no estudo da figura de *Akhenaton* ou *Ikhnaton*, faraó filho de *Amenhotep* III, em cujo reinado já surgira a ênfase do deus-sol no vasto panteão de deuses egípcios da época. A ênfase em *Aton* ou *Atum*, o deus sol, coincidiu com a expansão do Egito enquanto potência mundial. Freud relata a existência de dois hinos a *Aton* em tumbas de pedra, nas quais *Ikhnaton*:

> louva o Sol como criador e preservador de todas as coisas vivas, tanto dentro quanto fora do Egito, com um ardor que não se repete senão muitos séculos depois, nos Salmos em honra do deus judeu Javé (FREUD, 1937, p.21)

Freud impressionou-se com a antecipação científica de *Amenhotep* em relação ao astro no que tange aos efeitos de sua irradiação, como fonte vital, e salientou que o rei não o teria venerado enquanto "objeto material", mas como "símbolo de um ser divino cuja energia se transmutava em seus raios" (Idem). A representação de *Aton*, se antes era de uma "pequena pirâmide e um falcão", posteriormente passou a ser a de "um disco redondo, de onde partiam raios na direção de mãos humanas (Idem, p.23).

E foi através das mãos do grande conquistador *Tutmósis* ou *Thotmés* III que o Egito se tornou uma potência a nível mundial. "O império incluía agora a Núbia, ao sul, a Palestina, a Síria e uma parte da Mesopotânia, ao norte. Esse imperialismo refletiu-se na religião como universalismo e monoteísmo" (Idem, p.21). O culto a *Aton* cessou depois que a cidade foi invadida e destruída, o que demonstra a ligação direta entre poder e expansão territorial de uma nação e o culto a um único deus – deus esse que, pela primeira vez, salientou Freud, trazia a ideia de "exclusividade", o que fez com que o poder em relação aos outros deuses, inclusive o deus dos mortos, Osíris, fosse sendo diluído até desaparecer por completo (Idem, p.22). Vejamos bem que, embora Aton fosse representado através da imagem do sol e seus raios, a própria imagem personificada desse deus nunca foi encontrada (Idem, p. 22-23), embora não devamos excluir a possibilidade de ela ter sido destruída.

Lacan, em seu *Discurso aos Católicos*, afirma que "os deuses são inumeráveis e instáveis como figuras do desejo, que são suas metáforas vivas" (Lacan, 1960b, p. 32). A centralização do desejo através de um único deus coincide com a representação desse deus através de um toro, como é possível perceber da figura abaixo. Mas não foi possível sustentar por muito tempo um desejo, ou um deus, tão exclusivo e radical como o Deus do Antigo Testamento, que existiu antes do surgimento da figura de Cristo.

 [124]

É curioso que Lacan tenha seguido os passos da história das religiões ao trabalhar cronologicamente, em sua topologia, a figura do toro seguida pela de três toros encadeados. Ao longo da história, a representação monoteísta de Deus era, inicialmente, unitária. Com o Cristianismo, porém, e a referência ao Pai, ao Filho e ao Espírito Santo chegou-se à ideia de um Deus uno-trinitário. A figura de Jesus permitiu uma maior relativização da exclusividade de Deus e, para o desejo dos homens, uma relativa abertura – garantida e controlada pela culpa cristã que, como vimos no primeiro capítulo, advinha da relação incestuosa com a representação da mãe, que Freud chama de "Mãe terra", e o filho homem, a partir do cultivo do solo materno.

3.12 **Os três tempos da Trindade**

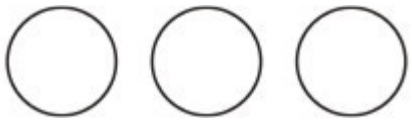
Parece agora se abrir um horizonte para nosso aparentemente descarrilhado trajeto de pesquisa: retomando Fiore, nos deparamos com uma figura por ele reproduzida – em sua incansável e perigosamente criativa tentativa de representar a Trindade através de analogias coletivas e por similitude. Fiore ficou, de fato, bastante ameaçado já que, por conta de suas representações da trindade, sofreu uma condenação no Concílio Lateranense de 1215. O ditame prescrito nesse certame foi de que: "Se, pois, alguém ousar defender ou aprovar nesse aspecto a doutrina do citado Joaquim, seja por todos refutado como herege" (DEZINGER; SCHÖNMETZER, A., p.262 *apud* ROSSATO, p.157). Essa condenação se deu em função de suas representações da Trindade incorrerem na heresia do triteísmo, ou seja, na ideia de que Deus não é um Ser individual mas uma comunidade de três seres separados.

Para alguns autores, entretanto, como Saranyana e Rossato, não há indícios de que Fiore, de fato, tenha defendido uma existência independente do Pai, do Filho e do Espírito Santo.

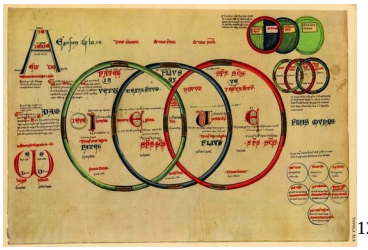
---

124 Representação do deus Aton. Imagem retirada da página: http://seguindopassoshistoria.blogspot.com.br/2014/02/aquenaton-e-reforma-monoteista-no-egito.html

Triteísmo: Três Pessoas que são três seres separados



Entretanto, ao separar a história em três tempos e relacionar cada uma das Eras a um membro da Trindade, Fiore, ou seus seguidores, parecem ter prenunciado uma nova configuração dessas três consistências.



125

Em *Expositio in Apocalypsim*, Fiore aborda aspectos proféticos contidos nas antigas Escrituras, retomando a imagem do toro – que, como vimos, já havia sido utilizado, nos primórdios, para representar o deus-sol *Aton* egípcio – e o entrelaça a outros dois, compondo a sua representação da Santíssima Trindade, imbuída de um aspecto temporal.

Há mais um aspecto importante a ser destacado. Nesse livro profético, Fiore remete cada círculo a um componente da trindade, mas não apenas isso. Ele também, voltando-se para as Escrituras e levando em conta o caráter apocalíptico nelas contido, insere um aspecto temporal em cada um dos três círculos que correspondem, respectivamente, à Era do Pai, à Era do Filho e à Era do Espírito Santo, como se cada uma delas sucedesse a precedente.

Mas o que Fiore de fato profetizou? E de que modo tais profecias se relacionam à Santíssima Trindade? Em sua *Meditação sobre o apocalipse*[126], à qual dedicou quase um terço de sua vida, Fiore vislumbrou uma sucessão histórica através de três idades, cada uma correspondendo a um polo da Santíssima Trindade:

> A primeira Idade era a Idade do Pai ou da Lei; a segunda idade era a Idade do Filho ou do Evangelho; a terceira idade, a Idade do Espírito, seria, relativamente às suas predecessoras, como o esplendor de dia comparado à luz das estrelas e à aurora, ou como o pino do Verão comparado ao Inverno e à Primavera. Se a primeira fora uma idade de terror e servidão e a segunda uma idade de fé e de submissão filial, a terceira seria uma idade de amor, de alegria e de liberdade, em que o conhecimento de Deus seria revelado diretamente nos corações de todos os homens. A Idade do Espírito haveria de ser o Sabbath ou o tempo de descanso (COHN, 1957, p. 89).

125 Imagem retirada do livro de Rossato, 2004, p.286. Em nota de rodapé: Tavola XI do *Liber Figurarum*, reproduzida de Oliverio, S. *Giacchino: Abate di Fiore.* ed. cit. p.59. Há outras versões da mesma figura em: *Expositio in Apocalipsis,* f. 38ab.

126 JOACHIM VON FIORE, *Expositio in Apocalypsim,* Venedig 1527, reprint Minerva, Frankfurt a. M. 1964.

No livro *Na senda do milênio. Milenaristas revolucionários e anarquistas místicos da Idade Média*, o historiador britânico Norman Cohn coloca Fiore como o "inventor do novo sistema profético, que haveria de ser o mais influente de todos os conhecimentos na Europa até o aparecimento do marxismo" (COHN, 1957, p. 89). Isso porque, se antes já havia a ideia de que as Escrituras continham um significado oculto, acessível através do método das "interpretações alegóricas", com Fiore criou-se a ideia de que "tais métodos se poderiam aplicar, não apenas para fins morais e dogmáticos, mas também como meio de compreender e de prever o desenvolvimento da história" (Idem).

Por mais, que, como Cohan apontou, Fiore não tivesse "a consciência de ser heterodoxo nem qualquer desejo de subverter a Igreja" (Idem, p.90), o fato é que, como admite esse autor, a ideia da terceira idade trazida por Fiore não poderia ser conciliada "com a visão agostiniana de que o Reino de Deus já tinha sido realizado sobre a Terra, no momento em que a Igreja nasceu" (Idem). Isso porque, para Agostinho, a Trindade corresponde a três vertentes de uma "unidade divina", conforme podemos verificar no seguinte trecho de seu livro *A Trindade*:

> o Pai, o filho e o Espírito Santo perfazem uma unidade divina pela inseparável igualdade de uma única e mesma substância. Não são, portanto, três deuses, mas um só Deus, embora o Pai tenha gerado o Filho, e assim, o Filho não é o que é o Pai. O filho foi gerado pelo Pai, e assim, o pai não é o que o Filho é. E o Espírito Santo não é o Pai nem o Filho, mas somente o Espírito do Pai e do Filho, igual ao Pai e ao Filho pertencente à unidade da Trindade (AGOSTINHO, 416, p.31).

Kung, em relação à doutrina da Trindade de Agostinho, afirma que seu ponto de partida e base é "a natureza divina e única que é para ele o princípio da unidade para Pai, Filho e Espírito" (KÜNG, 1997, p. 310). Vejamos o quanto a doutrina de Agostinho se separa daquela estabelecida por Fiore através da profecia antes descrita, e segundo a qual a Trindade corresponderia a três diferentes Idades. Dentre essas Idades, a terceira, ou seja, a Idade do Espírito, "conduziria amor, alegria e liberdade ao coração de todos os homens" (Idem). Ora, Fiore concedeu maleabilidade à Trindade ao transpô-la para uma sucessão temporal, e abriu uma brecha para que algo novo surgisse com o fim desse terceiro tempo. Terá ele profetizado o nascimento do Sujeito da psicanálise?[127]

Lo Bianco destaca a influência de Lutero no advento do conceito de sujeito, que viria a consolidar-se com o *cogito* de Descartes. Ela aponta que os conflitos resultantes do

127 Coloco essa questão em resposta ao convite de Saranyana em seu artigo. Após afirmar que Fiore foi uma das figuras mais manipuladas no pensamento ocidental, ele considera que essa manipulação não deve ser criticada, estimulando, ao contrário, que a instrumentalização do pensamento de Fiore seja ampliada! JOACHIM VON FIORE, *Expositio in Apocalypsim,* Venedig 1527, reprint Minerva, Frankfurt a. M. 1964.

posicionamento dos protestantes em relação à autoridade constituiu "o germe da ética moderna" (LO BIANCO; SÁ, 2008, p.257). Para Elia (2004):

> Não é anódico que o sujeito apareça em um momento que poderíamos qualificar de *momento de angústia* e da incerteza em relação ao que se dera até então como um mundo mais ou menos compreensível para o entendimento do homem (p.13).

Se a compreensão do mundo era supostamente facilitada pelas interpretações dos mestres, com Lutero e os reformadores que o seguiram foi conferida "ao Espírito a autoridade anteriormente retirada àquele" (LO BIANCO, 2008, p.263).

Quando as propostas reformadoras de Lutero vieram à tona, ainda havia, dentre a população, esperanças com relação ao advento do "reino milenar", e "muitos viram nele [Lutero] o profeta da nova era, da Era do Espírito"[128]. Por mais que Lutero tenha decepcionado os camponeses que o viam como um salvador, o fato é que o seu poder questionador em relação à autoridade encontrou força dentre essas pessoas; seu protesto só teve lugar porque "o discurso que sustentava essa tradição já vacilava em seu fundamento desde antes de Lutero, encontrando nos argumento protestantes a marreta que ocasionou o seu abalo irreversível" (LO BIANCO; SÁ, 2008, p.257).

Curiosamente, esse "abalo irreversível" só fez confirmar a destruição que precederia os novos tempos, já que, segundo os intérpretes da obra de Fiore:

> durante os três anos e meio imediatamente antes do cumprimento da terceira Idade, seria o reino do Anticristo, rei secular que haveria de castigar a Igreja corrupta e mundana até que fosse completamente destruída na sua forma presente. Depois de o Anticristo ser derrubado, chegaria a Idade do Espírito em toda a sua plenitude (COHN, 1957, p.91)

Lutero foi o homem que teoricamente fez cumprir as profecias do século XIII, e daí a sua importância, já que, com seu ato, evidenciou o "vácuo criado pela ausência de autoridade tal como era concebida", vindo "expor a própria divisão do sujeito que daí emerge" (LO BIANCO; SÁ, 2008, p.257).

As condições para que Lutero fizesse reverberar o seu protesto foram, em partes, propiciadas pela manipulação da doutrina de Fiore, o que lhe concedeu um "poder explosivo" – poder esse que "se tornou aparente no momento em que o pensamento de Fiore foi apropriado pela ala rigorista da Ordem Franciscana" (Idem,, p.91), como veremos. Isso porque Fiore prenunciara que o caminho até a Idade do Espírito haveria de ser preparado por "uma nova ordem de monges que haveriam de pregar o novo evangelho através do mundo" (Idem). Tal ordem "conduziria toda a humanidade do amor das coisas terrenas para o amor

128 Trecho retirado do site http://www.luteranos.com.br/textos/entre-a-idade-media-e-a-idade-moderna-a-localizacao-de-lutero-e-de-sua-reforma. Data de acesso: 02/07/2018.

das coisas do espírito" (Idem), até chegar, conforme dito acima, os três anos e meio durante os quais o Anticristo reinaria, até ser derrubado. O ideal dessa ordem prenunciada por Fiore passou a se fortalecer em torno do "*poverello* de Assis", precursor dos franciscanos. Cohn aponta que uma parte dos Franciscanos, uma minoria, é verdade, apegou-se ao ideal de pobreza que condizia com a Idade do Espírito. Esses homens, os chamados Franciscanos Espirituais:

> constituíram uma facção minoritária, primeiro, no interior da Ordem e, depois, fora dela. Pelos meados do século tinham exumado as profecias de Joaquim (que até então não tinham chamado muito as atenções) e começaram a editá-las e a comentá-las. Eles mesmos forjavam profecias cuja paternidade atribuíam com sucesso a Joaquim e que se tornariam muito mais conhecidas e influentes que os próprios escritos de Joaquim (Idem).

Esses Franciscanos adaptaram de tal maneira a obra de Fiore que passaram a considerar a si mesmos como a nova ordem que "substituindo a Igreja de Roma, haveria de conduzir a humanidade às glórias do Espírito" (Idem). Quando os Franciscanos Espirituais se apropriaram das profecias de Fiore, interpretando-as a seu bel prazer, eles colaboraram para a propagação das ideias desse abade, mesmo estando elas já deturpadas. Talvez hoje não tenhamos a dimensão do que significou, no século XIII, um abade profetizar que, na terceira Idade, as glórias do Espírito seriam alcançadas por todos os homens depois da Igreja ser destruída[129]. Mas o fato é que, como aponta Cohn, as profecias de Fiore se disseminaram por toda a Europa, inclusive na Alemanha, onde inspiraram a Guerra dos Camponeses, que trabalhamos no primeiro capítulo.

Quando as profecias de Fiore caíram, como se diz, "na boca do povo", as pessoas passaram a criar verdadeiras lendas escatológicas a respeito de quem viria a ser o Anticristo. Este, ao ser destruído, daria início ao tempo em que Deus estaria no coração dos homens, não havendo mestres e escravos. Todos seriam iguais, democraticamente, todos sujeitos ao amor de Deus. Na Alemanha, passou-se a alimentar a crença de que o Imperador Frederico II (1194-1250)[130] viria a ser "o castigador da Igreja nos último dias" (Idem).

---

129 A obra em que Fiore realiza as profecias a respeito das três idades, *Expositio in Apocalypsim,* encontra-se disponível em: <https://books.google.com.br/books?id=r8RIAAAAcAAJ&printsec=frontcover&dq=inauthor:%22Joachim+de+Flore%22&hl=pt-BR&sa=X&ved=0ahUKEwim6fSls5bWAhWnqlQKHSPXC1gQ6AEIPjAD#v=onepage&q&f=false> Infelizmente a obra encontra-se em latim, de modo que as citações a respeito de Fiore foram retiradas, em suas maioria, do Livro de Ernst Cohn.

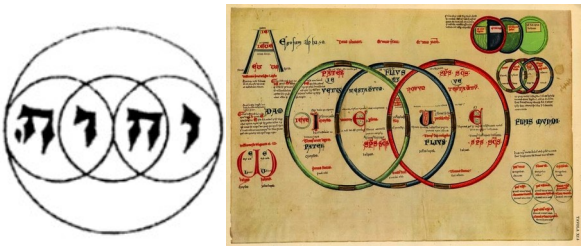
130 Frederico II foi considerado o mais interlectual dos imperadores, considerado à frente do seu tempo, conforme aponta esse artigo http://www.dw.com/pt-br/1194-nasce-frederico-2%C2%BA-stupor-mundi/a-358537.

Uma crença popular, manifesta de forma bem clara pelo Irmão Arnold, um "dominicano dissidente" que já foi apresentado no capítulo anterior, ficou bastante popular (Idem, p.92). Neste manifesto consta que o ano de 1260 será:

> o ano apocalíptico em que virá a cumprir-se a Terceira Idade. Antes, porém o irmão Arnold faz um apelo a Cristo para que, em nome dos pobres, julgue o Papa e a hierarquia; Cristo há-de responder e aparecerá na Terra para proferir o seu juízo. O Papa será revelado como o Anticristo, o clero como os membros desse Anticristo, Cristo condená-Ios-á sem apelo, não somente pela sua imoralidade e mundanismo e pelo abuso que fazem do interdito, mas também – e principalmente – pela exploração e opressão dos pobres (Idem).

Determinados monges, como aqueles que seguiam a corrente espiritual dentre os franciscanos, propagaram interpretações a respeito da doutrina de Fiore levando em conta que seria possível aos homens viverem uma espécie de paraíso na Terra. A imagem dos três anéis intercalados de forma não borromeana também foi divulgada através dos chamados joaquimitas, que foi o grupo dos espirituais que adveio dos franciscanos, identificados com as ideias de Fiore.

Se olharmos com atenção para essa imagem, aqui mais uma vez reproduzida, ao lado da figura de Pedro Alfonso (que lhe serviu de inspiração) podemos perceber, na imagem de Fiore, à direita, um elemento crucial que não se encontra presente na imagem de Pedro Alfonso, à esquerda.



Se os três círculos de Pedro Alfonso no conduzem a pensar em um "*três-em-um,* dando margem a uma compreensão quaternalista ou tetraísta", nos círculos de Fiore temos "três círculos que são um único círculo e vice-versa, dado que todos os três são círculos diametralmente iguais" (ROSSATO, 2004, p.285).

Mas o elemento que aparece nos círculos de Fiore (círculos esses que descrevem cada uma das Eras por ele descritas), mesmo estando eles dispostos horizontalmente, é a presença de um espaço compartilhado pelos três. Talvez possamos relacionar esse espaço ao "vácuo criado pela ausência de autoridade", referido por Lo Biando & Sá – que se daria nos séculos

posteriores a Lutero. Ou poderíamos pensar no espaço destinado a algo que se aproximasse do objeto *a,* enquanto causa do desejo, que Lacan colocou no espaço compartilhado entre as três consistências de seu nó borromeano.

3.13 **O futuro**

Gostaríamos de poder comprovar a hipótese de o símbolo dos três anéis de Fiore ter influenciado a construção do emblema da família Visconti-Sforza, também na Itália. Seria preciso uma investigação mais aprofundada a partir da observação de livros e monumentos de séculos atrás, que ainda se mantivessem conservados. Mas fala a favor da hipótese colocada o estudo de Rossato a respeito da possível associação entre as três Eras ou Idades e a última carta de tarô – Arcano XXI – oferecida por ocasião da celebração da união entre as famílias Visconti-Sforza.

Rossato salienta que Fiore utiliza-se do número vinte e um para estabelecer "uma igual divisão triádica em cada um dos três círculos ou estados do mundo, a saber, o Pai, o Filho e o Espírito Santo"[131]. E essa carta, cujo número é XXI (a última lâmina do baralho), é também chamada de "O MUNDO – que indica a última esfera que dimana da divindade"[132].

Já tratamos de um outro ponto interessante relacionado ao tarô Visconti-Sforza, que é a presença – nas cartas que correspondem ao imperador e a imperatriz – da imagem dos três anéis intercalados. Tais anéis correspondiam ao emblema da família Visconti-Sforza e estariam, mais tarde, presentes no brasão da família Borromeo.

É verdade que os anéis dos Visconti-Sforza-Borromeo traziam uma conotação não religiosa, representando a união primeiramente dos Visconti-Sforza e então dos Borromeo com os dois primeiros. Tais uniões, no entanto, se deram em contexto religioso, que enolvia o casamento entre os membros dessas famílias. Há uma outra diferença que é a disposição dos círculos. Os anéis de Fiore estão dispostos horizontalmente, o que imprime a ideia da linearidade do tempo através das três Idades. Já os anéis dos Visconti-Sforza se encontram em formato triangular, o que possibilita a amarração borromeana entre os três círculos. Em ambos conserva-se um espaço de interseção entre os três círculos.

Na disposição linear não conseguimos manter as propriedades borromeanas, ou, mais especificamente, brunnianas, dos três círculos. De todo modo não podemos deixar de verificar que o tarô é um jogo destinado a prever o futuro, relacionado à passagem do tempo, portanto.

131 Trecho retirado do artigo http://w3.ufsm.br/ppgf/menuesp1/fadbb6a19e72dae74d6b893b5d4c8654.pdf
132 Idem.

Talvez por isso a última carta do tarô seja representada pelo planeta Terra, planeta esse em que, segundo Fiore, os homens poderiam vir a gozar de forma igualitária do merecido descanso trazido pela almejada presença de Deus em seus corações na Idade do Espírito.

Tal promessa de futuro se tornaria uma dívida, que a Igreja Católica nunca pôde pagar. Afinal, como saber se o paraíso após a morte de fato existe? Mas por conta dos efeitos dessa profecia, Lutero viria a deparar-se, no século XVI, com a figura de um Thomas Müntzer, liderando um séquito de desgarrados da terra, ou desgarrados do seu próprio desejo, já que não tinham mais onde cultivá-lo.

E aqui chegamos em um dos principais pontos dessa tese, que parte da relação entre os movimentos heréticos tratados no primeiro capítulo e os efeitos das confusas e explosivas elucubrações de Fiore a respeito da Santíssima Trindade. Por que tocar nas questões envolvendo a trindade pode ser tão controverso? Ora, não podemos nos esquecer de um dado: antes que o monoteísmo se estabelecesse, inicialmente com *Aton* e então com Moisés, os homens cultuavam vários deuses. O surgimento do círculo representando o deus-Sol coincidiu com a derrocada dos outros deuses mitológicos, e esse processo foi intensificado através do judaísmo. Com o surgimento da doutrina cristã da santíssima trindade é possível que se tenha aberto uma certa concessão às referências politeístas anteriores, já que Deus passou a ser uno e trino ao mesmo tempo. O mistério envolvendo a trindade só poderia ser vivido na Igreja, o que afastava o homem da possibilidade de *escolha*, e, logo da prática herética.

Lacan não lançou seus olhos para uma figura qualquer como os três círculos do brasão da família Borromeo. E se nos indagamos a respeito da razão para que a psicanálise já ter sido tão rejeitada em algumas políticas públicas, e em serviços destinados a pessoas que não se encontram menos desgarradas da terra do que os camponeses alemães do século XVI... bem, se nos lançamos essa pergunta, talvez não devamos excluir de uma possível resposta a questão

herética que a psicanálise comporta. Os analisandos, ao longo do processo analítico, constroem sua própria heresia, na medida em que, mediante a transferência, lhes é conferida a *escolha* de uma nova amarração de suas consistências.

Freud se preocupou muito com a questão da transferência, salientando que não caberia a nós, enquanto analistas, "com a arrogância de um criador", transformar o paciente "à nossa imagem e semelhança" (FREUD, 1918, p.160). Portanto, fica aqui bem claro que a amarração das consistências é realizada pelo próprio sujeito e não advém da identificação com o analista.

De qualquer forma, a psicanálise chega demasiadamente perto de um ponto muito controverso na história da humanidade, que envolve as implicações do homem com os discursos do gozo e do poder. Os nós são um interessante modelo representacional para esses discursos. Não por acaso, Lacan se deparou com essa imagem em um brasão, representando a união de três famílias (Visconti-Sforza-Borromeo) de grande poder político dentre o período da Idade Média e início do Renascimento na Itália.

No capítulo II abordamos o processo da Reforma Protestante conduzido por Lutero, bem como suas consequências para milhares de camponeses miseráveis. Estes foram conduzidos por líderes proféticos como Thomas Müntzer, que prometiam, após um período de auguras, os saborosos frutos da Idade do Espírito na Terra, baseando-se nas profecias de Fiore.

A pouca atenção que se dá às mortes em massa dos camponeses na Guerra dos Camponeses de 1525, na Alemanha, bem como aos demais movimentos de cunho herético que trabalhamos anteriormente, parece sintomática. Esses movimentos surgiram do desespero daqueles que não tinham mais o acesso à Mãe Terra, para onde, como vimos com Freud, podiam direcionar sua libido. O rompimento do vínculo do homem com a terra talvez tenha sido um fenômeno que coincidiu com os primeiros questionamentos à autoridade da Igreja Católica. Se o vínculo com a terra gerava um sentimento de culpa, buscava-se fazê-lo cessar através das práticas religiosas. Assim, o homem encontrava uma amarração possível, sobretudo de suas consistências, através do *saint-homme*, encarnado na figura do padre.

Sem a referência da autoridade externa, os camponeses desgarrados, e banhados na influência apocalíptica dos textos de Fiore, confrontaram-se, como destaca Foucault (1961), com a "face da loucura" (p.20) em sua relação com o "fim do homem, o fim dos tempos". A relação entre a experiência da loucura e da morte fica patente nos episódios de *Tanzwut* (coreomania ou epidemia de dança) que ocorreram na Europa, principalmente, nos séculos XIV e XV, mas também no século XVI. O episódio mais conhecido foi na cidade de Estrasburgo, que então pertencia a Alemanha, no ano de 1518. Uma mulher chamada Frau

Troffea teria saído de casa e começado a "dançar freneticamente, sem demonstrar nenhum sinal de alegria"[133]. A ela teriam se juntado mais de 400 pessoas em um mês, morrendo, centenas delas, de exaustão. Tais pessoas eram camponeses assolados pela peste, pela fome e pela miséria. Esse impressionante episódio demonstra o quanto as situações de penúria parecem estar relacionadas às identificações e aos fenômenos de massa. Podemos melhor compreender, a partir desse episódio, a enorme facilidade com os que os líderes heréticos conduziram camponeses à morte sob a promessa de dias melhores na Terra.

Na imagem do quadro[134] de Hendrik Hondious, extraído a partir de um desenho de Pieter Bruegels – este citado por Foucault (1961) ao lado de Bosch, como referência de pintores que retratavam a loucura no século XV – podemos verificar a expressão desesperada dos homens e mulheres que foram retratados nessa dança mortífera.

3.14 **Símbolos pagãos: triqueta, valknut e nó suevo**

As culturas politeístas utilizavam-se de imagens que guardavam uma característica comum entre si: embora fossem tríplices também eram únicas.

Esse é o caso, por exemplo, do *Valknut*, cujo registro mais conhecido encontra-se na Suécia, na Ilha da Gotlândia, onde muitas pedras tumulares pintadas, datadas da Idade do Ferro germânica ou da Era Viking na Escandinávia, quando o homem ainda era eminentemente nômade, podem ser encontradas. O símbolo ganhou, modernamente, a denominação norueguesa de *Valknut*, que significa "nó dos guerreiros que sucumbiram em uma batalha", já que os historiadores supõem que este símbolo se encontra relacionado à

133 Trecho retirado de uma entrevista com o historiador americano John Waller à revista Galileu. Disponível em: http://revistagalileu.globo.com/Revista/Galileu/0,,EDG86197-8489-211,00-ERUPCOES+DE+HISTERIA+EM+MASSA+CONTINUAM+A+ACONTECER.html. Data de acesso: 19/01/2018.

134 O nome do quadro é *Die Wallfahrt der Fallsuechtigen nach Meulebeeck.*

morte de guerreiros. A pedra onde se encontra a figura do *Valknut* é conhecida como *Pedra de Hammars* e data do século VIII[135].

Embora não seja possível fazer afirmações categóricas sobre as interpretações dos Vikings a respeito do *Valknut,* observa-se uma certa ligação entre esse e Odin, uma figura mitológica associada à águia como animal – ave observável na figura abaixo[136].

Outro símbolo, mais conhecido ainda que o *Valknut,* é o da Triquetra ou nó de trevo. Este, como vimos, foi associado por Lacan ao nó da psicose paranoica. Não sabemos se a Triquetra foi, de fato, o símbolo percursor da Santíssima Trindade, mas ele demonstra ser em relação a essa mais remoto, pois John Romilly Allen, autor de *Early Christian Monuments of Scotland,* supõe que a triqueta seja um símbolo pagão que apresenta certa afinidade com o *Triskel* (ALLEN, 1903, p.305). Deste símbolo Lacan também se apropriou, entendendo ser ele a base do nó borromeano, como vimos com Lacan no *Seminário, livro XXIII: o Sinthoma.*

Ora, os símbolos pagãos seriam, pois, a base para o símbolo do qual Lacan se utilizaria para tratar do nó borromeano de quatro, nó esse atado pelo Sinthoma. Se pensarmos em termos de cultura, os símbolos pagãos da triqueta e do Valknut representariam povos politeístas como os celtas e os germânicos, organizados através de múltiplas tribos, descentralizados, portanto.

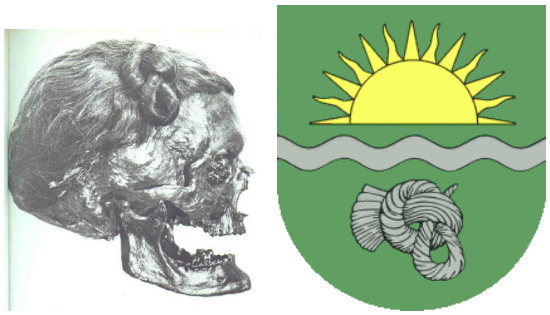
Esses povos, dentre outros conhecidos como povos bárbaros, tiveram seus territórios ocupados pelo Império Romano (27 a.C – 476 d.C) em diversos momentos, enquanto este perdurou. Tal como os povos bárbaros, os romanos eram politeístas. Retomando a hipótese de Freud em *Totem e Tabu*, de que o monoteísmo estaria atrelado ao imperialismo, seria contraditório que uma civilização politeísta pudesse alcançar tamanha expansão territorial. Entretanto, deve-se levar em conta que o poder atribuído aos imperadores romanos se

135 Fonte: https://en.wikipedia.org/wiki/Picture_stone e https://alehorn.com/2016/11/15/viking-symbolism-valknut/

136 Imagem retirada do site: Por Sacrificial_scene_on_Hammars_(I).JPG: Berigderivative work: The Man in Question (talk) - Sacrificial_scene_on_Hammars_(I).JPG, CC BY-SA 3.0, https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=6560287.

aproximava do que era consagrado aos deuses, e, como a estes, lhes eram oferecidos cultos. A prática do culto imperial na Roma Antiga foi inaugurada com Otávio Augusto (63 a.C – 14 d.C.), o primeiro Imperador. Mas Júlio César (100 a.C. – 44 a.C), que deu início à centralização de Roma, já havia sido condecorado a Divino Júlio [D*ivus Iulius*] postumamente, tendo sido construído um templo em sua homenagem.

Dentre os povos bárbaros, como vimos, a recorrente imagem tríplice da Triqueta e do *Valknut,* que foram encontrados em vestígios que permaneceram de sua cultura, dão indícios de uma descentralização das divindades ou da não "exclusividade" de um único Deus. Além dos dois símbolos tríplices que formam um nó, aqui citados, há um outro nó, que ficou conservado nos cabelos de um indivíduo pertencente à tribo dos suevos e que pode ter vivido em algum intervalo dentre os anos 70 – 220 a.C[137].



O nó suevo era um nó de trevo, ou uma triqueta, sendo que a única ponta livre do cabelo mantinha-se presa ao nó (a outra ponta encontrava-se presa no couro cabeludo). Esse nó também é utilizado no Escudo de Armas de Osterby, no distrito de Rendsburg-Eckernförde, em Schleswig-Holstein, na Alemanha. Nesse local é que foi encontrado o corpo mumificado, acima retratado. O guerreiro, que ficou conhecido como Homem de Osterby, morreu provavelmente em combate, por conta dos ferimentos no crânio. Na região onde foi encontrado vivia a tribo dos suevos, pertencentes aos povos germânicos[138].

Os povos bárbaros, assim denominados pelos romanos, talvez possam se aproximar de uma formação civilizatória mais primitiva, que não era controlada por uma força centralizadora, mas fragmentava-se entre muitas tribos compostas por indivíduos que cultuavam diversos deuses. Por um lado, como aponta Freud, a respeito do "homem primordial" (que entendemos participar de formas de organização descentralizadas): este "não

137 Conteúdo e foto do nó realizado no cabelo dos guerreiros suevos, à esquerda, foram retirados do site https://www.ancient-origins.net/history-ancient-traditions/osterby-man-still-has-great-hairdo-nearly-2000-years-007683. Data de acesso: 04/07/2018.

138 Idem.

conhecia limite pulsional. Em compensação, era ínfima sua segurança para gozar por muito tempo de semelhante sorte [de não estabelecerem limites ao pulsional]" (FREUD, 1930, p.112).

A exterminação dos povos bárbaros na Europa e de outros povos tribais dentre os africanos e americanos, por civilizações mais centralizadas, ratifica os dizeres de Freud. Aliás, seguindo a sua hipótese, é provável que o declínio do Império Romano tenha se dado menos em função das invasões dos povos bárbaros – que ainda cercavam o Império – do que pelas divisões territoriais que passaram a ocorrer em função da disputa pelo poder em Roma, e que conduziram à sua descentralização.

3.15 **O espaço à natureza pulsional do homem**

Sabemos em *O Futuro de uma Ilusão,* que, mesmo com o triunfo do cristianismo, era reservado "vastíssimo espaço à natureza pulsional do homem" (FREUD, 1927, p.37). Isso porque o homem poderia ser justificado pelas obras e pela fé, sendo assim perdoado pela Igreja, e consequentemente, por Deus. Havia um elemento terceiro que intermediava a relação entre o homem e Deus. Lutero faz, com relação ao controle moral exercido pelo clero, uma constatação semelhante à de Freud mas, diferente deste, vê como um problema o espaço concedido à natureza pulsional do homem: como aponta seu biógrafo Febvre, Lutero defende que: "a justificação deixa subsistir o pecado e não dá espaço para a moralidade natural" (FEBVRE, 1928, p.74). A teologia tradicional católica diferenciava o pecado atual do pecado original. O pecado atual, ao ser perdoado, encobria a permanência do pecado original que, para Lutero, não se diferenciava do pecado atual:

> o pecado é único: é o pecado original, que não é apenas privação de luz, e sim, como dirá Lutero em seu *Comentário à Epístola aos Romanos,* privação de qualquer retidão e qualquer eficácia em nossas faculdades, tanto do corpo como da alma, tanto do homem interior quanto do homem exterior (Idem)

Ou seja, a relação do homem com Deus deixa de ser intermediada e avaliada por um elemento exterior porque, para Lutero: "Nas relações do homem com Deus não existe nada de jurídico" (Idem). A queda dessa lei terceirizada pela instituição religiosa, digamos assim, foi bastante conveniente para a crescente burguesia, que pouco a pouco descolava-se da posição de escravo no discurso do mestre. Já a população camponesa não tinha acesso a essa possibilidade, e guardava uma relação ainda bastante próxima ao paganismo, que precisava ser controlada pela intermediação da Igreja. Esta incitava o homem a viver em comunhão com

os “irmãos” os mistérios da Santíssima Trindade. Mas não cabia a esses homens estabelecer juízos racionais em relação à lógica que rege essa Trindade:

> O mistério da Santíssima Trindade pode ser conhecido pela pura razão humana? Deus deixou alguns vestígios do seu ser trinitário na criação e no Antigo Testamento, mas a intimidade do seu Ser como Trindade Santa constitui um mistério inacessível à pura razão humana e até mesmo à fé de Israel antes da Encarnação do Filho de Deus e da missão do Espírito Santo. Esse mistério foi revelado por Jesus Cristo e é a fonte de todos os outros mistérios (CCIC, 45).

Como disse Nominé, “tentar descrever essa natureza trinitária sem se expor à acusação de politeísmo era problemático”[139]. Talvez porque a natureza trinitária se encerre em uma heresia quaternalista impronunciável – estando esse quarto elemento relacionado à influência do papa e de outras “versões do pai”, que minimamente enodaram as três consistências do homem por muito tempo: até que as 95 marteladas[140] de Lutero fizessem com que o quarto elo viesse ao chão, sendo libertado, assim, o homem moderno e toda sua aflição, prenunciada na última tese: “E desta maneira mais esperem entrar no reino dos céus por muitas aflições do que confiando em promessas de paz infundadas”[141].

3.16 **O desgarramento no Brasil**

No lugar da figura paternal, referida à instituição religiosa, surgiram diversos profetas, que interpretavam a seu bel prazer as Escrituras, colocando-se para os sujeitos desgarrados como promessas de amarração (mas sem a referência à instituição religiosa): amarração esta que levava em conta, apenas, o desejo do próprio profeta – desejo sem ponto de basta e que, não raro, conduziu seus seguidores à morte.

Não havia mais terra onde se pudesse direcionar a natureza pulsional, restando ao homem vagar em busca de um *espaço* para onde pudessem direcionar a sua pulsão. Esse quadro parece se repetir muitas e muitas vezes na história, e não se encontra distante de nosso país, atualmente. Qual não foi o destino dos escravos africanos no Brasil, em sua dupla escravidão: a primeira, em relação aos senhores de terra; a segunda, após uma libertação motivada por interesses econômicos – já que a escravidão não rendia retorno econômico em um mundo pós-revolução industrial – e que os tornou escravos de seu vagar em busca de um *espaço* onde pudessem se situar no laço social...

---

139 Trecho retirado do artigo disponível em: http://www.valas.fr/Bernard-Nomine-de-Richard-de-Saint-Victor-et-du-noeud-borromeen,320

140 Referência às 95 teses de Lutero.

141 95ª das 95 teses afixadas por Martinho Lutero na Abadia de Westminster a 31 de outubro de 1517, fundamentalmente “Contra o Comércio das Indulgências”.

Há, inclusive, estreitas conexões entre esse fato, que foi a libertação dos escravos no Brasil, e a Guerra de Canudos, ocorrida entre 1896-1897:

> A escravidão havia acabado poucos anos antes no país, e pelas estradas e sertões, grupos de ex-escravos vagavam, excluídos do acesso à terra e com reduzidas oportunidades de trabalho. Assim como os caboclos sertanejos, essa gente paupérrima agrupou-se em torno do discurso do peregrino "Bom Jesus" (outro apelido de Conselheiro), que sobrevivia de esmolas, e viajava pelo Sertão[142]

Levando em conta o crescimento das Igrejas Evangélias Pentecostais, é difícil não se traçar um certo paralelo entre os líderes proféticos e os pastores dessas igrejas que oferecem uma promessa de amarração.

Diante de um Estado enfraquecido, há um número cada vez maior de pessoas sem acesso aos objetos que a cultura oferece à natureza pulsional do homem: não há opções de lazer, de educação; não há acesso a bens de consumo nem tampouco aos bens culturais e artísticos que parte da humanidade pôde produzir. Ao povo restam os *pastus* (pastos) que, curiosamente, compartilham com a palavra *pastor* a mesma origem etimológica do verbo latino *pascere* que, "na voz ativa significava <apascentar> (levar ao pasto), tendo o pastor como sujeito; na voz passiva significava <pastar>, tendo o animal herbívoro como sujeito"[143].

A figura do pastor, como os antigos profetas, promete mundos e fundos a esses sujeitos desgarrados de seu próprio desejo; oferecem a eles a possibilidade de desejarem neste mundo. Não em vão dão ênfase especial ao terceiro ente da Trindade, o Espírito Santo, cuja representação, a pomba, aparece muito comumente destacado nas portas de boa parte das Igrejas Evangélicas no Brasil e nos Estados Unidos. Há alguns registros de cultos em Igrejas Pentecostais no Brasil onde os indivíduos vivenciam intensos estados de transe ou, em outras palavras, onde são conduzidos a gozar. Afinal, se, como aponta Oliverira, "ao entrar na civilização é necessário ao sujeito uma renúncia pulsional, uma perda de gozo"[144], através desses cultos o sujeito, mesmo que momentaneamente, recupera um certo bocado do "espaço destinado à sua natureza pulsional" – natureza essa que, como vimos com Freud, acabou sendo reduzido com o progresso cultural.

O problema é que essa forma de gozar ratifica a posição de objeto de gozo do Outro, o que torna os fiéis cada vez mais distantes do desejo que lhes fora prometido. A promessa de um desejo, aliás, é uma tremenda contradição, pois como o Outro poderia concretizar o desejo que concerne a cada sujeito?!

---

142 Trecho retirado do site disponível em: http://www.sohistoria.com.br/ef2/canudos/. Data de acesso: 23/04/2018.

143 Conteúdo retirado do site http://velho.ciberduvidas.pt/pergunta.php?id=30132.

144 A citação foi retirada da Dissertação de Mestrado de Mônica Bernardo de Oliveira, ainda em desenvolvimento no programa de Pós-graduação em Psicanálise.

É importante salientar, nesse ponto, uma diferença substancial entre os antigos profetas e os referidos pastores: os primeiros, de fato, acreditavam em seu delírio, e na maior parte das vezes sucumbiam junto a seus seguidores por conta das reações externas. Tal destino não é compartilhado com os pastores das Igrejas de que tratamos aqui – afinal, estes rapidamente enriquecem e ganham prestígio às custas daqueles que são "apascentados", ou gozados.

3.17 **Do desatino à loucura**

Viemos falando até aqui a respeito da relação entre símbolos como a Triqueta e as comunidades pagãs onde frequentemente estes são encontrados. Inicialmente, supusemos que o termo foucaultiano "mundo uniforme do desatino" encontrava-se relacionado àqueles que resistiram aos avanços da civilização, conservando certo nomadismo que fica explícito na dissertação *Corpos urbanos errantes*: *Uma Etnografia da Corporalidade de Moradores de Rua em São Paulo,* de Simone Miziara Frangella. Os habitantes das ruas, segundo a autora, são aqueles que:

> se desdobram em circulações pedestres na cidade. Desprovidos de condições materiais e simbólicas que marcam as tradições identitárias convencionais – do mundo da casa e do trabalho –, desconectados das relações sociais intrínsecas a essas duas dimensões e mantidos nas fronteiras liminares da ordem urbana, eles criam uma dinâmica própria nas ruas […] A não-propriedade, ausência de trabalho e a fragilidade das relações afetivas e sociais colocam os habitantes das ruas em uma posição específica na sociedade contemporânea. (FRANGELLA, 2004, p.12).

Essa posição específica ocupa espaços impensáveis, torna vãos debaixo das pontes locais de moradia, onde se dorme, se ama e até mesmo se cozinha. Espetáculo muitas vezes insuportável, onde não há cortinas e as dit-mansions tornam-se um único espaço contínuo. A essa insistência do desatino responde-se com o mesmo tratamento moral do classicismo, como ficou claro quando os mendigos em São Paulo foram acordados com jatos frios de água[145].

Apesar de todo o avanço que se deu no tratamento e na categorização da loucura após o século XVIII, como veremos adiante, o fato é que parece haver uma insistência na condição errante do desatino. O jato frio de água também marca uma ligação mais antiga estabelecida entre a água e a loucura, quando os loucos eram lançados em naus, durante o Renascimento:

> confiar o louco aos marinheiros é, com certeza, evitar que ele ficasse vagando indefinidamente entre os muros da cidade, é ter a certeza de que ele irá para longe, é torná-lo prisioneiro de sua própria partida. Mas a isso a água acrescenta a massa

145 Reportagem retirada do jornal o globo e disponível em https://oglobo.globo.com/brasil/moradores-de-rua-sao-acordados-com-jatos-de-agua-fria-em-sp-diz-cbn-21607407. Data de acesso: 09/05/2018.

> obscura de seus próprios valores: ela leva embora, mas faz mais que isso, ela purifica. Além do mais, a navegação entrega o homem à incerteza da sorte: nela, cada um é confiado a seu próprio destino, todo embarque é, potencialmente, o último (FOUCAULT, 1961/1978, p.16).

Mas não é esse o caso. Parece haver uma questão moral envolvida no "grande medo" que ao fim do século XVIII passou-se a desenvolver com relação à loucura. Falaremos ao fim desse capítulo sobre as possíveis razões para esse grande medo, que parece ocasionar a intolerância que se evidencia através do jato frio de água e do recrudescimento das medidas de internamento, nas comunidades terapêuticas e mesmo em unidades psiquiátricas. Veremos no último capítulo, por outro lado, que não se trata apenas de um retorno, mas de um progresso do pior.

Apesar dos avanços da Reforma Psiquiátrica, as violações aos direitos humanos ainda são uma constante. Conforme se verifica através de reportagem publicada em julho de 2017 em jornais de grande circulação, o Ministério dos Direitos Humanos recebe, a cada três dias, uma denúncia de maus-tratos em unidades psiquiátricas[146].

A unidade Ibanez Lattanzio, entidade privada que atuava como comunidade terapêutica foi fechada no ano de 2017 por conta das inúmeras denúncias por conta de maus tratos. Embora se tratasse de uma unidade voltada para usuários de drogas, com o seu fechamento ficou claro que ela funcionava como:

> um grande depósito de gente. Tinha dependentes químicos graves, jovens que vivem de clínica em clínica, idosos com histórico de alcoolismo ou simplesmente início de demência e até pacientes com outros problemas psiquiátricos[147]

Qual a diferença entre essa situação e a que se instalou durante o período da Grande Internação, no século XVIII, e que conduziria Pinel a propor uma reforma, a partir de um tratamento moral? A cura do louco através desse tratamento, "para Pinel, é sua estabilização em um tipo social moralmente reconhecido e aprovado" (FOUCAULT, 1961/1978, p. 522). Ainda segundo Foucualt (1961), a Reforma Pineliana permitiu que a loucura fosse "designada em uma problemática que lhe é própria" (p.500), isolando-a assim da experiência do "mundo uniforme do desatino". O isolamento do louco em relação a esse "mundo" se deu, sobretudo, porque:

> Pinel abriu os portões para a saída dos mendigos, dos órfãos e dos pobres de modo geral que foram enclausurados devido à grande mudança dos meios de produção na Europa e que gerou modificações sociais contundentes no século XVIII. Contudo, os

146 Trecho retirado da reportagem "Denúncias de maus-tratos em clínicas psiquiátricas sobem 49% no país", disponível em: https://noticias.uol.com.br/saude/ultimas-noticias/estado/2017/07/24/denuncias-de-maus-tratos-em-clinicas-psiquiatricas-sobem-49-no-pais.htm?cmpid=copiaecola. Data de acesso: 24/04/2018.

147 Idem.

> que foram considerados doentes, acometidos pela perda da razão, continuaram enclausurados. Foi a delimitação dos doentes num espaço físico que originou o hospital psiquiátrico como local de tratamento (ALBERTI; COUTO, 2008, p.16)

A Reforma Psiquiátrica apregoou uma nova "forma" de abordar a loucura, trazendo a aposta de que o louco poderia ser inserido na sociedade. Entretanto, quinze anos depois de sua instauração, o que temos, senão uma re-forma estranhamente familiar? Afinal, por detrás dos muros ungidos dos novos hospitais, a tomar pela descrição da pessoa que denunciou a unidade Ibanez Latanzio, o que vemos retornar senão a "indigência, preguiça, vícios e loucura [misturadas] numa mesma culpabilidade no interior do desatino" (FOUCAULT, 1961/1978, p. 538)?

3.18 **A triqueta aberta: angústia e fantasia diante da ausência do gozo do Outro**

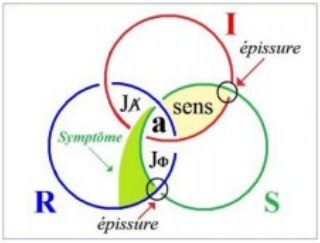
O símbolo que Lacan relacionou à paranoia e que é recorrentemente encontrado em civilizações politeístas antigas é, curiosamente, a inspiração da *logo* de uma das Igrejas Pentecostais mais conhecidas, a Assembleia de Deus, que conta com cerca de 12 milhões de fiéis e financia inúmeras comunidades terapêuticas. Seu *logo*, no entanto, tal como o *nó suevo*, é um nó de trevo aberto:

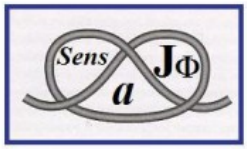
. Lacan também trouxe um modelo que ele chamou de "esquema sentido-gozo" (LACAN, 1975-1976, p.55) ora de "esquema com duas emendas" (Idem, p.71) em *O Seminário 23: o Sinthoma,* e que talvez nos permita extrair algumas observações sobre esse símbolo.

A formação do nó aberto de Lacan se dá a partir do nó borromeano de três, conforme se vê na imagem abaixo. Como podemos verificar, na interseção entre os três círculos encontra-se o objeto *a*, demarcando o furo no centro do nó. Entre o imaginário e o simbólico tem-se o sentido (*sens*); entre o simbólico e o real temos o gozo fálico (JΦ) e entre o real e o imaginário encontra-se o gozo do Outro barrado (J$\cancel{A}$)

O Outro encontra-se barrado, e isso quer dizer que "não há Outro do Outro, que nada se opõe ao simbólico, lugar do Outro como tal" (Idem, p.54). Não havendo o gozo do Outro,

Lacan conclui que há apenas o sentido, “que se produz na articulação do campo planificado do círculo simbólico com o círculo imaginário” (Idem), e, do outro lado, “o gozo dito do falo, na medida em que ele sai da relação do simbólico com o real” (Idem). Esse esquema sentido-gozo é formado pelo sentido e pelo gozo fálico.





Mais adiante, Lacan explica como se dá a sutura (é*pissure*) do nó borromeano, nos pontos em que, na imagem, há duas setas: entre o simbólico e o imaginário e entre o real e o simbólico. Essa sutura ocorre em função de não haver gozo do Outro, restando apenas o sentido e o gozo fálico, como se vê no nó aberto.

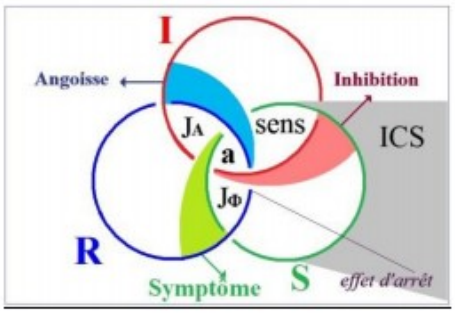
As emendas e suturas desse nó aberto são feitas em análise. Através da sutura entre o imaginário e o simbólico tem-se “um sentido, o que é objeto da resposta do analista ao exposto, pelo analisando, ao longo do seu sintoma” (Idem, p.70). Já na sutura entre o simbólico e o real situa-se o gozo fálico: onde se articula o gozo “dito do falo, experimentado como parasitário, devido a essa própria fala, devido a esse falasser” (Idem, p.55). Na segunda figura, Lacan inscreve “o gozo fálico contrabalanceando o que concerne ao sentido. É o lugar do que é em consistência designado pelo falasser como poder” (Idem).

Ou seja, as suturas e emendas são feitas a partir do sentido extraído da fala do paciente. Essa fala comporta “um certo gozo, aquele dito do falo, experimentado como parasitário, devido a essa própria fala, devido ao falasser” (Idem).

Esse nó aberto – pela ausência de gozo do Outro, por não haver Outro do Outro – abarca o sentido e o gozo fálico. As emendas são realizadas a partir do momento em que um sentido é ouvido em análise, tornando assim esse gozo fálico possível.

Bem, Lacan utilizou-se do símbolo (do nó de trevo aberto) para se referir ao processo de análise, durante a qual o analista conduz o sujeito a construir suas próprias suturas e emendas. É comum que os pastores (enquanto conduzem suas ovelhas ao pasto) repitam, com convicção, expressões como “tá repreendido!”, “tá amarrado!”. São ordenamentos diante de manifestações em que o indivíduo se vê angustiado, na maioria das vezes.

A angústia toca o campo do gozo do Outro (J$\not{A}$). É um conceito complexo estudado por Lacan em diversos momentos de sua obra, tendo, inclusive, sido objeto de estudo de um seminário inteiro, o *Seminário, livro 10: a angústia.* Como podemos ver na figura a seguir, esse conceito pode ser abordado através do nó borromeano:

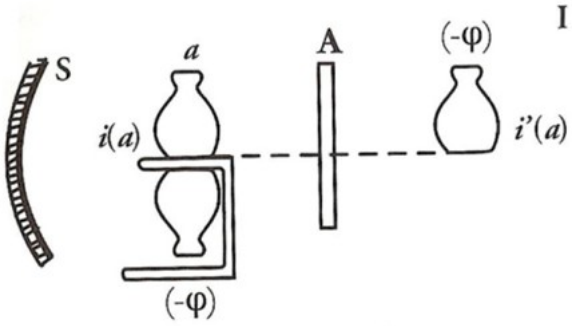


A angústia talvez possa ser melhor compreendida através do esquema ótico, do qual Lacan se utiliza para elaborar o processo de formação do eu, em seu primeiro seminário. Resumidamente, esse esquema elaborado pelo físico francês Henri Bouasse (1866-1953) conta com um espelho côncavo e um espelho plano. Entre o espelho côncavo e o espelho plano Bouasse colocou um vaso de flores escondido e invertido sob uma superfície plana. Acima desse vaso ele colocou um ramo de flores. O indivíduo, ao repousar os olhos em um determinado ponto próximo da parte superior do espelho côncavo, consegue observar no espelho plano a imagem do vaso na posição correta, ou seja, não invertida, como de fato está, e, dentro desse vaso ele vê a imagem das flores. Lacan se vale desse esquema para propor a formação do eu. O espelho plano representaria o Outro, de forma que é por intermédio desse Outro que o sujeito consegue projetar a sua própria imagem. Mas se ele vê apenas a sua imagem nesse espelho, onde estará ele, de fato? Poderá ele se sustentar senão no espelho do olhar do Outro?

Como podemos ver na imagem abaixo, extraída do seminário sobre a angústia (p.54), o lugar onde o vaso é projetado, à direita, é o do -φ, sinal que representa "esse algo que não se projeta, não se investe no nível da imagem especular, que é irredutível a ela, em razão de permanecer profundamente investido no nível do próprio corpo" (LACAN, 1962-1963, p.55). Essa imagem negativa do falo representa a castração (idem, p.56), sendo que o falo em questão só pode ser representado enquanto faltoso – daí ser essa imagem i'(a) "problemática, ou até falaciosa" (idem, p.55). Mas, por outro lado, é essa imagem caracterizada por uma falta

que “orienta e polariza o desejo”, de modo que nela, “o desejo está não apenas velado, mas essencialmente relacionado com uma ausência” (idem).

A imagem do jarro, i'(a), reflete a imagem de algo que está ausente, ou que não é apreensível ao sujeito, e que se encontra do lado esquerdo do esquema abaixo, representado por i(a). Mas que objeto presentifica esse algo, que não pode ser visto, mas cuja imagem é refletida em i'(a)? Esse objeto é o objeto *a* (idem).



Mas o que isso tem a ver com a angústia? Se para Freud a angústia sempre advém da castração, para Lacan não seria essa a causa da angústia. Ou seja, para este, não é por se deparar com o -φ que o sujeito se torna angustiado: “aquilo diante de que o neurótico recua não é a castração, é fazer de sua castração o que falta ao Outro” (Idem, p.56). A angústia emerge no momento em que, no lugar da ausência, o contorno de algum objeto estranho e familiar aparece, no sentido de *Unheimlichkeit*, tratado por Freud no texto *O Estranho* (1919).

Chama a atenção o fato de os pastores dirigirem boa parte de suas orações aos aflitos e angustiados. Como podemos ver no nó borromeano apresentado mais acima, a angústia fura, justamente, o campo do Imaginário. Se retomarmos o nó aberto de Lacan, com o qual comparamos o símbolo da Assembleia de Deus, veremos que a parte que se encontra aberta é, justamente, a interseção entre o Real e o Imaginário, que concerne à ausência do Outro do Outro, representada por J~~(A)~~. Lacan chama o nó aberto de *cadeinó* [*chaînoeus*], e se pergunta “se não é pedir muito” que, através da análise, se faça um nó borromeano com esse nó em cadeia (LACAN, 1975-1976, p.71).

Pois bem, os pastores também têm um destino para esse *chaînoeus*, mas um destino não pautado nos sentidos extraídos da falasser, no qual se encontra parasitando o gozo fálico. Ao que parece, os pastores colocam esse parasita, que é o poder do gozo fálico, a seu favor, e fazem isso através da intensificação da fantasia das ovelhas de seu rebanho.

O conceito de fantasia e de angústia estão relacionados na medida em que a fantasia é uma forma de o sujeito se proteger da angústia. Se na angústia algo do objeto *a* aparece na

imagem refletida, i(a), a fantasia se apropria desse "*a* postiço" (Lacan, 1962, p.61), de forma a proteger o sujeito dos efeitos da angústia. Como "a fantasia do neurótico está inteiramente situada no lugar do Outro" (idem, p.60), ela acaba por ter traços perversos.

Lacan questiona qual seria "a realidade por trás do uso falacioso do objeto na fantasia do neurótico" (Idem, p.62), ao que ele mesmo responde: através da fantasia o sujeito é "capaz de transportar para o Outro a função do *a*", de modo que "essa realidade tem um nome muito simples – é a demanda" (Idem). Assim, ele passa a esperar que o outro lhe dê esse algo que se aproxima do objeto *a,* mas Lacan parece convencido de que, de fato, esse sujeito não quer receber coisa nenhuma.

Isso fica claro quando Lacan fala a respeito de uma fantasia "que se arrasta nas mais velhas pregações moralístico-religiosas: o da oblatividade" (idem). Oblatividade é a qualidade da pessoa que, sacrificando a si própria, dá o que tem aos outros. O problema é que "o neurótico não quer dar coisa alguma, o que obviamente tem certa relação com o fato de que sua dificuldade é da ordem do receber" (Idem).

Na pregação de um pastor da igreja evangélica voltada aos angustiados[148], esse se dirige a uma de suas seguidoras dizendo: "você não é uma senhorazinha doente, você é uma serva de Deus, dona Lúcia" *sic.* Em seguida o pastor fala aos demais, tal como se fosse Jesus se dirigindo aos angustiados: "você tem forma, você tem identidade, você é meu filho" *sic*.

Vejamos que o pastor propõe um reforço na fantasia de oblatividade, para que a angústia possa ser superada, através de um *a* postiço colocado no lugar da imagem: a imagem de servo de Deus (de preferência oferecendo boas quantias de dízimo). Mas esse objeto postiço, no sujeito, "cai-lhe quase tão mal quanto polainas num coelho" (Idem, p.60), daí a necessidade de o pastor estar sempre reforçando a importância do dízimo, e muitas vezes indo atrás de suas ovelhas desgarradas, já que a fantasia a elas proposta não se sustenta. Mas, estando boa parte dos seguidores dessas igrejas sem outras opções a que recorrer diante da angústia, pouco lhes resta a fazer, que se deixar guiar ao pasto… como gado.

É curioso que as expressões "tá amarrado!" e tá reprimido!" parecem se adequar ao conceito primordial de religião:

> Lacatâncio [escritor e orador cristão do século III/IV] deriva *religio* de *religare* – ligar {amarrar}, ligar de novo, ligar de volta, levar de volta. Mais tarde, o grande teólogo cristão Agostinho (354-430) adota essa definição e descreve a *religio vera*, a "religião verdadeira", como aquela que é orientada pelo zelo de reconciliar e "ligar de volta" a alma que se afastou de Deus ou se desgarrou dele.

148 Essa pregação, voltada aos abatidos e angustiados, está disponível em https://www.youtube.com/watch?v=kHQ5Aqcgt-0. Data de acesso: 12/05/2018

> Recentemente foi proposta uma terceira variante: derivar *religio* de *rem ligare*, "amarrar a coisa", no sentido de "descansar das inquietudes" (HOCK, 2010, p.18)

Mas, se pudermos comprovar a hipótese de que os pastores das igrejas evangélicas exercem, de um modo geral, um reforço na fantasia, não poderíamos considerar que eles promovam, concomitantemente, a reconciliação do homem desgarrado com Deus. Com a Reforma Protestante o sentido da palavra "religião" modificou-se, tornando-se:

> um termo que desempenha uma função crítica: contra "superstição" e "magia", mas também contra a atuação cúltica da Igreja Católica Romana em seus serviços divinos, que, aos olhos dos reformadores, era errada (Idem, p.19).

3.19 **Os oprimidos**

Para que se colocasse em questão a intermediação da Igreja entre o homem e os serviços divinos a ele direcionados diante do arrependimento e das boas ações, foi preciso que alguns homens da crescente burguesia prescindissem dessa intermediação.

Se por um lado viemos falando do mundo uniforme do desatino, que se manteve à margem dos avanços culturais, por outro há o grupo de pessoas que comandou as mudanças sociais que se deram ao longo dos séculos a partir da Reforma Protestante. A ascendente burguesia, que apoiou tal reforma no século XVI e liderou as diversas revoluções, incluindo a Revolução Francesa, foi, pouco a pouco, ocupando o espaço de poder que concernia à elite e ao clero. Mas esse processo foi ativo, digamos assim, pois partiu do desejo dos membros dessa classe burguesa de não mais se submeterem aos antigos mestres, sendo eles próprios senhores de seu destino através do acesso à cultura e do crescente desenvolvimento da ciência.

Para Lacan (1975), "um desejo não é concebível sem o meu nó borromeano" (p.77), nó esse estabelecido a partir do Nome do pai, no caso da neurose. Se nos utilizarmos da topologia dos nós, somos conduzidos a supor que fora preciso, em determinado momento histórico, que um grupo de pessoas – suficientemente referidas ao Nome do pai – não suportassem, por isso mesmo, se submeter a outras versões desse pai, encarnadas na figura do padre, por exemplo, ou do rei.

Se algumas pessoas se adaptaram a esse processo, justamente pelo fato de o terem conduzido, outras se viram diante da ausência do espaço que antes – durante o predomínio da Igreja Católica antes da Reforma – era permitido ao pecado. Naquele momento os homens podiam pecar e depois se arrependerem, estando assim livres para pecarem novamente. O perdão concedido a partir de uma moral externa poupava os homens de se haverem com as

questões éticas envolvendo o ato do pecado. Lo Bianco & Sá (2008) apontam que "tocado do interior dessa presença real do pecado, o sujeito é convocado a tomar um lugar ético a partir disso que justamente contraria a regra moral" (p.269).

Com a Reforma Protestante, não havia mais o poder moral institucionalizado; por outro lado, os olhos de Deus, após saltarem para fora do corpo da Igreja, passaram a pousar constantemente na direção do homem, não lhe permitindo o mínimo de privacidade. Nem mesmo no banheiro isso seria possível! – como cantou Raul Seixas na canção *Para noia*[149].

> Quando esqueço a hora de dormir
> E de repente chega o amanhecer
> Sinto a culpa que eu não sei de quê
> Pergunto o que que eu fiz?
> Meu coração não diz e eu…
> Sinto medo!
> Minha mãe me disse há tempo atrás
> Onde você for Deus vai atrás
> Deus vê sempre tudo o que cê faz
> Mas eu não via Deus, achava assombração mas..
> Eu tinha medo!
> Vacilava sempre a ficar nu lá no chuveiro, com vergonha
> Com vergonha de saber que tinha alguém ali comigo
> Vendo fazer tudo o que se faz dentro dum banheiro...

Diz Freud que, "a renúncia ao pulsional (a nós imposta externamente) cria a consciência moral, que posteriormente reclama mais e mais renúncias" (FREUD, 1930, p.124). É possível que a partir da Reforma Protestante, e com o aumento da responsabilidade que o homem passou a ter em relação ao seu próprio destino, uma maior renúncia à agressividade lhe foi consequentemente necessária. Esse processo foi intensificado, como vimos no primeiro capítulo, durante o advento do humanismo no período de transição da Idade Média para a Idade Moderna.

Os intelectuais e membros das classes mais abastadas, pelo que podemos supor, puderam vivenciar o processo de renúncia à agressividade tendo alguns recursos culturais que lhe facilitavam tal processo. As produções culturais e artísticas, por exemplo, lhes possibilitaria a sublimação das pulsões, que passariam a ter, assim, a sua meta original desviada.

Mas e quanto àqueles que não conduziram as mudanças técnicas, científicas e culturais? E delas pouco puderam gozar? Freud não se furtou a falar sobre os sujeitos que compõem as classes relegadas da sociedade, a quem chama de "oprimidos" (Idem, p. 12). Ele, inclusive, considera previsível que essas pessoas invejem os privilegiados e mantenham:

---

149 Essa música faz parte do quarto álbum de estúdio solo do cantor e compositor brasileiro Raul Seixas. Esse álbum, chamado *Novo Aeon,* foi lançado em 12 de novembro de 1975 pela gravadora Philips Records.

> certo grau permanente de descontentamento dentro dessa cultura, que pode levar a perigosas rebeliões. Mas se uma cultura não foi capaz de evitar que a satisfação de certo número de membros tenha por premissa a opressão de outros, acaso da maioria (como acontece em todas as culturas presentes), é compreensível que os oprimidos desenvolvam uma intensa hostilidade em relação a essa cultura que eles próprios possibilitam através de seu trabalho, mas de cujos bens participam em medida sumamente escassa (FREUD, 1927, p.12)

Em relação a essas pessoas oprimidas – que compõem a classe trabalhadora – apesar de se encontrarem marginalizadas com relação ao gozo dos bens que produzem, não podemos julgar que não se encontrem inseridas na civilização. Isso porque, apesar de considerar essa classe oprimida, Freud não deixa de levar em conta a identificação estabelecida entre seus componentes e os senhores que os subjuga e explora. Os novos senhores, embora hostilizados, não deixam de ser vistos como um ideal (Idem). E, de fato, "se não existissem tais vínculos, satisfatórios no fundo, seria incompreensível que um número tão elevado de culturas perseverasse tanto tempo apesar da justificada hostilidade de vastas massas" (Idem).

Os componentes oprimidos da massa, dispostos ao trabalho e referidas a um ideal, não são, aqui, nosso tema direto de pesquisa. Essas pessoas sustentam a economia de uma nação, por ser sua fonte de mão de obra, não compondo o que tratamos aqui como o mundo uniforme do desatino, que desde a formação dos primeiros Estados, foi, para estes, uma incômoda pedra no sapato, como demonstra Foucault em *História da Loucura.* Esse incômodo advinha, justamente, do fato de que a experiência do desatino não se coadunava nada bem à exaustiva jornada dos trabalhadores. E essa condição não se conserva, atualmente, com relação aos chamados crackudos ou demais "corpos urbanos errantes"? Será que o incômodo em relação a essas pessoas advém do alegado uso indiscriminado de entorpecentes? Ou pelo fato destas, em seu *desatino*, alardeadamente ocuparem o espaço do ócio desocupado pelos trabalhadores que seguem seu *destino*? Aliás, será que o destino dessa classe trabalhadora oprimida vem imbuído de um desejo que lhes concerna?

Foucault aponta que, em 1630, o rei da Inglaterra estabeleceu uma comissão com o objetivo de "zelar pela execução rigorosa das leis dos pobres, publicando, no mesmo ano, uma série de ordens e mandamentos" voltadas aos "mendigos e vagabundos" (FOUCAULT, 1961, p.76), bem como a "todos aqueles que vivem na ociosidade e não querem trabalhar em troca de soldos razoáveis ou que gastam o que têm nos cabarés"[150] (Idem). Ou seja, que vivem como "selvagens, sem se casarem, se enterrarem ou se batizarem"[151] (Idem). Essas pessoas deveriam ser colocadas nas "casas de correção", onde eram obrigadas a trabalhar.

150 Foucault retira esse trecho de: F. EDEN State of the Poor, Londres, 1797, I, p. 160.
151 Idem.

Será o sequestro dessas pessoas tão diferente das internações compulsórias dos dependentes químicos que vêm ocorrendo atualmente no Brasil? Segundo um defensor da internação compulsória e voluntário em uma instituição psiquiátrica:

> … em determinadas situações de extrema gravidade, como a ação de resgate social na Cracolândia, em São Paulo, não restam muitas alternativas. Neste cenário totalmente fora de controle, onde a sociedade sofre o risco do colapso total, a internação compulsória parece, certamente, a ação mais apropriada [152].

Diante do relato do voluntário, nos fica a questão: o que a experiência do desatino revela a respeito do que Freud (1930) chamou de "dificuldades inerentes à essência da cultura" (p.112)? Por que é preciso escondê-la sob pena de instaurar-se um "colapso total"?

3.20 **O Ideal do eu**

Diferentemente dos integrantes do mundo uniforme do desatino, os oprimidos se mostram, como vimos com Freud, identificados à figura de um ideal.

Esse fenômeno de identificação, que ocorre entre os indivíduos da massa e aquele que os oprime, é bastante visível no panorama das eleições para representantes políticos. Aqueles que propõem mudanças substanciais na estrutura que conduz à exploração dificilmente são colocados na posição idealizada por aqueles que são explorados. Já os que se colocam em uma posição supostamente paternal, oferecendo cuidados, cestas básicas e outros produtos de necessidade primária para captar votos, captam também uma certa posição de fragilidade bastante particular que se coaduna, como veremos no capítulo 4 ao espírito messiânico presente em nosso país. Em troca dos cuidados infantis o sujeito doa o seu voto, do latim *votum:* promessa ou pedido solene que era feita aos deuses. Será esse pedido implícito o de que ele continue sem saber a respeito de seu próprio desejo?

Esse movimento parece aproximar-se do que tratamos em relação aos pastores, que reforçam a fantasia de oblatividade de seus seguidores. O pastor e o líder político configuram-se como duas faces de uma mesma moeda, ou de um mesmo rosto, já que é cada vez mais comum que os pastores se candidatem a cargos políticos, tendo garantido o voto de suas ovelhas[153]

---

152 Trecho retirado do artigo https://www.gazetadopovo.com.br/opiniao/artigos/quando-a-internacao-compulsoria-e-a-unica-opcao-9q742psxo9in96vs6c0j09loz. Acesso em: 05/07/2018.

153 Alberti e Bastos abordam o tema do crescimento da bancada evangélica no Congresso no artigo: "Do paradigma psicossocial à moral religiosa".

A hipótese de que os pastores reforçam o conteúdo fantasmático de seus seguidores, o que fica mais evidente quando esses pastores ingressam no campo político, parece encontrar eco na denúncia de Freud, quando este, a partir da leitura de Le Bon, afirma que:

> a massa quer sempre ser governada por um poder irrestrito, tem uma ânsia extrema de autoridade: segundo a expressão de Le Bon, sede de submetimento (FREUD, 1921, p.121).

Essa sede de submetimento ocorre através da identificação, quando "o indivíduo abdica de seu Ideal do eu e o substitui pelo ideal da massa incorporado no condutor" (Idem, p.122).

E aqui estamos no campo do Ideal do eu que, por sua vez, nos remete novamente ao supereu. Expliquemos: além da vigilância de si e da consciência moral, o supereu, segundo Freud, também tem como função ser o portador do Ideal do eu, em relação ao qual o eu se mede (FREUD, 1933, p.62). No texto *Introdução ao Narcisismo*, de 1914, Freud fala que a formação do Ideal do eu aumenta as exigências com relação ao eu: "*a formação de Ideal seria, da parte do eu, a condição para a repressão* [grifo nosso]" (FREUD, 1914, p.90).

É nesse texto que ele fala também sobre o eu-ideal, instância sobre a qual "recai o amor de si, de que gozava na infância o eu real" (Idem, p.91). A esse novo eu-ideal – que, segundo Lacan, está no plano imaginário (LACAN, 1953-1954, p.179) – se desloca o narcisismo que, "como o infantil, detém todas as perfeições valiosas" (FREUD, 1914, p.91).

Já o Ideal do eu, para Lacan, corresponderia ao plano simbólico: "porque a exigência do Ideal do eu toma seu lugar no conjunto das exigências da lei" (LACAN, 1954, p.179).

No sétimo capítulo de *Psicologia das Massas e análise do eu* (1921), Freud trata do tema da identificação no contexto das massas, inaugurando uma questão que é assim resumida por Lacan em *Observação sobre o relatório de Daniel Lagache:*

> [Freud, nesse texto, inaugura a questão de] como um objeto, reduzido a sua realidade mais estúpida, porém colocado por um certo número de sujeitos numa função de denominador comum, que confirma o que diremos de sua função de insígnia, é capaz de precipitar a identificação com o eu Ideal, inclusive no débil poder do infortúnio que no fundo ele revela ser (LACAN, 1960, p.684).

Lacan, mais adiante nesse texto afirma que "é a constelação dessas insígnias que constitui para o sujeito o Ideal do eu" (Idem, p.686). As insígnias são as realidades circunscritas pelo traço do significante a partir do momento em que o Outro, diante do grito do bebê, em seu "lugar de sujeito original" (Idem), marcou através de uma resposta, a transformação desse grito em apelo. As marcas dessa resposta são as insígnias e a constelação

dessas insígnias constituem o Ideal do eu para o sujeito (Idem). Por isso o Ideal do eu está referido ao campo simbólico.

O Ideal do eu, ao ser erigido, se insere no supereu do sujeito. A partir de então ele se torna um campo referencial para o eu, sendo que a distância entre ambos é constantemente avaliada pela consciência moral, que também constitui o supereu. Na formação de massas, os sujeitos elegem um objeto externo, o líder, e o convertem em seu Ideal do eu. Em *Psicologia das massas e análise do eu*, Freud compara a relação estabelecida entre a massa e o líder com a outrora existente entre a horda primitiva e o pai primordial: este "é o ideal da massa, que governa o eu no lugar do Ideal do eu" (FREUD, 1921, p. 121).

O Ideal do eu para a horda se manteve como um objeto externo até o momento em que, seguindo a história mítica traçada por Freud em *Totem e tabu* (1913), os filhos devoraram o pai primordial. Não tendo mais a referência externa que detinham, passaram a construir internamente a referência desse pai enquanto Ideal do eu, o que lhes possibilitou as primeiras formas de organização patriarcal, o cultivo da terra e o radical desenvolvimento da cultura. A concepção freudiana de que o supereu se tornou mais forte ao longo da história da humanidade, o que favoreceu os avanços culturais, parece estar atrelado ao fortalecimento do Ideal do eu, que se encontra inserido no supereu. Isso porque, quanto mais inalcançável se torna o Ideal do eu, maiores serão as punições da consciência moral em relação ao eu do sujeito, e mais severo, portanto, se torna o supereu.

Retomando o caso de Suzane, que traçamos brevemente no início desse capítulo, temos uma ideia muito clara do quanto a rigidez do supereu parece estar atrelada à presença de um Ideal do eu excessivamente intocável. Ela se refere à presença, dentro de si, de um ideal inatingível, representado pela sua mãe: "eu me achava uma criança que era o patinho feio, achando que igual à minha mãe não tinha, porque ela era linda, e meu pai não gostava de mim" *sic.* A representação que se precipitou em seu Ideal do eu, dessa mãe "que igual não tinha" parece ilustrar a definição de Freud: "não há dúvida de que esse Ideal do eu é o precipitado da velha representação dos progenitores, expressa a admiração por aquela perfeição que a criança lhes atribuía nesse tempo" (FREUD, p.60, 1933).

Por outro lado, essa paciente nos traz a dimensão da severidade com que a consciência moral, também presente no supereu, castiga o eu: "tem um lado dentro de mim, um lado doente eu acho, emocional, doentio… *e esse lado que eu tenho dentro de mim é que ficou preso ao meu pai pela rejeição*, meu pai me rejeitava muito, e minha mãe um pouco" *sic.*

A mãe e o pai de Suzane vieram da Líbia e da Síria, respectivamente, fugindo das guerras e das dificuldades econômicas de ambos os países. As famílias apresentavam grau de

parentesco próximo, o que fez com que seus pais fossem primos de segundo grau. Suzane, portanto, como ela mesma disse: “era filha e prima de terceiro grau de seu pai”, proximidade que, possivelmente, intensificou a rivalidade da mãe com as filhas-primas. A mãe nascera no Brasil, mas diferentemente de Suzane, teve o respaldo das irmãs mais velhas, tias e primas árabes, que lhe davam referências de sua cultura de origem. Como o número de descendentes nascidos no Brasil foi muito menor do que o de descendentes das gerações anteriores, Suzane não contava com muitos parentes que pudessem lhe ajudar a construir novas referências no ocidente, sem deixar de preservar as insígnias de seus ascendentes. O pai, se por um lado, era bastante pobre na Líbia, em São Paulo acabou prosperando como comerciante, tendo aberto uma espécie de armarinho que vendia bens de consumo não duráveis e tecidos, produtos altamente procurados, o que lhe gerou um rápido retorno financeiro e a possibilidade de comprar alguns imóveis.

Nos países árabes as famílias costumam estabelecer entre si fortes laços – que se veem ainda mais enaltecidos pelo fato de, em muitos casos, os casamentos serem realizados entre pessoas que já apresentam algum grau de parentesco, como no caso dos pais de Suzane. Vindo de um país árabe, em uma região bastante isolada, o pai de Suzane alugava camelos para passearem pelo deserto com turistas até que a guerra com os turcos tomasse maiores proporções. Ele foi então para o centro da cidade de São Paulo, ajudando a expandir, como outros árabes, o comércio popular da região. Seu talento com vendas lhe permitiu acumular capital, o que dificilmente aconteceria em seu país, visto que o Brasil se expandia em termos econômicos. Os árabes colaboraram muito para a expansão comercial do Brasil, que até o século XIX era eminentemente agrário.

3.21 **O discurso capitalista**

Em meados do século XX, já era possível sentir os efeitos da Revolução Industrial, instaurada no final do século XIX no Brasil. E, assim como muitos outros comerciantes, o pai de Suzane conseguiu acumular capital através de suas vendas.

A prosperidade do pai de Suzane, no entanto, acabaria quando a mãe da paciente arrumou um amante – que lhe serviu de moeda de troca para convencer o marido a largar os negócios em São Paulo e ir para o Rio de Janeiro, onde se encontravam as suas irmãs. Suzane então, que ficara ao lado da mãe, auxiliando os seus encontros com o amante, passou a ser vista como uma “piranha” pelo pai, que mantinha sua esposa como uma “santa”, apesar da traição, em uma divisão bastante típica na neurosa obsessiva; Suzane então passou a ter

relacionamentos sexuais com diversos homens, sendo constantemente agredida pelo pai. Ela colocava-se, assim, como bode expiatório da mãe, fazendo com que o pai transferisse para ela o ódio pela traição da mulher.

Suzane passou toda a sua vida mergulhada em um "sentimento de vazio", sem conseguir estabelecer com os homens o vínculo matrimonial da forma como ocorria no país de seu pai, nem tampouco satisfazendo-se com os relacionamentos em que "os homens apenas a sarravam" *sic*. Embora esse quadro seja bastante ilustrativo para o funcionamento de uma neurose obsessiva, ele também parece encontrar forças no discurso capitalista "que exclui as coisas do amor".

Suzane morou com os pais até a morte de ambos, e se manteve na casa em que viviam, dependendo financeiramente do capital oriundo do aluguel dos imóveis do pai. Embora ela tenha demonstrado o mesmo dom que o pai para as vendas, Suzane não consegue sustentar nenhum tipo de trabalho e costuma demandar ajuda financeira dos irmãos e outros familiares, ajuda essa que ela chama de "migalhas". O pai, que antes era pobre, conseguiu rapidamente acumular capital, e Suzane não renunciou à sua posição demandante em relação a esse pai mesmo depois de sua morte. A questão é que, ao depender financeiramente desse pai morto, a própria Suzane diz estar se sentindo mortificada. A brusca inserção do pai de Suzane em um nascente discurso capitalista no Brasil parece, ainda hoje, exercer influências sobre a paciente, que se diz presa em um círculo vicioso, tendo "a terapia como última esperança de saída", segundo ela mesma diz.

Alberti, no artigo *O Discurso Capitalista e o Mal Estar na Cultura*, afirma, em relação ao discurso capitalista, que este: "não exige a renúncia pulsional, ao contrário, ele instiga a pulsão, impondo ao sujeito determinadas relações com a demanda, sem se dar conta de que, ao fazê-lo, sustenta sobretudo e em primeira mão, a pulsão de morte" (ALBERTI, 2005). O mais de gozar, que "se soma ao capital o que, por sua vez, destitui o capital de seu poder de sustentação" (idem), parece estar relacionado ao mal-estar em que se vê mergulhada a paciente. Ela parece se dar conta disso ao, mais recentemente – quando viemos tocando nas questões relativas ao seu gozo na manutenção da dependência em relação ao dinheiro do pai morto – em um ato falho, pagar duas vezes diversos boletos, inclusive o da "terapia", que é pago mensalmente ao Serviço de Psicologia Aplicada da universidade.

Aqueles que não encontraram acesso, como Suzane, ao discurso do Analista, mas que sofrem efeitos do discurso do Capitalista, dificilmente encontram saída para o deslizamento infinito que as setas desse último discurso traçam. Marcham, pois, nesse "circuito fechado, contínuo, sem ruptura, onde se pode afirmar que o sujeito é comandado pelos produtos"

(SOLER, 2011), o que possivelmente encontra-se relacionado aos crescentes episódios de depressão e aos registros de suicídio digitalizados em tempo real nas redes sociais. Nesses episódios o sujeito entrega a própria vida, como produto, ao S_1 que comanda o discurso do Capitalista no lugar de verdade. Se o "outro não é mais, como no discurso do mestre, o que tem um saber" (ALBERTI, 2005) ele se torna "reduzido ao seu lugar de gozo que volta ao S_1, aumentando seu capital" (idem). O sujeito exibe a extinção de sua vida como a radicalização última desse lugar de gozo a que se vê reduzido o outro: afinal, quantas curtidas vale uma vida?

O Ideal do eu, a ser alcançado pelo sujeito, o é a partir do valor dos objetos que é capaz de adquirir, de modo que as insígnias se confundem com esses objetos. *Ser* se confunde com *ter*, o que não impede que o próprio sujeito se torne um objeto *pop* em potencial: "qualquer coisa que se mova é um alvo e ninguém tá salvo"[154].

3.22 **Que Senhor?**

Ao longo da história da humanidade, os homens abriram mão de sua condição nômade e passaram a estabelecer com a Mãe-Terra ligações libidinais que lhes permitiram desenvolver-se sob os moldes da sociedade patriarcal. O cultivo da terra coincidiu com o abandono do paganismo, cuja marca significante (*paganus*) permanece em algumas línguas para se referir ao homem do campo, como vimos. Aqueles que passaram a cultivar a terra alcançaram maiores avanços culturais. A etimologia da palavra "cultura", aliás, também evidencia a sua relação com a agricultura pois advém do latim *colere,* ou "cuidar de plantas". Já falamos aqui sobre a importância da relação libidinal do homem com a terra e sobre as consequências do seu forçoso desligamento em função das sucessivas reformas e revoluções sociais e industriais. Os camponeses historicamente desgarrados da terra, como demonstra o nosso cancioneiro popular, deram lugar ao grupo daqueles que passam nos projetos do futuro, dão muito mais do que recebem e vivem uma vida de gado[155], sendo guiados e oprimidos – como vimos com Freud – pelas pessoas com as quais se identificam.

Foucault nos dá indícios de que a experiência do desatino guarda profundas relações com antigas memórias de nossa história:

---

154 Trecho da música *O papa é pop* (1990), do álbum de mesmo nome do grupo musical *Engenheiros do Hawaíi*.

155 Referência à música *Admirável mundo novo* do álbum *A Peleja do diabo com o dono do céu* (1979), de Zé Ramalho.

> Há gestos obsessivos que soam hoje como velhos rituais mágicos, conjuntos delirantes que são colocados sob a mesma luz das antigas iluminuras religiosas; numa cultura da qual desapareceu há muito tempo a presença do sagrado, encontra-se por vezes um apego mórbido à profanação. Esta persistência parece interrogar-nos sobre a obscura memória que acompanha a loucura, condena suas invenções a serem apenas retornos e designa-a frequentemente como a arqueologia espontânea das culturas. O desatino seria a grande memória dos povos, a maior fidelidade deles para com o passado; nele, a história lhes será indefinidamente contemporânea (FOUCAULT, 1961/1978, p. 120).

O autor não pretende a partir dessa observação "deixar-se aprisionar nos prestígios da identidade" e entende ser essa continuidade "apenas o fenômeno de uma descontinuidade" (Idem, p.121), na medida em que as condutas do desatino só reapareceram, segundo ele, porque se constituiu "para elas um domínio ao mesmo tempo de exílio e de eleição" (Idem) no internamento.

Mas o que nos interessa aqui pensar, a partir da observação de Foucualt, é que o desatino parece guardar relações com momentos em que a civilização se organizava de forma muito diversa daquela que passou a ser instituída durante a prevalência da autoridade moral externa da Igreja Católica. Foucault parece tratar, ou podemos à nossa revelia interpretar que ele se refira, nesse trecho, aos povos tidos como mais primitivos e que conservam certa relação com o paganismo e o politeísmo. Esses povos, que se organizavam geralmente de forma descentralizada, dividindo-se em diferentes tribos, deixaram registrados, como vimos, alguns símbolos, como a triqueta, ou nó de trevo, do qual Lacan (1975-1976), curiosamente, utilizou-se para se referir ao campo da paranoia. Esses povos tribais foram, em grande parte, dizimados por outros que tinham o poder mais centralizado e que cultuavam um único deus ou, como ocorria no Império Romano, cultuavam o imperador tal como se um deus fosse.

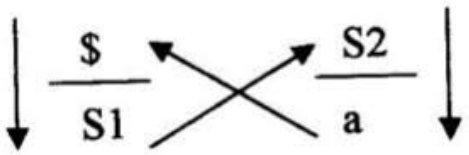
Com o fim do Império Romano, em 476, houve a formação do Sacro Império Germano, que uniu os romanos às tribos germânicas. Apesar das limitações de nosso conhecimento em relação à formação desse novo Império, não podemos deixar de levar em conta que ele passou a incluir formações tribais germânicas, o que talvez tenha influenciado a descentralização desse império, descentralização essa que ali perdurou por mais tempo do que em outros reinos, como o da Espanha – marcado pelas tentativas de união entre os reinos de Castela, Leão e Aragão a partir do casamento de Fernando de Aragão e Isabel de Castela, no ano de 1492. Essa união, ao ser conquistada, colaborou para que lá houvesse incursões marítimas para outras terras.

Para que se pudesse compensar a descentralização política do Sacro Império Romano Germânico, talvez tenha sido necessário um esforço hercúleo, digno do Deus Logos, levando os homens a centralizarem a lei que manqueava nessa extensa região. Lá, o humanismo

renascentista, surgido na Itália, propôs uma "renovação da tradicional moral cristã"[156], o que fomentou o processo da Reforma Protestante e o questionamento da autoridade externa representada pela Igreja.

Com a derrubada do mestre, foi preciso ao homem fortalecer a sua consciência moral (LO BIANCO; SÁ), o que lhe permitiu avanços culturais ao lado de um desenvolvimento científico inimaginável em tempos anteriores. Se por um lado esse fortalecimento permitiu ao eu uma aparente liberdade, em termos psíquicos este se tornou cada vez mais aprisionado aos imperativos mortíferos desse super-hiper-ultra-mega-giga-eu. Não será esse crescente inchaço o que torna esse discurso prestes a explodir[157]?

No discurso do capitalista, percebemos que a aparente evidência do $, no alto e à esquerda, ocupando a posição que Lacan chamou de agente e, mais tarde, de semblante, não implica ser ele senhor do seu desejo. Em algum momento da história, os novos senhores, após cortarem a cabeça do rei, ofereceram a sua própria cabeça aos domínios de um outro senhor. Que senhor?! Não conseguimos enxergá-lo, mas seu suposto poder reluz nas telas dos *imac, iphones*, *ipads, ipods*... e se confunde com a imagem do *i*(eu) espelhada nesses *gadgets*.



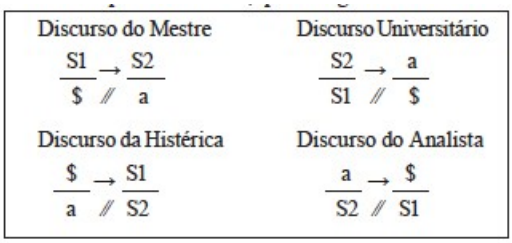
Quais as consequências desse discurso no campo do sujeito? Para Alberti (2000), "o endereçamento de S_1 a S_2 produz os *gadgets* identificados com o mais-de-gozar". Só que, nesse caso, não é "impossível ao sujeito – como no Discurso do Mestre – aceder a esse gozo, isso passa a ser possível, de forma que a castração fica foracluída e o sujeito fixado nesse lugar que o S_1 determina" (p.47). Mas se o sujeito, na psicanálise, é castrado, como pode ser ele agente em um discurso onde a castração encontra-se foracluída?[158]. Ademais, a psicanálise pensa o sujeito "em sua raiz mesma, como *social*, como tendo sua constituição articulada ao plano social" (ELIA, 2004, p. 38). Nesse caso como pode esse sujeito social inserir-se em um discurso "que exclui o outro do laço social" (QUINET, 2013, p.39)?

156 Northern Humanism and Italian Humanism. Disponível em http://ww.scribd.com/doc/13910461/Northern-Humanism-and-Italian-Humanism. Data de acesso: 11/07/2018.

157 Lacan, em *Discurso Psicanalítico*, apresentado Conferência de Lacan em Milão em 12 de maio de 1972 diz que o discurso capitalista é "loucamente austucioso, mas prestes a explodir".

158 Essa questão foi recentemente colocada pelo professor Luciano Elia durante uma aula por ele ministrada no curso de doutorado do Programa de Pós-Graduação em Psicanálise.

Como aponta Quinet (2013) em relação aos quatro discursos estabelecidos por Lacan (discurso do mestre, da histérica, do universitário e do analista), estes se encontram estruturados pelo Nome do Pai (p.46). Essa estruturação se dá a partir do Um, enquanto *Einheit:* "trata-se do Um da Lei, o S_1 agente do discurso do mestre como aquele que faz a Lei; o Um instituinte da norma" (p.92).



Se o histérico é aquele que "contesta não apenas o Um do mestre, mas todo Um, inclusive a própria existência do um" (Idem, p.94), o "discurso do analista desvela a impostura daquele que se pretende igual ao Um da exceção. Pois o Um [S_1] não passa de puro traço" (Idem).

O sujeito, no discurso do Capitalista, toma o lugar do S_1 do discurso do mestre e o coloca no lugar da verdade. E, tal como a histérica, ele se volta para esse S_1.. Diferente desta, no entanto, sua intenção não é denunciá-lo, mas extrair dele o objeto do desejo. Por isso, esse sujeito, fantasiado de dólar ($), roga ao Deus capital para que lhe pague a promessa devida. Mas de que promessa se trata?

Vejamos: a origem da palavra dolar vem de *Joachimsthal* ou *Sankt Joachimsthal*, que era o nome de uma cidade onde se falava alemão (mais uma vez, a Alemanha), na região da Boêmia, mas que hoje é conhecida como *Jáchymov,* localizando-se na República Tcheca[159]. Essa região era rica em prata e, no ano de 1520, o rei da Boêmia passou a emitir moedas com esse material. Essas moedas ficaram conhecidas como *Joachimsthaler,* cuja tradução é "do Vale do Joaquim". O uso corrente desse termo acabou ficando apenas *sthaler*, ou seja, "vale", e acabou derivando para a palavra *dollar* em inglês[160].

A palavra "vale", por sua vez, tem um sentido bastante particular em termos bíblicos, indicando situações de difícil solução: "Ainda que eu andasse pelo vale da sombra da morte, não temeria mal algum, porque tu estás comigo; a tua vara e o teu cajado me consolam"

159 Informações retiradas do site https://observationdeck.kinja.com/why-is-the-dollar-sign-a-letter-s-1683940575. Data de acesso: 06/07/2018.

160 Idem.

(salmo 23: 4). Nessas situações, a tomar pelas citações bíblicas, é preciso abandonar o passado e enfrentar os desafios propostos por Deus[161]:

> O maior exemplo bíblico de alguém que decidiu atravessar o vale e largar o passado foi Abraão. Deus lhe havia dito: "Sai da tua terra, da tua parentela e da casa de teu pai e vai para a terra que te mostrarei (Gn 12: 1) [162].

A superação dos vales, ou desafios, nos permitiria ter "o direito de reinar na nossa própria terra"[163]. É pelo direito de gozar dessa terra que o $ suborna Deus para que este lhe entregue o paraíso prometido, aquele que, possivelmente, corresponde ao da Era do Espírito. Mas não se trata mais de um Deus simbolizado pelo corpo da Igreja, ou pela figura de Cristo: é um Deus de quem restou apenas o espírito inapreensível.

Diante dessa inconsistência de Deus, o sujeito dividido demanda, ou paga, ao S_1, garantias de que o futuro chegará, e essas garantias seriam os objetos ou *gadgets* com os quais o homem tenta dar conta do seu vazio, ainda mais evidenciado pelo "vácuo criado pela ausência de autoridade" (LO BIANCO; SÁ, 2008, p.257). Baudrilhard (1929) parece identificar um certo estatuto de "milagre" atribuído aos objetos de consumo dos quais o homem se beneficia, já que: "na prática cotidiana, os benefícios do consumo não se vivem como fruto do trabalho ou de processos de produção; vivem-se como *milagre*" (p,22). É como se a Ciência (S_2), que viabiliza a produção de objetos cada vez mais fascinantes, fosse obrigada a fabricar, a cada versão mais moderna de um produto, a promessa de novos tempos. Afinal,

> a massa dos consumidores não viverá de perto a profusão como *efeito da natureza*, cercada como está pelos fantasmas da terra da promissão [prometida] e persuadida pela ladainha publicitária de que tudo lhe será previamente dado, tendo ademais um direito legítimo e inalienável sobre a profusão? (p.23)

Esse *efeito da natureza* estaria relacionado à graça que a natureza concederia ao homem através da profusão dos bens, experimentada "como maná e benefício do céu" (p.22). No entanto, como dissemos, Deus não se encontra mais no céu, nem encarnado na figura de Cristo (como nos leva Freud a crer em seu manuscrito de 1931, abordado no final do capítulo anterior), Deus já é puro espírito possuindo o sujeito, controlando o eu a partir do supereu. Lo Bianco & Sá (2008) afirmam que o Espírito Santo intervém "numa razão direta, rompe com a necessidade do apelo à autoridade e à tradição e, por conseguinte, derroga a função primeva da estrutura institucional da Igreja" (p.268).

---

161 Conteúdo retirado do site: http://www.searaagape.com.br/estudoevangelico_significadodevale.html. Data de acesso: 06/07/2018.

162 Idem.

163 Idem.

No discurso do capitalista, o S_1 não é uma força externa, mas interna. Esse supereu se aproximaria da configuração apresentada por Freud (1931) segundo a qual essa instância exige ao homem o impossível, advertindo constantemente: "você precisa fazer o possível e o impossível, você é capaz disso. Você é o filho amado do pai, você é o próprio pai, você é Deus" (p.65). Para fugir dos julgamentos morais desse supereu fortalecido, que agora ocupa o lugar da verdade, o sujeito procura dar mostras de que está à sua altura. Para isso, faz da Ciência uma escrava de seus caprichos, obrigando-a a produzir objetos que lhe reforcem sua condição divina.

Lacan (1965), em *Ciência e Verdade,* aponta que "uma paranoia bem-sucedida apareceria como o encerramento da ciência" (p.889). Na mitologia romana, Minerva é considerada a deusa da sabedoria e da ciência. Após ter sido engolida por Júpiter, ficou instalada em seu corpo, mas causou-lhe tanta dor de cabeça, que foi preciso que lhe rachassem o crânio para que ela então pudesse sair, armada até os dentes. Essa mitologia nos traz a esperança de que a condição científica possa vir a armar-se do Nome do Pai, livrando-se de uma vez por todas do aprisionamento de uma ciência estabelecida a partir da paranoia. Tal condição, para Lacan, poderia ocorrer com a ajuda da psicanálise (Idem).

3.23 **O desatino no discurso capitalista**

O discurso do capitalista, pelo que pudemos perceber até aqui, resultou da tentativa de controle das pulsões, a partir do momento em que deixou de existir uma força externa que fizesse esse trabalho de contenção. Mas a interiorização das pulsões que esse processo exigiu teve como resultado um assombro cada vez maior do homem em relação à experiência do desatino, pelo fato de esta experiência aproximar-se do campo pulsional do qual o *isso* é reservatório. O desatino é, portanto, uma das poucas coisas que faz o curto circuito do discurso do capitalista se deter por alguns instantes.

Apesar de suas críticas à psicanálise, Baudrillard (1929) pode aqui nos auxiliar com suas contribuições a respeito da razão para esse estranhamento. O autor aproxima a posição da "sociedade de consumo" a de outras sociedades mais remotas:

> Sem rotular de primitivismo (e por que não?) os caçadores-recoletores antropoides que erram atualmente na selva das nossas cidades, seria possível descobrir nesses um apólogo sobre a sociedade de consumo. Também o miraculado do consumo serve de todo um dispositivo de objetos simulacros e de sinais característicos da felicidade, esperando em seguida (no desespero, diria um moralista) que a felicidade venha ali apoiar-se (p.21).

Levando em conta essas colocações, e pensando nos avanços culturais que encontram-se relacionados ao avanço do capitalismo, nos perguntamos se seria possível estabelecer alguma relação entre a loucura e o discurso do capitalista. Essa hipótese surgiu a partir de colocações como a de Ribeiro ao afirmar que o discurso do capitalista tem como produto "relações esquizofrênicas e esquizofrenizantes", de modo que "ao foracluir a castração, este foraclui o próprio laço social" (RIBEIRO, 1999, p.167).

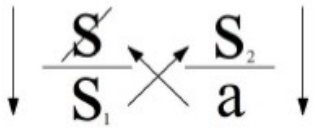
A despeito do caráter esquizofrênico de uma sociedade regida pelo discurso capitalista, os próprios esquizofrênicos (diferentemente dos paranoicos) – e todos aqueles que compõem o que viemos chamando aqui de mundo uniforme do desatino – pouco são tolerados na atual sociedade capitalista, erigida a partir de uma ética protestante sob os auspícios de um supereu fortalecido. No entanto, a essa afirmação uma outra questão se coloca: será que os desatinados são intolerados ou serão eles intolerantes ao discurso capitalista?

A "constelação estrutural" do supereu se viu fortalecida com a intensificação do progresso. Freud (1931) – como vimos no primeiro capítulo – em sua análise a respeito do estadunidense Wilson, filho de um pastor presbiteriano, se refere às dificultadas encontradas pelo sujeito quando diante de um supereu cujas "exigências são tão grandiosas que incessantemente demandam do eu o impossível" (Idem, p.63). De uma forma geral, a imagem do pai, para a criança é exagerada, mas, há casos em que esse exagero é "tão monstruoso que o pai, com o qual a criança se identifica e a partir da qual ela forma seu supereu, coincide com o próprio todo-poderoso Deus pai" (Idem, p.65).

O supereu, no entanto, é uma "constelação estrutural" que não abarca apenas a consciência moral. No texto de 1933, Freud aponta (como vimos, também no primeiro capítulo) três funções que concernem ao supereu: (1) a consciência moral, (2) ser portador do Ideal do eu: com relação ao qual o eu se mede, aspirando alcançá-lo e (3) a observação de si: "indispensável como premissa da atividade crítica da consciência moral" (p.56). A observação de si permite ao supereu estabelecer uma comparação entre o eu e o Ideal do eu, para que então a consciência moral possa dar o seu veredito.

O fortalecimento do supereu, no caso do sujeito tipicamente moderno, decorre da incorporação de um Ideal do eu inalcançável para o sujeito. Tal condição o conduz a tornar-se um constante vigilante de si mesmo na tentativa de fazer o "possível e o impossível" para aproximar o eu do Ideal do eu. Mas, no caso das psicoses, tal condição é bastante diversa. Afinal, o Nome do Pai encontra-se foracluído, fazendo com que "a interferência do inconsciente a céu aberto desse sujeito se dê na pólis, ao desarranjar os costumes e desacomodar os hábitos da ordem social" (QUINET, 2006, p. 47). Os loucos, portanto, são

como uma pedra nos sapatos do progresso. Diante do esforço dos neuróticos para a obtenção de objetos de consumo, os loucos respondem com suas criações inconscientes, afinal, "se eles têm três carros, eu posso voar"[164].



O discurso do capitalista traça o símbolo do infinito no espaço se seguirmos a direção das setas. Trata-se de percurso contínuo onde não há impotência ou impossibilidade como ocorre nos quatro discursos: o da histérica, do mestre, do universitário e do analista: "ao percorrer o caminho orientado pelos vetores, pode-se caminhar por todos os lugares formando um símbolo do infinito, como se não houvesse em relação a ele a possibilidade de saída"[165]. O símbolo do infinito como um oito é a visualização plana da banda de Moebius simples, realizada após meia ou mais torções de uma faixa aberta. Essa figura, que representa o discurso do capitalista espacialmente também parece se assemelhar às "incursões dos psicóticos nos laços sociais", e que às vezes

> são excursões – ele faz circuitos por entre os laços sem entrar neles (veja os loucos de rua percorrendo caminhos não-traçados, virgens de trilhas). As incursões são feitas geralmente no discurso do mestre e no discurso do universitário (QUINET, 2006, p. 53).

O discurso do mestre e do universitário também mostram-se mais transitáveis pelo discurso do capitalista. Ou talvez possamos dizer que os dois primeiros discursos retroalimentem o último. Afinal, como aponta Quinet (2006), esses "discursos de dominação se utilizam da propriedade do poder de comando do significante em seu caráter impositivo e até mesmo ditatorial, seja ele sob a forma de poder (S1) ou de saber (S2)" (p.36).

A presença maciça desses discursos de dominação, sem a interlocução com o discurso da histérica e do analista, tornaria cada vez mais veloz o circuito traçado pelo discurso do capitalista. Por outro lado, essa conjuntura guarda em si uma ironia. Nela, os sujeitos apresentam um supereu cada vez mais fortalecido – com a consequência de o eu buscar um Ideal do eu à imagem e semelhança de Deus, como apontou Freud (1931), o que conduz a uma consciência moral cada vez mais vigilante. Mas o fato é que o resultado dessa empreitada

---

164 Trecho de *A Balada do Louco*, gravada pelos Mutantes (1972).

165 A citação foi retirada do texto da qualificação da Dissertação de Mestrado de Mônica Bernardo de Oliveira, ainda em desenvolvimento no programa de Pós-graduação em Psicanálise.

é a elaboração de um discurso psicotizante, que não permite ao sujeito gozar de suas dádivas de consumo, sem consumir-se a si mesmo na tentativa de obter objetos cada vez mais e mais avançados.

Se há uma certa ironia no discurso do capitalista, por outro lado, é curioso que seus primórdios advenham de uma satirização da loucura e da valorização do Deus logos. Essa satirização, promovida inicialmente pelos humanistas, como Sebastian Brant, representou uma tentativa de recalque em relação às pulsões que ao fim da Idade Média passaram a ser externalizadas sem um ponto de basta por conta da suposta iminência do final dos tempos. Essa tentativa estaria relacionada à formação de uma ética protestante que, como apontou Weber, coadunou-se ao espírito do capitalismo que então emergia.

Mas o fato é que não é possível fugir das pulsões. Afinal, os investimentos pulsionais não advém senão do *isso*, como vimos inicialmente. A satirização da loucura naquele momento representou uma fuga em relação ao conteúdo pulsional, sem que se percebesse que o homem assim não estava fugindo delas, mas as comprimindo cada vez mais em seu interior. É curioso que, mais uma vez, a experiência da loucura em termos sociais pareça estabelecer um paralelo com os investimentos pulsionais na vida anímica do sujeito. Afinal, a loucura se tornou tão comprimida nos hospitais quanto as pulsões no interior do sujeito.

A psicanálise, como apontou Freud (1925), propõe que haja um "afrouxamento da severidade da repressão das pulsões, deixando, em troca, mais espaço para a verdade" (p.233). Levando isso em conta, talvez possamos dizer que o rigor da repressão em relação às pulsões durante o advento do modernismo não se encontre desconectado da explosão do conteúdo pulsional ocorrido durante as guerras e manifestado através de movimentos nazistas e fascistas no século XX.

Em 1933, em uma carta endereçada a Freud, o físico e humanista alemão Albert Einstein, estarrecido diante das consequências do nazismo e dos avanços belicosos que apontavam para uma nova guerra, questionou-o: "É possível controlar a evolução mental do homem para colocá-lo a salvo das psicoses do ódio e da destrutividade?" (EINSTEIN, 1933, p.185). Vejamos que Einstein traz imbuída em seu questionamento uma aproximação entre psicose e pulsão. Na verdade ele substitui a palavra pulsão por psicose, tal como se esta fosse uma metáfora da primeira. Na resposta, Freud dá mostras de que o controle da pulsão de destruição não protegeria o homem dos seus efeitos. A pulsão de morte é chamada de pulsão de destruição ao ser exteriorizada, mas o fato de manter-se no interior do sujeito não a torna menos mortífera:

> uma porção da pulsão de morte permanece ativa no interior [*im Innern*] do ser vivo, e tentamos deduzir toda uma série de fenômenos normais e patológicos dessa interiorização da pulsão destrutiva [*Wendung der Aggression nach innen*]. E até cometemos a heresia de explicar a gênese de nossa consciência moral por essa volta da agressão para o dentro (Idem, p.194).

Brant (1492) afirmou que o homem sábio é o "juiz de si mesmo" (p.199), é aquele que "examina as obras e as palavras desde a manhã até a noite, pensando em todas as coisas que fez: rechaça o mal e louva o bem" (p.200). Esse mal encontra-se relacionado ao campo do desatino, no qual "a loucura conduz toda uma ronda de defeitos, a dança insana das vidas imorais (FOUCAULT, 1961, p.152).

Portanto, a sabedoria, para Brant, estaria apartada do desatino e, com Foucault, vemos que a lógica que justificou as internações convergem para essa ideia de que o desatino estaria relacionado ao erro.

Pois bem, retomando a resposta de Freud a Einstein, temos notícias de que, ao rechaçar o mal, o homem não faz outra coisa senão fortalecer o supereu, convertendo a pulsão de destruição em pulsão de morte, a ser conservada "no interior do ser vivo" (Freud, 1933). O supereu mais fortalecido intensificou o padrão moral a ser exigido pelo eu, ao passo que o *isso* não deixou de lançar seus investimentos pulsionais para o mundo externo. Diante de tamanha pressão, como tolerar um mundo em desatino? Foi preciso imprimir no mundo externo a mesma harmonia que se buscava no campo psíquico.

E para início de conversa, varreu-se o louco e toda a experiência do desatino para o interior dos hospitais. Afinal, se "o reprimido é para o eu terra estrangeira, uma terra estrangeira interior", da mesma forma a realidade "é terra estrangeira exterior" (FREUD, 1933, p.53). Em um dado momento, ao homem pareceu mais fácil poupar a sua visão de tudo o que lhe remetesse ao seu próprio desconhecido, do que se haver com os investimentos que advinham do *isso*.

E temos aqui mais um indício de que, em termos culturais, a loucura se aproxima do *isso* ou dos investimentos pulsionais que dele emanam no campo psíquico: em algumas culturas a intolerância em relação ao louco se torna maior ou menor, a depender, possivelmente, dos sacrifícios pulsionais exigidos em função do avanço cultural dessas comunidades. Na Alemanha, por exemplo, o louco, como me disse um conhecido alemão que vive no Brasil: "é muito bem tratado, ele fica *lá*, em um lugar onde tem tudo de que ele precisa, e o governo investe bastante nesse tratamento" *sic*.

Por outro lado, em alguns locais na Índia, a loucura é interpretada como uma reação ao envenenamento por obra de algum inimigo. O tratamento espiritual, como demonstra o

documentário etnográfico *Spirits of envy* (Espíritos da inveja), é realizado em uma região em espaço aberto, no qual o louco pode circular livremente, sob o acompanhamento dos familiares. A esse tratamento espiritual recorrem muitos familiares que não encontraram resultado na abordagem médica mediante a internação psiquiátrica.

Mas esse é um caso bastante complexo, que ainda necessita muitos desdobramentos e que não pode ser generalizado. Afinal, há culturas primitivas que toleram muito mal o louco, acorrentando-os durante os episódios de crise e abandonando-os à própria sorte, como veremos no capítulo 4. De todo modo, essa elucubração talvez nos sirva para pensarmos a repeito das dificuldades que as sociedades mais desenvolvidas encontram em suportar a imagem tão pouco reluzente e nômade daqueles que vagam desde os primórdios do mundo. Aqueles que não cultivaram a terra, aqueles que se mantiveram marginalizados diante dos avanços civilizatórios: aqueles "corpos errantes" que se sabem objetos do gozo do Outro, mas que, são livres "dos discursos estabelecidos e seus avessos"[166] (QUINET, 2006, p.52).

3.24 **"Os fantasmas do desatino"**

Como vimos, o processo da grande internação que começou a ocorrer a partir do século XVII e, mais intensamente, no século XVIII, manteve atrás dos muros do hospital as pessoas que não contribuíam com sua força de trabalho para o Estado. Essas pessoas eram uniformemente isoladas, não havendo, durante o período que foi até a segunda metade do século XVIII, uma categorização médica em relação a elas.

No entanto, ao longo da segunda metade do século XVIII, a indigência e o desemprego no campo se viram aumentados por conta das revoluções envolvendo o fim do antigo regime, incluindo a revolução industrial. A consequência disso foi um aumento nas internações que, pouco a pouco, foram se tornando insustentáveis para o Estado:

> A medida que se avança no século, o internamento se vê ligado a fenômenos cada vez mais complexos. Torna-se cada vez mais urgente, porém sempre mais difícil, sempre mais ineficaz (FOUCAULT, 1961/1978, p.441)

A partir de então, foram instauradas práticas que visavam à redução no número de internações, como por exemplo, a que ocorreu na Inglaterra: o envio dos "pobres válidos" para as *Workhouses*, onde podiam trabalhar, contribuindo assim com o Estado e esvaziando os hospitais (idem, p.445). Dessa forma os pobres deixam de ser um problema pois:

166 Citação completa: há "um avesso dos discurso como um todo que é representado pelo *avesso ao laço social* estabelecido, que é o psicótico. Ele é esse fora que nos remete ao fato de que nós estamos presos aos discursos. Nesse sentido ele é livre: livre dos discursos estabelecidos e seus avessos" (Idem).

> trabalham e pouco consomem, a classe dos necessitados permite que uma nação se enriqueça, valorizando seus campos, suas colônias e suas minas, permite a fabricação de produtos que serão postos à venda no mundo todo […]. A indigência torna-se elemento indispensável ao Estado (idem, p.446).

A precariedade causada pelo desemprego fez com que aqueles que não tinham acesso ao trabalho deixassem de ser vistos como ociosos, indigentes ou preguiçosos. Isso porque, diante da escassez de emprego para um número crescente de desgarrados do campo, viu-se que a pobreza era uma questão econômica, e não moral. Por isso não fazia mais sentido que os pobres fossem internados. Assim, nos hospitais permaneceram apenas aqueles que, independente da pobreza, resistiam à inserção na lógica da exploração através do trabalho: o louco, "essa grande figura flagrante e arruinada do desatino" (idem, p.458).

Foucault fala, ainda, de um fenômeno que ocorreu na segunda metade do século XVIII, e que contribuiu para que o louco passasse a ser isolado do mundo uniforme do desatino. Esse fenômeno foi o do "grande medo" que se passou a ter do internamento.

> O círculo está fechado: todas essas formas do desatino que haviam ocupado, na geografia do mal, o lugar da lepra e que se haviam banido para bem longe das distâncias sociais, tornaram-se agora lepra visível, e exibem suas chagas comidas à promiscuidade dos homens. O desatino está novamente presente, mas agora marcado por um indício imaginário (Idem, p. 391).

Desenvolveu-se, pouco a pouco, na sociedade moderna, o medo daqueles que foram ficando cada vez mais marginalizados em relação ao progresso – por não comandarem os avanços, nem se juntarem à massa de oprimidos identificados com os que lhes haviam de explorar. O desatino era o mundo dos que não puderam deixar de ocupar o espaço destinado à natureza pulsional do homem. E os loucos foram os que, definitivamente, não puderam abrir mão desse espaço. Quanto mais estranho se tornou o louco aos olhos daqueles que seguiram os rumos do progresso, mais familiar lhes parecia, pelas razões que apontamos no item anterior, a respeito das semelhanças entre o discurso do capitalista e a loucura.

Foucault aponta que, diante do "perigo do contágio" que o desatino encarnava, se apelou para a figura do médico (idem, p.393). Mas agora não poderíamos mais nos referir àqueles que ficaram nos hospitais como meros integrantes do mundo uniforme do desatino. Com o reconhecimento de que boa parte dos internos representava uma oneração dispensável para o Estado, pois poderiam servir como mão de obra a ser explorada, esses foram sendo retirados dos hospitais, restando apenas a "grande figura flagrante e arruinada do desatino" (idem, p.458).

Para que Pinel pudesse instituir sua reforma a partir da libertação dos "fantasmas do desatino" (p. 458), ou seja, para que pudesse se propor a tratá-los, e não simplesmente acorrentá-los, foi preciso classificar esses fantasmas, categorizá-los, a fim de torná-los menos assustadores. Ao longo dos anos, a psiquiatria parece ter intensificado esse processo através dos manuais diagnósticos de saúde mental, que contam com um número cada vez maior de categorizações fenomenológicas, e esse número é tão grande que, de fato, são listados como números precedidos da letra F nos compêndios.

Foi com espanto que a mãe de uma paciente autista, que atendo há alguns anos, referiu-se à abordagem do psiquiatra que acompanha sua filha em uma instituição pública de referência:

> os médicos são cruéis. A gente que tem filho autista se agarra a pequenas esperanças. Aí o médico vem e fala que além de autismo, que é F alguma coisa, a minha filha tem retardo, ou seja, tem outro F. Ele ainda queria dar outro diagnóstico mas eu menti para ele não dar mais um F pra ela. Senão minha filha ia ficar com quantos Fs? Ela ia ser FFFFFFFFF…. *sic*

Mas esse espanto se deu por conta de uma abordagem de tratamento, a psicanalítica, que permitiu que essa mulher pudesse olhar a filha não apenas como uma "autista", mas como alguém que tem um nome, que é um sujeito. Inicialmente ela buscou tratamento na universidade para saber "o que era sua filha", pois também estava assustada diante daquela criança, cujo nome sequer conseguia pronunciar.

No próximo capítulo pretendo abordar o tema da Reforma Psiquiátrica que permitiu que crianças como a minha paciente pudessem ter acesso a outras formas de tratamento, alternativas ao tratamento medicamentoso sob os auspícios do saber médico nos hospitais psiquiátricos. Por outro lado, me indago se a proposta da reforma não terá sido demasiadamente ousada ao supor que a sociedade receberia com naturalidade em seu seio aquele que ao longo dos séculos afugentou. O horror por que foi tomado Basaglia e outros reformadores diante do que ocorria por detrás dos muros do hospital psiquiátrico imiscuiu-se aos horrores de uma guerra que levou o homem aos limites de sua própria maldade. Mas será que esse horror diante da maldade superaria a angústia que a figura do louco, enquanto *Unheimlich*, não deixaria de representar para o homem em seu caminho para o progresso?

4 AS POLÍTICAS PÚBLICAS E O *ASSUJEITO*

> Ai, esta terra ainda vai cumprir seu ideal. Ainda vai tornar-se um Império Colonial.[167]

4.1 Um psicanalista super-herói?

Inicio esse capítulo a partir da questão que me conduziu a realizar essa pesquisa de doutorado. Tal questão também encontra-se atrelada a uma das razões que me levou ao afastamento do trabalho realizado em um Centro de Atenção Psicossocial Infanto Juvenil (CAPSi) a partir do ano de 2015. O que me intrigava já naquele ano era a razão para que, apesar dos inúmeros avanços que o tratamento em equipe proporcionava aos pacientes, houvesse tantas dificuldades para que pudéssemos sustentá-lo. Tais dificuldades estavam relacionadas (1) ao campo externo ao serviço, mais precisamente às políticas públicas que reduziam, pouco a pouco, os recursos destinados àquela instituição. Como disse certa vez uma antiga psiquiatra do serviço, a cada reunião semanal de equipe tínhamos notícia de uma "catástrofe" diferente, como atraso nos salários ou mudanças administrativas que priorizavam, cada vez mais, o aumento no número dos casos atendidos por dia, sem que fosse levada em conta a qualidade desses atendimentos. Havia também (2) uma outra dificuldade, que me chamava ainda mais a atenção e que poderia ser resumida com a seguinte indagação: por que era mais difícil lidar com a equipe, e notadamente com os técnicos que ocupavam cargos de liderança, do que realizar atendimentos clínicos com pacientes de altíssima complexidade?

O dispositivo CAPS, após a Reforma Psiquiátrica configurou-se como porta de entrada, articulador e ordenador da rede de atenção em saúde mental. Como aponta Elia, o CAPS, inicialmente, era "o polo de encarnação no território de uma política e de uma lógica de cuidado articulado em rede" (ELIA, 2015)[168]. Nela, o paciente era visto dentro de uma complexa trama que não excluía o seu estar no mundo. Embora a psicanálise não tenha sido um carro-chefe na realização da Reforma Psiquiátrica, sua presença se fez notar em muitos dispositivos, que contavam com a figura do supervisor clínico. Tal figura não se mostrava, via de regra, subordinado à gestão, apresentando, em relação a esta e à equipe, "uma importante exterioridade, uma certa tensão política" (Idem).

---

167 *Fado Tropical:* Chico Buarque, 1973.

168 Palestra proferida no Seminário de fundação do Observatório de Direitos Humanos e Justiça Criminal do Espírito Santo- ODHES, 2015 – Vitória. Disponível em: http://www.proex.ufes.br/sites/proex.ufes.br/files/field/anexo/06.pdf Data de acesso: 15/04/2019.

O "não dar voz aos pacientes" por parte dos superiores do CAPSi, em relação ao qual me referi, já era um efeito das mudanças nas políticas públicas, também apontadas por Elia. O CAPS foi perdendo sua posição de organizador da rede, na mesma medida em que o Estado instaurava as RAPS, Rede de Atenção Psicossocial, "que define o CAPS como serviço especializado e faz entrecruzamento protocolar e artificioso de várias redes, a RUE (Rede de Urgência e Emergência), por exemplo, que se encarregaria das urgências e emergências" (ELIA, 2015)

As dificuldades que eu encontrava com os superiores eram compartilhadas com outros colegas de equipe, colegas esses, aliás, altamente qualificados, e que também acabaram se afastando do CAPSi. Durante o período inicial do doutorado realizei entrevistas com alguns colegas de outras instituições públicas de saúde mental, e que também encontravam as mesmas dificuldades com seus superiores. Por que, afinal, esse fenômeno aconteceria?

Meu foco de atenção nessa pesquisa não se volta para as "catástrofes" (ditas pela psiquiatra) de ordem política que acometiam o serviço, mas para as razões que conduziam os líderes do CAPSi em que eu me encontrava a oferecerem tão pouca resistência às crescentes exigências externas que afetavam a prática clínica. Tampouco me era claro o motivo pelo qual boa parte dos membros da equipe fossem coniventes com as mudanças que ali despontavam. Em 2016, quando já não estava mais no CAPSi, durante o XII Simpósio do Programa de Pós-graduação em Psicanálise da UERJ – É Cri!, em comemoração pelos cinquenta anos dos *Escritos* de Lacan, apresentei um trabalho intitulado "É possível servir a dois Senhores?". Nele apresentava dois casos de colegas entrevistadas e me perguntava a razão pela qual alguns técnicos se mantinham em um serviço que não possibilitava mais a sustentação da escuta clínica. Para que a situação colocada em questão ficasse mais clara, apresentarei dois fragmentos de entrevistas realizadas com duas colegas que se afastaram dos serviços públicos de Saúde Mental em que trabalhavam. Esses fragmentos foram apresentados no Simpósio em questão:

Caso 1: Janaína começou a trabalhar como acompanhante terapêutica em uma residência terapêutica, que acolhia pacientes há longos anos institucionalizados. Os casos eram bastante graves e incluíam pacientes que viveram toda a sua vida em manicômios, trazendo no corpo as marcas dessa institucionalização. Embora as residências terapêuticas tivessem como objetivo a desinstitucionalização, Janaína logo percebeu que a lógica manicomial estava se mantendo nessas residências ditas terapêuticas. Embora as residências fossem "mais bonitinhas" sic, a rotina dos pacientes era basicamente a mesma e os técnicos, tais como "síndicos" de um prédio, tinham como atribuição "manter as coisas em ordem".

Mas Janaína apostava que aqueles pacientes, apesar dos graves comprometimentos físicos e psíquicos apresentados, podiam ocupar de forma mais ativa o espaço para além dos muros de sua nova residência. Para tanto, ela passou a realizar pesquisas e a elaborar projetos que viabilizassem a circulação desses pacientes pela rede. Afinal, essa era uma aposta que se inscrevia na proposta de criação das residências: buscar reintegrar o usuário no cotidiano da cidade. Janaína também buscou estabelecer diálogo com outros dispositivos de saúde mental e com as figuras que ocupavam, hierarquicamente, cargos superiores ao dela, como o representante geral do processo de desinstitucionalização daquela região. Toda sua mobilização, que trazia em seu bojo a aposta de que aqueles pacientes podiam ser convocados enquanto sujeitos, e não, apenas, como objetos do cuidado institucional, foi interpretada por alguns de seus colegas e superiores como mera "falta de vontade de trabalhar", sendo sugerido a ela que não mostrasse mais suas pesquisas – já que estas evidenciavam furos no processo de desinstitucionalização, que era de fato uma mera troca de instituições. Dessa experiência, ela pôde concluir que "a coisa foi feita para não funcionar. Estava tudo muito bem maquiado para que tudo aquilo ali se mantivesse do mesmo jeito. Era um trabalho impossível" (sic). Depois de sair desse serviço, Janaína trabalhou no ambulatório de uma outra região do estado, onde as condições de trabalho eram bastante precárias, com atraso no pagamento dos funcionários, falta de medicação para os usuários e péssimas condições de infraestrutura de uma forma geral. Nesse momento, Janaína passou a participar dos fóruns de saúde mental e ingressou na militância, que buscava garantir as condições mínimas de trabalho na rede. Os pacientes apoiavam as greves e paralisações dos técnicos, mas Janaína percebeu que a maior resistência com relação a essas movimentações políticas encontrava-se na própria equipe, que contava com a presença de muitos psicanalistas. Ela relatou a fala de uma supervisora, psicanalista, recomendando que não convocasse pacientes psicóticos para a assembleia de trabalhadores. Segundo essa supervisora: "a gente tem que ter muito cuidado ao convocar paciente psicótico para assembleia, porque isso pode desorganizá-lo, pode convocar o sujeito de um lugar onde a gente não pode responder". Outra funcionária, também psicanalista, que ocupava um cargo de confiança na equipe, perguntou, ironicamente, à Janaína: "quando você irá começar a trabalhar?".

Caso 2: O outro recorte se refere a Marina, que trabalhava como psicóloga em um ambulatório no Estado do Rio de Janeiro. Em um dado momento, Marina recebeu o comunicado, por parte da direção, de que todos os técnicos de saúde mental da rede seriam desligados do serviço – e uma nova contratação seria realizada, com um novo tipo de vínculo

de trabalho. Em razão das trocas de contrato, os pacientes seriam desligados de suas referências e ligados aos novos técnicos contratados. Durante uma reunião de equipe, após os técnicos serem comunicados a respeito dessas mudanças, ela sugeriu que os pacientes fossem imediatamente comunicados da iminência dessa troca de técnicos. Afinal de contas, seria preciso trabalhar o desligamento de suas referências, com as quais a maior parte dos usuários estabelecera vínculos transferenciais. A resposta da supervisão e da direção foi de que essa informação não deveria ser dada aos pacientes "ou eles poderiam surtar". Questionando a ordem recebida – de que não era para participar aos pacientes que os técnicos seriam desligados –, Marina sustentou em sua fala a importância de os pacientes serem imediatamente informados da saída dos técnicos de referência. Como lhe foi negado fazer essa comunicação – diante do que os demais colegas de equipe abaixaram a cabeça – Mariana viu que não era ouvida, e compreendeu que ali era a única a sustentar de forma genuína a ética de sua aposta na psicanálise, sua aposta contra a lei do silêncio, para o que seus colegas não estavam preparados. Em Tempo de concluir, em ato, Marina anunciou que sairia do serviço – e com uma frase digna de nota: "aqui vocês não se preocupam com a clínica, apenas com seus carguinhos!" (sic). Deixando em seu lugar um silêncio, difícil de não se fazer ouvir.

Após os dois incidentes relatados, essas colegas emigraram do campo da saúde mental, por um motivo bastante semelhante ao que também conduziu ao meu afastamento. As resistências no interior das equipes tornavam insustentável a posição do analista. E por uma razão que poderia ser considerada de ordem prática: o fato de os superiores de Marina a impedirem de comunicar aos pacientes que a equipe seria trocada a colocou diante de um impasse: *ou ela fazia a comunicação aos pacientes e colocava seu emprego em risco ou ela não comunicava e punha a sua posição de analista em cheque*. O medo do "surto" por parte das diretoras, segundo Marina, não estava relacionado a uma preocupação com o quadro dos pacientes, mas com a possibilidade de eles reagirem contrariamente às políticas públicas que afetavam o serviço, o que poderia colocar em risco o cargo de confiança ocupado pelas duas técnicas. Lacan é bastante preciso ao apontar que: "Não se pode servir a dois senhores, isto é, conformar seu próprio ser a duas ações que se orientam em sentidos contrários" (p.420). Nos casos apontados aqui, me pareceu bastante claro que certos analistas não vêm servindo ao sujeito do inconsciente, e sim a um outro senhor, tão oculto quanto evidente no discurso do capitalista, ao qual me referi no capítulo anterior. Como parece atual a expressão trazida por Lacan em *A Coisa Freudiana* (1966), quando se referiu aos psicanalistas que, ao migrarem dos países Europeus em guerra para os Estados Unidos, cederam à tentação de tomar como

verdadeira a "oposição entre aquele que sabe e aquele que ignora" (p.404). Ele os chamou de "administradores de almas", concluindo que "o mais corruptor dos comodismos é o comodismo intelectual, assim como a pior corrupção é a do melhor" (Idem).

A escolha da palavra "administradores" é bastante interessante pois faz supor que, no atendimento clínico, tais psicanalistas encontram-se implicados com metas preestabelecidas, o que se contrapõe à posição do analista defendida por Lacan (1966) ao dizer que este deve "fingir-se de morto", o que significa cadaverizar a sua posição ali onde ele é o Outro; e anular a sua própria resistência, ali onde é o outro (p.431). Para tanto, é preciso que o analista esteja "imbuído da diferença radical entre o Outro a quem sua fala deve endereçar-se e esse segundo outro, que é o que ele vê e do qual e através do qual o primeiro lhe fala no discurso que profere diante dele" (Idem).

Após a apresentação do trabalho no Seminário realizado na UERJ, no qual apontei os impasses que o psicanalista poderia encontrar em um serviço de saúde mental, me baseando nas entrevistas realizadas e nas situações que vivenciei, foi bastante curiosa a reação da plateia, composta, em sua maioria, por psicanalistas que se encontravam, à época, inseridos no campo da saúde mental. A fala de muitos colegas apontou que, para eles, era importante se manter no serviço, independente dos impedimentos que os atravessasse. Apontei que algumas situações eram difíceis de contornar e citei um caso que ocorrera comigo pouco antes de eu sair do CAPSi. A instituição recebera, de instâncias superiores, a exigência de que o número de casos atendidos fosse maior. Na semana seguinte, eu me encontrava atendendo um paciente de alta complexidade, que pouco aparecia no CAPSi. Julgando que eu me excedia no tempo de atendimento, a diretora bateu à porta e disse que eu "estava demorando muito".

A respeito desse relato, uma das psicanalistas que assistia à apresentação de trabalho fez uma pontuação. Segundo ela, a situação poderia ser contornada; afinal "o próprio Lacan fazia sessões curtas" porque "o tempo de atendimento é lógico, e não cronológico". Como a resistência, como ela apontou, encontra-se do lado do analista, caberia a ele encontrar formas de bancar o seu desejo, mesmo em ambientes hostis.

Essa capacidade de adaptação do psicanalista, defendida por essa colega após a apresentação do trabalho, me remeteu à fala de uma outra psicanalista entrevistada ao longo do doutorado. A chamarei aqui de Bárbara e apresentarei um pequeno trecho da entrevista:

Caso 3: Bárbara entrou na saúde mental a partir de um estágio, em 1999. Na época, ela estagiou em um hospital-dia de primeira crise, na Casa de Engenho. Ela dizia que, oficialmente, nunca quis trabalhar em saúde mental mas, a partir dessa experiência, ela trabalhou nessa área por 17 anos! Bárbara passou por diversas instituições, ocupando os

cargos de residente, psicóloga, coordenadora, gestora de saúde mental e diretora. Em sua última passagem pela saúde mental, em um CAPSi do Rio de Janeiro, ela ocupava a função de supervisora. Ela disse que saiu da saúde mental porque:

> *chega um ponto em que não dá, não dá mesmo. Para mim eu acho que realmente não daria para trabalhar a vida inteira. Tem um cansaço muito grande mesmo. Tem aquilo que foi possível aprender e implantar e produzir efeitos de trabalho. Pronto. Mas para mim não daria tanto tempo. É um cansaço que não tem a ver só com psicose, mas, agora mais ainda, também com sucateamento, com precariedade: aquilo que você fazia, sei lá, de um jeito, agora é muito mais difícil. E aí não tem a ver com a psicose… você conseguir uma ambulância, dando um exemplo, você conseguir uma residência terapêutica, não tem mais nada. Então o trabalho é em dobro. Ou a demanda é absurda e não tem profissionais. E você vê as pessoas com 60 pacientes de referência. Como é possível você ter 50 pacientes de referência? Onde você fala com escola, com Conselho Tutelar, você vai no abrigo, você faz visita domiciliar. Com 50? Disso qualquer um se esgota. E ainda assim manter a clínica, a ética: veste a capa de mulher maravilha. Não é possível.*

Depois de dizer que "não é possível", Bárbara afirmou que sua saída da saúde mental não tinha a ver exatamente com tudo o que falou. Na verdade, "eu saí numa outra, eu já não estava mais na mulher maravilha. Se em algum momento eu estive, já não era mais. Minha função era muito mais transmitir: galera não tem mulher maravilha". Sua função, naquele momento, estava mais relacionada a essa transmissão, já nesse outro tempo. Ela contrapõe a função da supervisão com a da direção, onde se lida o tempo todo com o "querer fazer e não poder". A função da supervisão não lida com isso, ao contrário: "ajuda as pessoas a liderem com isso de algum jeito e ainda assim sustentar o trabalho".

Desta forma, Bárbara não soube me dizer com precisão a razão que a levou a sair do campo da saúde mental, mas em sua fala ela toca na insustentabilidade da posição da "mulher maravilha".

Aqui retomo a fala da colega após a apresentação de meu trabalho, na UERJ, em 2016. Não estaria ela, propondo que o analista, na saúde mental, fosse uma espécie de super herói, que sempre encontra uma solução inesperada para situações sem saída?

Talvez responder a essa pergunta seja encobrir uma outra questão a ela subjacente, e que foi tocada por Janaína após suas inúmeras tentativas de fazer valer a ideia de inclusão do louco na sociedade, preceito fundamental da reforma psiquiátrica, como sabemos. Sua constatação foi a de que "as coisas foram feitas para não funcionar" nesse campo. Mas, afinal, qual é a razão para que a configuração atual da saúde mental no Brasil tenha tornado as coisas tão difíceis àqueles que se encontram imbuídos dos ideais trazidos pelas Reforma Psiquiátrica? Se na Itália, até hoje, se conserva o princípio da não internação, no Brasil vemos recrudescer essa prática.

4.2 – “Uma loucura italiana”

Durante o período em que realizei parte de meu doutorado na Alemanha tive a oportunidade de ir até a Itália, onde participei de um congresso organizado pela Cipra[169]. Esse congresso, que trazia como título “Uma loucura italiana”, foi em comemoração aos quarenta anos da *Lei 180*, ou lei de Basaglia, que estabeleceu a abolição dos hospitais psiquiátricos. Além disso, determinou que, apesar de o governo ter por obrigação oferecer tratamento, ninguém poderia ser obrigado a recebê-lo caso não quisesse. Essa lei, de 1978, revogava, pois, o tratamento sanitário obrigatório, até então vigente na Itália.

O título do congresso fazia referência ao passo dado pelo psiquiatra italiano Franco Basaglia (1924-1980) ao inaugurar a Reforma Psiquiátrica em seu país através de um movimento conhecido como Psiquiatria Democrática. Seu livro, *A instituição negada: retrato de um hospital psiquiátrico,* publicado em 1969, gerou grande impacto dentre os trabalhadores de saúde mental pois nele Basaglia fazia um relato bastante fidedigno de suas experiências como psiquiatra no Hospital Psiquiátrico de Gorizia e do processo de desinstitucionalização que conduziu por lá. É interessante que boa parte desse livro seja recoberta por diálogos entre Basaglia e os internos, e pela reprodução de trechos de falas pronunciadas pelos pacientes durante as reuniões que passaram a ocorrer no hospital. Depois de tantos anos de silêncio, finalmente, os pacientes não apenas passaram a ser ouvidos como tiveram a possibilidade de participar na condução das mudanças que estavam ocorrendo no hospital de Gorizia, tendo suas falas registradas no livro de 1969. Podemos perceber aí o quanto a lógica de desinstitucionalização de Basaglia contrastava com o posicionamento da diretora da instituição onde Marina trabalhou. Afinal, segundo essa profissional, estando a par dos acontecimentos relativos ao serviço, os usuários poderiam se desestabilizar.

A instituição de Gorizia tornou-se, então, “um complexo hospitalar regido de forma comunitária e baseado em premissas que tendem a destruir o princípio da autoridade” (BASAGLIA, 1972 [1968], p. 151). Basaglia percebe que tais mudanças, embora tenham partido de dentro de um hospital, afetavam a dinâmica social existente até então para além dos muros do hospital, encontrando-se “nitidamente em contradição aos princípios nos quais se inspira uma sociedade de fato identificada com as regras que a conduzem” (Idem, p.151). Vale destacar que os movimentos de reforma psiquiátrica, fosse na Itália, na França ou na Inglaterra, surgiram no período posterior à Segunda Guerra Mundial, como uma espécie de

169 A CIPRA - Coordinamento Italiano Professionisti della Relazione d'Aiuto – realizou nos dias 16 e 17 de novembro de 2018 o “Convegno Internazionale CIPRA – una folia italiana. La Legge Basaglia compie 40 anni”, na Università degli Studi di Milano-Bicocca, em Milão.

reação à restrição de liberdade e ao desrespeito à dignidade humana que, de diferenças formas, ocorreram durante a guerra. O próprio nome do movimento que se desenvolveu com a desinstitucionalização na Itália, "Psiquiatria Democrática", demonstra que a Reforma não veio desarticulada de ideais políticos.

As ações de Basaglia foram fortemente influenciadas pela leitura da obra de Foucault, pelas mudanças apresentadas no campo na psiquiatria na França – com a experiência de tratamento do tipo setorial – e, na Inglaterra, pelas "comunidades terapêuticas", termo cunhado por Maxwell Josmes para caracterizar o processo de reforma do hospital psiquiátrico ocorrido no contexto do pós-guerra, e que envolvia a adoção de medidas democráticas e coletivas envolvendo os usuários.

A leitura de Foucault e sua denúncia a respeito do *poder psiquiátrico*[170] inspiraram Basaglia no processo de desinstitucionalização psiquiátrica ocorrida ao longo dos anos 1960 e 1980[171]. Os esforços do psiquiatra, no entanto, se deram em um período posterior ao de outros países. Na França, por exemplo, por volta dos anos 1940, o psiquiatra Francesc Tosquelles (1912-1994), desenvolveu um importante movimento psiquiátrico institucional sob bases psicanalíticas durante seu período de exílio nesse país. Nascido na Espanha, Tosquelles refugiou-se na França durante a guerra civil espanhola e passou a trabalhar no Hospital Saint-Alban, como diretor. Foi nesse hospital que Tosquelles pôde desenvolver o movimento iniciado pelo seu mestre, o psiquiatra Emilio Mira y Lopez, na Catalunha, durante o período anterior à guerra civil. Tosquelles teve contato com a psicanálise na Espanha através desse professor e dos primeiros refugiados judeus que fugiam da França e da Alemanha no início dos anos 1930[172].

A Psicoterapia Institucional desenvolvida na França durante o processo de desinstitucionalização foi "o braço teórico-clínico da política de setor francesa, aquela que orientava o atendimento aos doentes mentais de forma setorizada" (ALBERTI; COUTO, 2008, p.51). A hipótese inicial desse modelo desenvolvido na França

> estabelecia que a instituição total, seja ela hospital, presídio, entre outros, estava doente. Com isso, não só os pacientes ou usuários eram doentes, mas também os funcionários e agentes da instituição, e ambos deveriam ser tratados. Assim, o marco da Psicoterapia Institucional e da Política de Setor se fez em razão de sua proposta: ser uma ação de saúde pública (idem).

170 Esse é o título do curso dado por Foucault entre os anos de 1973-1974 no Collège de France.

171 Essa informação a respeito da influência de Foucault em relação às ações de Basaglia foi apresentada por Pietro Barbetta, docente na Università degli Studi di Bergamo, no congresso a que fiz referência, *A loucura italiana,* realizado em Milão, nesse ano.

172 Informação retirada do artigo de Reda Rahmani e Luis Pacheco, *A modo de fichas sobre clásicos de la Psiquiatría (XXIX): Francesc Tosquelles.* Disponível em http://lmentala.net/admin/archivosboletin/Tosquelles.pdf

Na Inglaterra, as mudanças institucionais nos hospitais psiquiátricos se deram através de uma nova dimensão institucional, que eram as comunidades terapêuticas, cujas primeiras experiências remontam ao ano de 1942. Basaglia aponta que:

> liberado do pensamento ideológico dos países continentais de influência alemã, o pragmatismo anglo-saxão soube desprender-se da visão esclerótica do doente mental como entidade irrecuperável, dando destaque ao problema da *institucionalização* [grifo do autor], causa principal do fracasso da psiquiatria de asilo (BASAGLIA, 1968, p. 142).

A nova psiquiatria institucional desenvolvida na Inglaterra já não era tão influenciada pela psicanálise, como na França, apresentando "bases essencialmente sociológicas" (BASAGLIA, 1968, p. 142). Os expoentes da criação das comunidades terapêuticas na Inglaterra foram Menninger e Maxwell Jones, que promoviam grupos de discussão, assembleias e grupos de atividades de modo igualitário entre os funcionários e os pacientes, contrapondo-se, assim, à hierarquia do espaço asilar. As primeiras origens das comunidades terapêuticas inglesas, no entanto, remontam aos tempos da Segunda Guerra Mundial:

> principalmente pelo trabalho realizado pelo psicanalista inglês W. Bion, por meio do atendimento em grupo aos soldados que apresentavam problemas quanto ao engajamento na guerra. Essa foi a forma que ele encontrou para atender um grande número de pacientes. (ALBERTI; RICHARD, 2008, p.52).

Na Itália, portanto, o desenvolvimento da Reforma Psiquiátrica teve como ponto de referência as experiências na França e, principalmente, na Inglaterra. Entretanto, apesar de sua intensidade, a reforma italiana iniciou-se tardiamente, por volta dos anos 1960, a partir da entrada de Basaglia no hospital de Gorizia e, principalmente, com a divulgação do seu trabalho, realizado nesse hospital, através da publicação do livro *A Instituição Negada*, no ano de 1968.

As comunidades terapêuticas na Inglaterra foram uma espécie de "ponto de referência geral para justificar os primeiros passos de uma ação de negação em relação à realidade dos asilos" (idem, p.144). Entretanto, durante o processo de desinstitucionalização em Gorizia, Basaglia teve a preocupação de não tomar as comunidades terapêuticas inglesas como um "modelo acabado" a ser seguido. O importante, para ele, era conservar a "função *contestatória* [grifo do autor]" do processo de desinstitucionalização, e as comunidades terapêuticas inglesas não sustentavam essa vertente. Foi por esse mesmo motivo que Basaglia não se mostrou muito entusiasmado com a aprovação da lei 180, em 13 de maio de 1978, no parlamento italiano[173].

173 Basaglia declara sua desconfiança com relação a tão aclamada lei no livro *Il Giargino del Geldi. Dieci*

Esse questionamento em relação à lei demonstra o quão sensível parecia ser Basaglia em relação aos discursos, nos moldes trabalhados por Lacan – apesar de não ser psicanalista, conforme demonstraremos a seguir. Para o homem que lutou tão intensamente contra a institucionalização nos asilos, parecia contraditório que essa contestação se convertesse em letra de lei. Afinal a legalização de uma luta poderia fazê-la cessar, gerando acomodação dentre os trabalhadores e usuários, o que dificultaria a percepção de possíveis retrocessos com relação ao processo de desinstitucionalização. Talvez possamos interpretar que o receio de Basaglia fosse o de que o saber (S2), que no discurso da histérica encontra-se no lugar do produto, passasse para o lugar de agente no discurso universitário; ao passo que o sujeito ($), que no discurso da histérica é o agente, no discurso universitário *restasse* como produto. Como podemos perceber através do livro de Basaglia, aqui abordado, a preocupação do psiquiatra era permitir que o saber produzido a partir da contestação em relação ao regime asilar – em que imperava o discurso do mestre, encarnado na figura do médico – ocupasse o lugar de verdade. Podemos perceber, pelo movimento de Basaglia, que o seu desejo era o de fazer sustentar o discurso contestatório da histérica para que, a partir dele, o discurso do analista pudesse operar, viabilizando a passagem do saber das mãos do médico para as dos pacientes.

Discurso do Mestre $\frac{S1}{\$} \rightarrow \frac{S2}{a}$	Discurso Universitário $\frac{S2}{S1} \rightarrow \frac{a}{\$}$
Discurso da Histérica $\frac{\$}{a} \rightarrow \frac{S1}{S2}$	Discurso do Analista $\frac{a}{S2} \rightarrow \frac{\$}{S1}$

O psiquiatra e então deputado do partido moderado *Democrazia Cristiana,* Bruno Orsini, relator da lei 180, participou do congresso pela comemoração dos quarenta anos dessa lei. Durante sua fala ele declarou que Basaglia tinha uma característica interessante, que era a de querer "fazer o impossível" em sua luta pela desinstitucionalização. Orsini, no entanto, enquanto político, sempre argumentava que, por mais que estivesse ao seu lado, não poderia fazer mais do que o "melhor possível" ao formular a lei. Afinal, a utopia de Basaglia, que consistia em combater a exclusão do louco da sociedade de forma definitiva, extrapolava os limites do que era possível no âmbito da política. Apesar dessa limitação, colocada por Orsini, e da preocupação de Basaglia com relação à estagnação do processo contestatório que poderia

anni di antipsichiatria italiana, de E. Venturini (1979), que o entrevista.

advir a partir da formulação de uma lei que garantisse a desinstitucionalização, o fato é que a lei 180 se mostra vigente na Itália até os dias de hoje. No Brasil, entretanto, não podemos dizer o mesmo da lei 10.260, inspirada na reforma italiana.

4.3 **O sujeito e a saúde mental hoje**

O processo de reforma psiquiátrica no Brasil foi fortemente embasado na Reforma italiana. No ano de 1979, Basaglia visitou o terrível Hospital Colônia de Barbacena, comparando o tratamento dispensado aos pacientes da instituição a verdadeiros campos de concentração nazista[174]. Ele também participou, em novembro do mesmo ano, do Congresso Mineiro de Psiquiatria. Os movimentos reformistas no Brasil tiveram como marco o "Congresso Brasileiro de Psiquiatria", realizado em 1977, em Comboriú, Santa Catarina e o "Congresso de Trabalhadores de Saúde Mental", em São Paulo, em janeiro de 1979 (DELGADO, 1998, COUTO; ALBERTI, 2008). Mas a visita de Basaglia ao hospital de Barbacena e a realização do Congresso em Minas Gerais foram de fundamental importância para que o movimento de reforma no Brasil avançasse (idem). A influência de Basaglia no movimento reformista brasileiro fica também evidente se levarmos em contra que a lei 180 foi aprovada em 1978, na Itália, e que a aprovação da lei italiana teve efeitos já no ano seguinte no Brasil:

> em 1979, núcleos estaduais, principalmente de São Paulo, Rio de Janeiro e Minas Gerais reuniram técnicos de várias áreas para discutir o papel político que deveriam desempenhar para transformação da realidade assistencial, onde a substituição do modelo asilar era a principal característica[175].

É importante lembrar que a Reforma Psiquiátrica no Brasil ocorreu durante um período em que a democracia estava sendo reconstruída, após o regime militar (1964-1985). A Reforma, portanto, seja no Brasil, seja em outros países onde ela se deu mais precocemente, parece estar associada a um período de mudanças e de esperanças com relação à liberdade humana. Mas, talvez, possamos demarcar uma diferença com relação à Reforma no Brasil e na Itália.

---

174 Veremos ao longo desse capítulo que a analogia de Basaglia encontra suporte teórico na importação da teoria da eugenia por parte de psiquiatras brasileiros no início do século XX.

175 Trecho retirado do artigo *Da retorma sanitária à reforma psiquiátrica: os movimentos sociais e a conquista de direitos,* de Karen Emannuelly de Oliveira Trabuco e Diajne da Silva Santos, 2015. Disponível em: http://www.joinpp.ufma.br/jornadas/joinpp2015/pdfs/eixo3/da-reforma-sanitaria-a-reforma-psiquiatrica-os-movimentos-sociais-e-a-conquista-de-direitos.pdf. Da tá de acesso: 18/12/2018.

No Brasil, não tivemos a presença de uma figura contumaz como Basaglia liderando o movimento de desinstitucionalização. Basaglia, como vimos, procurou sempre manter vivo o espírito contestatório dos trabalhadores e dos usuários dos serviços de saúde mental. Esse posicionamento o aproximava mais do discurso do analista e do discurso da histérica, e o afastava dos "discursos da dominação", que segundo Quinet (2006), relacionam-se ao discurso do universitário e ao discurso do mestre. Assim, Basaglia não se mostrava preocupado em formalizar legalmente suas ações, de forma que os esforços na elaboração da lei 180 não contaram com o apoio irrestrito de Basaglia, o que permitiu que este conservasse suas ações no campo clínico, mantendo-as apartadas, de certa forma, da esfera político-partidária.

No Brasil, o início da tramitação, no congresso, do projeto de lei que viria a se tornar a lei 10.216 se deu no ano de 1989, dez anos, portanto, após a visita de Basaglia ao Brasil. Como aponta Delgado (2011),

> em 1987, o Brasil já tinha seu primeiro CAPS, vindo em seguida, a partir de 1988, a experiência de Santos, em que o governo municipal fechou o hospital psiquiátrico da cidade, cenário de abandono e maus-tratos, e o substituiu por uma rede de CAPS regionalizados. Naquele cenário de mudança social e de paradigmas, e também de intensa *pulsão legiferante* [grifo nosso], tornou-se clara a necessidade de uma lei nacional que sustentasse a nova concepção da psiquiatria pública, ancorada nos direitos humanos, na liberdade, nos métodos modernos de tratamento, na base territorial da organização dos serviços[176].

Essa *pulsão legiferante* gerou um extenso debate e, como consequência, o deputado Paulo Delgado, do PT de Minhas Gerais, e irmão de Pedro Delgado "apresentou à Câmara, em dezembro de 1989, o projeto de lei que veio a resultar, doze anos e muitos debates depois, na lei 10.216"[177], sancionada durante o governo de Fernando Henrique Cardoso, em seis de abril do ano de 2001. Diante disso, ficam algumas questões: por que terá demorado tanto a aprovação dessa lei? E por que um projeto redigido por um membro do Partido dos Trabalhadores torna-se efetivo no governo do PSDB?

O então ministro da saúde, José Serra, embora membro do PSDB, tem um histórico de lutas no movimento estudantil na década de sessenta, quando cursava engenharia civil na Universidade de São Paulo. Foi, inclusive, um dos fundadores da Ação Popular e presidente da União Nacional dos Estudantes. Seu engajamento na militância política de esquerda era tamanho que durante o período de ditadura militar no Brasil foi perseguido por opositores do

176 Trecho retirado do artigo *Saúde Mental e Direitos Humanos: 10 Anos da Lei 10.216/2001*, que constitui a versão revista de conferência pronunciada na Escola de Magistratura do Estado do Rio de Janeiro, no dia 19 de maio de 2011. Disponível em http://seer.psicologia.ufrj.br/index.php/abp/article/view/713/529. Data de acesso: 18/12/2018.

177 Idem.

regime, exilando-se então no Chile. Nesse país permaneceu até o golpe militar de Antonio Pinochet, ocorrido em 1973 – e que depôs o presidente eleito Salvador Allende. Esse golpe, conforme foi descoberto através do desarquivamento maciço de documentos americanos ocorrido em 1999[178], foi financiado pelo governo dos Estados Unidos e da Cia. O destino seguinte de Serra não foi mais um país latino-americano, mas, justamente, a potência que estivera fomentando os diversos golpes que o obrigaram a migrar de pátria em pátria: Os Estados Unidos. Lá, ele pôde concluir seus estudos e, ao voltar para o Brasil, já redemocratizado, foi um dos fundadores do PSDB.

Esse pequeno relato biográfico não tem como objetivo levantar questão a respeito das razões que tornam os Estados Unidos da América um país tão eficaz em dar novos rumos a quem antes nutria ideais igualitários. Mesmo porque (há que se lembrar) nos Estados Unidos há movimentos progressistas também. Apenas destaco que, assim como Serra, outros políticos exilados retornariam do solo americano com ideais mais coadunados ao oposto das razões que os fizeram partir de seu próprio país, como é o caso do ex presidente Fernando Henrique Cardoso. Embora este tenha se exilado no Chile e, então, na França, lecionou em universidades americanas, tendo sido seu livro *Dependência e desenvolvimento na América Latina: ensaio de interpretação sociológica*, especialmente bem recebido nos Estados Unidos.

A partir da década de 1930, e durante a Segunda Guerra, muitos psicanalistas que fugiam do nazismo permitiram que da teoria psicanalítica fosse desalojada a fagulha pulsante do *isso,* reduzindo aquela a uma psicanálise do ego. Essa operação contribuiu para que os psicanalistas se convertessem em frios administradores de alma, como apontamos no início do capítulo. Também certos políticos e pensadores, que antes clamavam por mudanças, ao terem contato com a cultura americana fizeram reafirmar o dito popular: “quem é incendiário aos vinte anos acaba se transformando em bombeiro na meia idade”.

Sem querer me alongar nessa volta, gostaria apenas de salientar que, por conta do posicionamento do PSDB na direção de uma política mais coadunada ao neoliberalismo norte-americano, parece uma grande contradição que o projeto de lei surgido da luta dos trabalhadores de saúde mental tenha sido aprovado durante a regência desse governo. José Serra, ao final de seu mandado, foi muito criticado por conta de sua agenda neoliberal. Terá sido o seu esforço para aprovar a lei 10.216 e a portaria número 336/2002, que regulamentou o funcionamento dos CAPS, um lampejo saudosista de sua juventude subversiva?

178 Informação retirada da reportagem “O papel dos EUA no golpe de estado no Chile”. Disponível em: http://noticias.terra.com.br/mundo/noticias/0,,OI140584-EI1782,00-O+papel+dos+EUA+no+golpe+de+estado+no+Chile.html . Data de acesso: 08/07/2019.

Enquanto eu procurava textos a respeito dos bastidores da aprovação dessas medidas durante o ministério de José Serra, me deparei com o artigo de um psiquiatra chamado Walmor J. Piccinini, escrito em 2014, no qual eram levantadas algumas contradições nas leis de assistência psiquiátrica no Brasil. Piccinini não é propriamente um defensor do campo psicossocial, mas tampouco é um manicomialista. Em seu artigo, ele aponta que José Serra tinha a "ideia fixa" de "acabar com a prática psiquiátrica hospitalar. Primeiro combatendo o macro-hospital que foi chamado de manicômio e depois qualquer prática hospitalar psiquiátrica" (PICCININI, 2004)[179]. O psiquiatra continua o texto apontando a proximidade entre as medidas de Serra e o modelo norte-americano de saúde. Segundo ele:

> O Ministro Serra introduziu no Brasil alguns instrumentos criados pelas Seguradoras americanas, o *managed care* e o *capitation*. O primeiro formula políticas de gerenciamento da atividade médica com vistas à redução de custos e o segundo estabelece metas de gasto *per capita*, isto é, estabelece-se uma meta de gastos por cabeça e tudo deve girar para atingir esta finalidade. Prática neoliberal adotada entusiasticamente pela esquerda brasileira e pelo Partido dos Trabalhadores. (Idem).

Embora houve quem questionasse as leis de saúde mental, estas também foram muito comemoradas e, comumente, estudadas durante a graduação em Psicologia nos anos que se seguiram à sua aprovação. Além disso, na maior parte das vezes, era cobrada como texto de referência para concursos públicos na saúde mental. Quando entrei na faculdade de psicologia, no ano de 2003, recordo da intensa mobilização de alunos e professores em torno dos avanços alcançados pela Reforma Psiquiátrica brasileira. A comemoração era justificada, afinal, tratava-se de uma brecha que, após tantos anos, permitiu que a lógica manicomial fosse legalmente substituída por um modelo que apregoava a inclusão dos loucos na sociedade. Muitos avanços foram alcançados pelo sistema que se abriu então. Entretanto, olhando para trás, temos a impressão de que esse sistema de leis que viabilizou a implantação de novos CAPS e outros serviços de saúde mental, foi o mesmo que os condenou. A contradição ideológica na biografia de José Serra parece ter se reproduzido na Saúde Mental.

Aos poucos, e ainda ao longo da graduação, pude perceber que se falava cada vez menos sobre a Reforma, de modo que, não há muito tempo, os poucos concursos na área de saúde mental foram deixando de ter a lei 10.216 como referência bibliográfica. Os concursos públicos deram lugar a sistemas de contratos terceirizados, que inviabilizavam movimentos mais unificados em prol da garantia dos preceitos outrora defendidos pelos trabalhadores, e potencializados com a visita de Basaglia. Em meio à crise econômica, iniciada por volta de 2008 e intensificada ao longo dos anos, e à desesperança que foi se intensificando na

179 Trecho retirado do texto *Contradições nas leis de assistência psiquiátrica no Brasil* publicado na Psychiatry online Brasil – Agosto de 2014 - Vol.19 - Nº 8.

população de nosso país, lutar para manter o emprego foi se mostrando mais urgente do que se implicar em uma "loucura brasileira", que permitisse aos loucos um lugar no mundo. Antes de deixar de trabalhar no CAPSi no ano de 2015 eu me recordo que, por diversas vezes, os técnicos passaram a ter o seu salário cada vez mais atrasado. As reuniões dos trabalhadores da rede eram uma tentativa de articulação para que pudessem recebê-lo em dia. Me lembro de um dia, em uma dessas reuniões, tomar a palavra na reunião para alertar os meus colegas do que parecia óbvio: o problema não eram os salários atrasados; os atrasos apenas refletiam o desmonte do que um dia fora uma rede de saúde mental. Salientei que não era mais possível sustentar um trabalho nessas condições. Mas, diante da crise financeira, percebi que meus colegas precisavam garantir os seus salários. Era uma questão de sobrevivência. Ali percebi que não havia mais uma rede de saúde mental. Tal percepção foi confirmada pelo professor Luciano Elia que, durante a minha entrevista de ingresso no doutorado, disse-me que meu objeto de estudo, a saúde mental, ocorreria das ruínas do que um dia ela fora.

No Brasil, o sistema de leis que estruturou o campo de atendimento psicossocial já estava condenado pela associação com a agenda neoliberal – tal como aquele prédio do "Morro de Muzema", já foi erguido sem nenhuma garantia de que iria se sustentar. O prédio estava localizado em uma área de declive, já apresentava rachaduras, mas, mesmo assim, as pessoas, sem opção de moradia, lá permaneciam com suas famílias até que ele viesse abaixo no ano de 2019. As leis no Brasil ainda são frágeis, como nossa democracia. Talvez tenha sido um desacerto julgar que a *pulsão legisferante* pudesse ser saciada através do objeto-lei.

Terá nos faltado um Basaglia, querendo o impossível, e sabedor da insaciabilidade das pulsões? Mas isso seria desmerecer nossos trabalhadores e os grandes pensadores da Reforma no Brasil. Fez-se o que se pôde com o que se tinha, e não foi pouco. Não reconhecer isso seria desmerecer todas as mudanças proporcionadas na vida dos usuários dos serviços, finalmente tidos como cidadãos após um período de confinamento que se iniciou no final do século XIX, ganhando contornos crescentes de crueldade, principalmente durante o regime militar.

É evidente que há muitos outros fatores que influenciaram no retrocesso em relação aos avanços alcançados pela Reforma. Entretanto, retomando a fala de Bruno Orsini – de que, na política, faz-se o melhor possível, enquanto Basaglia desejava o impossível – não podemos deixar de suspeitar que, em muitos casos, o desejo em relação ao impossível, ou a uma utopia, conduza a mudanças mais substanciais do que o conformismo com relação ao melhor possível. Durante a sua fala no congresso, Bruno Orsini "deixou escapar" que, para Basaglia, o que foi possível no campo da política não era o bastante para ele. E de fato, o que Basaglia fez na Itália, *não cessa de não se escrever*. E mesmo o melhor possível da lei, não fez com

que *cessassem de se escrever* os ideais de Basaglia, de modo que, até onde pude tomar conhecimento, não houve, na Itália, retrocessos em relação à reforma, como houve no Brasil.

O povo brasileiro ainda não parece assenhorar-se de seu próprio destino, restando a uma minoria mais esclarecida lutar pela promoção de mudanças em favor da população, mudanças essas que assombram as forças conservadoras, inimigas do povo há longos séculos.

O cerceamento das conquistas alcançadas pelos trabalhadores de saúde mental no dia a dia dos serviços foi se tornando cada vez mais evidente. E a apenas uma década da promulgação da lei de desinstitucionalização, foi lançada a portaria 3.088/2011, que instituía a Rede de Atenção Psicossocial (RAPS). Tal instância, apesar de ser designada como "rede", na prática desfazia a complexa trama construída entre os diversos serviços de saúde mental no território. A respeito da portaria que instituiu a RAPS, indagou-se Elia:

> Como é que se pode criar uma rede 20 anos depois que ela existe? Estaria esta portaria inventando a roda? Ou o CAPS existiu no Brasil fora de uma rede, quando na verdade a rede é condição estrutural da própria concepção de CAPS, dito, inclusive, seu ordenador? O que pretende esta portaria quando começa pela afirmação de uma mentira histórica, conceitual, institucional e política? Prosseguindo a leitura, vemos que a RAPS situa o CAPS como um tomate numa salada, um item de um elenco de serviços e dispositivos operacionais, no mais rasteiro estilo dos protocolos burocráticos de gestão norte-americanos (ELIA, 2013)[180].

Mas a repeito dessa sequência de leis e portarias no campo da saúde mental, há algo que me foge à capacidade de entendimento – para além de todas as incompreensões que acumulo a respeito da política brasileira. Já abordei aqui a aparente contradição relacionada ao fato de o projeto de lei do deputado Paulo Delgado, elaborado em 1989, ter sido aprovado na forma da lei 10.216 durante o governo neoliberal de Fernando Henrique Cardoso. Soa ainda mais inesperável o fato de a fatídica portaria 3.088/2011, que sabidamente cerceia os ideais presentes no projeto elaborado pelo então deputado petista, ter sido aprovada pelo próprio PT, em 2011, durante o ministério de Alexandre Padilha.

Padilha, em 2013, lançou o programa *Mais Médicos*, que visava agilizar a oferta de profissionais na rede pública, contando com a participação de médicos cubanos. Além disso, durante seu ministério, no governo de Dilma Roussef, Padilha proporcionou a expansão do programa *Farmácia Popular,* cujo objetivo era facilitar o acesso a medicamentos essenciais por parte da população mais pobre. Apesar dessas medidas de caráter popular, o então

180 Trecho retirado de Trabalho apresentado por Luciano Elia no II Colóquio Internacional NUPSI/USP e XI Colóquio de Psicopatologia e Saúde Pública – Invenções democráticas: construções da felicidade, realizado no Centro de Convenções Rebouças, São Paulo, de 19 a 22 de setembro de 2013, na Mesa 5 do Colóquio, de título homônimo ao do presente trabalho. Disponível em http://redehumanizasus.net/65942-centro-de-atencao-psicossocial-como-dispositivo-de-atencao-a-crise-em-defesa-de-uma-certa-infelicidade-inventiva/ . Data de acesso: 15/04/2019.

ministro flertava com setores mais conservadores da Câmara, representados pela bancada evangélica. No ano de 2013, por exemplo, O Departamento de DST, Aids e Hepatites Virais do Ministério da Saúde lançou nas redes sociais uma campanha destinada às profissionais do sexo. Com o tema "Sem vergonha de usar camisinha", o objetivo da campanha era reduzir o estigma da prostituição associada à infecção pelo HIV e aids. O material utilizado foi inclusive elogiado por médicos e especialistas na prevenção de DST-Aids[181].

O conteúdo vanguardista da propaganda desagradou à bancada evangélica, que pressionou Padilha a retirá-la de circuito. Padilha então retrocedeu e tirou do ar uma das peças da campanha que tinha os dizeres: "sou feliz sendo prostituta". Além disso, demitiu o diretor do Departamento de DST /Aids do Ministério, o dr. Dirceu Greco, infectologista de renome mundial e professor titular da Faculdade de Medicina da UFMG, que defendera o programa.

Em reportagem da *Folha de São Paulo* de 2014, foi noticiado que Padilha teria usado o horário de almoço para assistir a um culto evangélico no auditório da Saúde. A cerca de sessenta funcionários do Ministério ele teria dito: "quem está aqui não é o ministro, é alguém que crê em Deus"[182]. Crendo ou não em Deus, o fato é que a aprovação da portaria que institucionalizou a RAPS por parte do ministro facilitou o avanço das comunidades terapêuticas – sobre as quais falaremos ao final do capítulo.

Quem afinal comanda os rumos da política de saúde mental em nosso país? Hoje, assistimos tristemente ao clímax do retrocesso em nossa política de saúde mental: o Ministério da Saúde divulgou no mês de fevereiro deste ano (2019) documento que organiza mudanças que incluem a internação em hospitais psiquiátricos e financiamento para máquina de eletrochoques[183].

Nossa reforma foi inspirada em modelos europeus de desinstitucionalização e parece ter havido uma tendência, pouco crítica e demasiadamente precoce, à politização do tema e à elaboração de leis que embasassem um processo que ainda estava em trâmite. No final das contas, apesar de todas as lutas promovidas pelos trabalhadores de saúde mental, a Reforma Psiquiátrica apenas foi institucionalizada a partir da elaboração de uma lei e de portarias

181 Informação retirada da reportagem "Padilha colocou o moralismo acima da ciência; mortes virão", publicada em 5/6/2013 na revista eletrônica *Viomundo.* Disponível em https://www.viomundo.com.br/denuncias/padilha-colocou-o-falso-moralismo-acima-de-evidencias-cientificas-mortes-desnecessarias-virao.html. Data de acesso: 24/04/2018.

182 Trecho retirado da reportagem da *Folha de Paulo*, em 29/01/2014. Disponível em https://www1.folha.uol.com.br/poder/2014/01/1404871-padilha-para-fala-na-tv-de-campanha-de-vacinacao-e-saida-da-saude.shtml. Data de acesso: 25/04/2019.

183 Conforme apontou o jornal *O Globo* em 12/02/2019 na entrevista disponível em https://g1.globo.com/ciencia-e-saude/noticia/2019/02/12/nova-politica-de-saude-mental-e-alvo-de-criticas-entenda-4-pontos-e-veja-opinioes-contra-e-a-favor-das-medidas.ghtml. Data de acesso: 15/04/2019.

aprovadas por um governo neoliberal, e que portanto se contrapunham ao que era de fato reivindicado pelos trabalhadores.

A Reforma promovida no governo de Fernando Henrique Cardoso não partiu do movimento que almejava a mudanças no tratamento dos loucos já há décadas; mas sim de um movimento alinhado ao modelo americano de saúde, que visava a redução de custos, tal como pontuou Piccini. No final das contas, a tomar pelo viés absolutamente burocrático rapidamente assumido pela saúde mental na atualidade, somos obrigados a retomar a triste constatação de Sérgio Buarque de Holanda ao dizer que "os movimentos aparentemente reformadores, no Brasil, partiram quase sempre de cima para baixo" (de HOLANDA, 1995 [1936], p.160). Será que o movimento "de baixo para cima", almejado pela Reforma Psiquiátrica em sua essência, foi contido pela promulgação da lei 10.216, sobre a qual pairava o espírito neoliberal que facilitou a sua aprovação – ao preço de amaldiçoá-la com uma curta existência?

Será que a política pode garantir a transformação da realidade? A legitimação de um movimento ainda em curso não teria sido um dos motivos para que não se conservasse por muito tempo o motor contestatório com relação ao qual tanto se preocupava Basaglia?

Como vimos nos capítulos anteriores, há uma outra razão para que seja tão difícil sustentar uma abordagem que leve em conta a inclusão do louco na sociedade, e essa razão parece se aproximar da que conduziu à sua exclusão. Como vimos com Freud (1927,1930), o "progresso cultural" veio acompanhado de um crescente mal estar na civilização, associado ao fortalecimento do supereu. Já Foucault ressaltou que o processo de exclusão dos loucos foi se aprimorando ao longo dos séculos, sendo a psiquiatria moderna e as diversas categorizações da doença mental uma forma mais elaborada de apartamento e controle. Se unirmos esses conceitos talvez possamos chegar à conclusão de que, na medida em o progresso foi exigindo níveis cada vez maiores de julgamento crítico, os loucos e os desatinados, ou seja, aqueles que não acompanharam o progresso cultural, foram se tornando cada vez mais marginalizados.

4.4 **"A história que a história não conta"**

O processo de exclusão dos loucos na Europa foi analisado por Foucault; mas também, no Brasil, podemos acompanhar os efeitos do progresso, princialmente após o estabelecimento da República, no tratamento dispensado aos doentes mentais. É comum que o estudo do campo da saúde mental no Brasil esteja articulado às mudanças mais atuais, proporcionadas pela Reforma Psiquiátrica, ocorrida no início do século XXI. Entretanto, há

que se destacar os esforços dos pesquisadores, como os da Fundação Oswaldo Cruz (FIOCRUZ) na direção de um estudo voltado para o contexto histórico do tratamento da saúde mental em tempos mais remotos, que antecedem, inclusive, a instauração da República no Brasil.

Ao longo dessa tese, procuramos lançar um olhar para os problemas atuais levando em conta momentos históricos anteriores. Nos tópicos a seguir, tentaremos verificar se, também no Brasil, houve exclusão daqueles que se mantiveram à margem do lema republicano aos moldes positivistas, implementado após a proclamação da República, em 1899. Tal lema, "ordem e progresso", como sabemos, encontra-se no centro da bandeira republicana brasileira.

Nesse ano, de 2019, a escola de samba da Estação Primeira da Mangueira procurou dar voz aos movimentos populares, contando a "história que a história não conta", em referência a uma série de revoltas de cunho popular que não são comumente registradas no ensino regular. Trazendo como enredo "História para ninar gente grande", a Mangueira consagrou-se campeã dentre as escolas de samba desse ano, exibindo, ao final do desfile, uma bandeira com as cores da escola, e com o lema positivista trocado para "índios, negros e pobres". Segue abaixo a letra do samba:

> Mangueira - Samba-Enredo 2019
> [Enredo: História pra Ninar Gente Grande]
>
> Mangueira, tira a poeira dos porões
> Ô, abre alas pros teus heróis de barracões
> Dos Brasis que se faz um país de Lecis, jamelões
> São verde e rosa, as multidões
>
> Mangueira, tira a poeira dos porões
> Ô, abre alas pros teus heróis de barracões
> Dos Brasis que se faz um país de Lecis, jamelões
> São verde e rosa, as multidões
>
> Brasil, meu nego
> Deixa eu te contar
> A história que a história não conta
> O avesso do mesmo lugar
> Na luta é que a gente se encontra
>
> Brasil, meu dengo
> A Mangueira chegou
> Com versos que o livro apagou
> Desde 1500 tem mais invasão do que descobrimento
> Tem sangue retinto pisado
> Atrás do herói emoldurado
> Mulheres, tamoios, mulatos
> Eu quero um país que não está no retrato

Brasil, o teu nome é Dandara
E a tua cara é de cariri
Não veio do céu
Nem das mãos de Isabel
A liberdade é um dragão no mar de Aracati

Salve os caboclos de julho
Quem foi de aço nos anos de chumbo
Brasil, chegou a vez
De ouvir as Marias, Mahins, Marielles, malês

Mangueira, tira a poeira dos porões
Ô, abre alas pros teus heróis de barracões
Dos Brasis que se faz um país de Lecis, jamelões
São verde e rosa, as multidões

Mangueira, tira a poeira dos porões
Ô, abre alas pros teus heróis de barracões
Dos Brasis que se faz um país de Lecis, jamelões
São verde e rosa, as multidões

Brasil, meu nego
Deixa eu te contar
A história que a história não conta
O avesso do mesmo lugar
Na luta é que a gente se encontra

Brasil, meu dengo
A Mangueira chegou
Com versos que o livro apagou
Desde 1500 tem mais invasão do que descobrimento
Tem sangue retinto pisado
Atrás do herói emoldurado
Mulheres, tamoios, mulatos
Eu quero um país que não está no retrato

Brasil, o teu nome é Dandara
E a tua cara é de cariri
Não veio do céu
Nem das mãos de Isabel
A liberdade é um dragão no mar de Aracati

Salve os caboclos de julho
Quem foi de aço nos anos de chumbo
Brasil, chegou a vez
De ouvir as Marias, Mahins, Marielles, malês[184]

Eu vinha até então, ao longo dessa tese, me debruçando sobre os movimentos ocorridos na Europa aos fins da Idade Média, como o movimento dos anabatistas e a guerra dos camponeses, cujos participantes foram indivíduos que compunham a base de um sistema social que então se desfazia com o avanço da industrialização, com o acúmulo de capital e o consequente desgarramento do homem do campo em relação à terra. Esses movimentos de

184 Composição de Danilo Firmino/Deivid Domênico/Mamá/Márcio Bola/Ronie Oliveira/Tomaz Miranda.

cunho popular na Europa ocorreram ao longo da Idade Média, mas tomaram força a partir das mudanças promovidas por Lutero, que enfraqueceram o poder da Igreja Católica.

Durante o período em que estudei na Alemanha pude verificar que os movimentos de cunho social, também por lá, fazem parte de uma "história que a história não conta". Quando dizia a alguns colegas da universidade que estava na Alemanha para estudar sobre a Guerra dos Camponeses, a impressão que eu tinha era a de que eu havia ido para o país errado. No museu destinado a Thomas Müntzer, na cidade de Muhlhäusen, as pessoas, de uma forma geral, sequer sabiam da existência dessa guerra. A explicação de um colega alemão para esse desconhecimento foi a de que, nas escolas alemães, a história é dividida por região. Portanto, os jovens só estudam os acontecimentos que se deram na região distrital onde se encontra a sua escola. Entretanto, apesar de eu ter permanecido, durante meu período de estudos, na cidade de Münster – que foi, como vimos, o último reduto dos anabatistas –, nem mesmo em livrarias encontrei quem soubesse o que era um anabatista! Curiosamente, bem no centro da cidade, há a *Igreja Lembert*, onde, dependuradas, encontram-se as três gaiolas nas quais permaneceram por cinquenta anos os corpos dos líderes desse movimento – ali colocados após serem torturados e assassinados. Tal fato demonstra que as grades do recalque podem ser mais rígidas do que as de uma gaiola de ferro...

Haverá, também na história que contamos em relação à saúde mental no Brasil, trechos que se mantiveram engaiolados? Os trabalhos relacionados à história da saúde mental geralmente partem do momento em que os loucos se viam instalados nos grandes manicômios, e do agravamento dos maus tratos por eles sofridos ainda durante o governo militar (1964-1985), para então traçarem o processo de transição que os conduziu aos dispositivos de saúde mental – após o engajamento dos trabalhadores desse campo na luta antimanicomial, travada na década de 1970 pelo Movimento dos Trabalhadores em Saúde Mental (MTSM).

O meu objetivo inicial na pesquisa de doutorado seria discutir as razões que conduziram a um processo de desmonte dos CAPS e da rede de atenção psicossocial como um todo, levando em conta o crescimento das comunidades terapêuticas. Entretanto, antes que me voltasse diretamente para esse objetivo, busquei realizar uma análise foucaultiana a respeito dos diferentes lugares sociais ocupados pelo louco ao longo da história ocidental. Afinal me dei conta de que os fenômenos não podem ser estudados sem a devida correlação com o momento histórico em que se dão. Nos primeiros capítulos dessa tese acompanhei o autor em sua *História da Loucura*, principalmente durante a passagem em que ele salienta que o louco deixou de compor o mundo uniforme do desatino nos grandes hospitais, passando a tornar-se

um fenômeno cada vez mais isolado, até converter-se em objeto de estudo de uma especialidade médica, a psiquiatria moderna. Os "valores ameaçadores" da loucura foram então se diluindo "na medida em que o mal era rigorosamente objetivado, desenhado no espaço de um corpo e investido em um processo meramente orgânico" (FOUCAULT, 1961, p.567-568).

Durante a leitura de *História da Loucura*, me interrogava a respeito de como esse processo teria se dado no Brasil; afinal, minha questão de pesquisa é relacionada ao campo da saúde mental em nosso país, e Foucault faz a sua análise em relação aos países europeus de um modo geral. Que características específicas de nossa história e cultura coadunaram-se à forma como o tratamento da saúde mental estabeleceu-se até chegar ao ponto atual? Não tenho a pretensão de responder cabalmente a essa questão, mas tampouco poderia prosseguir a essa pesquisa furtando-me a tentar respondê-la.

Os trabalhos acadêmicos envolvendo a saúde mental no Brasil costumam abordar os dispositivos pós-Reforma Psiquiátrica, e alguns autores já apontam as consequências do retrocesso causado pela lógica manicomial das atuais comunidades terapêuticas. O estudo em relação às práticas anteriores ao advento da Reforma Psiquiátrica, no entanto, se limita ao período em que os manicômios funcionavam como verdadeiras fábricas de morte, como era o caso do Hospital Colônia de Barbacena.

Mas será que esse hospital, por exemplo, fundado ainda nos primeiros anos de nossa República, tinha esse objetivo macabro *a priori*? Embora alguns Hospitais Psiquiátricos, como o Hospício Pedro II (Rio de Janeiro) e o Hospital Ulysses Pernambucano (Pernambuco) tenham sido fundados durante o império, a maioria dos manicômios surgiu após o estabelecimento da República no Brasil.

Sabemos que a passagem do século XIX para o século XX, por aqui, foi marcada pela criação das primeiras universidades, quando havia, por parte de alguns jovens de famílias mais abastadas, uma grande curiosidade com relação aos grandes avanços científicos e tecnológicos que aconteciam no mundo naquela época. Não poucos estudantes – na sua grande maioria filhos de fazendeiros e comerciantes que enriqueceram com a própria escravidão – acabavam por complementar os estudos universitários na Europa (geralmente na França e na Alemanha), onde se deparavam com as libertárias ideias iluministas, baseadas nos Direitos do Homem. Vale destacar que um importante grupo de estudantes que puderam ir ao exterior, financiados por seus próprios pais, tinham formação médica (cf. ALBERTI, *Crepúsculo da alma*).

O Hospício Pedro II foi inaugurado no ano de 1841 pelo decreto n. 82. Antes de sua inauguração, os loucos e marginalizados, indistintos, eram mantidos na Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro, vivendo em péssimas condições. Os médicos que regressavam de seus estágios no exterior, cheios das "ideias novas" (Idem), horrorizaram-se e demandaram ao Imperador a construção do Hospício de Pedro II, destinado a doentes mentais. Até a proclamação da República no Brasil, em 1889, o Hospício foi mantido sob o controle da Igreja, através das irmãs de caridade, ligadas à Santa Casa. Depois da proclamação da República, os médicos tornaram-se os administradores do hospício que passou a se chamar Hospício Nacional de Alienados (HNA).

No Rio de Janeiro, até a criação do HPII, tínhamos a *Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro*, fundada no século XVI sob a influência do jesuíta José de Anchieta. Essa instituição era regida por Lisboa e foi criada para acolher "os presos, alimentar os pobres, curar os doentes, asilar os órfãos, sustentar as viúvas, enfim, para ser a casa a serviço dos mais carentes, desassistidos e abandonados"[185].

A partir do século XIX, porém, inspirados nas propostas de Pinel (1745-1826), alguns médicos de classes mais abastadas, que podiam estudar em Paris, como Teixeira Brandão, passaram a identificar-se "com um liberalismo libertário e radical, de tipo francês, diferente do conservadorismo das elites magistradas tradicionais"[186]. Levando isso em conta, a elite médica convenceu o imperador Pedro II da importância de haver um hospício direcionado aos doentes mentais do Rio de Janeiro e outras Províncias. Dessa forma seria possível:

> retirar a loucura do terreno das especulações metafísicas e religiosas, apresentando-se como uma alternativa mais moderna e humanitária ao cuidado religioso oferecido aos loucos europeus por diversas irmandades religiosas e hospitais de caridade (TEIXEIRA; RAMOS, 2012, p.367).

A criação do HPII, como apontam Teixeira & Ramos (2012), constituiu um "marco do alienismo no Brasil", tendo sido o decreto n. 82, de 18 de julho de 1841, que o inaugurou, "o primeiro decreto assinado pelo Imperador no dia da sua coroação" (p.365). O suntuoso hospício, situado na Praia Vermelha, coincidiu "com o período que se segue à promulgação da Lei de 30 de junho de 1838, na França, a qual colocou os asilos de alienados na posição de vanguarda da medicina hospitalar da época" (idem, p.366). Sua criação era uma clara tentativa, por parte do Imperador, de aproximar o Brasil da modernidade científica europeia,

185 Informação retirada do site http://www.dichistoriasaude.coc.fiocruz.br/iah/pt/verbetes/stcasarj.htm. Data de acesso: 20/05/2019.

186 Trecho retirado do jornal *Psychiatry on line Brasil*, volume 22/Novembro de 2017. Disponível em http://www.polbr.med.br/ano08/wal1108.php . Data de acesso: 21/05/2019.

que já contava com as contribuições de Pinel e Esquirol, ambos homenageados com uma ala masculina e feminina do hospício, que receberam, respectivamente, seus nomes.

Se a inauguração do HPII foi uma tentativa de alinhar o Brasil à modernidade científica europeia, deve-se considerar que essa instituição não vinha totalmente dominada pelas marcas da "psiquiatria positiva". Esta foi introduzida por Pinel ao libertar o louco das correntes em Bicétre, no século XVIII, concedendo-lhe assim uma "'boa liberdade', aquela que, libertando os mais violentos, doma suas paixões e os introduz no mundo calmo das virtudes tradicionais" (FOUCAULT, 1961, p.523). Para Foucault, o positivismo, nesse contexto:

> admitirá desde logo, como evidência objetiva, que a verdade da loucura é a razão do homem, o que inverte inteiramente a concepção clássica, para a qual a experiência do desatino na loucura contesta tudo o que pode haver de verdade no homem. Doravante, todo domínio objetivo sobre a loucura, todo conhecimento, toda verdade formulada sobre ela será a própria razão, a razão recoberta e triunfante, o desenlace da alienação (FOUCAULT, 1961, p. 518)

Daniele R. C. Ribeiro (2016) discorda das abordagens, baseadas na obra de Foucault, que tomavam o hospício "primordialmente como local de exercício de poder médico, voltado para o controle social das cidades" (p.1154). Para ela a divisão do poder administrativo entre o campo médico e a Santa Casa da Misericórdia, que recebia incentivos por parte do Imperador, "legava ao estabelecimento um espaço de convergência de forças e interesses" (idem). A tentativa de equiparar o Hospício Pedro II aos hospitais do período do "Grande Internamento" mostra-se insustentável se levarmos em conta que havia uma grande resistência de uma parte do corpo médico em tornar o hospital um 'abrigo de indigentes'" (p.1155). Por último, a autora observa, pela análise de documentos disponíveis sobre o hospício, que não era a polícia mas os próprios familiares que encaminhavam o maior número de pacientes para o hospital (Idem).

Portanto, podemos perceber que os loucos do primeiro hospício brasileiro não foram submetidos ao controle médico tal como passava a ocorrer na segunda metade do século XVII na Europa. Desta forma, o olhar em relação a esse período histórico no Brasil precisa levar em conta que nossa colonização não foi realizada por um país marcado pelo protestantismo, como seria no caso de uma colonização realizada pela Alemanha, França, Holanda e Inglaterra, por exemplo. A análise de Foucault a respeito da história da loucura parece dirigir-se a essa categoria de países, tanto que ao se referir à "laicização das obras" ele lembra que este processo ocorreu nas nações marcadas pelo protestantismo, e em momento algum de sua

História da Loucura se refere a Portugal. O processo de laicização das obras de caridade colocou os cuidados dos pobres e incapazes nas mãos do Estado, o que gerou uma

> nova forma de sensibilidade à miséria: iria nascer uma experiência do patético, que não falaria mais da glorificação da dor, nem de uma salvação comum à Pobreza e à Caridade, mas que faz com que o homem se ocupe de seus deveres para com a sociedade e mostra no miserável, ao mesmo tempo, um efeito da desordem e um obstáculo à ordem (p.66).

Embora os alienistas brasileiros tenham feito um esforço para trazer a modernidade científica ao Brasil na segunda metade do século XIX, essa modernidade chegou extirpada do espírito protestante que a gerou nos países europeus. A divisão entre o poder médico e o religioso parecia evidenciar esse paradoxo, muito lamentado pelos médicos brasileiros; pouco, suponho, pelos loucos. Afinal, como veremos no item 4.4.2, essa divisão dificultava o controle da loucura, de modo que a rivalidade entre os saberes médico e religioso concedia certo espaço para o saber do louco.

Além disso, como pudemos supor a partir da análise dos movimentos de cunho messiânico que precederam o período das internações nos países protestantes, o intuito destas também poderia ser o de evitar revoluções populares como a Guerra dos Camponeses – daí, como vimos, serem internados nos hospitais também os "profetas", aos moldes de Thomas Müntzer. No Brasil, até onde sabemos, não há evidências de que o Hospício Pedro II tenha sido destinado ao controle de possíveis manifestações messiânicas por parte da massa pobre. Por outro lado, as análises foucaultianas desse período devem ser cautelosas no estabelecimento de analogias com o que se passou no Brasil.

4.5 **Os primeiros significantes referentes ao messianismo no Brasil**

No Brasil, curioso é o fato de terem sido, justamente, homens respaldados nas explosivas profecias messiânicas os mais empenhados na catequização dos indígenas. E neste ponto, para a minha própria surpresa (e nessas horas percebemos o quanto, certas vezes, uma pesquisa parece ganhar vida própria), é que se unem as duas pontas dessa pesquisa: a expressão messiânica e o processo de isolamento do louco nos países europeus marcados pelo protestantismo, mas também no Brasil.

O elo não poderia ser ninguém menos do que o abade calabrês Joaquim de Fiore que foi bastante abordado nos capítulos precedentes. Suas ideias foram disseminadas por cristãos pertencentes à ordem religiosa dos Franciscanos, mas também pelos jesuítas, que eram os integrantes da *Companhia de Jesus.* Sabemos a importância da atuação educacional dos

jesuítas junto aos habitantes originais de nossa terra, mas em um trecho de *O Povo Brasileiro: a formação e o sentido do Brasil,* de Darcy Ribeiro, percebe-se que sua influência abrange também outros campos:

> A tarefa a que os missionários se propunham não era transplantar os modos europeus de ser e de viver para o Novo Mundo. Era, ao contrário, recriar aqui o humano, desenvolvendo suas melhores potencialidades, para implantar, afinal, uma sociedade solidária, igualitária, orante e pia, nas bases sonhadas pelos profetas. Essa utopia socialista e seráfica floresce nas Américas, recorrendo às tradições do cristianismo primitivo e às mais generosas profecias messiânicas. Ela se funda, por igual, no pasmo dos missionários diante da inocência adâmica e do solidarismo edênico que se capacitaram a ver nos índios, à medida que com eles conviviam (RIBEIRO, 1995, p.60-61).

Darcy Ribeiro cita Joaquim de Fiore para se referir ao espírito religioso que atiçou os missionários a tão arriscada empreitada – até que as suas intenções se chocassem aos negócios dos colonos. O autor destaca que os frades fizeram "ressoar no novo mundo antigas heresias joaquimistas". Refere-se, ainda, ao infante D. Henrique e sua pregação segundo a qual:

> uma vez passado o tempo do Pai – de que rege o Velho Testamento – e também o do Filho – de que trata o Novo Testamento –, era chegada a Era do Espírito Santo, que instalará o milênio do amor e da alegria neste mundo, com os índios conversos e convertidos em louvadores da glória de Deus (idem).

Já sabemos a respeito da proveniência dessas profecias, que se dissiparam como pólvora entre as gentes, chegando até a figura de D. Henrique (1394-1460). Este "malucão" (como a ele se refere Darcy Ribeiro[187]) foi quem tornou o empreendimento das descobertas marítimas uma atividade com suporte da coroa.

O livro *Mensagem,* do poeta português Fernando Pessoa (1934), trata do passado heroico de Portugal, abordando temas como o sebastianismo. Um dos poemas de Pessoa é dedicado a esse navegador português:

> O INFANTE D. HENRIOUE
> Em seu trono entre o brilho das esferas,
> Com seu manto de noite e solidão,
> Tem aos pés o mar novo e as mortas eras —
> O único imperador que tem, deveras,
> O globo mundo em sua mão.

4.5.1 Um outro olhar sobre o destino e o des(a)tino

187 Essa referência foi retirada do vídeo "O povo brasileiro – matriz lusa" onde são realizadas entrevistas com diversos estudiosos, incluindo Darcy Ribeiro. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=PQEdi0f5i_w . Data de acesso: 20/08/2019.

A esta altura é possível resgatar o contraponto estabelecido nos capítulos anteriores entre destino e des(a)tino. No caso dos países da Europa marcados pelo espírito protestante, aos quais mais se refere Foucault em sua *História da loucura* (notadamente França, Alemanha e Inglaterra), a eclosão do germe da ética moderna arrebataria as certezas messiânicas que recobriam os *Jardins das Delícias.* A resposta ao des(a)tino seria o fortalecimento do supereu, já que Deus, como aponta Weber "ajuda a quem ajuda a si mesmo", sendo necessário um "autocontrole sistemático que a qualquer momento se defrontaria com a alternativa inexorável – escolhido ou condenado" (WEBER,1905, p.51).

Já no caso da região Ibérica a situação foi bastante diversa, afinal os homens dessa região, estando debruçados sobre o Alântico, trataram de buscar uma terra para os prenúncios da nova Era. Em vez de evitarem, como Descartes, "no caminho de sua dúvida, a possibilidade de estar louco" (FOUCAULT, 1961, p.158), os ibéricos abraçaram a loucura das grandes navegações, tomando-a como destino – ou fado. Vale a pena lembrar que, como fomos colonizados pelos portugueses, parte do processo de formação do nosso povo foi influenciado pelo espírito aventureiro da matriz portuguesa. Também sofremos influência da matriz africana e ameríndia (RIBEIRO, 1995)

É importante ressaltar essas diferenças entre os povos de diferentes regiões da Europa a fim de que tenhamos em mente que, apesar dos esforços de aproximação do Hospício Pedro II ao que havia de mais moderno no espírito científico, sobretudo na França, o fato é que as particularidades na formação do povo brasileiro lhe renderam características que dificultam aproximações entre o Brasil e países como a França durante uma mesma época. É importante levar essas diferenças em conta ao se estabelecer comparações a respeito do tratamento voltado para os alienados na segunda metade do século XIX no Brasil e em outros países europeus. Afinal, "no Brasil, o hospício [Pedro II] nasce como símbolo de restauração política, num regime monárquico conservador, centralizado e escravocrata, no qual a separação entre Estado e Igreja ainda não se dera" (TEIXEIRA; RAMOS, 2012, p. 367).

4.5.2 A disputa de poder no Hospício Pedro II

Houve, desde a criação do hospício, uma intensa disputa de poder entre o corpo religioso que o administrava e os médicos, que buscavam a prevalência do discurso científico no tratamento dos doentes: "os médicos, alijados do efetivo poder administrativo, travam uma batalha de quase quatro décadas contra esse estado de coisas. Atacam o funcionamento do hospício e reivindicam a parcela de poder que lhes parecia justa: isto é, todo ele" (Idem, p.

369). Essa disputa se deu até 1890 quando, após a proclamação da República, o hospício é então "desanexado da Santa Casa de Misericórdia, pelo decreto-lei 142-A. Teixeira Brandão[188], um militante histórico do movimento republicano, é mantido na direção do agora chamado Hospício Nacional dos Alienados" (idem, p. 371).

A mudança do nome do hospital marca um rompimento com o Império, e um avanço na direção da República, em que prevalecia o espírito liberal e o consequente afastamento entre a Igreja Católica e o governo. A concentração do saber nas mãos dos médicos, no tratamento da loucura, fez com que cessasse a bipolaridade entre o poder da Igreja e dos médicos na condução do hospício. A medicalização do hospício, considerada, então, um sinal de progresso, representaria, em relação à loucura, uma forma mais eficiente de controle. E aí sim a crítica de Foucault, com relação ao controle exercido pelo saber médico, pode servir para a análise de nosso país.

Teixeira & Ramos (2012) fazem uma interessante análise de dois trabalhos estrangeiros que descreveram, de forma pioneira, o funcionamento do hospício brasileiro ainda nos tempos do Império. Esses trabalhos são *L'hospice Pedro II et les Alienés au Brésil*, de Phillipe-Marius Rey (1875); e *Visite a L'asile de Pedro II a Rio de Janeiro*, de François Jouin (1880) (p.364).

É interessante perceber que, embora os psiquiatras brasileiros tenham importado, nesse primeiro momento, as mais modernas teorias alienistas da França, os citados psiquiatras franceses não fazem críticas explícitas em relação à dicotomia do poder que então se estabelecia entre a Igreja e o setor médico. Como apontam os autores do artigo, o relato de Jouin "passa ao largo da grave disputa entre médicos e religiosos que ali se desenrola" (p.374). Ao final de seu artigo, Jouin narra até um episódio que foi facilitado pelo então diretor médico do hospício Gustavo Balduíno de Moura e que dificilmente ocorreria em um espaço inteiramente dominado pelo discurso científico. Nesse episódio, o diretor destinou:

> um trono, enfeitado com bandeiras brasileiras, a uma paciente megalômana que dizia ser a Imperatriz do Brasil. A paciente ali permanecia, sentada, recebendo as homenagens dos internos e visitantes que circulavam pelo hospício. *Mesmo reconhecendo que tal medida não constitui um meio de tratamento* [grifo nosso], Jouin aplaude o caráter humanitário e a simpatia do gesto de Moura e Câmara. A imagem de uma paciente vestida de Imperatriz, reconhecida como rainha pelo gesto espontâneo de um médico à procura de alguma ação prática endereçada à alienação mental, recebendo o beija-mão dentro do Hospício de Pedro II, no suntuoso edifício erguido como símbolo de afirmação política, científica e filantrópica do Império

188 João Carlos Teixeira Brandão se formou na faculdade de medicina do Rio de Janeiro em 1877. Ao lado de Carlos Fernandes Eiras, formado no mesmo ano, e de Nuno Ferreira de Andrade, formado em 1875, na mesma faculdade, Teixeira Brandão foi uma importante figura na história da psiquiatria no Brasil. A cadeira de psiquiatria foi criada no ano de 1879 no Brasil. Fonte: http://www.dichistoriasaude.coc.fiocruz.br/iah/pt/verbetes/branjcteix.htm. Data de acesso: 10/07/2019.

> brasileiro, cenário durante décadas de uma renhida disputa de poder entre ciência e religião, assume desse modo um valor simbólico. A cena reflete, numa espécie de metáfora carnavalizada, as diferentes contradições da criação da primeira instituição psiquiátrica no Brasil (idem, p.374).

Tendo como referência o tratamento moral de Pinel, Jouin não reconhece na abordagem dispensada à paciente um caráter científico; entretanto, o psiquiatra parece atribuir efeitos ao reconhecimento do delírio, por parte de seu entorno. Mesmo assim o diretor médico do hospício, Gustavo Balduíno de Moura, que viabilizou a cena descrita por Jouin, foi demitido pouco tempo depois da publicação do artigo deste. Nos anos seguintes não haveria mais espaço para cenas como a que foi presenciada pelo psiquiatra francês. Talvez possamos dizer que a bipolaridade do poder no hospício (entre religião e ciência) deixasse algum espaço para que a subjetividade dos pacientes emergisse, o que não ocorreria mais nos anos seguintes, quando o delírio não seria mais reconhecido como expressão do martírio de uma alma em seu caminho para o céu, mas única e simplesmente como expressão de uma doença.

Em *Crepúsculo da Alma Alberti* (2003) aponta que essa divisão entre o poder médico e o religioso também encontrava eco nos debates que contrapunham o "espiritualismo" ao "materialismo". O primeiro campo estava referido ao âmbito religioso, mas também filosófico, e o outro coadunava-se ao discurso científico, defendido pelos médicos. Pouco a pouco ocorreria uma "ruptura do saber da dualidade filosófica dando lugar a um saber das positividades e do pluralismo do exame" (ALBERTI, 2003, p. 105). Essa ruptura se daria mais radicalmente durante o período Republicano, quando os dirigentes da Santa Casa seriam definitivamente expulsos da administração dos hospícios.

4.6 **"O Reino que não era desse mundo"**

No livro *O Reino que não era desse Mundo*, Marcos Costa apresenta alguns aspectos dos bastidores do processo político que conduziu o Brasil ao regime Republicano, concentrando-se nos esforços realizados pelo imperador para que fosse possível conduzir o país para o Terceiro Reinado, que seria comandado por sua filha Isabel, ao lado do Conde d'Eu.

Outro historiador, José Murilo de Carvalho, traça com muita sensibilidade a divisão subjetiva do imperador do segundo reinado, que fora preparado por seus tutores para ser "um chefe de Estado perfeito, sem paixões, escravo das leis e do dever, quase uma máquina de governar" (CARVALHO, 2007, p. 10). Por outro lado, porém, ele "detestava as pompas do poder" e envergonhava-se do fato de o país ser escravocrata, recusando-se a ter escravos em

seu domicílio. Estando à frente de um modelo de governo conservador, escravocrata e patriarcal, Pedro II preparava o país para adaptar-se ao liberalismo inaugurado pelos projetos do Barão de Mauá, que se daria em um Terceiro Reinado a ser comandado por uma mulher, a princesa Isabel. Esta, por sua vez,

> se interessava pelos avanços que a Revolução Industrial estava proporcionando. A cada dia ela se convencia mais de que o Brasil devia, primeiro, ir diminuindo aos poucos a sua dependência para a produção e exportação de commodities e, segundo, se livrar do trabalho escravo (COSTA, 2017, p. 12).

Diante desse posicionamento dos governantes na época do Brasil Império, é no mínimo curioso que, hoje, um dos descendentes da corte, o deputado federal Philippe de Orleans e Bragança, trineto da princesa Isabel, tenha dito no Plenário que a escravidão seja "da natureza humana". Ora, se os seus longínquos ascendentes propunham um Terceiro Reinado voltado para o desenvolvimento do país sob moldes liberais, como pode o deputado naturalizar a escravidão? Mais curioso ainda é esse político quase ter se lançado como vice-presidente na chapa de Jair Bolsonaro, mais identificado com a posição de militar à de presidente, conforme ele mesmo dissera.

A contradição em relação ao fato de um descendente da família imperial aliar-se a militares se deve ao fato de estes terem articulado um golpe contra a possibilidade de um Terceiro Reinado justamente, em parte, pelo desprezo que a eles direcionava o então imperador, principalmente depois da Guerra do Paraguai. Como aponta Costa, após essa guerra, os militares passaram a ser reconhecidos pela população, mas não pelo imperador, que, estrategicamente, se aproveitou do ensejo da guerra para colocar em evidência a figura de Conde d'Eu (enviado ao Paraguai apenas quando a gerra já estava praticamente vencida) reconhecida pela população (COSTA). Além disso,

> ainda uma circunstância feria duramente a estima social ao militar: a profissão, de acordo com os preconceitos liberais do tempo, servia à destruição, à barbárie institucionalizada, equiparado o oficial ao parasita. Os valores burgueses, que estimam no produtor o único elemento útil na sociedade, despreza o homem que não planta, não fabrica e não faz a riqueza circular. O militar sem utilidade social, seria um monstro obsoleto, sobrevivo apenas enquanto não se civilizasse o mundo (FAORO, 2001, p.538).

Portanto, é no mínimo curioso que um descendente da família imperial tenha buscado aliar-se a alguém que se reconheça como um militar, e apresente um discurso altamente conservador, exatamente ao contrário do que almejava o imperador para o Terceiro Reinado. Por essas e outras, Marcos Costa colocou como título de seu livro a frase proferida pelo Ministro Saraiva a Pedro II. Este, após a consumação do golpe, perguntou ao ministro "por

que não poderia ser o terceiro reinado da Princesa Isabel. O ministro responde de forma curta e profundamente lúcida: *porque o seu reino não é deste mundo* (grifo nosso)" (COSTA, 2017, p. 14).

Em uma entrevista de José Murilo de Carvalho, recordo-me da surpresa que ele demonstrou diante do fato de nenhum descendente da família real tê-lo procurado para falar a respeito da aclamada biografia do imperador. Ao que parece, os descendentes de Dom Pedro II (bem como boa parte de nossa população) parecem recalcar os planos que ele traçava para o futuro do Brasil. É importante que as análises a respeito do Brasil levem em conta análises mais aprofundadas a respeito da suposta modernização ocorrida na passagem da Monarquia parlamentarista, com a presença do poder moderador, para a República. Carvalho, se referindo a Weber, aponta que, nessa passagem, "se deu uma vitória do espírito do capitalismo desacompanhado da ética protestante" (CARVALHO, 1939, p.26). Esse aspecto será de fundamental importância para essa tese, como veremos adiante.

O povo, que nutria simpatia pelo imperador e ainda comemorava a libertação dos escravos através da lei áurea, assinada pela princesa Isabel, "assistiu àquilo bestializado, atônito, surpreso, sem conhecer o que significava"[189] – como relatou o jornalista Aristides Lobo à época. Afinal, no momento em que a monarquia alcançava seu maior grau de popularidade, sobretudo entre os escravos recém-libertos, seu representante era destituído do poder e rapidamente expatriado a fim de que fossem evitadas revoltas populares. A despeito da questão humanitária envolvida na libertação dos escravos, havia ainda o fator econômico, já que o trabalho escravo não era mais conveniente em um país que se encaminhava para o liberalismo, a contragosto dos grandes proprietários de terra.

Uma parte dos abolicionistas mais radicais, como Joaquim Nabuco e André Rebouças, que eram monarquistas, defendiam que a libertação dos escravos ocorresse em associação a "um programa para criar um imposto territorial sobre as fazendas improdutivas e fundar cooperativas de pequenos camponeses"[190]. Para garantir que isso não acontecesse, os latifundiários se uniram a uma parte dos republicanos com o fim de "trazer imigrantes que trabalhassem nas fazendas e não mexer na propriedade rural"[191].

4.7 **O uso do messianismo por Varnhargen**

189 Trecho do arttigo publicado no Diário Popular de dezoito de novembro de 1889.

190 Trecho retirado da entrevista concedida pelo historiador Luis Felipe de Alencastro à revista BBC news em São Paulo, e publicada em 13 de maio de 2018. Disponível em https://www.bbc.com/portuguese/brasil-44091474. Data de acesso: 30/12/2018.

191 Idem.

Uma outra razão para que o trabalho dos africanos fosse substituído pelo de europeus assalariados encontra-se no campo da ideologia científica da época, segundo a qual o progresso estaria atrelado ao clareamento das raças. A superioridade da raça branca era uma crença que já se encontrava presente na época do Império, tendo sido utilizada como estratégia para justificar a manutenção dos europeus no poder, e bastante explorada pelo historiador Francisco Adolfo de Varnhagen (1816-1878), futuro visconde de Porto Seguro. Em sua obra *História Geral do Brasil,* Varnhagem – que se tornaria o "marqueteiro pessoal do imperador" – elevou "a Monarquia à posição de grande agente da civilização e do progresso do país, diante da imensa degeneração que representava o quadro composto pelos naturais da terra (os índios) e pelos escravos africanos introduzidos no país" (COSTA, 2017, p.91).

Essa estratégia, desgraçadamente racista, não pode, no entanto, ser comparada ao que veríamos com o advento da eugenia, termo cunhado por Francis Galton (1822-1911) ao final do século XIX, quando a concepção da superioridade da raça branca ganharia contornos supostamente científicos – a partir de uma leitura deturpada da obra de Charles Darwin.

A estratégia de Varnhargen foi elaborada por conta da descentralização política em que se encontrava o Império durante o período regencial, entre 1831 e 1840. Esse período tão pouco abordado de nossa história não mereceria ser negligenciado nesta pesquisa.

Nos primeiros capítulos desta tese me debrucei sobre as batalhas de cunho messiânico que se travaram em solo alemão, e destaquei a relação entre a descentralização do Sacro Império Romano-germânico e tais manifestações de cunho popular, influenciadas pelas profecias joaquimistas. Varnhargen tinha ascendência alemã por parte de pai, sendo neto de Johann Adolf Varnhagen, um historiador e pastor do estado de Hesse, na Alemanha. Sua narrativa sobre a história do Brasil é sabidamente tendenciosa e conduziu a uma leitura ufanista do Brasil, nos moldes que viriam a ser seguidos por Gilberto Freire, em *Casa Grande & Senzala* (1933). Diante da desordem política enfrentada pelo Brasil durante o período regencial, quando diversos movimentos separatistas ameaçavam a unidade do império, Varnhargen supôs que a História pudesse ser um instrumento que auxiliaria "no processo de construção de uma nação recém-independente que ainda carecia de tudo" (COSTA, 2017, p.91).

Segundo ele:

> A missão do historiador não é lisongear, nem adular a ninguém, e menos aos vivos do paiz, ou antes neste a meia dúzia de gritadores apaixonados e parciais. Antes quero desagradar publicando a verdade, dizia Tocidides, que ser aplaudido faltando a ella […]. O historiador que esquadrinha os factos, e que depois de os combinar e

> meditar sobre elles, os ajuiza com boa crítica e narra sem temor, nem prevenção, não faz mais do que revelar ao vulgo verdades que elle naturalmente acabaria por avaliar do mesmo modo, sem os esforços do historiador, dentro de um ou dois séculos (VARNHARGEN, 1957, p.91).

Como vimos nos capítulos anteriores, Lutero escolhera o ceticismo para questionar uma verdade vigente, a fim de construir uma outra que melhor lhe aprouvesse. Já Varnhargen não se constrangeu ao afirmar que ele próprio haveria de julgar os fatos, asseverando a respeito de como estes passariam a ser contados, ou omitidos. Segundo sua concepção, o historiador teria a capacidade de extrair de suas meditações uma avaliação que lhe permitiria estar à frente do tempo dos "vulgos", cabendo a estes a aceitação imediada das interpretações desse profissional. Desta forma, Varnhargen abria frente para que o Imperador centralizasse o poder até então fragmentado por diversos movimentos de cunho messiânico que tomavam conta de diversas regiões do Império.

Na edição especial sobre *Messianismo e Milenarismo no Brasil*, publicado pela revista da USP[192], há uma série de artigos que tratam dessa questão no Brasil. Chama a atenção para o campo de pesquisa aqui trabalhado o artigo de Lísias Nogueira Negrão: *Sobre os messianismos e milenarismos.* Segundo ela, os movimentos messiânicos, milenaristas ou messiânico-milenaristas constituem-se:

> desde simples contestações pacíficas quanto a aspectos selecionados da vida social, até rebeldias armadas, ambos os tipos informados pelo universo ideológico religioso, capazes de, ao mesmo tempo, diagnosticar as causas das atribulações e sofrimentos e indicar caminhos para sua superação, desde os mais racionais até os mais utópicos (NEGRÃO, 2009, p.34).

4.7.1 O movimento do "Reino encantado"

O movimento do "Reino Encantado", que ocorreu entre 1836-1838, em Pernambuco, foi um desses movimentos, que assumiu traços messiânicos atrelados ao Sebastianismo. Este é um mito messiânico a respeito do rei D. Sebastião em Portugal, morto em 1578 na batalha de Alcácer Quibir. Sua morte precoce repercutiu na população de forma semelhante à morte de Federico II no Sacro Império Romano-Germânico. Tal como no caso deste, o corpo de D. Sebastião jamais foi encontrado, o que conduziu a população a alimentar a utopia de que um dia ele retornaria e traria a felicidade para o povo português, em uma Era de paz e prosperidade. Daí a proximidade entre as teorias joaquimitas e o sebastianismo.

192 O tema do dossiê publicado em 2009 na edição 82 da revista é apresentado no livro Messianismo e Milenarismo no Brasil, lançado em 2015 A organização é dos professores João Baptista Borges Pereira e Renato da Silva Queiroz, da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) da USP, que também coordenaram o dossiê.

Essa utopia se uniria futuramente ao sonho mítico do Quinto-Império, formalizado pelo padre Antônio Vieira, segundo o qual Portugal se transformaria em um grande Império, tal como o dos Assírios, dos Persas, dos Gregos e dos Romanos. Evoco novamente o poeta português Fernando Pessoa (1934), que tratou desse tema em um poema que une a ideia do Quinto Império com a figura de D. Sebastião:

O QUINTO IMPÉRIO
Triste de quem vive em casa,
Contente com o seu lar,
Sem que um sonho, no erguer de asa
Faça até mais rubra a brasa
Da lareira a abandonar!
Triste de quem é feliz!
Vive porque a vida dura.
Nada na alma lhe diz
Mais que a lição da raiz
Ter por vida a sepultura.
Eras sobre eras se somem
No tempo que em eras vem.
Ser descontente é ser homem.
Que as forças cegas se domem
Pela visão que a alma tem!
E assim, passados os quatro
Tempos do ser que sonhou,
A terra será teatro
Do dia claro, que no atro
Da erma noite começou.
Grécia, Roma, Cristandade,
Europa — os quatro se vão
Para onde vai toda idade.
Quem vem viver a verdade
Que morreu D. Sebastião?

O poeta nos dá a dimensão a respeito do quanto essas teorias inspiraram a formação do povo português. Mas o fato é que elas também se encontraram presentes desde os tempos mais precoces de nosso nascimento enquanto nação, e a embalaram tal como um canto materno, pela voz dos jesuítas. Se esse canto transmitiu os germes que exterminaram boa parte dos indígenas que aqui viviam antes de serem descobertos (– ou cobertos), o fato é que também concedeu aos nossos primeiros habitantes os primeiros significantes do além-mar, que ainda hoje nos atravessam.

O Movimento do Reino Encantado, também conhecido como "Reino da Pedra Bonita"[193], ocorreu durante o período Regencial no Brasil, e trouxe a céu aberto o conteúdo mitológico aqui referido. No ano de 1836, o mameluco João Antônio dos Santos passou a afirmar, a quem quisesse ouvir, que Dom Sebastião encontrava-se em pleno sertão pernambucano, mais precisamente "encantado" na Pedra Bonita: "de onde era necessário

193 Esse movimento inspirou Ariano Suassuna a escrever "O Romance da Pedra do Reino e o Príncipe do Sangue do Vai e Volta", publicado em 1971.

libertá-lo, para que ele implantasse um reino de justiça, prosperidade e liberdade no sertão"[194]. A João se juntaram outras pessoas, até que o movimento foi dispersado pela polícia. Dias depois, no entanto, o movimento ressurgiu através de um outro João, que seria cunhado do primeiro, e tinha por nome João Ferreira. Este "se proclamou rei, instituindo uma monarquia que tinha por base a poligamia"[195]. Com o avanço de seu delírio, Ferrreira passou a dizer ao grupo que o seguia (cerca de 300 pessoas) que seria necessário realizar sacrifícios "para assegurar a concretização de um reino encantado, onde os pobres seriam ricos e poderosos"[196]. Ao final desse triste evento, um total de cinquenta e três pessoas foram sacrificadas, incluindo os filhos pequenos e esposas do líder.

Vale destaque a profunda impressão que Varnhargen sofreu diante dos movimentos que agitaram o país durante a Regência, e que, quiçá, lhe tenham remetido aos movimentos messiânicos semelhantes ocorridos na Alemanha, onde, como dito, seu avô fora também historiador. Sendo esta, ou não, a razão de seu convencimento a respeito do poder da História, o fato é que seu esforços funcionaram, "pois justamente esses anos, que se estenderam até a década de 1870, correspondem, não por mero acaso, ao período de ascensão da Monarquia" (COSTA, 2017, p.92).

O preço da estabilidade foi a desqualificação com relação à matriz indígena e negra. Para ele, por um lado, o Brasil teria sido melhor sem os negros, por outro, demonstra descontentamento com relação à catequização dos índios exercida pelos jesuítas, que teria dificultado a sua escravização (Idem). Por se opor ao trabalho exercido pelos jesuítas, Varnhargen, naturalmente, se colocava como um grande admirador do marquês de Pombal. Isso porque, como lembra Alberti (2003), Pombal promoveu uma reforma que desautorizava os jesuítas a lecionar, além de ter colaborado para a sua expulsão de Império Lusitano. Além disso, "com a reforma pombaliana, a imprensa e, em 1771, a leitura, compra ou conservação de todo livro 'herege, apóstata, ímpio etc.' foram proibidas a qualquer pessoa na Colônia" (p.25).

4.8 **A "ética do trabalho" e a "ética da aventura"**

194 Há poucas referências a respeito desse movimento. Esse trecho foi retirado do site https://vestibular.uol.com.br/resumo-das-disciplinas/atualidades/pedra-do-reino-crenca-em-messias-portugues-gerou-tres-massacres-no-nordeste.htm . Data de acesso: 29/05/2019.

195 Esse trecho foi retirado do trabalho *As memórias D'a Pedra do Reino,* de Solange Peixe Pinheiro de Carvalho e apresentado pela autora no III Simpósio Nacional Discurso, Identidade e Sociedade (III SIDIS). Dilemas e desafios da contemporaneidade.

196 Idem.

No caso da Alemanha, e países do entorno, a expectativa pelo retorno do rei Frederico II e todas as manifestações delirantes que preconizaram, direta ou indiretamente, a sua chegada ao lado de uma nova Era, não foram muito além do curso do rio Reno. Por ele não navegaram apenas os loucos malquistos, é verdade, mas também aqueles que passaram a estabelecer trocas comerciais, principalmente no intercurso do caminho hídrico trilhado pelo *Vater Rhein* [pai Reno]. A ética desses homens se aproxima do que Sérgio Buarque de Holanda (1995) chamou de "ética do trabalho", que favoreceria o progresso econômico atrelado ao fortalecimento do supereu, se associarmos o à concepção freudiana. Entretanto a "ética da aventura" dos países Ibéricos melhor se adaptava à empreitada das grandes navegações do que a "ética do trabalho", relacionada aos países protestantes. Afinal, na "obra da conquista e colonização dos novos mundos coube ao 'trabalhador', no sentido aqui compreendido papel muito limitado, quase nulo. A época predispunha aos gestos e façanhas audaciosos, galardoando bem os homens de grandes voos" (p.45). Esses gestos corresponderiam à "ética da aventura", cujas qualidades incluem a "irresponsabilidade, instabilidade, vagabundagem – tudo, enfim, quanto se relacione com a concepção espaçosa do mundo" (p.44).

A essa aventura se lançaram os jesuítas e também franciscanos, imbuídos do imaginário messiânico que não se sustentou por muito tempo onde florescera a religião reformada. É fato que o cristianismo primitivo soube imiscuir-se com sucesso dentre os povos politeístas, e esse contato era estabelecido, justamente, pelos frades pertencentes às diferentes Ordens da Igreja Católica. Talvez por isso os jesuítas e franciscanos portugueses tenham apresentado uma certa "simpatia transigente e comunicativa que a Igreja católica, sem dúvida mais universalista e menos exclusivista do que o protestantismo, sabe infundir nos homens, ainda quando as relações existentes entre eles nada tenham, na aparência, de impecáveis" (HOLANDA, 1995, p. 65).

Talvez a afeição que nosso povo tenha destinado à figura do Imperador, como é vastamente documentado, tenha suas origens nos primeiros contatos estabelecidos entre os jesuítas e os índios, afeição essa que foi canalizada pelo trabalho exercido por Varnhargen para a figura de Dom Pedro II. Pouco fazemos ideia do que representou para o povo comum a saída às pressas da família imperial, principalmente para os ex escravos, que ainda comemoravam a sua recente libertação oficial. A não adesão de boa parte da população aos movimentos que conduziram à proclamação da República talvez esteja relacionada a esse vácuo que a saída da Corte Imperial representou.

Falar sobre esse tema é automaticamente entrar em um terreno perigoso, que pode gerar reações controversas a alguns letrados. Afinal, a proclamação da República foi apoiada por um setor da sociedade que via nos ideais iluministas franceses uma fonte de inspiração que se contrapunha à ideia de uma Monarquia: liberdade, igualdade e fraternidade. Esse era o lema dos jacobinos, que cantavam a *Marselhesa* pelas ruas do Rio de Janeiro, sem perceber que outros filhos da pátria ainda davam vivas ao imperador. Como ficariam, senão bestializados, diante da saída repentina daqueles que acabaram de libertá-los? Sem distribuição de terras, sem igualdade ou fraternidade, o que fazer com a liberdade?

Como parece indicar Chico Buarque em "Bastidores", uma saída criativa encontrada por esse estrato tão prejudicado de nossa sociedade foram os desfiles carnavalescos, que passaram a ocorrer de forma mais organizada após a proclamação da República.

> Dormia, a nossa pátria-mãe tão distraída
> Sem perceber que era subtraída
> Em tenebrosas transações
> Seus filhos, erravam cegos pelo continente
> Levavam pedras feito penitentes
> Erguendo estranhas catedrais
> E um dia, afinal, tinham o direito a uma alegria fugaz
> Uma ofegante epidemia que se chamava carnaval
> O carnaval, o carnaval

O Imperador, em seu profundo interesse pelo saber, pouco apreço demonstrou pelo lugar de mestre que o destino lhe reservou. E tampouco buscou frear as "tenebrosas transações" arquitetadas pelo setor militar e pelos aristocratas, que ainda hoje detêm o poder. Em sues diários, como aponta Carvalho, Dom Pedro II, após ter sido desapropriado do trono escreveu: "eu sempre fui um Imperador violentado".

Gostaria de salientar que não se trata, aqui, de defender o retorno do sistema monárquico – o que seria um contrassenso levando em conta o que foi colocado no item 4.5 a respeito da posição política dos descendentes da família imperial na atualidade. Nem tampouco trata-se de contar uma história do que poderia ter sido, ovacionado personagens de outros tempos. A questão é que, para traçar hipóteses a respeito da posição de nosso povo na teoria psicanalítica dos discursos, levando em conta o messianismo; precisamos, necessariamente, vislumbrar a posição do povo simples (que sofreu mais diretamente os efeitos da escravidão e da colonização) em relação aos arranjos políticos promovidos pelas classes mais esclarecidas e abastadas da sociedade.

É indispensável, nesse trabalho, investigar as consequências da saída daqueles que, para o povo, ocuparam o lugar de mestres – fossem os jesuítas, fosse o imperador Pedro II. Que consequências psíquicas pode ter para uma massa de indivíduos a retirada brusca de um

mestre, antes que ele pudesse vir a ser questionado? Essa questão poderá ser parcialmente respondida ao final dessa tese, antes ainda é preciso que abordemos alguns pontos.

Com a saída desse imperador violentado, seria de se esperar que os movimentos messiânicos novamente tomassem os mais diversos cantos da República Velha. Conhecemos pelo menos dois, que foram os maiores movimentos messiânicos do Brasil: a Guerra de Canudos (1893-1897), abordada nos capítulos anteriores e a Guerra do Contestado (1912-1916).

Não havendo mais a centralização do poder em torno da figura do imperador – e diante da fraqueza política dos militares que, como apontou o próprio Deodoro da Fonseca, encontraram na República a "salvação do Exército", e não necessariamente do país – o povo passou a ser controlado unicamente pela força da espada, daí o final trágico dos movimentos citados.

4.9 **A promessa e a providência**

Uma das promessas para os soldados que lutaram contra os integrantes da Guerra de Canudos, e que eram igualmente pobres, foi a concessão de terras no Rio de Janeiro caso saíssem vitoriosos. A providência encontrada por esses homens diante do não cumprimento da promessa, ao chegarem no Rio de Janeiro, foi se estabelecerem nas encostas do morro que passou a ser denominado "Morro da Providência", sendo popularmente chamado de "Morro da Favela". Vale destacar que o nome "favela" remete à nomenclatura da planta comumente encontrada no arraial de Belo Monte, na comunidade de Canudos. Um dos morros desta região era conhecido por Morro da Favela e foi exatamente lá que as tropas enviadas para massacrar Canudos ficaram instaladas[197].

Em 2017, o BNDES, no Rio de Janeiro, apresentou a exposição "Morro da Favela à Providência de Canudos" realizada pelo fotógrafo Maurício Hora. Através das fotos, o artista, nascido e criado na Providência, retratou as semelhanças que ainda hoje se evidenciam entre o sertão de Canudos e a paisagem da favela.

198

197 Sobre esse tema, ler[illegible]. Disponível em https://veja.abril.com[illegible]toria-da-palavra-favela-2/ . Data de acesso: 31/05/20[illegible]

198 Fotografia de Maur[illegible] de Canudos", que ficou de

A tropa enganada de Canudos, no final das contas, ao transpor o universo de Canudos para o morro carioca, prestou uma homenagem póstuma ao líder messiânico assassinado. Conselheiro, bem como seus seguidores, clamavam pelo retorno da Monarquia, exaltando a figura dos membros da Corte imperial, como Pedro II e a princesa Isabel. Esses mestres, embora fossem membros do regime monárquico, que lhes concedia amplos poderes, pouco se assemelhavam à figura despótica referida na horda primitiva de Freud. No final das contas, os soldados que assassinaram tão cruelmente os integrantes de Canudos foram comandados pelo presidente da República Prudente de Morais, que se mostrou mais despótico que o próprio imperador!

Pouco a pouco, os morros passaram a ser ocupados pelos ex-escravos, igualmente ludibriados com a promessa da liberdade. Afinal como ser livre sem as mínimas condições de subsistência e, sobretudo, sem um lugar onde fixar-se. Para o abolicionista André Rebolças, a liberdade não poderia vir desacompanhada da distribuição das terras já que, segundo ele afirmara: "quem possui a terra possui o homem".

A providência encontrada para ausência de moradia foi o estabelecimento nos morros, cuja geografia íngreme dificulta aos homens cultivarem a terra. Ainda hoje é gritante a fragilidade das habitações nesses locais e a facilidade com que a terra desliza, por conta do desmatamento, consequência da superlotação. A terra deslizante dificulta a relação libidinal com a Mãe-Terra, favorecendo ao sujeito poucas saídas para o desgarramento. O desejo frustrado não pode ser saciado por essa "providência", significante este que, como a terra nos morros, desliza no tempo, sem que soluções satisfatórias sejam encontradas para a questão do desgarramento subjetivo promovido pelos "donos do poder".

4.10 **O pacto eugênico**

Após o arranjo republicano estabelecido em 1889, novas correntes de pensamento passaram a ser importadas para o Brasil, mas sem que houvesse um maior cuidado com rigores metodológicos: "vários historiadores sugerem que nossa intelectualidade utilizava os

cartaz no *espaço Cultural* BNDES De 24 de maio a 14 de julho de 2017.

textos importados de forma pouco refinada e que nenhum historiador teria chegado a ‘estruturar uma corrente sólida’ a partir das influências recebidas” (ALBERTI, 2003, p.27). Um exemplo dessas ideias foi o positivismo, importado pelos militares, o que, por si só já configurava-se como um contrassenso, afinal: “não deixava de ser irônico que o Exército fosse usado para atingir um estado social que o rejeitava” (CARVALHO, 1990, p.43). Afinal, o uso da força na política se contrapunha à condição social pacifista apregoada pelo positivismo.

A eugenia e a ideia de degeneração das raças foram outras teorias importadas e, nesse caso, a ironia não se encontra no fato de estas terem sido alteradas em suas raízes básicas, como ocorreu no caso do positivismo. Ao contrário, essas teorias foram essencialmente preservadas em um país miscigenado.

Na segunda metade do século XIX, o psiquiatra Augustin Morel publicou o *Traité des dégénérescences physiques, intelectuelles et morales de l´espèce humaine et des causes qui produisent ces variétés maladives* (*Tratado das degenerescências na espécie humana*, 1857). De acordo com o psiquiatra francês, a degenerescência humana seria “um desvio doentio, uma degradação da raça humana primitiva perfeita, criada por Deus, tal como indicado pelo ‘gênesis’ bíblico, que seria transmissível hereditariamente” (FACCHINETTI; MUÑOZ, p.241, 2013). Essa teoria ganhou proeminência no Brasil, associada à corrente nacionalista que:

> visava modernizar o Brasil, projetava-o como um país europeizado, inclusive “etnicamente”, continuando, assim, com o empenho de para cá atrair imigrantes estrangeiros que poderiam exortar os brasileiros de seu passado escravagista e da miscigenação racial (FACCHINETTI; VENANCIO, p.357, 2005).

A entrada dessa corrente de pensamento se deu na mesma época em que Francis Galton (1822-1911) cunhou o termo “Eugenia”, que significa “bem nascido”, para se referir a uma linha de estudos que visava ao desenvolvimento de práticas de controle social que proporcionassem um “melhoramento” das qualidades raciais, o que evitaria o processo de degeneração, nos moldes tratados por Morel.

O discurso eugênico não se manifestara tão fortemente nos primeiros anos do Hospício Pedro II, popularmente conhecido como “Palácio dos Loucos”. Entretanto, com a saída da Santa Casa da Misericórdia da direção, em 1890, os médicos passaram a ter soberania com relação à instituição e, com isso, fortaleceu-se nele a corrente eugênica.

A influência francesa e a concepção iluminista do ser humano influenciou os alienistas a destinarem um tratamento das moléstias voltado para a “ação sobre a consciência,

principalmente por meio da persuasão, do isolamento, do repouso, do tratamento moral e da concepção psicológica" (PINEL, 1800-1801; NINA-RODRIGUE, 2004; FACCHINETTI, 2018). Com Juliano Moreira (1872-1933), a influência da psiquiatria alemã, sobretudo a "concepção fisicalista e determinista do ser humano" difundida por Emil Kraepelin (1856-1926) se fez presente através de

> uma série de terapêuticas que se propunham agir diretamente sobre o organismo, como foi o caso da clinoterapia, da eletroterapia estimulante ou convulsionante, dos serviços cinesioterápicos (de movimento) e hidroterápicos e de balneoterapia, bem como de uma ampla diversidade de tratamento químico (FACCHINETTI & JACÓ-VILELA, 2019).

O médico psiquiatra brasileiro, Juliano Moreira, frequentemente considerado o fundador da disciplina psiquiátrica no Brasil, depois de passar uma temporada estudando na Europa, retornou ao país sendo, no ano de 1903, nomeado diretor do antigo Hospício. Era um homem miscigenado, filho de uma escrava com um português pobre (FACCHINETTI & CASTRO, 2015), tornando-se membro da Sociedade Eugênica de São Paulo, de 1918 e da Liga Brasileira de Higiene mental (1923). Além disso, participou da "Seção Rio da Sociedade Brasileira de Psicanálise" (1928) (FACCHINETTI; MUÑOZ, 2013).

Moreira não relacionava a ideia de degeneração à questão racial, mas social. Para ele: "com ações de higiene, educação e saneamento para os brasileiros, seria possível recuperar os casos individuais mórbidos, prevenir doenças entre seus habitantes e criar as condições necessárias para o surgimento daquilo que se propunha como população saudável e moderna para a nação" (Idem, p.250). Vale lembrar que ele dirigiu o Hospício na mesma época em que se dava a Reforma Passos, quando a ideia de progresso associava-se ao nome de Oswaldo Cruz e ao controle epidemiológico das doenças.

As medidas de limpeza social promovidas pelo governo de Oswaldo Cruz, associavam-se à ideia de que a degeneração não estaria mais relacionada à mistura de raças, mas a agentes microscópicos transmissíveis pelo ar, daí a necessidade de impedir aglomerações urbanas nos cortiços. Já para Moreira, a questão a ser tratada não estava necessariamente relacionada ao controle dos agentes transmissores de doenças, mas ao comportamento dos indivíduos presentes nas aglomerações urbanas. Por isso sua proposta

> estava voltada para a criação de campanhas contra as doenças venéreas e o abuso do álcool; para o combate à uncinariose e outras verminoses; para criação de medidas que evitassem a procriação "entre gentes taradas"; para aplicação dos preceitos eugênicos[3]; educação eugênica nas escolas, entre outros (Idem, p. 250).

Daí podemos perceber que a limpeza social se articula à ideia de limpeza mental, como se fosse possível purificar a mente das impurezas através da higienização social. As consequências dessa lógica foram certamente amplas, afetando até mesmo a política de imigrações no país, como podemos vislumbrar através do artigo: *A seleção individual de imigrantes no programa da higiene mental*, publicado por Moreira em 1925. Segundo o autor, seria preciso:

> fazer sem distinção de raça ou nacionalidade uma seleção individual o mais possível rigorosa sob o ponto de vista mental, isto é, não devemos receber imigrantes que apresentem perturbação mental congênita ou adquirida: nenhum idiota, nenhum imbecil evidente, nenhum demente de qualquer espécie, nenhum epiléptico, nenhum maníaco-depressivo, nenhum parafrênico, nenhum paranoico, nenhum doente de qualquer outra psicose definida poderá saltar em nenhum porto nacional, e se entrar pelas fronteiras terrestres deverá ser repatriado, mesmo que seja à custa da nação[199].

4.10.1 Os "degenerados mentais" na Alemanha

Não podemos deixar de lembrar que Juliano Moreira estudou na Alemanha pré-nazista, onde já pipocavam ideais que fomentariam o estabelecimento do regime que estaria por vir nesse país. Pouco se fala, aliás, com relação ao nazismo, que as primeiras vítimas a serem eliminadas foram os ditos "degenerados" mentais. Quando estive na Alemanha, no período do doutorado sanduíche, visitei um complexo de hospitais localizados na cidade de *Bradenburg,* que foram, durante o regime de Hitler, palco dos primeiros assassinatos cometidos pelo governo. As primeiras vítimas foram os deficientes mentais, inclusive crianças, que passavam por um processo de Eutanásia após serem avaliados por médicos. Caso fosse determinado indivíduo não poderia contribuir para o melhoramento racial da sociedade, ele era eliminado. Isso acontecia, no caso das crianças, sem o conhecimento dos pais, que internavam seus filhos nos hospitais achando que seriam tratados, mas, ao irem visitá-los, eram apenas informados de sua morte, sem que maiores detalhes fossem esclarecidos[200]. O movimento que conduziu ao extermínio de cerca de 200.000 indivíduos com problemas mentais e psicológicos, incluindo o alcoolismo, ficou conhecido como *Aktion T-4,* que consolidou o programa da "boa morte" aos tidos como degenerados.

199 Trecho retirado do artigo: https://www.redalyc.org/pdf/2330/233017503010.pdf
200 Informação dada pelo guia da visita ao complexo hospitalar de Bradenburg.

Através da imagem acima, veiculada durante o período nazista, é possível vislumbrar a ideologia que fomentou a *Aktion-T4*: a de que os indivíduos "degenerados", ao se reproduzirem mais do que os "bem nascidos", "contaminariam" a população ariana, tornando-a irreversivelmente degenerada. Na parte debaixo da imagem, podemos perceber que esse gráfico parte justamente da premissa de que os doentes mentais se reproduziriam mais, a tomar pela frase na parte debaixo da imagem que pode ser traduzida como: "isso é o que acontece se um indivíduo de menor valor tem 4 filhos e um indivíduo de maior valor tem 2 filhos".

4.10.2 "Entreguem-se ao fogo os escritos de Freud!"

Carl Gustav Jung assumiu a presidência da "Sociedade Médica Internacional Geral para a Psicoterapia" no mesmo ano em que Hitler chegou ao poder, em 1933. De forma semelhante ao que é trazido nessa propaganda, ele também faz uma diferenciação qualitativa em que os arianos são colocados em posição de superioridade, dessa vez em relação aos judeus. Segundo ele: "o inconsciente ariano tem um potencial superior ao dos judeus" (JUNG, 1934, p.190)

De fato, os judeus passaram a ser considerados como uma "raça inferior" e tomados como "'tarados'' ou perniciosos ao corpo social" (ROUDINESCO, 1993, p.405). Além disso, "a homossexualidade e a doença mental foram tratadas como equivalentes da judeidade" (Idem). Não tardou para que a psicanálise fosse considerada uma "ciência judaica", enquanto a psicologia junguiana tornou-se "uma nova psicoterapia hitlerista centrada na superioridade da alma alemã" (Idem).

De acordo com o discurso eugênico, a "inferioridade" se atrela a um menor controle das pulsões, atribuindo-se aos judeus, doentes mentais, homossexuais e, por extensão à psicanálise, o campo das pulsões que corromperiam a superioridade atribuída à raça ariana. É sabido que Hitler promoveu a queima de livros de diversos autores durante o seu regime, incluindo os de Freud[201]. Durante o ritual que precedeu à queima dos livros, em 1933, as palavras proferidas foram: "Contra a exaltação da sexualidade que corrói a alma, pela nobreza da alma humana, entreguem-se ao fogo os escritos de Freud" [*Gegen seelenzerfasemde Überschätzung des Trieblebens, für den Adel der menschlichen Seele! Ich übergebe der Flamme die Schriften des Sigmund Freud*]. A essa queima declararia Freud: "Que progresso! Na idade Média, teriam me queimado. Hoje contentam-se a queimar livros"[202]

Em 1924 – um ano após o *Putsch* de Hitler, golpe que o conduziu ao poder – ao escrever *Resistências à Psicanálise* (publicado em 1925), Freud já mostrava estar a par da contrariedade que a sua teoria das pulsões proporcionava. O motivo para essa resistência seria o fato de a cultura humana sustentar-se sobre dois pilares: "o governo das forças da natureza e a limitação de nossas pulsões" (FREUD, 1925, p.232). Por levar em conta o mundo pulsional, a psicanálise foi considerada uma "inimiga da cultura", o que se mostra uma grande injustiça. Afinal, Freud é categórico ao dizer que a psicanálise "nunca mostrou nenhuma intenção de desencadear nossas pulsões daninhas contra a comunidade; ao contrário, alertou contra elas e aconselhou um melhoramento" (Idem). Para tanto, propunha um "afrouxamento da severidade da repressão das pulsões, deixando, em troca, mais espaço para a verdade" (Idem, p.233).

Se o fortalecimento do supereu, como vimos, se deu às custas da renúncia da satisfação pulsional, Freud já parecia pressentir – ou sentir na pele, enquanto judeu – a intensidade com que se manifestariam essas "pulsões insatisfeitas" direcionadas pelo isso. Afinal, bastou um período de grave crise econômica durante pós-guerra na Alemanha para que, em nome do nacionalismo alemão, que apregoava a superioridade da raça ariana, membros dessa mesma raça cometessem ou fossem coniventes com grandes atrocidades contra a humanidade. No primeiro capítulo já apontei que a modificação da realidade externa, a pressionar ainda mais o eu, pode favorecer o empuxo ao messianismo por parte da população. Hitler, como apontou Joachim Fest (1973) em sua biografia, não arrebatou as massas unicamente em função de sua eloquência, "importantíssima foi a intuição com a qual soube ele descobrir as disposições do burguês cheio de amargura e corresponder a suas

201 Informação retirada do site https://www.dw.com/pt-br/1933-grande-queima-de-livros-pelos-nazistas/a-834005-0. Data de acesso: 15/07/2019.

202 Informação retirada do site https://autoreselivros.wordpress.com/2012/05/12/os-livros-queimados-de-freud/ . Data de acesso: 15/07/2019.

aspirações" (p.162). Essa intuição o tornou um líder messiânico, fazendo reflorescer a loucura dos movimentos que eclodiram na Europa ao final da Idade Média, e sobre os quais tratamos nos capítulos anteriores.

4.11 **A colonização Psiquiátrica: Foucault ao contrário?**

Durante a minha permanência na Alemanha, participei de dois congressos de psiquiatria, realizados nas cidades de Berlim (*Affective Arrangements in Mental Health Care Settings*) e de Munique (*10th International Symposium Global Mental Health – Mental Health in Developing Countries*). Minha intenção era conhecer um pouco sobre a rede de atendimentos psicológicos e psiquiátricos realizados no país.

Eu tomei conhecimento a respeito dos congressos através do Instituto de Etnologia de da Universidade de Münster, onde se deu o meu ingresso enquanto pesquisadora. No campus onde estudei, os alunos realizavam estudos antropológicos em diferentes regiões do mundo, localizadas em países pobres ou em desenvolvimento. Curiosamente, muitos alunos estrangeiros se dirigiam para a Alemanha a fim de estudar antropologicamente seus próprios países de origem. Esse foi, teoricamente, o meu objetivo, já que o Brasil é um dos países para onde se dirigem os pesquisadores do instituto; na prática, meu objetivo não tão confesso era o de verificar como se dava o tratamento de pessoas com transtornos mentais em um país onde "tudo parecia funcionar". Qual o destino reservado aos que não colaboram com o progresso de um país tão desenvolvido? O que a "ética protestante" reservaria aos que não foram capazes de fortalecer o supereu?

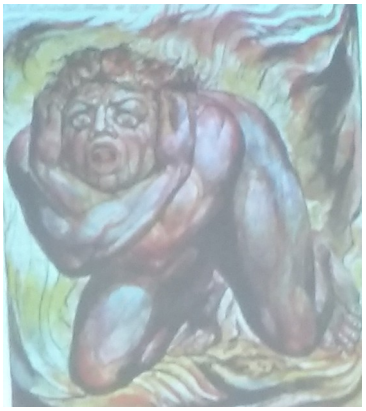
A respeito dessas questões, não obtive respostas nesses congressos, cujos profissionais se mostravam antes preocupados com o sofrimento psíquico dos habitantes dos países subdesenvolvidos. Muitos mostraram gráficos para comprovar que havia um grande número de pessoas com depressão e outras doenças nesses locais. No folheto de um desses congressos, constava a informação de que "mais de meio bilhão de pessoas no mundo sofrem com problemas neuro-psiquiátricos ou dependência em relação a substâncias tóxicas; essas pessoas vivem, em sua grande maioria, na África, Ásia e América Latina" *sic*.

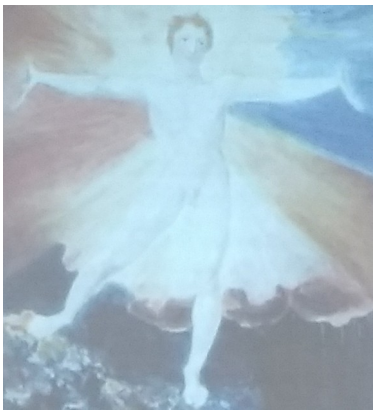
De início, não consegui entender muito bem a razão de tamanha preocupação com a saúde mental dos pobres e dos habitantes desses países, quando o psiquiatra Dr. Wolfgang Krahl, membro da *International Network for Cooperation in Mental Health* (i.nez), durante sua apresentação, deu mostras de que seu interesse é com os lucros que o atendimento a essas pessoas pode gerar. Disse ele: "Nós psiquiatras, na Alemanha", disse ele, "temos muita

dificuldade para comprar um apartamento por aqui. Não podemos deixar de aproveitar a oportunidade que esses gráficos demonstram, em relação ao número de pessoas com doenças mentais nos países subdesenvolvidos"[203] *sic*.

Sua preocupação era assumidamente financeira e ambos os congressos eram voltados para o compartilhamento de estratégias para a conquista desse "mercado" em países pobres. Uma das estratégias era estabelecer contato com psiquiatras locais, a fim de que vínculos fossem estabelecidos com os psiquiatras alemães. Pelo alto número de psiquiatras estrangeiros que participaram do congresso, pude supor que suas estratégias se mostraram eficazes. A ida dos psiquiatras alemães para os países subdesenvolvidos é custeada pelas universidades da Alemanha, que funcionam como empresas financiadores. Desconheço, no entanto, de que forma o dinheiro investido pelas universidades para elas retorna, embora suponho haver envolvimento de grandes laboratórios, já que por diversas vezes foi ressaltado nos congressos que o tratamento dispensado era medicamentoso.

Uma outra estratégia para conquistar os mercados, comunicada durante os congressos, seria o conhecimento antropológico a respeito dos "povos" que habitam essas remotas regiões. Um dos palestrantes, mostrou algumas fotos de pessoas na Índia comendo no chão, para mostrar o quanto as culturas são diferentes. Enquanto um outro palestrante falava sobre essa dicotomia entre a cultura europeia e a dos países que pretendiam conquistar, não pude deixar de notar, e de fotografar, as duas imagens exibidas em seus slides: uma delas retratava um tipo ariano, de braços abertos e atitude superior; a outra, um ser em agonia, negro e agachado no chão.





Durante o segundo Congresso a que me referi, em Munique, participei de um *Workshop* com o Dr. Anke Böckenförde e o Dr. Michael Huppertz. Para um grupo de cerca de

203 Reprodução do que pude compreender e traduzir de sua fala em inglês.

quinze participantes, incluindo estudantes de psiquiatria e profissionais formados, os palestrantes mostraram gravações realizadas em uma tribo africana. No vídeo era exibido o tratamento dispensado pelos próprios integrantes da tribo aos doentes em crise. Pelo fato de terem sido, de acordo com as crenças tribais, possuídos por entidades malignas, essas pessoas eram comumente amarradas a correntes e, muitas vezes, deixadas para morrer à míngua, após sofrerem agressões físicas pelos demais integrantes da tribo.

Diante das fortes imagens transmitidas, os psiquiatras se mostraram consternados, afirmando ser esta a razão de ser necessário o ingresso da psiquiatria nessa e em outras comunidades. Os psiquiatras se queixaram das resistências dos representantes governamentais da região em deixá-los adentrar nesses locais, mas mostraram também imagens que retratavam os efeitos do tratamento psiquiátrico, quando realizado. Esses tratamentos – eles não deixavam esquecer – incluíam medicações psiquiátricas.

Um dos psiquiatras que estavam presentes no *Workshop* afirmou ser esse trabalho realizado nas comunidades pobres uma espécie de "*Foucault ao contrário*". Foucault demonstrou em sua *História da Loucura* que o progresso científico no campo da psiquiatria libertou o louco das correntes mas o isolou de sua própria verdade:

> o louco e o não-louco, no curso desses anos formaram-se algumas figuras — figuras decisivas, evidentemente, uma vez que são elas que provocaram a "psiquiatria positiva"; delas surgiram os mitos de um reconhecimento enfim objetivo e médico da loucura, que as justificou a seguir, consagrando-as como descoberta e liberação da verdade (FOUCUALT, 1961, p. 465).

A tomar pelo comentário do psiquiatra, atualmente a psiquiatria ofereceria o seu olhar humanitário aos povos que não acompanharam o progresso científico. As fotos demonstrando o resultado do trabalho dos psiquiatras alemães nessas comunidades demonstraria que agora o louco poderia gozar da liberdade da qual fora privada, e Foucualt estaria ao contrário! O psiquiatra liberta aquele que antes estava acorrentado pelos seus semelhantes, e que posava para a foto sorrindo ao lado dos psiquiatras. Mas não é bem assim…

Durante o congresso em Munique, realizado em um hospital psiquiátrico, conversei com uma senhora que estava internada por alguns dias no local. Do que pude compreender ela disse que ela não participava de nenhuma atividade por lá, e que andava de um lado para o outro por recomendação dos psiquiatras. Percebendo que eu não a compreendia muito bem, ela disse, apontando para a cabeça: "os médicos querem que a gente coloque a cabeça para pensar, eles querem que a gente fique pensando" *sic*. Enquanto observava a senhora caminhando de um lado para o outro, eu também comecei a pensar: Foucault não está ao contrário, o que mudou foram as formas de aprisionamento, e nesse sentido ele nunca esteve

mais atual em suas colocações sobre a psiquiatria. O homem pode aprisionar seu semelhante através de correntes nos vilarejos tribais na África, mas também por intermédio do espírito nos hospitais abertos de Munique, de onde a paciente estava livre para ir embora, mas presa pelo imperativo "pense!" de seu médico.

Ainda durante o *Workshop (*em que estava antes de conversar com a senhora)*,* perguntei à mesa desde quando esse movimento de ida aos países pobres se iniciara. Embora eu compreenda bem o inglês, não sou das melhores falantes da língua, o que levou uma estudante de psiquiatria a reformular a minha questão aos psiquiatras, não sem antes incluir uma estranhíssima colocação. Sabendo de minhas origens latinas, disse-me ela: "eu sei que você vem do Brasil, e que lá houve colonização, mas, nesse caso, o que os psiquiatras fazem não é uma nova colonização, é tratamento" *sic*, e então refez a pergunta ao psiquiatra, que respondeu ser esse movimento recente. A denegação da estudante revelou – de forma ainda mais fluente que seu inglês – a verdade a respeito das investidas dos psiquiatras estrangeiros aos países pobres. Sem mais riquezas naturais a explorar nas antigas colônias, peneiram o ouro dos transtornos psiquiátricos, sem que o governo desses locais seja estimulado a desenvolver políticas públicas que garantam a autonomia no tratamento de seus loucos. Essa nova espécie de colonização nos dá mostras da versatilidade humana em matéria de explorar seu semelhante, tornando incrivelmente atual a sentença de Thomas Hobbes: "o homem é o lobo do homem".

4.12 **"Não vá muito fundo": um pouco de minha experiência observando o trabalho de psicólogos alemães em hospitais psiquiátricos.**

Além de participar desses congressos, realizei visitas a dois hospitais psiquiátricos na cidade de Münster (LWL- Klinik Münster), onde a base metodológica dos atendimentos psicológicos é eminentemente de base cognitiva, e os pacientes dificilmente deixam de estar medicados. Em uma das clínicas, voltadas para a estabilização de jovens pacientes em crise, participei de um atendimento realizado pela equipe da instituição, que visava à avaliação dos pacientes por parte do psiquiatra e da equipe de psicólogos. Alguns pacientes demonstravam profundo sofrimento, muitos deles haviam tentado suicídio e choravam quando eram convocados a falar. Percebi que, apesar do grande número de membros da equipe, nenhum deles estava de fato os ouvindo, estando mais preocupados em avaliar os efeitos da medicação e o nível de sofrimento apresentado: "percebo que você está sofrendo muito", diziam eles, sem fazer nenhuma pergunta a respeito do que os fazia chorar. Durante uma das reuniões fiz

algumas perguntas sobre a história dos pacientes aos psicólogos, mas nenhum deles soube responder às minhas questões, desconhecendo o que se encontrava escrito em seus prontuários. Um dos psicólogos, durante uma reunião da qual participei, debochou do fato de uma de suas pacientes se recusarem a comer já há bastante tempo, tal como se a razão fosse da ordem da consciência, bastando "querer para poder" alimentar-se.

Nessa mesma clínica, durante o período da tarde, fui convidada a participar de uma outra reunião, com os pacientes, acompanhada por psicólogos – que ocorreria "pontualmente" às duas. Cheguei 14:05. Mesmo assim entrei. A reação do psicólogo foi risível. Sem saber muito bem o que fazer diante de minha indelicada entrada, ele se mostrou confuso e me convidou a sair. Ao lado de fora havia alguns pacientes silenciosos, aguardando a próxima atividade já antecipadamente prevista. Disse a eles: "como pode? Cinco minutos? No Brasil não é assim não! Como pode serem tão certinhos esses alemães?". Os pacientes, em sua maioria com quadros de depressão, irromperam o seu silêncio e caíram na gargalhada. Em seguida, passaram a conversar espontaneamente comigo, falando sobre suas vidas. Eis que então passa a psicóloga que me recebera no hospital. Convidou-me para a sua sala e, após ouvir que os pacientes estavam se mostrando comunicativos, alertou-me: "só tome cuidado, não vá muito fundo com eles!".

Depois disso, a acompanhei em uma sessão grupal com alguns jovens. Ao chegar na sala, a psicóloga foi até o quadro e desenhou para seus pacientes uma balança, que seria usada para balancear dois aspectos da *Realität* [realidade]. De um lado ela escreveu a palavra mudança [*Veränden*] e perguntou aos pacientes internados o que estaria do outro lado da balança. Um deles falou com convicção: violência [*Gewalt*]. Ela disse: "não, do outro lado está mudança [*Annehmt*]". Ou seja, para a terapeuta, os dois lados de uma balança apresentam aspectos considerados positivos: "mudança" e "aceitação", negando a presença da contradição e da violência psíquica sofrida pela imposição de uma vida em que se deve estar sempre bem: "Don't worry, Be happy...", como dita a canção composta por Bobby McFerrin.

Ao sair dessa sessão, encontrei o psicólogo que coordenava a reunião para a qual me atrasei. Ele passou um bom tempo falando a respeito da "confusão" que eu causei com aquele atraso de exatos cinco minutos, e que foi muito difícil fazer com que os pacientes retornassem sua atenção para a reunião. Depois da admoestação do obsessivo psicólogo, conversei com uma outra psicóloga, que me explicou um pouco sobre a formação de psicologia na Alemanha. Perguntei sobre como se dera a Reforma Psiquiátrica nesse país, ao que ela me respondeu com outra pergunta: "o que é isso?".

Na Alemanha, os psicólogos apenas podem atender depois de, ao final da faculdade, realizarem um curso específico para tal. Curiosamente, além de não estudarem sobre a Reforma Psiquiátrica, a psicanálise pouco é abordada ao longo dessa formação, sendo para eles, de uma forma geral, um campo de saber ultrapassado.

4.12.1 Um país des-envolvido

Recentemente, foi divulgada uma reportagem realizada pelo "*Team Wallraf*", através do canal alemão RTL[204]. Munido de uma câmera escondida, Günter Wallraff realizou filmagens em uma instituição psiquiátrica em *Herne*, divulgando fortes imagens de maus tratos sofridos pelos pacientes. Durante as minhas curtas visitas a instituições psiquiátricas em Münster, não presenciei maus tratos, mas me encontrava ao lado de uma psicóloga quando uma paciente entrou em crise, ficando paralisada, com espasmos e sem conseguir falar. Preocupada com o horário das próximas atividades, a psicóloga ignorou a moça e seguiu para sua sala sem chamar nenhum outro profissional para atendê-la. Quando perguntei o que havia acontecido com a moça, a psicóloga respondeu que ela estava "dissociada", deixando-a ao lado das únicas pessoas que se preocuparam em acolhê-la: os demais pacientes.

Minhas experiências parecem confirmar o que Basaglia já dizia na década de 1970 a respeito dos países de língua alemã que se mostram:

> prisioneiros da rígida ideologia teutônica, e atualmente tentam resolver o problema dos asilos psiquiátricos mediante a edificação de estruturas perfeccionadas, onde segue reinando o espírito de vigilância (BASAGLIA, p. 143, 1972 [1968])

Diante dessa e outras cenas aqui brevemente descritas, não consegui deixar de interrogar-me: quem de fato está doente?! Aqueles que contribuem para o desenvolvimento desses países ou aqueles que falham nessa tentativa? Durante os seis meses em que estive presente na Alemanha, pude perceber muitas pessoas que passavam o dia bebendo nas estações de trem – conversando e pedindo dinheiro aos transeuntes. Algumas dessas pessoas pareciam ter questões de saúde mental, para além do alcoolismo. Durante as visitas aos hospitais tive notícias de que elas recebem alimentação e têm acesso à moradia, mas, mesmo assim, preferem se manter nas ruas. É curioso, no caso dos bêbados, vê-los rir e conversar, enquanto aqueles que de fato vão embarcar no trem, passam apressados e geralmente

204 https://www.spiegel.de/kultur/tv/team-wallraff-bei-rtl-psychiatrische-steinzeit-a-1258500.html . Data de acesso: 06/06/2019.

solitários em seus objetivos – como os psicólogos das instituições que visitei, e que pareciam seriamente adoecidos.

Será que as tentativas de suicídio por parte dos pacientes da clínica se deveram a questões psicológicas unicamente a eles inerentes? Ou será que apenas não conseguem esconder que o preço do desenvolvimento de um país pode custar o des-envolvimento em relação ao próprio desejo de cada sujeito?

Afinal, como repetiu por inúmeras vezes o dono do apartamento em que me hospedei, ao chegar em sua casa extremamente bêbado: "eu sou engenheiro, tenho dois apartamentos, tenho carro. Em compensação eu não tenho família, não tenho mulher, não tenho filhos… Sabe o que eu tenho? Nada, nada!".

Mas voltemos ao Brasil, depois dessa rápida visita à Alemanha, país cuja cultura não nos é totalmente estrangeira. Afinal há uma intensa e pouco comentada influência da psiquiatria alemã no Brasil no século XX, conforme veremos a seguir.

4.13 **A Eugenia no Brasil**

O estudo desenvolvido pela FIOCRUZ, acerca da história da psicologia, coloca em pauta uma relação pouco abordada a respeito da influência da psiquiatria alemã, que viria a substituir o alienismo francês ao longo do século XX. A influência do discurso médico, a partir da Proclamação da República, e com a saída do corpo religioso da administração do Hospício Nacional dos Alienados, se mostrou mais intensa justamente no período em que se fazia mais visível a influência da psiquiatria kraepeliana.

As colocações que aqui pretendo apontar, não constituindo o cerne da temática dessa tese, carecem de maiores embasamentos a fim de que possam ser respondidas. Entretanto, não me furtarei de lançar algumas questões, mesmo que tenhamos como respostas apenas suposições. Diante do caos em que nos encontramos no Brasil, a urgência e certa precipitação na construção de hipóteses talvez não sejam grandes inimigos[205].

A suntuosidade do Hospício Pedro II contrasta imensamente com o ar sinistro dos hospícios que pareceriam verdadeiras fábricas de morte, comparáveis a campos de concentração nazistas – como o próprio Basaglia apontou em 1979. A afirmação de Basaglia

205 Muitas vezes o excessivo rigor científico reforça o recalque em relação a um conteúdo que se quer escamotear. Faço esse adendo em resposta à fala de um colega antropólogo na Alemanha que, por nunca ter ouvido falar em Joaquim de Fiore, desconhecendo, evidentemente, a sua influência sobre o milenarismo, acusou-me de fazer uma "ciência bem brasileira", já que eu não lhe apresentei, naquele momento, evidências que embasassem meu apontamento. Essa fala, extremamente preconceituosa, diz mais a respeito de sua ética enquanto antropólogo do que sobre a ciência brasileira, evidentemente.

relacionava-se ao fato de que as primeiras vítimas mortais do discurso eugênico, que embasou a política nazista, foram os loucos. No Brasil, a importação da eugenia ganha contornos ainda mais horripilantes. Afinal, somos um país de misturas, constituídos por diversas raízes étnicas. Além disso, passamos por um processo de escravidão, sem que houvesse, por parte dos governantes, uma política de inclusão dos escravos libertos.

O pecado original da República, como aponta José Murilo de Carvalho, foi justamente excluir o povo de sua pauta de prioridades. Segundo o historiador:

> A propaganda republicana foi feita por profissionais liberais, sobretudo jornalistas e advogados, alunos das escolas de Direito e Medicina e das escolas militares. Os oradores falavam muito em democracia, mas pouco se fez no sentido de incorporar o povo na campanha (CARVALHO, p.21, 2017).

Sobre as contradições de nossa história nos conta o crioulo doido, eu-lírico do samba de Sérgio Porto:

> Samba do Crioulo Doido
>
> Foi em Diamantina
> Onde nasceu JK
> Que a Princesa Leopoldina
> Arresolveu se casá
> Mas Chica da Silva
> Tinha outros pretendentes
> E obrigou a princesa
> A se casar com Tiradentes
>
> Lá iá lá iá lá ia
> O bode que deu vou te contar
>
> Joaquim José
> Que também é
> Da Silva Xavier
> Queria ser dono do mundo
> E se elegeu Pedro II
> Das estradas de Minas
> Seguiu pra São Paulo
> E falou com Anchieta
> O vigário dos índios
> Aliou-se a Dom Pedro
> E acabou com a falseta
>
> Da união deles dois
> Ficou resolvida a questão
> E foi proclamada a escravidão
> Assim se conta essa história
> Que é dos dois a maior glória
> Da. Leopoldina virou trem
> E D. Pedro é uma estação também
>
> O, ô , ô, ô, ô, ô
> O trem tá atrasado ou já passou

E o que demonstra nossa atual conjuntura é que o crioulo doido estava cheio de razão ao declarar que foi proclamada a escravidão: uma escravidão sem senhores, que lançou nossa gente no discurso sem laços sociais, do capitalista, onde nada se é quando nada se tem. Um comercial de carros exibido há alguns anos bem demonstrou essa lógica ao retratar um homem que, sem estar dentro de um carro da marca comercializada, ia tornando-se invisível. Ao entrar em seu novo carro ele respirava fundo, pois finalmente voltava a existir. Sem levar em conta a cruel realidade histórica de nosso país, nem os invisíveis ao sistema capitalista, os psiquiatras eugenistas importaram uma falsa ciência, que culpabilizava a mistura de raças por um problema de cunho sócio-econômico.

Um breve olhar sobre os *Anais da assistência a psicopatas* (1931)[206] – organizado pelo dr. Waldemiro Pires, que fora por muitos anos diretor do Hospício Nacional dos Alienados a partir dos anos 1930 – nos dá mostras de que os problemas de ordem mental eram associados à cor da pele dos pacientes. Nesses anais há, por exemplo, um artigo dos doutores I. Cunha Lopes & Heitor Péres, que organizaram uma tabela segundo a qual, de acordo com as estatísticas a respeito da "raça" dos pacientes:

> o negro é sobretudo hebefrênico e o mestiço, paranoide; mas, de modo geral, a forma mais frequente para todos os tipos étnicos é a hebefrenia (fig. 4). Nesta explanação etnográfica entram em considerações contingentes oriundos das raças branca e negra e bem assim do cruzamento entre estas e destas com raças indígenas, isto é, mestiços, que, aliás, são em sua maioria mulatos[207]

Os autores citam o artigo *Questões de raças* de Renato Kehl (1929) que, por sua vez, refere-se a Paulo Prado ao afirmar que:

> O mestiço brasileiro tem fornecido indubitavelmente à comunidade exemplares notáveis de inteligência, de cultura, de valor moral. Por outro lado, as populações oferecem tal fraqueza física, organismos tão indefesos contra a doença e os vícios, que é uma interrogação natural indagar se esse estado de coisas não provém do intenso cruzamento das raças e sub-raças. Na sua complexidade, o problema estado-unidense não tem solução, dizem os cientistas americanos, a não ser que se recorra à esterilização do negro. No Brasil se há mal, este está feito, irremediavelmente; esperemos,[208]

O desenvolvimento da cultura, como apontou Freud (1932) em carta a Einstein, acarretou no "fortalecimento do intelecto, que passou a governar a vida pulsional, e na interiorização da inclinação a agredir" (p.198). Mas é curioso que, em nome dos mais nobres ideais culturais, o homem tenha sido capaz das maiores atrocidades, dando mostras de que, como apontou Freud:

206 Disponível em http://bvsms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/cd05_03.pdf . Data de acesso: 07/06/2019.
207 Idem. Artigo: *Da esquizofrenia – Fórmas clinicas – Ensaio de revisão da casuística nacional* de I. Cunha e Lopes e Heitor Péres, p.127.
208 Idem, p.128.

> os impulsos primitivos, selvagens e malignos da humanidade não desapareceram de modo algum dos indivíduos, mas persistem, embora reprimidos, no inconsciente […], esperando as ocasiões propícias para desenvolver sua atividade (FREUD, 1914, p.302)

Será que a elaboração de uma dita ciência, a Eugenia já não seria a formalização dessa inclinação a agredir?

4.14 ***Triebentmischung* e *Triebmischung***

A pulsão de morte, em condições externas favoráveis, pode rapidamente converter-se em pulsão de destruição, conduzindo o sujeito a voltar a sua agressividade para um objeto externo, e não mais articulada às pulsões de vida, ou seja, a Eros. Na *32ª Conferência*, de 1933, Freud destaca que as coisas se apresentam, de fato, como se devêssemos destruir as outras pessoas para não destruirmos a nós mesmos" (p.98) e essa destruição apenas não ocorre com maior frequência por "chocar-se com impedimentos reais" (idem). Dentre esses impedimentos reais temos as leis que regem a nossa cultura e as consequências legais dos atos de agressão, que incluem a privação de liberdade, por exemplo.

Quando há barreiras externas – culturais – à pulsão de morte, ela se liga às pulsões de vida, inclusive na relação com os outros, via o que Freud (1923) chamava de *Triebmischung*. Ela é sublimada, articulada a Eros. No momento em que o sujeito recebe informações de uma cultura agressiva, segregacionista, que despreza o outro e quer fazê-lo desaparecer, não há mais razão para que a pulsão de morte associe-se às pulsões de vida, ocorrendo o que Freud chamava de *Triebentmischung*, a crua ação da pulsão de morte voltada para o outro (ALBERTI)[209]

Assim, podemos dizer que há determinadas situações em que ocorre um afrouxamento das leis que impedem a destruição do outro. Ao final do primeiro capítulo apontamos que uma dessas condições é o surgimento de um líder que ocupe para os membros de uma massa o lugar de Ideal do eu (Freud, 1923). Mas há, também, um outro caminho que barra a tendência do eu a frear o desencadeamento das pulsões de destruição, que é a mudança das leis que regem a realidade externa através da elaboração de teorias que se querem científicas. Esse parece ser o caso das teorias eugênicas que visam a um controle social que, teoricamente, pode melhorar (ou empobrecer) as qualidades raciais de futuras gerações, fisicamente ou mentalmente. Entretanto, na prática, a suposta racionalidade cientificista da Eugenia se

209 Trecho introduzido por Sonia Alberti ao trabalho que apresentei na Universidade de Münster (2018).

prestaria antes à *Triebentmischung* do que à *Triebmischung*. Ou seja, estaria mais voltada para a pulsão destruição do que para articulação desta a Eros.

A questão que gostaria de levantar, e que talvez mereça um aprofundamento maior a fim de ser ou não ser ratificada é a seguinte: *até que ponto o discurso eugênico colaborou para o extermínio, no Brasil, das pessoas que foram, durante um longo período de nossa história, enviadas indiscriminadamente para os mais diversos hospícios?* Na Alemanha sabemos que, de fato, muitos doentes mentais foram eliminados a fim de que houvesse o "melhoramento da raça" durante o regime de Hitler. Contudo, levando em conta as relações estabelecidas ao longo do século XX entre a psiquiatria brasileira e alemã, não será coerente supor que a ideologia eugênica tenha servido como justificativa para que situações semelhantes ocorressem desse lado do Atlântico?

4.15 **"O holocausto brasileiro"**

A resposta não é óbvia porque, diferentemente do que ocorria na Alemanha, no Brasil não houve um discurso claro que justificasse o extermínio dos loucos a partir da ideologia eugênica. Como aponta Lilia Lobo Ferreira, em relação ao Hospital Colônia de Barbacena, o fundamento eugênico não era utilizado para justificar as práticas nesse hospital, já que:

> o movimento eugênico brasileiro do início do século XX, apostava em medidas preventivas para o melhoramento da raça, como: (a) higienização da população por meio do exame e do certificado pré-nupcial; (b) esterilização dos anormais. E não eram só negros e mestiços que ofereciam riscos para o futuro da nação, mas os "anormais" e todos os pobres, que sempre foram responsáveis pela miséria moral e material e agora, pela degeneração da espécie. Em resumo, a grande preocupação dos médicos cientistas era com as elites, na reformulação da organização familiar (de origem colonial). O projeto científico evolucionista era assegurar uma prole sadia, evitando a reprodução das taras hereditárias que também degeneravam as raças (LOBO, 2008p.,203-204).

Arbex (2013) destaca que, no Hospital Colônia de Barbacena, a prática de internações sem critério eram usuais desde o início do século XX (p.23). Portanto não eram apenas os loucos que eram internados, mas todos aqueles que compunham o que Foucault chamara de mundo uniforme do desatino. Como aponta a autora:

> a estimativa é que 70% dos atendidos não sofressem de doença mental. Apenas eram diferentes ou ameaçavam a ordem pública. Por isso, o Colônia tornou-se destino de desafetos, homossexuais, militantes políticos, mães solteiras, alcoolistas, mendigos, negros, pobres, pessoas sem documentos e todos os tipos de indesejados, inclusive os chamados insanos. A teoria eugenista, que sustentava a ideia de limpeza social, fortalecia o hospital e justificava seus abusos. Livrar a sociedade da escória, desfazendo-se dela, de preferência em local que a vista não pudesse alcançar (ARBEX p.23-24, 2013).

Durante o período da ditadura militar, o envio de desatinados para o hospital foi maior, mas como aponta a autora, ela já era uma prática comum antes desse período. Ao todo foram exterminadas sessenta mil pessoas nesse hospital, não havendo, como ocorre na Alemanha, nenhum tipo de reflexão formal ou monumento em memória às vítimas desse ou de outros hospícios no país.

Quando estagiei na Colônia Juliano Moreira, no Rio de Janeiro, recordo-me de ter atendido um homem já idoso com muitas sequelas em seu corpo, que o impediam de andar adequadamente. Esse homem me relatou que as enfermeiras do antigo hospital em que ele estivera internado por toda a vida obrigavam os pacientes a tomar "uma mão cheia de remédios" todos os dias, além de sofrerem maus tratos, sendo essa a razão de suas sequelas. Os trabalhadores de saúde mental, durante os anos que sucederam a ditadura militar, puderam recolher muitas denúncias de maus tratos nesses hospícios.

Até hoje parece haver uma certa ridicularização a respeito de qualquer comparação estabelecida entre o nazismo e a política de extermínio que ocorreu no Brasil ao longo do século XX. Mas Arbex não abriu mão de colocar em seu livro o título de O *Holocausto Brasileiro.* Para ela:

> As palavras sofrem com a banalização. Quando abusadas pelo nosso despudor, são roubadas de sentido. Holocausto é uma palavra assim. Em geral, soa como exagero quando aplicada a algo além do assassinato em massa dos judeus pelos nazistas na Segunda Guerra. Neste livro, porém, seu uso é preciso. Terrivelmente preciso (Idem, p.13).

Talvez uma das razões para a intransigência no uso da palavra Holocausto se deva ao desconhecimento a respeito das relações entre cientistas alemães e brasileiros que importaram dos primeiros a ideologia que em parte lá fomentou as ações de extermínio que se deram durante o nazismo. Mas há ainda um outro ponto: na Alemanha havia um elogio à raça ariana, tomada como superior e originária por excelência da região. No Brasil, os povos de origem eram indígenas e, portanto, a importação de uma teoria que tomava como superior os traços arianos é uma potencial sentença de morte ao que somos por procedência. Talvez por não ser possível conciliar tamanha contradição, a eugenia, no Brasil, se viu fortalecida através do viés da higienização da população através de uma educação disciplinadora, a fim de que a sociedade se tornasse paulatinamente livre de doenças. Embora a questão racial aparecesse nas avaliações psiquiátricas, não houve registros formais de que os mestiços e negros devessem ser sistematicamente eliminados. Entretanto, boa parte dos habitantes dos hospícios desde o século XX era de pessoas com essas características e, nas avaliações psiquiátricas,

constava uma relação entre a doença psiquiátrica e os traços mestiços e negros. Afinal, se existe "pureza racial" em algum lugar do mundo, dificilmente será esse lugar o Brasil. Antes mesmo que a escravidão de africanos ganhasse maiores proporções no Brasil, a expansão do domínio português adveio do avanço territorial promovido por "brasilíndios ou mamelucos" que eram

> gerados por pais brancos, a maioria deles lusitanos, sobre mulheres índias, [e] dilataram o domínio português exorbitando a dação de papel das Tordesilhas, excedendo a tudo que se podia esperar (RIBEIRO, 1995, p. 106).

Portanto, se a chegada dos negros africanos ao Brasil conduziu à miscigenação, não podemos nos esquecer de que esta já ocorria posteriormente à que se deu entre brancos e indígenas. Portanto, a aplicação da teoria da degenerescência no Brasil é, por si só, um dos maiores contrassensos imagináveis, que só poderia conduzir a ações inexplicáveis, como o estímulo à imigração de europeus com a finalidade de branqueamento da raça, havendo já em nosso solo tantos ex-escravos sem perspectivas de trabalho. Até que ponto a importação da teoria da degenerescência não conduziu, de fato, à degeneração de boa parte de nossa gente? Não por razões evolucionistas ou específicas das raças – que sequer podem ser diferenciadas, como ficou cientificamente provado[210] – mas pela condução das políticas públicas sob a influência dessas teorias cientificistas. Até que ponto o fato de a teoria eugênica estar atrelada à fundação da psiquiatria brasileira não é uma tentativa de sentenciar à morte o que há de mais particular à formação de nossa cultura?

4.16 **A ideologia eugênica que transpassa nossa atual política**

A quem julgue a ideologia eugênica ultrapassada em nosso país, basta resgatar as mais recentes falas de alguns de nossos representantes políticos, como o próprio atual vice-presidente, Hamilton Mourão. Este, ao apresentar seu neto, teria dito que sua beleza se deve ao "branqueamento de raças". Além disso, declarou que:

> Essa herança do privilégio é uma herança ibérica. Temos uma certa herança da indolência, que vem da cultura indígena. Eu sou indígena. Meu pai é amazonense. E a malandragem, Edson Rosa [vereador negro presente na mesa], nada contra, mas a malandragem é oriunda do africano. Então, esse é o nosso caldinho cultural[211].

---

210 https://www.nationalgeographicbrasil.com/cultura/2018/03/estas-gemeas-uma-negra-outra-branca-provam-que-cor-nao-e-raca

211 Trecho extraído da reportagem de "O Globo", de06/08/2018. Disponível em: https://oglobo.globo.com/brasil/vice-de-bolsonaro-diz-que-brasileiro-herdou-indolencia-do-indio-malandragem-do-africano-22955042. Data de acesso: 10/06/2019.

Ao que parece, não nos afastamos tanto assim das propostas de branqueamento de raças, manifestamente demonstradas nos primeiros anos da República. O recente convite do presidente da República, ele próprio descendente de italianos e alemães, para que os estrangeiros ficassem "à vontade para vir fazer sexo com uma mulher"[212], não apresentaria, dentre muitas outras condenáveis premissas, a proposta, menos evidente, de clareamento da população?

Se aos estrangeiros brancos a política brasileira vem se mostrando de braços abertos, a situação é bastante diferentes com relação à imigração de venezuelanos e haitianos. Afinal, para se clarear o nosso caldinho cultural a receita seria bem simples: adição de elementos brancos, eliminação daqueles que portam traços negros e indígenas. Levando isso em conta, cabe a questão: *terá sido a suposta loucura uma justificativa para a eliminação sistemática dos povos indígenas, negros e mestiços?* Afinal, no chamado "trem de doido", em referência aos indivíduos que eram enviados ao hospício de Barbacena, como seria possível discernir em seus quadros o que era de fato psicose do que era fruto de uma política que promoveu o desgarramento das gentes em relação ao seu desejo, conforme tratamos no segundo capítulo?

Os "filhos da terra", como eram chamados os indígenas, tornaram-se órfãos da terra ao deixarem-na progressivamente para os portugueses e seus descendentes. Os escravos, que cultivavam a terra dos senhores, foram libertos sem que a eles fosse concedido um punhado que fosse de chão para cultivar, com exceção da "parte que te cabe desse latifúndio" na hora de sua morte, conforme Chico Buarque apontou na letra da canção *Morte e Vida Severina*. Tampouco essas pessoas tiveram "acesso à cultura, à dúvida subjetiva" que, durante a ascensão da burguesia – como apontou Alberti – permitiu ao sujeito sair da posição de escravo[213]. Aos que escaparam do extermínio e da violência – promovidos não apenas pelos hospícios brasileiros, mas também por outras instituições, como prisões e casas de detenção, sem levar em conta a própria abordagem seletiva e muitas vezes assassina da polícia militar – como é possível sobreviver?!

4.17 **O remédio da esperança**

212 Trecho extraído da reportagem de "O Globo", de28/04/2019. Disponível em: https://extra.globo.com/mulher/um-dedo-de-prosa/bolsonaro-ser-mulher-no-brasil-ja-dificil-suficiente-23628010.html. Data de acesso: 10/06/2019.

213 Referência ao texto de Sonia Alberti (2009): *O Discurso Do Capitalista e o Mal Estar Na Cultura.* O trecho foi retirado de passagem já citada no segundo capítulo "O sujeito passou a ser sujeito a partir da ascensão da burguesia quando alguém, não nascido em berço esplêndido teve acesso à cultura, à dúvida subjetiva, deixando de ocupar, por exemplo, o lugar do escravo, garantia do senhor (do mestre)".

Em 1965, Chico Buarque compôs *Pedro Pedreiro*, com apenas vinte e um anos. Nela, o compositor narra em terceira pessoa a história de um pedreiro "sem vintém" que vive a esperar. Ele espera por muitas coisas, dentre elas o "sol", o "trem", o "aumento para o mês que vem", a "morte", a "sorte", o "norte"...

Uma paciente que acompanhei costumava cantar essa música para se referir a seu parceiro, que nunca saía de sua casa, embora o relacionamento deles já houvesse terminado. Ele viera ainda jovem do estado da Paraíba, onde tinha uma "terrinha" da família, que não era suficiente para sustentar a todos. Por isso veio para o Rio de Janeiro, onde passou a realizar serviços de pedreiro. Chamava a atenção o fato de ele sempre esperar por alguma coisa para sair de sua casa, para voltar para a sua "terra". Esperava por uma herança que estava para sair, por um "dinheirinho" a mais que lhe permitisse comprar a passagem. Enquanto essas condições não se cumpriam, ele mergulhava no vício da bebida, que o distanciava ainda mais de tudo aquilo que esperava.

Enquanto eu ouvia os relatos da paciente a respeito de seu ex-companheiro, me interrogava a respeito de onde se encontraria o seu desejo, para além do que esperava. O "esperar", pelo que sugere a música de Chico, paralisa o sujeito, tornando-o oculto diante de todos os objetos que ao verbo transitivam. Por exemplo, em "esperando o trem", o sujeito permanece oculto, causando a estranha impressão de que quem espera é o trem, e não Pedro Pedreiro. Dentre tantas coisas que espera, e que são apontadas ao longo das quatro primeiras estrofes, a espera de um filho "para esperar também" é o último objeto apontado antes que haja uma "virada" na estrofe seguinte, em que o narrador interroga:

> Pedro pedreiro está esperando a morte
> Ou esperando o dia de voltar pro norte
> Pedro não sabe mas talvez no fundo
> Espere alguma coisa, mais linda que o mundo
> Maior do que o mar, mas para que sonhar se dá
> O desespero de sonhar demais?

Diferente dos objetos metonímicos que espera, e que, apesar de lhe serem particulares parecem infindáveis, seu sonho se aproxima do "demais", do que é tão lindo e imenso que se torna indefinível, como o "apito bendito, infinito do apito de um trem". Mas afinal, por que é tão desesperador para Pedro desejar, a ponto de querer voltar a ser alguém "pobre e nada mais"?!

Essa música de Chico de certa forma dialoga com *Procissão*, de Gilberto Gil (1967), que fala sobre os nordestinos "que vivem penando aqui na Terra, esperando o que Jesus prometeu". O que prometeu Jesus?! Seria algo tão indefinível quanto o desejo de Pedro?! São

perguntas sem resposta, naturalmente. De todo modo a espera pelas promessas de Jesus faz com que a procissão continue "se arrastando que nem cobra pelo chão", atrás de alguém que "se arvora a ser Deus" – o que dá a entender que tais pessoas não andam com seus próprios pés, na direção de seu desejo mais particular.

A temática do messianismo e das massas desgarradas é muito abordada pela música popular brasileira, e talvez os psicanalistas brasileiros pudessem se voltar um pouco mais para essas questões. Há algumas particularidades históricas referentes a um país colonizado, e onde não houve revolução, que favorecem aos canalhas e aos profetas um uso particular do único bem a que ainda podem se agarrar os membros da massa desgarrada: a esperança.

É esse o elemento que para o teólogo Leonildo Silveira Campos (professor da Universidade Metodista de são Paulo – UMESP) permite aos novos pentecostais brasileiros apresentarem um crescimento tão impactante dentre os pobres no Brasil. Para ele, há uma "esperança instalada no imaginário coletivo e nas frustrações represadas desde a conquista dos povos indígenas no século XVI"[214], fazendo assim referência à influência dos jesuítas. Mesmo para os que não são psicóticos, há situações em que um sujeito pode se ver impossibilitado de servir-se do Nome do Pai a fim de que suas consistências possam ser atadas. Como o faria quando as condições sociais, já intensificadas pelo avanço do neoliberalismo, lhe surrupiam as terras para cultivar, a oferta de um trabalho minimamente digno, o acesso à educação, ou mesmo a um prato de comida?!

Os pastores pentecostais e neopentecostais se dirigem justamente a essas pessoas marginalizadas, oferecendo a elas uma promessa de dias melhores. É conhecido o trabalho de muitas Igrejas que acessam lugares ignorados pelo Estado, como comunidades carentes e até prisões. Se o Estado oferece a essas pessoas uma política eugênica mal dissimulada, as Igrejas as convidam a conservar a esperança para continuar vivendo para enriquecê-las de forma tampouco dissimilada. No entanto, a posição dos pastores, nesse caso, não se diferencia da "posição de poder" que, como aponta Lacan (1960), "qualquer que seja, em toda circunstância, em toda incidência, histórica ou não, sempre foi a mesma" (p.368). Nesse caso, continua Lacan, "o preâmbulo pouco importa" na instalação do poder por parte de quem anuncia:

> Vim libertá-los disto ou daquilo. O essencial é isto – Continuem trabalhando. Que o trabalho não pare. O que quer dizer – Que esteja claro que não é absolutamente uma ocasião para manifestar o mínimo desejo.

214 *O Milenarismo intramundano de novos pentecostais brasileiros.* Em: GT "Religião e Sociedade" – 2ª sessão – "o milenarismo revisitado". Leonildo Silveira Campos – Universidade Metodista de São Paulo (UMESP).

> A moral do poder, do serviço dos bens é – Quanto aos desejo, vocês podem ficar esperando sentados (Idem).

A "libertação" dos desgarrados tem como contrapartida a fidelidade no pagamento dos dízimos, a partir do momento em que o indivíduo, muitas vezes com o auxílio da "seita" à qual adere, obtém oportunidades de supostamente "mudar de vida". André Corten (1996) classifica o movimento pentecostal e neopentecostal como "sectário" por entender que, para estes, "no interior, está o amor e no exterior, está o mal" (p.195). A entrada para o "interior" da seita não se configura como uma mudança subjetiva, mas uma tênue saída da posição de miséria – o que não aproxima o sujeito de seu desejo, como salientou Lacan, nem tampouco daquilo que espera. Afinal, como ele aponta em uma passagem no Seminário 21 (1973-74), a esperança é "uma coisa própria a cada um. Não há esperança comum. É completamente inútil esperar uma comum esperança" (p.83).

O caráter sectário do Pentecostalismo encontra-se, para Corten, no nascimento desse movimento, no início do século XX, nos Estados Unidos, em um momento em que "as ilusões de integração social e racial na sociedade americana sofreram golpes severos, e a perspectiva de um progresso espiritual e social contínuo desapareceu" (CORTEN, 1996, p.192). Nesse período ocorreu, por lá, a "violência da Guerra de Secessão (1861-1865)", além da "chegada maciça de imigrantes das mais diversas confissões" (Idem). A reação às mudanças e à violência foi a emergência de um "discurso do amor [que] só pode persistir no interior de uma Igreja que se torna seita" (Idem) sob a liderança de um pastor ou condutor [*Füher*], para utilizarmos o termo de Freud em *Psicologia das Massas*.

Esse sistema sectário encontrou solo fértil no Brasil, inclusive com o neopentecostalismo, que "se valeu da cultura latina e da força criadora de seu imaginário coletivo, tudo aliado com a força dos meios de comunicação de massa" (CAMPOS, 2000, p.3).

Corten diferencia o tempo do pentecostalismo e do neopentecostalismo daquele que se referia à "ética protestante", construída a partir de Lutero, que se recusou, como vimos, a atrelar a sua reforma à Guerra dos Camponeses, que tinha traços messiânicos joaquimitas evidentes dentre o povo. A construção dessa ética, que Weber relacionou à essência do espírito capitalista, encontra-se atrelada ao fortalecimento do supereu, à tendência à vigilância e ao caráter disciplinar da sociedade revelado por Foucault (1975) em sua teoria panóptica, abordada *Vigiar e Punir*.

O tempo da salvação para os protestantes "era compatível com o tempo da vida humana. Este tempo intercalava-se no tempo da história numa sucessão de gerações e a vida

no além era um prolongamento da vida do indivíduo neste mundo" (CORTEN, 1996, p.193). Para os pentecostais, "os sinais da iminência do segundo retorno [de Cristo] estão aí. Resta ao crente refigurar o tempo. Ele o faz a partir da sua vida cada vez menos medida por um tempo humano. Ele o faz em termos 'apocalípticos'". Por isso o "Anticristo é sua figura de predileção" (Idem). Essa figura traria a destruição para que um novo começo possa ser estabelecido. Mas até que ponto essa destruição já não se converteu antes em objeto de anseio do que de temor?

4.18 **É o fim do mundo!**

Nos meses de abril de 2019, presenciamos em alguns estados do Rio de Janeiro chuvas torrenciais atípicas para esse período. Durante uma dessas tempestades, por infelicidade, eu estava na rua, e busquei me proteger da queda de árvores – que de fato ocorreu em várias localidades da cidade do Rio de Janeiro. Enquanto eu corria na direção da minha casa, percebi que uma mulher manteve-se parada, próxima a uma árvore. Em um tom que se aproximava ao de resignação ela disse: "é o fim do mundo!".

Também me causou surpresa a fala de alguns populares entrevistados por redes de televisão. Mesmo tendo perdido móveis, eletrodomésticos, a própria casa e até parentes e amigos em função das enchentes, boa parte dos entrevistados não demonstrava contrariedade, e muito menos revolta com a situação. Recordo-me até que uma das entrevistadas, após ter perdido praticamente todos os seus bens, disse ao repórter, com o ar sereno, que estava indo buscar abrigo na Igreja de seu pastor.

Os alagamentos e deslizamentos causados pelas chuvas são um efeito das mudanças climáticas, e também – pelo menos na cidade do Rio de Janeiro – resultam da ausência de obras de prevenção, de manutenção nos sistemas de drenagem e de reflorestamento. Em 2018, porém, ano em que o pastor Marcelo Crivella tomou posse na prefeitura do Rio de Janeiro, ele já não parecia muito preocupado em evitar os frequentes alagamentos na cidade, reduzindo o investimento que vinha sendo direcionado para a prevenção de situações de crise por conta das chuvas. Em fevereiro de 2018, durante entrevista a uma rádio evangélica, Crivella disse (em relação ao temporal que ocorrera no dia anterior):

> Tivemos uma tempestade que nunca tivemos no Rio de Janeiro, na quarta-feira, uma tempestade que, segundo especialistas, nunca tinha ocorrido antes na cidade. Mas eu tenho fé em Deus que nós vamos vencer todas essas dificuldades e superar esse nosso difícil processo de evolução civilizatória. Tenho certeza de que vamos

> alcançar o aperfeiçoamento econômico, social e até espiritual da nossa população. E, graças a Deus, depois do dilúvio, vamos ver o arco-íris no céu[215].

O discurso do prefeito traz a ideia de que a plenitude virá precedida de um período de destruição, tal como foi proposto pela história bíblica de José e retomado pelos seguidores das teorias joaquimitas. Campos (2000) relata que, nos últimos anos do século XIX, emergiu "a ideia de que a volta do messias (Jesus) inauguraria o milênio (pré-milenarismo) e que esse retorno triunfal seria precedido por manifestações do Espírito Santo, tais como as 'chuvas tardias'' prometidas pelo profeta bíblico Joel" (p.1). Vale ressaltar que a fala de Crivella não é dirigida à grande mídia, e sim para um grupo seleto (mas não reduzido) de seguidores/eleitores.

O dito de que o Brasil só "terá jeito se começar tudo de novo" é relativamente recorrente dentre as pessoas em seu cotidiano. Uma declaração realizada nesse ano pelo presidente da República, Jair *Messias* Bolsonaro, é bastante emblemática nesse sentido. Em sua primeira visita aos Estados Unidos, disse ele, durante um jantar, para lideranças conservadoras:

> O Brasil não é um terreno aberto onde nós pretendemos construir coisas para o nosso povo. Nós temos é que *desconstruir* muita coisa. Desfazer muita coisa. Para depois nós começarmos a fazer. Que eu sirva para que, pelo menos, eu possa ser um ponto de inflexão, já estou muito feliz[216]

O segundo nome grifado, do presidente, foi escolhido por sua mãe que, pelo fato de ele ter sobrevivido a uma gestação complicada, atribuiu a Deus o "milagre". Em maio desse ano, durante evento com líderes religiosos, Bolsonaro afirmou a seu eleitorado evangélico que seu governo é uma "missão de Deus". Em junho desse ano, postou em uma rede social (*Facebook*) o vídeo de um pastor francês, Steve Kunda[217], que citou exemplos de "políticos que foram estabelecidos por Deus", como, segundo ele, o imperador da Pérsia, Ciro. Para o pastor francês, "Bolsonaro é o Ciro do Brasil. Você querendo ou não". Diz ainda: "eu escolho ele para um novo tempo, para uma nova temporada […]. Foi Deus que o escolheu". Ele fala ainda sobre um "novo vento espiritual".

---

215 Informação retirada da reportagem de *GloboNews*. Publicada em 22/02/2019. Disponível em https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/crivella-fala-de-temporal-no-rio-depois-do-diluvio-vamos-ver-o-arco-iris-no-ceu.ghtml. Data de acesso: 13/06/2019.

216 Informação retirada da reportagem de *Oglobo*. *Publicada* em 18/03/2019. Disponível em https://oglobo.globo.com/mundo/antes-de-construir-preciso-desconstruir-muita-coisa-no-brasil-diz-bolsonaro-nos-eua-23530792. Data de acesso: 14/06/2019.

217 "Nascido no Congo, Steve Kunda mudou-separa a França em 1989 com a família e é fundador da igreja evangélica francesa Orleans Gospel 45. O vídeo em que faz declarações foi publicado no canal do *YouTube da Rede Super de Televisão* em 10 de abril. A emissora pertence à Igreja Batista de Lagoinha": trecho retirado do site https://www.poder360.com.br/governo/bolsonaro-publica-video-em-que-pastor-o-aponta-como-escolhido-por-deus/ . Data de acesso: 14/06/2019.

Com relação aos pobres, e mais especificamente aos “desgarrados”, partimos, aqui, da hipótese trazida por Campos (2000), Corten (1996) e mesmo Cohn (1957) segundo os quais o discurso milenarista melhor se adequaria aos que são “esmagados pela violência” (CORTEN, p.188), aos “pobres, negros, imigrantes e outros excluídos do sistema econômico” (CAMPOS, p.14) e “à massa amorfa do povo” (COHN, 1957, p.232). Esses mesmos elementos que, nos capítulos anteriores, relacionamos ao mundo uniforme do desatino, de Foucault.

A instituição católica, por muito tempo, ofereceu ao camponês que lavrava a terra uma amarração possível a suas consistências, o que, em certa medida, poupou-lhes de haver-se com a sua divisão. As ideias joaquimistas, de certa forma, ao prenunciarem o fim da Igreja Católica, marcavam os primeiros sinais de “vácuo criado pela ausência de autoridade tal como era concebida” (LO BIANCO; SÁ, 2008, p.257), e que se tornariam ainda mais evidentes com Lutero, conforme verificamos no terceiro capítulo. Se os burgueses encontraram, diante do mal-estar, uma saída possível através da sublimação – por intermédio da arte, da cultura e da ciência – boa parte dos marginalizados se viram frustrados em sua possibilidade de manter relação libidinal com as coisas do mundo, não restando senão esperar a solução divina prometida pelos profetas na Era do Espírito.

No Brasil, como vimos, as ideias joaquimistas transmitidas aos indígenas pelos jesuítas instalaram uma esperança de um novo tempo, que foi tornando-se cada vez mais pretérito. Não tive a oportunidade de investigar as possíveis consequências, para a população indígena, da reforma educacional promovida por Pombal. Mas me toma a curiosidade. Tal reforma culminou com a expulsão dos jesuítas, que se contrapunham aos colonos em seu intuito de escravizar os índios. Como terá ficado a esperança de uma nova era cultivada dentre esses povos, que viviam, nos princípios de nossa formação, em um tempo tão particular quanto a nós desconhecido?!

4.19 **Como denunciar a nudez de um rei ausente?**

Após os controversos esforços de Varnhargen para que os anseios messiânicos da população fossem voltados para a figura do imperador, proclamou-se uma República que expulsou do país a corte portuguesa antes que o povo se desse conta do que acontecia. Esse acontecimento fez com que o presidente da Venezuela, Rojas Paúl, diante da queda do Império brasileiro, observasse: “foi-se a única República da América!”. Diante da obervação

de que poderia ter resistido ao golpe militar, teria dito Dom Pedro II: "resistir para quê? O Brasil há de saber governar-se; não precisa de tutor"[218].

A queda desse mestre, que se recusava a lutar por tal posição, mesmo diante de um povo que ainda não estava pronto para deixar cair a transferência com relação à Monarquia, teve efeitos que, talvez, desconheçamos. Quiçá estejam presentes nas mais primitivas referências culturais que herdamos, sem que estejamos delas conscientes: o, no mínimo curioso, interesse nutrido pela família real britânica, e o pulsante movimento estudantil do colégio fundado pelo Imperador, que tanto se confronta com o Colégio Militar (na unidade Tijuca esse confronto é geográfico, já que um se encontra à frente do outro), fundado nos estertores da Monarquia.

Além disso, cabe lembrar, a Guerra de Canudos se deu logo após a queda da Monarquia, tendo Antônio Conselheiro identificado a República como representante do diabo. O demônio, segundo Corten, "é um dispositivo simbólico para designar os males sociais oprimindo os pobres: o desemprego, a fome, a prostituição, as crianças de rua, a droga etc". Como tais males não podem ser curados "nem por uma ação individual, nem por uma ação coletiva […] se fala de Satã" (p.80). Entretanto, *podemos nos questionar a respeito das consequências psíquicas causadas pela saída de um mestre antes que os escravos lhe pudessem questionar.* Não seria o messianismo tão comum ao povo brasileiro um pedido de retorno ao discurso do mestre, mestre esse que partiu antes que lhe pudessem denunciar a nudez?

José Murilo de Carvalho (2016) relata o testemunho republicano de Raul Pompéia, segundo o qual "o Paço Imperial foi invadido por 'turba imensa de populares, homens de cor a maior parte'" no dia dois de dezembro de 1888 – aniversário do Imperador, que se seguiu à abolição. Nessa data, relata o historiador:

> A polícia teve de intervir para convencer alguns manifestantes de que, pelo menos, vestissem camisa para se apresentarem ao imperador. No meio da multidão, salientava-se a imponente figura do príncipe Obá, um negro que se dizia rei africano. Príncipe Obá adornara de penas sua farda de alferes honorário. A cena foi, sem dúvida, motivo de riso e chacota, e o príncipe Obá acabou sendo preso pela polícia. Mas revela profundo simbolismo: um rei negro, um rei das ruas e becos da cidade, vai paramentado, combinando a farda do mundo oficial com as penas de suas origens africanas, e acolitado pela multidão dos miseráveis saudar o imperador de olhos azuis (p.29).

O então senador brasileiro barão de Cotejipe, ao cumprimentar a princesa Isabel pela aprovação da Lei Áurea, a ela profetizou: "a senhora acabou de redimir uma raça e perder o trono", afinal os donos de terra se voltariam contra a Monarquia, como de fato ocorreu. Por

218 Citação retirada da biografia de Dom Pedro II, por José Murilo de Carvalho (p.235).

que a aproximação da Coroa portuguesa aos anseios do povo custou-lhes a dolorosa expulsão do Brasil? Não sabemos como seria o Império da princesa Isabel, nem de outros governantes que foram alijados do poder antes mesmo que o ocupassem, como foi o caso de João Goulart.

De todo modo, também me pergunto a respeito da razão para que as figuras de Dom Pedro II e mesmo da Princesa Isabel sejam recalcadas por boa parte dos estudiosos brasileiros. No caso da princesa Isabel – que foi até acusada de ter um quilombo em sua casa – há um estranho movimento de contrapor seu ato de assinar a Lei Áurea aos movimentos libertários promovidos pelos escravos. Afinal, dizer que a liberdade não veio de suas mãos, como assinala a letra do samba da Mangueira deste ano e alguns estudos mais recentes, estabelece uma relação dualista entre a corte portuguesa e o povo. Talvez essa rivalidade existisse entre os intelectuais positivistas e os militares e a corte, mas não com relação ao povo. Retirar das mãos de Isabel a importância de ter assinado a lei 3.353, que extinguiu legalmente a escravidão, não seria uma forma de silenciar a festa realizada pelos escravos então libertos e que hoje só têm "direito a uma alegria fugaz"[219] durante o Carnaval?!

4.20 **Esperança sem utopia**

O neo/pentecostalismo oferta à população desassistida a saída pela esperança, mas sem seguir pela via da utopia, provocando uma "inibição quanto às transformações sociais, enfatizando tão somente as mudanças individuais e não coletivas" (CAMPOS, 2000, p.12).

Campos salienta ainda que o movimento neopentecostal (Igreja Universal do Reino de Deus – IURD), diferente do pentecostal (Assembleia de Deus), que tem "uma retórica negação da sociedade", "prega a acomodação à sociedade capitalista; a inserção nas formas tradicionais de se fluir a existência terrena, com um consequente abandono da mensagem escatológica anterior" (p.15). Nesse último caso, cria-se a esperança de que é possível viver o céu na terra, conduzindo ao que o autor chama de "utopia intra-histórico" (messianismo profético). Ou seja, se no pentecostalismo os membros são explicitamente privados do gozo das coisas do mundo, no neopentecostalismo os fiéis são convidados a buscar os objetos mais de gozar do sistema capitalista, com a promessa de que podem assim viver o paraíso na terra, nos moldes do messianismo profético. Mas assim como as promessas da Era do Espírito nos movimentos messiânicos clássicos (como a Guerra dos Camponeses) não geraram senão ilusões, também no caso do neopentecostalismo o mais de gozar prometido é inalcançável, sendo antes uma perda do que um ganho, mesmo se, dessa perda, não há **consciência**.

219 Referência à letra de Chico Buarque na canção *Bastidores*, já abordada nesse capítulo.

A ligação entre esse novo pentecostalismo e a política é evidente. Afinal o atual prefeito Marcelo Crivella, sobrinho do pastor Edir Macedo, é um membro dessa corrente. Nesse caso, o milenarismo não causa o isolamento, nem a construção de um comunismo primitivo, como ocorreu no caso dos anabatistas e de Canudos, por exemplo. Tampouco poderíamos supor que os pastores apresentem os traços psicóticos comuns aos profetas que tomaram a frente nos movimentos que estudamos. As lideranças, no caso dessas seitas, passam por cursos de treinamento, e muitos até cursam faculdades de psicologia. Além disso, dominam canais cada vez maiores de mídia, tornando o seu acesso à população facilitado.

O sacrifício dos fiéis é claramente monetarizado, reintroduzindo "de uma maneira moderna e capitalista, a ideia de que o espaço religioso é um lugar de trocas de bens simbólicos por dinheiro, que para o bispo Macedo é o 'sangue da Igreja'" (p.16-17).

É curioso perceber a proporção que tomou um movimento sectário, chegando até o poder público. A razão para tal crescimento pode estar na utilização de veículos de mídia, ou na ausência do Estado em muitas regiões do país. No entanto, levando em conta os textos de Campos e Corten, é possível supor que haja a apropriação, por parte dos pastores, do espírito milenarista que há muito se sustenta entre nossa gente.

Não por acaso, Crivella trouxe como mote de campanha a criação de um projeto chamado *Fazenda Canaã*, implantado em uma região não muito distante de onde fora Canudos. Em sua retórica, Crivella, utiliza-se desse projeto como "uma vitrine, que possa demonstrar a força *milenarista* [grifo nosso] nela depositada pelas massas pobres e excluídas". Dessa forma consegue "captar a força que tradicionalmente tem emergido do faminto mas esperançoso povo nordestino, que no Brasil ainda é um eficiente fulcro para o desenvolvimento de mentalidades *milenaristas* [grifo nosso]" (CAMPOS, 200, p.17).

Segundo a *Folha de São Paulo*[220], Crivella se valeu desse projeto, que afirmou seguir um "modelo de reforma agrária", para angariar votos em sua campanha eleitoral, em que foi vitorioso em 2017. No entanto, segundo a reportagem, "o consenso na cidade é que a *Nova Canaã* não contribuiu para o desenvolvimento econômico do local e que Crivella tampouco encontrou uma cidade arrasada pela fome".

Assim, muitos políticos se valem das memórias deixadas pelos antigos profetas, e enganam a população. Diferente destes profetas, não sacrificam suas próprias vidas em prol de utopias milenaristas, mas parecem "fisgar" o povo através de traços dessa fantasia coletiva. Esses traços figuram nos templos, na *Fazenda Canaã*, ou no próprio logo da IURD: uma

220 Reportagem publicada pela *Folha de São Paulo* em 15 de junho de 2019. Disponível em https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2017/01/1846067-propaganda-de-campanha-projeto-de-igreja-na-ba-teve-exageros-de-crivella.shtml . Data de acesso: 15/06/2019.

pomba branca, símbolo do Espírito Santo, voando dentro de um coração, o que parece remeter à iminência do tempo da Era do Espírito Santo.

Ao nutrir o empuxo ao milenarismo da população que vive em condições precárias, o movimento pentecostal oferece um aprisionamento fantasmático como saída para a angústia. Se por um lado essa oferta oferece algum alento, por outro, dificulta o acesso ao desejo particular do sujeito. Torna mais difícil até a percepção da realidade, bem como dos projetos eugênicos que permeiam as políticas públicas. Projetos estes que são docilmente aceitos, por proporcionarem a destruição que, embora seja identificada como o prenúncio de um novo tempo, trata-se, tão somente, do fim.

Tal alienação, que muitas vezes se mostra presente dentre os doutos, parece escapar a improváveis grupos, como o dos indígenas, que conseguiram conservar a duRas penas a sua cultura, vivendo ainda em aldeias a muito custo demarcadas.

> Recentemente, uma curiosa manifestação vem se fazendo presente, que é a expressão musical de jovens indígenas cantando em português e guarani ao ritmo do r*ap*[221], como é o caso do grupo *Oz Guaranis e Brô MCS.* Na letra *Koangagua,* deste último grupo, o artista diz:
>
> No jornal fala várias coisas
> A TV mostra várias coisas
> A verdade existe
> Só que eles escondem[222].

Seria algo de uma verdade brasileira recalcada cantando em guarani, ao ritmo africano do *rap*?

4.21 **As comunidades terapêuticas**

O fenômeno pentecostal reforça o campo da fantasia, conservando "a esperança messiânico-milenarista baseada no *do ut des"* (dou para que tu dês)" (CAMPOS, 2000, p.9). Nesse sentido, oferecem aos que se encontram excluídos do campo das políticas públicas uma possibilidade de laço social no "interior da seita". Em contrapartida, é exigido que se pague ao pastor pela conservação dessa fantasia, que oblitera a angústia.

Em casos de psicoses graves, porém, como a esquizofrenia, ou nos casos de toxicomania, não seria possível sustentar o laço social que é exigível nas relações entre os fiéis, sob a liderança do pastor. Dessa forma, estas pessoas não poderiam *dar*, já que

221 Sobre esse tema, ver reportagem publicada no site *globo.com em* 24/01/2019. Disponível em https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/2019/01/24/jovens-indios-da-zona-norte-de-sp-cantam-rap-em-tupi-guarani-para-defender-causa-indigena.ghtml. Data de acesso: 15/06/2019.

222 Em tupi guarani, língua em que é cantada a música: *Jornalpe oje'ê opaicha ole'ê/Tevêpe oje'ê opaicha oñe'ê/Oikuakwê hina oi hikwai ko oñomi.*

dificilmente sustentam uma posição no mundo que lhes permita *ter,* por intermédio de sua força de trabalho. Se veem, pois, impossibilitadas de sair do "mundo dos vícios" ou da loucura, resistindo à posição de "humildes de espírito"[223], ou de escravos, na teoria dos discursos.

No caso dos toxicômanos, pois, além de serem submetidos à política pública do proibicionismo, "responsável pelos tratados internacionais antidrogas" (BASTOS; ALBERTI, 2019, p.213), também se veem excluídos dessas seitas. São marginais dentre os marginais.

O nome dos espaços físicos onde são alocadas essas pessoas, duplamente excluídas, são as comunidades terapêuticas. Apesar de serem teoricamente dirigidas aos usuários de drogas, conforme vimos, elas se tornaram verdadeiros "depósitos de gente" (conforme foi abordado no terceiro capítulo), para onde são direcionados aqueles que encontraram no delírio e no uso de entorpecentes, e não na fantasia neurótica, uma saída para o mal estar.

Confesso, aqui, que as questões que me conduziram a ingressar nessa pesquisa ainda permanecem: por que é tão difícil sustentar o trabalho em uma clínica que promove resultados tão encantadores como a de um CAPS? Por que condições tão graves de existência, como as que encontramos nessas instituições, não são mais intransponíveis do que a resistência de muitos técnicos de saúde mental, que insistem em boicotar o trabalho dos que se propõem a ouvir os loucos, tomando-os como sujeitos e não objetos?

Essas questões, aparentemente simples, me lançaram em um percurso perturbador de pesquisa, ao longo do qual me vi diante de conteúdos que, suponho, encontram-se coletivamente recalcados. Não ofereci a mim mesma a opção de recuar, tampouco fui orientada a fazê-lo, por isso segui, mais para trás do que para frente, pelos caminhos tortos aqui traçados.

Desta forma, talvez seja possível pensar, em relação aos psicóticos – excetuados os paranoicos – o seguinte: estes, por se encontrarem radicalmente alienados ao Outro, colocam-se, em relação a este como objeto. No discurso do mestre seriam escravos do Outro, sem acesso ao significante Nome do Pai, que lhes viabilizaria uma intermediação em relação à Mãe.

A posição de objeto em relação ao Outro é uma condição bastante complexa pois, diante de alguém que ocupe, para o psicótico, o lugar de mestre, pode ver-se este terrivelmente "invadido". Daí a importância de o analista colocar-se, em relação ao psicótico, na posição de secretário, e não de "suposto saber", como recomendou Lacan (1955-1956). O pastor é, via de regra, alguém que mostra ao rebanho o caminho a ser seguido. Essa posição

223 "Bem aventurados os humildes de espírito, porque deles é o reino dos céus" (MT 5.3).

de mestre é o que captura muitos neuróticos, pela via da fantasia. Mas, por outro lado, também é o que torna os pastores vulneráveis a investidas agressivas por parte de indivíduos que se veem invadidos ao verem-no na posição de Outro. Não é incomum que sejam noticiados casos de pastores atacados ou mesmo assassinados por frequentadores da igreja apresentando questões de saúde mental.

Na psicose, o sujeito encontra-se submetido ao gozo do Outro. Essa condição, que o escraviza, também o liberta; submete-o ao jugo eterno do Outro, mas torna-o essencialmente livre em relação aos mestres de carne e osso.

Esses mestres, muitas vezes, encontram-se à frente dos serviços de saúde mental, em cargos de liderança. Não raro, apresentam, tal como os pacientes, estrutura psicótica, mas, sendo paranoicos, são capazes de sustentar vínculos sociais.

Na paranoia, como aponta Quinet (2006), ocorre a "*Verhaltung* [retenção] de um significante mestre ao qual o sujeito fortemente adere", condição que se diferencia da esquizofrenia, onde "verifica-se a dispersão significante" (p.61). Por isso, o paranoico é capaz de estabelecer laço social, mas de uma maneira muito particular, já que ele apresenta "uma identificação imediata com o significante mestre que o fixa e o representa para todos os outros significantes", sendo o "Um ao qual tudo e todos se referem" (p.100).

Durante as entrevistas que realizei ao logo da pesquisa com alguns colegas, foi possível suspeitar que um dos efeitos do desmonte sofrido pelos CAPS ao longo do tempo tenha sido a ocupação de cargos de chefia, como direção e coordenação, por parte de pessoas com traços visíveis de paranoia (o que vem ocorrendo no caso de muitos representantes políticos, bastando observar a fala de alguns deputados). Afinal, a perseguição que alguns colegas sofreram em seus serviços por aqueles que passaram a comportar-se como "superiores" (o que não se coaduna à lógica reformista), é, no mínimo, suspeita. Senão vejamos:

Com os vínculos empregatícios fragilizados pela terceirização dos serviços, foi-se tornando cada vez mais fácil demitir os técnicos que se recusavam a seguir o caminho apontado pelas lideranças nessas instituições. Assim, pude observar uma inesperada formação de massa homogênea dentre os membros que se mantinham na equipe por temerem perder seus "empreguinhos" – para citar a expressão usada por Janaína durante entrevista referida no início neste capítulo. Arendt (1949) apontou que uma das primeiras ações que um regime que se quer totalitário realiza é, justamente, eliminar a heterogeneidade dos grupos, em um processo que ela chama de "atomização social e individualização extrema" (Idem, p.446).

Para sustentarem a condição de liderança, não raro, pessoas que ocupavam cargos de chefia em dispositivos de saúde mental acabaram compactuando com as catastróficas mudanças que foram ocorrendo na administração dos dispositivos de saúde mental. Ao mesmo tempo em que os CAPS iam perdendo força, as comunidades terapêuticas cresciam, sem que os dispositivos de saúde mental oferecessem resistência. Afinal, como isso seria possível, se os técnicos que questionavam as mudanças foram sendo demitidos por pessoas que, independentemente da estrutura psíquica, pareciam coladas no significante mestre representado por seus cargos de confiança?

Na entrevista com Marina, me chamou a atenção o medo da diretora do serviço de que os pacientes viessem a "surtar" caso soubessem que a equipe seria trocada. No CAPSi onde trabalhei, também recordo-me das mudanças na estrutura das reuniões com os pacientes, os quais eram poupados das reais mudanças que vinham acontecendo no serviço. Esse receio em relação à loucura conduziu, de certa forma, à progressiva destruição dos serviços que apostavam na utopia de que os loucos não são incompatíveis com a civilização.

Serão os desatinados os culpados pela própria desgraça de verem-se hoje aprisionados, agredidos e assassinados em depósitos humanos onde a lei vem sendo exercida por porretes? Será que a culpa é dos trabalhadores de saúde mental, dos psicanalistas, por terem deixado todo esse retrocesso acontecer? Serão culpados os paranoicos, que vêm tomando o poder nas mais diversas instâncias, promovendo uma política de exclusão daqueles que se recusam a obedecê-los?

Talvez a dificuldade de se encontrar um culpado esteja na fluidez do discurso do capitalista, que conforma uma banda de Moebius (conforme vimos no terceiro capítulo), onde não é possível distinguir o que está fora do que está dentro, tampouco quem é culpado de quem é inocente. Onde está o grande mestre? Uma cabeça para se cortar?

De todo modo, há que se atentar para os loucos, afinal eles se encontram foracluídos do discurso. Encontram-se livres, por mais que seus corpos padeçam das maiores violências a que foram e estão sendo submetidos.

Zizek ironiza ao dizer que é mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo. Mas eu prefiro terminar essa tese com a última cena do filme *O Estranho no Ninho* (MILOS FORMAN, 1975), que se passa em um manicômio. Nela, um dos internos da instituição, *Chefe Bromden* (índio americano que não sabemos tratar-se propriamente de um louco ou de alguém desapossado de suas raízes), se depara com seu companheiro, Randle Patrick McMurphy, que acabara de ser submetido a uma cirurgia de lobotomia, encontrando-se em estado de profunda ausência. Bromden decide libertá-lo daquela morte em vida,

estrangulando-o. Tomado, então, de uma força monumental, o índio arranca um bebedouro do chão e o lança na direção de uma das janelas do sanatório, surpreendendo a todos os companheiros pelo fato de ter encontrado uma saída que sempre esteve oculta – "quando terá sido o óbvio"[224].

4.22 **A loucura e a liberdade**

Ao longo dessa tese, busquei respostas para uma situação que se repetiu por muitas vezes nas instituições psiquiátricas em que estagiei ou trabalhei: por que atender os pacientes era tão mais fácil do que submeter-se ao autoritarismo dos chefes dessas instituições? – fosse nas clínicas particulares especializadas na atenção a autistas, fosse nos CAPS que apresentavam características manicomiais, fosse até nas clínicas psiquiátricas de emergência na Alemanha. Através das entrevistas realizadas com colegas, das orientações, das leituras e de minha experiência em um país marcado pelo espírito vigilante, como a Alemanha, percebi que há algo comum entre o analista e o louco no que tange à escolha pela liberdade.

Lacan (1946) aponta que loucura é a mais fiel companheira da liberdade (p.177) e essa condição torna o louco incorrigivelmente indomável. Sua recusa a submeter-se aos mestres não é para desafiá-los, como no caso da histérica. Trata-se de uma recusa em relação à "lei simbólica e à regra universal da castração para todo homem" (QUINET, 2006, p.49). Essa posição o coloca ao "avesso em relação aos discursos como um todo, que é representado pelo *avesso ao laço social* estabelecido" (idem, p.52). Na escolha apontada por Lacan (1964), entre "a liberdade ou a morte", a escolha do psicótico é pela morte: "a única prova de liberdade" que se pode fazer (p.208).

Também no caso dos psicanalistas, a liberdade é inegociável, tratando-se, nesse caso, da liberdade para fazer girar os discursos, sendo-lhes insustentável a fixação na posição S2 no discurso do mestre – que é justamente o "avesso da psicanálise". Ao secretariar o alienado, o psicanalista dá voz a quem "denuncia o semblante social" – como uma paciente esquizofrênica do CAPSi, que, diante das mudanças de gestão sofridas pelo serviço, gritava pelos corredores: "o CAPSi acabou", enquanto os técnicos que ainda ficaram tentavam demonstrar que tudo estava como antes.

Ao acolher falas como essa, o psicanalista em uma instituição acaba se tornando extremamente sensível a fixações no discurso, condição que o obriga a escolher a vida ao invés da bolsa que impõe ser apenas um técnico a serviço de um chefe, ganhando um salário

224 Referência à musica *Um Índio,* de Caetano Veloso. Album: *Bicho* (1977).

mensal. No final das contas, o analista perde o emprego e o paciente, mas pode encontrar espaços onde não seja preciso escolher a morte para ser livre. Através das entrevistas, verifiquei, já em 2016[225], o fenômeno de emigração de psicanalistas do campo da saúde mental em resposta aos primeiros lampejos de retorno do manicomialismo. Muitos destes analistas se voltaram para a academia, como Marina e Janaína, que hoje desenvolvem um belo trabalho como professoras em universidades. Oxalá suas vozes tragam novos ventos ao campo da saúde mental!

No que concerne à liberdade do analista, Lacan, no texto *Variantes do tratamento padrão,* afirma que sua atitude "não pode ficar entregue à indeterminação de uma liberdade de indiferença" (LACAN, 1955, p.351). Lacan (1955). Lacan salienta que no processo de formação de um analista, há uma das paixões do ser que lhe dá sentido, e essa paixão é a ignorância. O esforço do analista deve ser o de "reconhecer em seu saber o sintoma de sua ignorância" (Idem, p.360), levando em conta que o sintoma é o "retorno do recalcado no compromisso, e de que o recalcado […], é a censura da verdade" (idem).

No *Seminário I*, um ano antes da publicação do texto trabalhado na disciplina, Lacan já havia considerado que a dimensão da ignorância deve ser levada em conta quando tratamos do analista. Ele aponta que o analista se vê às voltas com essa dimensão por conta da demanda do analisante ao se engajar "na pesquisa da verdade como tal", supondo, por conta da transferência, estar essa verdade no analista (LACAN, 1954, p.361). Daí parte, portanto, o suposto saber atribuído ao analista que para o analisante detém a verdade que ele busca encontrar em suas investigações.

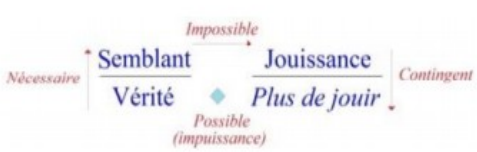
O analista não deve, no entanto "guiar o sujeito num *Wissen*, num saber, mas nas vias de acesso ao saber" (LACAN, 1955, p. 360). Nos anos cinquenta, Lacan ainda não havia desenvolvido a teoria dos quatro discursos: do mestre, universitário, da histérica e do analista, que se estabelecem a partir do vínculo social. Sem dúvida torna-se mais fácil compreender a posição do analista em relação ao analisante através do discurso do analista. Por isso avançaremos um pouco no ensino de Lacan para melhor compreendermos a posição do analista a partir do discurso que recebe o seu nome.

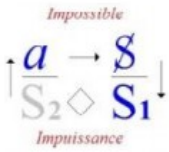
Como aponta Lacan (1972) no Seminário XX, no discurso do analista:

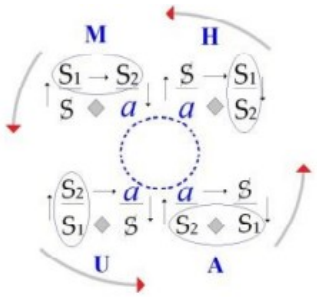
> o analista ocupa a posição de semblante (a), interpelando ao sujeito ($) na posição de Outro, sobre o gozo. O analisante produz um enxame de S1 com um corte que o separa (coupés) do saber S2 na posição de verdade. Esses enxames de S1 são, não importa qual o significante cortado de saber, assemânticos. Mas eles não podem

225 Fiz alusão a essa emigração durante o XII Simpósio do Programa de Pós-graduação em Psicanálise da UERJ – É Cri! A que fiz referência no início do capítulo.

> reunir-se à sua verdade, somente mostrar de modo fugaz o saber (S2) local que gira na medida em que o sujeito diz: "não é isso"[226].







Através da visualização do discurso do analista fica mais clara a percepção de que o analista não detém o saber a respeito da verdade do sujeito, afinal os S1 encontram-se apartados do saber no lugar da verdade. O analista apenas permite ao sujeito que se interrogue a respeito de sua posição frente ao gozo, o que faz girar os discursos. É essa a liberdade que concerne ao analista, e que lhe exige um certo "jogo de cintura" em sua clínica.

A liberdade do analista, bem como a dos loucos (que vêm recorrentemente passando ao ato ao atacar fisicamente pastores e políticos), os lança na contramão do afã por um mestre a quem obedecer.

Já o messianismo brasileiro, fortalecido pelos inúmeros abandonos e traições sofridos por nosso povo, o conduz a escolhas cada vez menos criteriosas por um *Messias,* que possa ocupar o trono vazio de S1 no discurso do mestre. E para esse trono, infelizmente, não faltam canalhas querendo "ser o Outro de alguém" (LACAN, 1970, p.63).

4.23 **O Messianismo na teoria dos discursos**

Quinet destaca que o paranoico é um "messiânico por natureza", já que ele "constrói um delírio em que demonstra ter sido escolhido pelo Outro" (QUINET, 2006, p.102). Ele acredita ser o "Um único [que] pode querer encarnar o Outro para todos os outros – posição que o aproxima do canalha" (idem). Fenomenologicamente é difícil diferenciar um paranoico de um canalha, principalmente no campo das religiões que se desenvolveram mais

226 Livre tradução de trecho que se encontra apenas na versão em francês do *Seminário 20* – na lição de 21 de novembro de 1972: "dans le discours analytique l'analyste en position de semblant (a) interpelle le sujet (S) en position d'Autre, sur sa jouissance, l'analysant « produit » des essaims de S1 coupés du savoir S2 (en position de vérité). Ces essaims de S1 sont n'importe quel signifiant coupé du savoir→ asémantiques (« dites tout ce qui vous passe par la tête même si ça n'a aucun sens »), mais ils ne peuvent rejoindre leur vérité (seulement montrer fugitivement S2 savoir local qui gît là→ « ce n'est pas ça » → changement de discours".

intensamente através do discurso do capitalista. No entanto, a tomar pelas referências dos líderes proféticos, a posição de S1 costuma tornar-se mais importante do que a própria vida do sujeito, de modo que o verdadeiro paranoico normalmente sucumbe ao lado de seus seguidores. Esse foi o caso de Antonio Conselheiro (líder na Guerra de Canudos, 1893-1897) e do casal anabatista Jacobina Ments Maurer e João Jorge Maurer, que eram imigrantes alemães e se tornaram líderes de uma comunidade religiosa de confissão anabatista em São Leopoldo, no Rio Grande do Sul. O conflito entre essa comunidade e as tropas militares ficou conhecida como A Revolta dos Muckers e ocorreu entre 1873-1874[227].

Embora não tenhamos abordado com profundidade a história dessa interessante comunidade religiosa, vale dizer que esta, sendo uma extensão do movimento anabatista ocorrido na Alemanha – já mencionado no primeiro capítulo – tinha fortes traços milenaristas, trazendo Jacobina Mentz Maurer a promessa de construção da "cidade de Deus" para seus seguidores. Assim como a comunidade de Canudos, esta foi atacada por membros do exército, sendo seus líderes assassinados, bem como boa parte dos adeptos da seita.

O destino trágico desses líderes jamais é compartilhado pelos pastores neopentecostais, que se utilizam de uma série de subterfúgios para similar uma liderança profética, mas sem fixarem-se na posição de S1 diante de seus seguidores. Afinal o interesse dos pastores tem se mostrado cada vez menos sectário. Embora seus seguidores se organizem qual uma seita, tais líderes vislumbram camadas cada vez mais amplas de poder, o que se evidencia com o crescimento da bancada evangélica no Congresso e com a ocupação crescente de cargos de alto escalação em instituições públicas.

A grande sacada do movimento Pentecostal foi a de se voltar para as classes mais populares, através do uso de uma linguagem simples e da transmissão de uma mensagem mais direta para os problemas das comunidades (VELIQ, 2018)[228]. Já no caso específico dos neopentecostais, estes apostam em uma relação direta entre "benções materiais e prosperidade, estabelecendo uma relação direta entre o beneplácito divino e as ofertas e dízimo que são depositadas no gazofilácio" (idem). Além disso, nesse movimento, a relação com o Espírito Santo é "cercada de um misticismo e sincretismo religioso sem tamanho, de maneira que na mesma reunião é possível identificar elementos tirados de diversos lugares, tais como o judaísmo e as religiões pagãs" (idem).

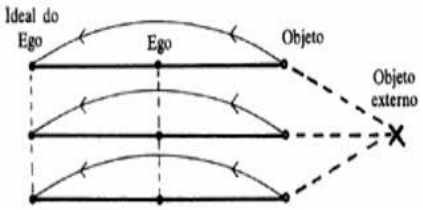
---

227 Informações retiradas do site https://independente.com.br/revolta-dos-muckers-completa-143-anos/ Data de acesso: 01/09/2019.

228 Trecho retirado do artigo *Movimento Pentecostal e Neopentecostal: diferenças e semelhanças* publicado pelo teólogo Fabrício Veliq no site disponível em https://domtotal.com/noticia/1258786/2018/05/movimento-pentecostal-e-neopentecostal-diferencas-e-semelhancas/ . Data de acesso: 17/07/2019.

Veliq (2018) salienta ainda ser gritante que nas igrejas neopentecostais os pastores não apresentam "nenhum escopo teológico bem definido, sendo, infelizmente, berço de charlatões/ãs que usam da fé das pessoas simples para tirar tudo o que podem". Através dessas estratégias apontadas, os pastores neopentecostais logram ocupar uma posição muito semelhante à do paranoico que, "presunçoso, sabe o que é bom para os outros, como conduzi-los e como fazê-los gozar, seja do saber, da vida eterna ou do paraíso" (QUINET, 2006, p.102). O problema é quando isso produz um movimento de massa que identifica em um diferente, estranho (negro, mulher, não cristão, homossexual, etc) alguém a ser exterminado ou humilhado para alimentar o narcisismo dos primeiros.

No caso dos neopentecostais, os fiéis são lançados na engrenagem do discurso capitalista ao serem convidados a doar parte de seus bens para a Igreja, a fim de que possam alcançar a prosperidade prometida por Deus. Ao fomentarem o enriquecimento de seus condutores, não raro acabam, efetivamente, alcançando maior prosperidade. Isso funciona! Por quê? Porque ao se submeter à castração do ideal, ao pagar sua libra de carne, o sujeito se sente menos culpado e mais liberto a progredir. A liberdade é, mais uma vez, engodo, pois sua visada é apenas a de fazer avançar o sistema que o aliena dos lucros que o mestre do capital usufruirá em consequência. Como no jogo da corrente, apenas os primeiros ganharão os céus. Os pastores se colocam como Ideal do eu para cada sujeito, nos moldes tratados por Freud (1921) em *Psicologia das Massas:*



Nessa configuração, forma-se uma "massa primária" com um condutor. E esta, sendo extremamente organizada, adquire propriedades de um indivíduo: "uma massa primária desta índole é uma multidão de indivíduos que colocaram um objeto, um e o mesmo, no lugar de seu Ideal do eu e, como consequência, se identificam entre si" (FREUD, 1921, p. 110). Embora o condutor seja colocado como "Um único" (QUINET, 2006, p.102), no lugar do Ideal do eu, o fato é que ele apenas se transveste do "pai internalizado".

Originalmente este "pai é internalizado no sujeito como Ideal do eu" (LACAN, 1958, p.201). Trata-se da identificação com o pai, realizada no terceiro tempo de Édipo (idem). Essa

terceira identificação, que é o Ideal do eu, corresponde ao declínio do complexo de Édipo e permite ao sujeito sair da condição de "assujeito", momento este em que "encarna perfeitamente o falo" para a mãe (idem, p. 199).

Contudo, no caso da formação de massa com um condutor, o sujeito não é capaz de apropriar-se desse campo simbólico correspondente ao Ideal do eu para fazer seu desejo acontecer no mundo pois falha a função paterna como garante a ascensão à posição de desejante. Antes, o sujeito é convidado a assujeitar-se, ocorrendo uma regressão a essa condição psíquica de assujeito, correlata à que se fixou o pequeno Hans. Nesta situação, a mãe se encontra em uma "posição ambígua" que é

> proibidora, desempenha o papel castrador que poderíamos ver atribuído ao pai no plano real, diz-lhe: *Não mexa aí, isso é nojento* – o que não a impede, no plano prático, de deixar o filho entrar em sua intimidade, e não apenas de lhe permitir que exerça a função de seu objeto imaginário, mas de encorajá-lo a isso. Ele, com efeito, presta-lhe os melhores serviços, encarna perfeitamente o falo pra ela, e assim se vê mantido na posição de *assujeito* (LACAN, 1958, p. 199).

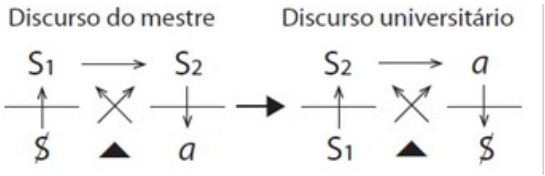
O indivíduo então se torna submetido aos caprichos daquele que encarna o Outro, convertendo-se em escravo no discurso do mestre. No artigo *A extimidade do Supereu e um sujeito melancolizado* (ALBERTI; SANTOS; BETEILLE) – e que se encontra em anexo no primeiro capítulo – foi apontado que tanto Freud quanto Lacan chamaram a atenção para a articulação do supereu com o gozo, de modo que "o supereu se fortalece bem mais com as fontes que emanam do próprio isso do que com simples preceitos morais" (ALBERTI; SANTOS; BETEILLE, no prelo).

Por isso, por mais moralista que seja o discurso do condutor de uma massa, na prática, o que ele favorece é a manifestação desenfreada da pulsão de destruição advinda do isso. Assim, "lá onde o sujeito busca um olhar de amor e de admiração, poderá se deparar com o olho mortífero do supereu, objeto olhar em sua vertente tirânica" (idem), situação que pode ser insustentável para um psicótico. Nessa circunstância, em que o mestre encarna o Ideal do eu para o sujeito, este, enquanto escravo (S2), é conduzido a produzir os objetos *a* como os quais o primeiro poderá gozar. Como aponta Quinet (2006), é o "escravo que detém o saber para produzir objetos, e esse saber constitui seus meios de gozo". Assim o "S2 como saber é um meio através do qual o sujeito goza – com o Inconsciente. Essa nova conceituação nos indica que o saber é também uma forma de gozar" (p. 31).

Entretanto, no fenômeno do neopentecostalismo, sequer é possível dizer que os pastores permanecem no lugar de mestres para aqueles que se encontram cegos para o seu próprio desejo, tendo seus vínculos libidinais orientados pelos pastores. Afinal a condição dos

fiéis é ainda mais regredida do que a dos escravos, que detinham algum saber a repeito daquele que se instaurava a partir de uma lei.

Os pastores neopentecostais convocam de seus templos um rebanho que se encontra à sombra das leis constitucionais, e que se tornam, então, escravos de um outro tipo de escravidão, despossuída de mestres de carne e osso. Trata-se, aí, do discurso universitário, onde o saber encontra-se sustentado por um mestre inacessível ao $. No campo da produção não se encontram objetos voltados para o gozo do mestre, mas o próprio sujeito dividido, *assujeitado*, (*a*/$).



O messianismo traz em si a ideia de que aos novos tempos precederá a destruição. Essa condição que, como vimos nos capítulos anteriores, permeia o imaginário milenarista, gera dentre a população uma tendência a escolher líderes que se apropriam de um certo linguajar escatológico, pregando a destruição como caminho para a construção de um novo tempo. Não seria essa a indicação subliminar do gesto do presidente Bolsonaro, ao simular uma arma com as mãos?

Nesse sentido, os políticos que se apropriam do messianismo se consideram enviados de Deus, não se reconhecendo como mestres no discurso. Mas que Deus é esse senão o S1 que se posiciona no lugar da verdade tanto no discurso do universitário quanto no do capitalista? Este S1 não é visível, tratando-se, possivelmente, do Deus capital a respeito do qual comentamos no terceiro capítulo.

4.24 **Paranoia e Discurso do Capitalista**

O capitalismo, e notadamente o modelo neoliberal, é um sistema que corrói a si mesmo, uma engrenagem ininterrupta muito bem demonstrada no discurso do capitalista. A seguir as setas desse discurso, forma-se o símbolo do infinito que, em termos topológicos nada mais é do que uma banda de Moebius. O quadro de autodestruição, promovido pela exploração desenfreada dos recursos do meio ambiente, é previsível que ocorram transformações desse meio, dentre as quais incluem mudanças climáticas que colaboram para

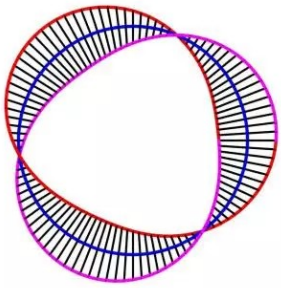
que os efeitos do aquecimento global sejam intensificados. Além de intensificarem esse processo natural de mudanças climáticas, vimos no item 4.17 que muitas vezes as políticas públicas não são direcionadas para a atenuação dos efeitos das manifestações climáticas intensificadas, como as chuvas torrenciais que costumavam ocorrer até março, e hoje já se estendem até abril. Muitos neopentecostais, como o prefeito do Rio de Janeiro, Marcelo Crivella, atribuem esse fenômeno e seus efeitos somente a causas sobre-humanas. Dessa forma, sua posição não é a de buscar meios para que a população fique protegida dos efeitos dessas chuvas, mas, usando termos bíblicos, a de as encorajar pela espera do "arco-íris" que virá depois do "dilúvio".

Essa posição do pastor amortece a população evangélica de modo a torná-la submissa a esse processo de destruição supostamente causado pelas mãos de Deus. Além disso, o coloca em uma posição similar à do paranoico enquanto escolhido por Deus ou pelo Outro para conduzir seus seguidores pelos caminhos de suas certezas delirantes. Mas obviamente não se tratam de certezas delirantes, mas de um projeto muito bem calculado de manipulação do messianismo jacente em nossa população.

A perversa estratégia dos líderes neopentecostais é simular a posição paranoica dos profetas mas sem arriscar-se como estes. Thomas Müntzer, por exemplo, ao ver um arco-íris no céu, na última batalha (da qual participou), interpretou que este seria um sinal da vitória de sua esquálida tropa, encorajando seus seguidores a lutar contra o exército dos príncipes a favor de uma improvável vitória, que naturalmente não aconteceu – sendo ele capturado e torturado. Diferentemente de Müntzer, os líderes neopentecostais fazem uso da linguagem escatológica mas sabem preservar-se muito bem. Não se colocam na linha de frente em nenhuma batalha em favor de seus seguidores, antes os usam como massa de manobra, enriquecendo às custas de seu amor.

Vemos aí, novamente, uma possível relação entre a posição paranoica e o discurso capitalista, cujo funcionamento autodestrutivo desperta interpretações messiânicas a respeito dos fenômenos intensificados pela ação humana. Pois bem, essa relação – entre a paranoia e o discurso do capitalista – também pode ser verificada através de um experimento topológico bastante interessante. Nele, pegamos uma faixa aberta e colamos na parte de cima e de baixo, ao longo de toda a sua extensão, duas cordas ou fitas, uma em cada lado. Damos então três meias torções na faixa, obtendo assim uma banda de Moebius (que descreve topologicamente o percurso do discurso do capitalista em sua continuidade) mais retorcida do que a banda simples, que se dá com apenas uma meia torção.

Unimos, então, as pontas das duas cordas que se encontram quando as duas pontas da faixa se aproximam. Se extrairmos a corda dessa banda de Moebius de três meias torções, teremos uma triqueta[229].



No livro *A topologia de Jacques Lacan* há outros exemplos de corte da banda de Moebius que nos conduzem a formações em nó de trevo. Este, para Lacan (1975), corresponde ao nó da psicose paranoica, em que "ocorre uma continuidade entre Imaginário, o Simbólico e o Real", não surpreendendo que vejamos que "há apenas um só [nó]" (p.52). Granon-Lafon (1985) também demonstra que o *Valknult* (figura que se assemelha à triqueta em termos de continuidade) pode ser extraída de uma banda de Moebius simples quando esta é cortada longitudinalmente (p.115).

As relações geométricas entre essas duas figuras podem ser usadas para ilustrar o paralelo que alguns autores, como Quinet, estabelecem entre a paranoia e o discurso capitalista. No artigo *Paranoia de massas da era digital: os softidiots e a bigbrotherização* publicado em uma revista eletrônica[230], Quinet (2019), analisa o atual fenômeno político brasileiro, por ele denominado de "paranoização da sociedade". Segundo o autor, no estado paranoico, a voz que sonoriza o olhar se torna presente como êxtimo (um íntimo externo) encarnado pelo líder (QUINET, 2019).

Ele aponta ainda que esse "dispositivo da paranoização" é utilizado pelo Estado em vários países, o que permite a este "controlar, vigiar e punir os cidadãos". Além disso, o próprio supereu dos indivíduos, nessa "sociedade escópica", configura-se como a instância de vigilância permanente, representada pelo olhar que também vigia e pune (idem).

Essa observação a respeito do supereu hipervigilante dos indivíduos parece ter sua origem no processo de fortalecimento do supereu que ocorreu ao longo do desenvolvimento cultural, conforme atestou Freud (1927). No entanto, esse fenômeno, como vimos, se mostrou

229 Esse experimento pode ser visto nesse vídeo: https://www.youtube.com/watch=73O7EG0ctZ4&list=PL6763F57A61FE6FE8&index=23/

230 Artigo publicado em julho deste ano (2019) em *Brasil 247*. Disponível em https://www.brasil247.com/cultura/paranoia-de-massas-da-era-digital-os-softidiots-e-a-bigbrotherizacao. Data de acesso: 19/07/2019.

mais intensificado nos países de formação protestante, marcados pela "ética protestante" que Sergio Buarque de Holanda contrapôs à "ética da aventura" dos países Ibéricos, de onde partiram os colonizadores das Américas.

O historiador José Murilo de Carvalho sugere que o Brasil não se alinhou da mesma forma que outros países à ética protestante que, segundo Weber (1905), fomentou o desenvolvimento do espírito capitalista. Segundo Carvalho, na República brasileira, "se deu uma vitória do espírito do capitalismo desacompanhado da ética protestante" (CARVALHO, 1939, p.26).

A levar em conta essas colocações, como estabelecer uma equiparação tão direta entre a sociedade de controle de Foucualt e o que temos hoje no Brasil, ao menos dentre os indivíduos de classes mais populares? A levar em conta o que foi tratado aqui a respeito do messianismo, talvez seja possível apontar que o fortalecimento do supereu tenha sido, nos países onde se desenvolveu a ética protestante, uma forma de resistência ao empuxo messiânico típico dos movimentos populares ocorridos a partir do fim da Idade Média, como a Guerra dos Camponeses. No Brasil ocorreu algo muito diferente, já que estivemos mergulhados no messianismo desde o momento em que os jesuítas passaram a estabelecer vínculos com os habitantes originais de nossa terra. Nessa tese abordei os sequenciais abandonos a que o povo foi submetido a partir da repentina saída dos jesuítas e então de Dom Pedro II, a quem foi direcionado, através do trabalho de Varnhargen, o empuxo messiânico.

O empuxo messiânico nada mais é do que, no campo político, o clamor por um mestre por parte daqueles que foram abandonados por uma figura paterna, antes que dela pudessem prescindir. A ideia de que seríamos o país do futuro – o lugar do paraíso na terra, prometido desde os tempos em que as referências medievais passaram a ruir – foi um desejo utópico por parte da ordem religiosa jesuítica, desejo esse que se contrapunha às intenções mercantis da colonização. Embora a ordem dos jesuítas tenha sido extinta, os significantes que os jesuítas aqui deixaram não desapareceram assim tão prontamente. Antes foram reavivados a cada brutal movimento messiânico, que ganhava força, justamente, nos momentos em que faltava uma referência paterna na política, como ocorreu no período regencial (1831-1840) e após a proclamação da República. Como exemplo de movimentos messiânicos nesses dois períodos temos o "Reino da Pedra Bonita", iniciado em 1836, e a Gerra de Canudos (1893-1897), sob a liderança do beato Antonio Conselheiro. Embora não nos seja possível diagnosticar os líderes desses movimentos, é muito difícil não levantarmos a hipótese de terem sido paranoicos, a levar em conta suas certezas delirantes e a retenção na posição de mestres, que lhes custou a própria vida.

Com o advento do discurso capitalista, (1) o processo de autodestruição, aqui já tratado, e (2) a não evidenciação dos mestres – que se ocultam sob o manto do saber (S2) – intensificam o empuxo ao messianismo, estrategicamente apropriado pelos pastores neopentecostais que simulam a posição de mestres. Embora essa posição os beneficie, não vem sem consequências, conforme veremos a seguir.

4.25 **O desatino no Discurso da Histérica**

Iniciarei esse tópico abordando a história do já falecido Sidnei Lourenço de Araújo, conhecido como Mc Guina, um sujeito que do ano 2000 até aproximadamente o ano de 2017 fez aparições públicas em igrejas evangélicas, dando testemunhos de sua superação, já que teria se livrado do "mundo das drogas" ao se converter à religião evangélica. Mc Guina tem seu nome extraído de um trecho da música *Jesus Chorou*[231], do grupo brasileiro *Racionais MC's*. Foi a partir dessa referência musical que ele passou a identificar-se como Mc Guina, dizendo ser um ex membro do grupo.

Um de seus testemunhos encontra-se disponível na internet, e abaixo encontram-se transcritas algumas partes de seu relato[232] dirigido aos fiéis de uma igreja neopentecostal (Igreja do Evangelho Quadrangular):

Meus queridos, além de cantar rap eu ainda era líder de uma facção no estado do Rio de Janeiro. Comandei o comando vermelho no estado do Rio e comandei o primeiro comando da capital, em São Paulo. Com cento e quarenta e um homicídios nas costas. Fui condenado a duzentos e setenta e dois anos de cadeia. Tomei trinta e dois tiros. Fui parar dentro de uma geladeira. Fiquei dois morto, dentro da geladeira. Tenho a marca da autópsia. Fiquei dois morto. Completamente morto. O meu corpo apareceu jogado no canal sete, [no programa] cidade alerta. E Deus, pela misericórdia, abençoou a minha vida e a vida dos meus familiares. Todos os meus irmãos assaltavam bancos. Todas as minhas irmãs eram prostitutas. Nós éramos 16 irmãos. Hoje todos em minha casa servimos ao senhor. Aleluia! Satanás me usava de uma maneira que até eu mesmo desacreditava quando chegava em casa. Fui um dos homens mais procurados no Estado do Rio de Janeiro. Só que Deus escolheu uma data para ter um encontro comigo e eu não quis vir pelo amor. Vim pela dor. Deus usou uma senhora e essa senhora veio até mim depois de um show, e eu estava muito louco de cocaína.

231 O trecho é: "tava eu, mais dois truta e uma mina/Num tempra prata, show filmado, ouvindo Guina". Essa informação foi retirada do documentário *A morte de Guina: MC racionais.* Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=n2FCSxx00mQ. Data de acesso: 20/07/2019.

232 Esse testemunho em vídeo encontra-se integralmente disponível no site https://www.youtube.com/watch?v=LgkFfBv8Eh8. Data de acesso: 20/07/2019.

Ela falou pra mim que Deus tinha uma obra na minha vida. E eu saquei da minha pistola e coloquei nela. Ela disse pode atirar em mim porque o que está em mim é maior do que o que está em você. Já viajei nove países pregando o evangelho mas nunca senti o poder de Deus como agora (...). Eu cheguei aqui de manhã com dores. Eu não tenho rim, eu não tenho baço, não tenho pulmão, não tenho metade do meu estômago e minha cabeça é platina. Na transfusão de sangue Satanás falou: não consegui levar a alma desse cara, mas eu vou colocar uma doença nele que não tem cura. E na transfusão de sangue eu adquiri uma doença que para o ser humano não tem cura. E durante doze anos da minha vida eu tomei esses coquetéis aqui. Até que eu descobri dentro da bíblia que tá escrito assim: ele levou sobre si todas as nossas enfermidades. Queridos, eu tinha AIDS, doze anos com o vírus da AIDS. E hoje, para honra e glória do meu Deus eu sou doador de sangue. Aleluia! Queridos, eu fiquei dois dias dentro da geladeira. Eu fiquei dois anos em coma. O meu espírito foi até o inferno. E eu vi o demônio do crack de perto. O demônio do crack ele deve ter uns três metros de altura, um olho só na testa, uma boca enorme, ele anda rastejando no chão. Eu lembro que aquele espírito mau chegou perto de mim e me chamou de desgraçado e falou você é meu. E então o espírito santo de Deus disse: era, agora ele é meu. A moça me puxou de dentro da gaveta, me colocou o corpo em cima da pedra de mármore e começou a me costurar. E a outra moça colocando o algodão no ouvido. Eu já estava morto e o caixão estava do lado. Quando eu perguntei pra Deus, que Deus é esse que deixou eu morrer e ir para o inferno. E Deus falou: você não está morto, eu só vim te mostrar para que você fale aos meus escolhidos, que eu ainda sou, vou continuar sendo, e acima de mim não tem mais ninguém (..). Queridos, eu era famoso, eu cantava Rap, eu jamais podeia imaginar que eu estaria dentro de uma igreja. Mas eu sou escolhido. Pastor, me ofereceram dois milhões de reais para eu sair da igreja. Eu falei, eu não quero isso, porque o Deus que eu sirvo é dono do ouro e da prata. E aquele que me escolheu é fiel para me sustentar até o último dia da minha vida (...). Queridos eu era uma pessoa que não tinha família, hoje sou casado. Pela medicina não posso ser pai de jeito nenhum. Dentro da igreja eu coloquei a mão no ventre da minha esposa e ela engravidou (...). Aquela moça quando estava colocando algodão dentro meu ouvido, o espírito santo me pegou, jogou em cima do meu corpo e eu peguei, segurei na perna daquela moça. Ela deve estar correndo até hoje, porque fazia dois dias que eu estava morto. Mas o médico começou a gritar que ele tinha assinado o seu atestado de óbito. O médico disse: eu assinei o atestado de óbito dele e ele está morto. Uma senhora que me pregou o evangelho entrou dentro da câmara gelada, com essa bíblia que ela me deu. Colocou na cara do médico e disse: olha doutor, você pode conhecer dede medicina, mas

disse Jesus: eu sou a ressurreição e a vida, aquele que crê, ainda que morra, ele viverá. Aleluia! (...). Agora há pouco eu recebi um telefonema para um show que vai ter em São Paulo. Eu falei: não participo mais de show, eu participo de cruzada. "Não, mas a gente vai pagar um ótimo cachê". E eu falei, eu não estou preocupado em cachê. Eu tinha carro importado, casa com piscina e nunca tive sossego, nunca tive paz (...). Eu fui condenado a duzentos e setenta e dois anos de cadeia. Quando eu me converti eu fui até o fórum e falei: eu vim me entregar (...). Me algemaram na escada e foram até o computador. Automaticamente o juiz veio na minha direção e disse: aqui no papel está dizendo que você é um homem livre. Porque Deus está entrando com providência no seu processo, porque Deus está entrando com providência na sua casa, Deus está entrando com providência na sua vida (...).

Antes de se tornar um pastor evangélico, Mc Guina trabalhava vendendo artigos diversos na rua 25 de março, em São Paulo. De acordo com alguns documentários informais disponíveis na internet[233], Guina tornou-se conhecido através de seus testemunhos fantásticos e vendia CDs e DVDs com músicas de *rap* e com seus relatos de superação.

Em um dos documentários é apresentado o diálogo entre Guina e uma pessoa que se passava como contratante de seus shows para uma igreja. Guina cobrava três mil reais pelos três dias de apresentação[234]. Em uma outra conversa registrada no aplicativo de conversas *Whatsapp*, e apresentada no documentário, Guina é questionado sobre sua suposta amizade com Mano Brown (vocalista da banda Racionais MC's), Guina então responde que agora não tem mais "nada a ver" com Mano Brown, sendo agora amigo do *rapper* Snoop Dogg, "de Nova York".

Embora afirme em seus relatos que já foi traficante e que superou o vício em drogas, um de seus conhecidos relata, nos documentários, que Guina nunca deixou de fazer uso de drogas. Em uma entrevista, Mano Brown diz que Mc Guina "saiu do livro do Pinóquio", não passando de um "boneco de madeira que só conta mentiras". A conclusão a respeito de Guina nos relatos que encontrei na internet é a de que ele não passava de um grande charlatão, ou de um "esquizofrênico"[235].

É inacreditável que os pastores que o contratavam de fato acreditassem em suas histórias. Mas o fato é que boa parte daqueles que o ouviam acreditavam, o que fica claro pelos gritos de "aleluia!" proferidos pelos membros da igreja a cada uma de suas afirmações

233 Os documentários utilizados para essa pesquisa podem ser encontrados nos seguintes endereços eletrônicos: https://www.youtube.com/watch?v=n2FCSxx00mQ; https://www.youtube.com/watch?v=LgkFfBv8Eh8 & https://www.youtube.com/watch?v=FFM8JPjJefk Data de acesso: 29/07/2019.

234 Informação retirada do site: https://www.youtube.com/watch?v=LgkFfBv8Eh8. Data de acesso: 29/07/2019.

235 Idem.

literalmente incríveis. Os relatos de Guina remetem aos "fenômenos hipocondríacos de desfuncionamento dos órgãos" (QUINET, 2006, p.65), mas a construção da personalidade MC Guina parece ser indicativa de uma paranoização. Para Lacan (1975), a psicose paranoica e a personalidade "são a mesma coisa" (p.52), e foi através dessa construção que MC Guina pôde inserir-se no laço social, tornando-se alguém de fato famoso no meio evangélico.

Mas, independentemente de sua estrutura clínica, MC Guina é, ou era – já que sua possível morte não foi confirmada – um ambulante e usuário de drogas, integrante do mundo uniforme do desatino; um marginalizado que não se submeteu ao fenômeno neopentecostal de forma passiva. Através do testemunho de sua construção delirante ele pôde organizar-se psiquicamente. E os esforços realizados pela comunidade evangélica no sentido de arrancar a sua máscara, não revela propriamente o seu charlatanismo, mas a verdade de um sistema religioso que tem por base um discurso igualmente delirante, que é o discurso do capitalista.

Aqui, o desatino denuncia a farsa dos mestres que se põem a serviço desse discurso, recusando-se ao assujeitamento. Nesse sentido, MC Guina coloca-se no lugar de sujeito no discurso da histérica ao revelar "a relação do discurso do mestre com o gozo" (LACAN, 1970, p. 98). Se os fiéis, ao conclamarem um mestre, são conduzidos, como vimos, ao regresso para o discurso universitário na condição de dejetos, de assujeitos; figuras como MC Guina fazem o discurso girar para o lado oposto, ou seja, para o seu avesso, no discurso da histérica.

Discurso da Histérica

$$\frac{\not{S}}{a} \quad // \quad \frac{S_1}{S_2}$$

Há ainda outros exemplos de loucos que vêm denunciando os mestres em diferentes campos que não apenas o religioso. Ainda nesse capítulo transcrevi a fala de uma das pacientes esquizofrênicas do CAPSi onde trabalhei, e que gritava pelos corredores: "o CAPSi acabou". Essa fala se contrapunha, naturalmente, aos esforços da diretora para obliterar a verdade do que de fato ocorria na instituição. Levando em conta essas considerações, finalmente podemos entender por que os chefes dos serviços de saúde mental (durante seu processo de desmonte em relação ao que fora preconizado pela Reforma Psiquiátrica), evitavam dar voz aos usuários, fosse diretamente, durante as reuniões institucionais, fosse indiretamente, durante as reuniões de equipe, quando as falas dos técnicos que os secretariavam eram abafadas. A saída dos técnicos engajados com seus pacientes nada mais

foi do que uma consequência do processo de silenciamento do sujeito enquanto agente no discurso da histérica; uma tentativa de conservação do discurso do mestre e do discurso do universitário que, na sua condição dominante, fomentam a engrenagem do discurso do capitalista.

Já no campo religioso, além de MC Guina, temos outros exemplos de resistências menos sutis por parte dos desatinados. Um caso interessante ocorreu em 2017, em São Paulo, quando Jonhatan Gomes Higino, de 20 anos, atacou o Apóstolo Valdemiro Santiago no pescoço[236]. Ao ser preso, Jonhatan afirmou aos policiais "ter esfaqueado o pastor por se sentir ameaçado. Ele disse que há cinco meses estava na igreja e ouviu o pastor dizer que ele seria crucificado". O pastor Valdemiro, da Igreja Universal, sobreviveu ao ataque, mas as cicatrizes do "furo" seguirão em seu corpo.

Outro caso conhecido foi o ataque a faca sofrido pelo atual presidente Jair Messias Bolsonaro, em 2018, ainda durante a campanha eleitoral. O autor da facada, Adélio Bispo de Oliveira, de 40 anos, afirmou ter realizado o atentado "a mando de Deus". Apesar das especulações, que negam a existência da facada, e das interpretações a respeito de suas reais motivações, o fato é que esse ato, a ter ocorrido de fato, reproduziria uma tendência, aqui apontada, de ataque a líderes messiânicos por parte de sujeitos psicóticos. Estes, em sua passagem ao ato, furam no real os mestres que os perseguem. Assim como Jonhatan, Adélio disse, durante o seu depoimento, que atacou Jair Bolsonaro por sentir-se "ameaçado" em relação a suas declarações.

Mas o Brasil também oferece outras resistências, no campo das manifestações carnavalescas por exemplo, que não deixam de guardar relações com o desatino. No desfile das escolas de samba, o "estandarte do sanatório geral" acompanha a "evolução da liberdade", conforme cantou Chico Buarque em *Vai Passar*. O carnaval é a manifestação cultural de nossa raiz africana, desgarrada de suas terras de origem, e direcionada à marginalidade através das políticas públicas que não lhes prestaram uma compensação à altura da violência a que foi submetida. Essa condição, no entanto, não nos privou de encontrar saídas sublimatórias, como o Carnaval, que reúne diversas manifestações artísticas e culturais. Trata-se de uma saída sublimatória, que, como apontou Freud, "constitui a via de escape que permite cumprir essa exigência [do eu] sem dar lugar à repressão" (FREUD, 1913, p.92). Sendo assim, por mais que haja tentativas de censura a essa manifestação por parte dos setores conservadores da

236 Reportagem publicada em 08/01/2017 no jornal online *globo.com.* Disponível em https://g1.globo.com/sao-paulo/noticia/lider-da-igreja-mundial-poder-de-deus-leva-facada-durante-culto-em-sp.ghtml . Data de acesso: 21/07/2019.

sociedade (eventualmente presentes nos Ministérios da Cultura), sempre haverá uma via de escape criativa para a pulsão.

No desfile deste ano (2019), por exemplo, a escola de samba *Acadêmicos do Sossego*, que desfilou na série A do Rio de Janeiro com o enredo "Não se meta com a minha fé, acredito em quem eu quiser", apresentava em um dos seus carros alegóricos uma figura bastante semelhante à do prefeito Marcello Crivela, caracterizada como o diabo (com chifres e tudo!). Ao ser questionado a respeito da semelhança, o presidente da escola Wallace Palhares respondeu: "Eu não fiz o prefeito. Se ficou parecido, lamento, até porque ninguém nunca viu o diabo para comparar (!)"[237] *sic.* No final das contas, o controverso carro foi descartado antes do desfile, mas em seu lugar construíram uma escultura do ex prefeito Eduardo Paes, assumido carnavalesco, em posição de meditação – o que não deixou de ser uma saída bastante provocativa, inserida em um discurso da histérica genuinamente brasileiro!

237 Trecho de reportagem publicada no jornal *Oglobo*, publicada em 26/02/2019. Disponível em: https://oglobo.globo.com/rio/diabo-nao-era-crivella-mas-pedido-perde-chifre-fica-de-fora-do-carnaval-23481277. Data de acesso: 29/08/2019.

CONCLUSÃO

A resistência do desatino em relação aos mestres talvez seja uma das razões para que as políticas públicas tenham se tornado tão totalitárias no lide com esses sujeitos. O crescimento das Comunidades Terapêuticas, o estrangulamento dos CAPS, bem como a liberação da internação compulsória aos usuários de drogas são práticas que aqui identifico como possíveis reações dos mestres à emergência do discurso da histérica.

Este discurso, curiosamente, vem sendo conduzido pelos loucos na posição de sujeitos. Essa talvez seja a grande ironia da prevalência do discurso do capitalista em um país como o Brasil, cujos habitantes não são, majoritariamente, marcados pela ética protestante que fomentou o desenvolvimento do capitalismo em certos países da Europa, como a Alemanha e a Inglaterra.

A ética protestante, impulsionada, segundo Weber (1905), pelo Calvinismo, diferenciava-se da conduta ética do "cristão mediano da Idade Média". As boas ações deste:

> não formavam um sistema de vida conexo, ou pelo menos racionalizado, permanecendo como uma sucessão de ações isoladas. Ele podia usá- las conforme a necessidade da ocasião, para espiar pecados particulares, para melhorar suas chances de salvação ou, mais para o fim de sua vida, como um tipo de prêmio de seguro (WEBER, 1905, p. 51).

Para Weber, o sacerdote no catolicismo "tinha em suas mãos a chave da vida eterna". Isso porque "ele distribuía redenção, esperança de graça, certeza de perdão, garantindo assim o relaxamento daquela tremenda tensão à qual o calvinista estava condenado por um destino inexorável que não admitia mitigação" (idem, p. 52).

Freud, em *Mal Estar na Civilização*, parece concordar com Weber ao afirmar que "os sacerdotes puderam manter a submissão das massas em relação à religião pelo fato de deixarem vastíssimo espaço para a natureza pulsional do ser humano" (FREUD, 1927, p. 37).

Se unirmos as considerações desses dois autores, podemos supor que no catolicismo o sujeito mantinha-se menos suscetível "à tremenda tensão" que o recalque constante das pulsões gerava naquele que se submetia ao sistema religioso calvinista. No catolicismo o sacerdote enquanto representante de Deus aparecia de vez em quando para impor limites ao gozo do sujeito, recomendando boas ações como compensações para os pecados já comedidos.

Já "o Deus do calvinismo exigia de seus crentes não boas ações isoladas, mas uma vida de boas ações combinadas em um sistema unificado" (WEBER, 1905, p. 52). Para alcançar esse objetivo seria necessário uma capacidade perene de vigilância por parte da

instância que Freud identificou como supereu. Por um lado, o fortalecimento dessa instância coincidiria com o aumento do espírito científico e também da consciência moral dos indivíduos. Mas, por outro, curiosamente, como vimos ao final do primeiro capítulo, o supereu também imprime o "imperativo do gozo – *Goza!*" (LACAN, 1972, p.11), que não pode mais ser barrado pela figura do sacerdote enquanto representante de Deus.

A queda dessa referência externa foi promovida por indivíduos que tinham acesso aos estudos ou a outras condições sublimatórias no campo da arte, das ciências e mesmo das trocas comerciais. Mas e o povo de origem camponesa, que pouco a pouco perdia suas terras e suas formas originais de organização social? Será que essas pessoas também prescindiriam de referências externas?

No terceiro capítulo utilizei o estudo topológico de Lacan para apontar que a trindade temporal de Joachim de Fiore, dividida entre a Era do Pai, do Filho e do Espírito Santo, já seria uma indicação da divisão do sujeito evidenciada ainda na Idade Média, na forma de profecia. A Era do Espírito viria precedida de um período de destruição conduzida pela figura do Anticristo, e essa destruição parece ter sido, justamente, a evidenciação do desgarramento do sujeito a partir da perda dos vínculos libidinais que então estabelecia o camponês com a Mãe-terra e seus familiares, sob os moldes patriarcais.

O processo de internamento narrado na *História da Loucura* de Foucualt é, nessa interpretação, a história das soluções encontradas para conter essa massa desgarrada, inspirada no imaginário messiânico difundido pelos franciscanos a partir da obra de Fiore.

Mas no caso dos países Ibéricos, o caminho foi bem diferente. Os jesuítas foram diretamente responsáveis pela difusão das ideias de Fiore nas terras além-mar. Em seu imaginário, a ideia de destruição não se encontrava tão presente, afinal seria o momento de se construir um novo mundo nessas terras. A influência dos jesuítas em nossa formação é um tema que está longe de ser aqui esgotado, e merece ser tratado no Brasil de uma forma mais atenta, levando em conta que nosso processo de colonização teve motivações que nem sempre se limitam aos motivos comerciais e mercantis já conhecidos. A saída repentina desses emissários de uma nova era dificilmente ocorreria sem consequências psíquicas para os habitantes que se encontravam originalmente em nosso território, os indígenas. Estes, através da Reforma Pombaliana, se viram repentinamente desligados da relação libidinal com os mestres que lhes transmitiram o imaginário futurístico do novo tempo, que nunca chegaria.

A expulsão dos mestres que não serviam a motivações eminentemente exploratórias com relação ao povo se repetiria ao final do Império com figuras benquistas pelo povo, como Dom Pedro II e a princesa Isabel. Assim, o Brasil parece apresentar uma organização muito

particular no campo da teoria dos discursos de Lacan, onde os escravos buscam por mestres que reocupem o lugar do pai morto.

Uma das hipóteses para essa condição, que aqui chamei de empuxo ao messianismo, é a de que a passagem do sistema Monárquico para o Republicano ocorreu, no Brasil, de uma forma bastante diversa em relação a certos países como França e Rússia, onde o estabelecimento da República coincidiu com uma certa repetição do assassinato totêmico tratado por Freud em *Totem e Tabu.* No caso da Revolução Francesa, o assassinato dos nobres através da guilhotina adveio de uma ação popular da qual participaram diferentes estratos sociais, como demonstra o quadro *A liberdade guiando o povo,* de Eugène Delacroix. Esse assassinado coletivo, no entanto, instaurou a universalização legal dos direitos sociais e das liberdades individuais através da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, que defendeu que o gozo centralizado na figura do rei fosse compartilhado pelo povo. Por mais que na prática essa instauração não tenha sido de fato alcançada, ao menos tornou-se um marco simbólico a ser alcançado.

Talvez, no Brasil, demos pouca importância ao que Freud (1913) chamou de "tabu de um rei", que é extremamente intenso para os súditos, já que é "demasiadamente grande a diferença entre ambos" (p. 40). O rei ou o príncipe "provocam inveja por seus privilégios; quiçá todos queiram ser rei" (idem). Mas por aqui a divisão do gozo imperial não recaiu sobre o povo, mas sobre os militares e a aristocracia representada pelos donos de terra, sob o olhar boquiaberto da população comum que não conservava em relação aos novos representantes do poder a mesma relação libidinal estabelecida com o antigo imperador.

Ao povo oprimido restou um sebastianismo brasileiro, que busca a substituição de S1 no trono desocupado pelos mestres antes do tempo. Esse anseio, de uma forma geral, não é compartilhado por membros economicamente mais privilegiados da sociedade, e que encontraram outros recursos para fazer girar os discursos, repudiando a posição de escravos. Encontrar um meio para conciliar esses diferentes anseios talvez seja o grande desafio de nosso processo civilizatório.

Enquanto não encontramos uma saída, multiplicam-se mestres fajutos querendo ocupar o trono abandonado no discurso do mestre para o povo. Essas figuras, no entanto, vêm sofrendo severa resistência por parte daqueles que conservam um certo desatino indomável: drogados como MC Guina denunciando o delírio coletivo das igrejas pentecostais, esquizofrênicos furando em ato o saber dos mestres, carnavalescos revelando a verdadeira face dos que se dizem escolhidos de DEus, indígenas cantando a verdade do Brasil em sua

língua recalcada. Não é que no Brasil os “loucos” aprecem ter “razão”?! (FREUD, 1933, p.55).

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, S. (416), A Trindade. São Paulo: Paulus Editora, 1994.

ALBERTI, S., Psicanálise: a última flor da medicina. A clínica dos discursos no hospital. In. Clínica e Pesquisa em Psicanálise. Rio de Janeiro: Rios Ambiciosos, 2000.

ALBERTI, S., O discurso do capitalista e o mal-estar na cultura. 2005. Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/19133239/Sonia-Alberti-O-Discurso-Do-Capitalist-A-e-o-Mal-Estar-Na-Cultura>. Data de acesso: 08/09/2017.

ALBERTI, S.; COUTO, R., Contribuição ao debate entre a psicanálise e a atual reforma psiquiátrica brasileira. *REVISTA MENTAL.* Barbacena, ano VI, n. 11. 2008.

ALBERTI, S.; ERLICH, H. O sujeito entre psicanálise e ciência. *Psicologia em Revista.* v. 14 n. 2. Belo Horizonte. 2008. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1677-11682008000200004>. Data de acesso: 06/11/2017.

ALBERTI, S.; COUTO R., Breve história da Reforma Psiquiátrica para uma melhor compreensão da questão atual. Saúde em Debate, 2008. Disponível em: http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=406341773005. Data de acesso: 18/06/2019.

ALBERTI, S., Crepúsculo da alma: a psicologia no Brasil do século XIX. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2003.

ALBERTI, S.; MARTINHO, M. H., Sexuação, desejo e gozo: entre neurose e perversão. Psicologia USP, São Paulo, v. 24, n. 1, 2013. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/psicousp/article/view/55993/59366>. Acesso em: 08/01/2018.

ALLEN, J. R. (1903)., The early Christian monuments of Scotland. Edinburgh: Printed by Neill & co., limited.

ARBEX, D., Holocausto brasileiro. São Paulo: Geração Editorial, 2013.

BASAGLIA, F. (1968). La institucion negada. Informe de un hospital psiquiatrico. Buenos Aires, Barral editores, 1972.

BAUDRILLARD, J. (1929), A Sociedade de Consumo. Rio de Janeiro, Elfos Ed. Lisboa: Edições 70, 1995.

BLOCH, E., Tomaz Münzer: Teologo de la Revolución. Madri: Editorial Ciencia Nueva, 1968. 127 p.

BRANT, S., La nave de los necios (1494). Madri: Ediciones Akal, S. A., 1998.

CARVALHO, J. M., D. Pedro II: ser ou não ser. São Paulo: Editora Schwarcz, 2007.

CARVALHO, J., Os bestializados: o Rio de Janeiro e a República que não foi. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

CARVALHO, J., A formação das almas: o imaginário da República no Brasil. São Paulo: Companhia das letras, 2017.

CARVALHO, J., O pecado original da República. Rio de Janeiro: O Bazar do Tempo, 2017.

COHN, N. (1957), Na senda do milênio: milenaristas revolucionários e anarquistas místicos da Idade Média. Brighton (Inglaterra): Editorial Presença, 1980.

COSTA, M., O reino que não era desse mundo. Rio de Janeiro: Valentina, 2017.

DREHEN, M. N., A Crise e a Renovação da Igreja no período da Reforma. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1996.

ECO, U (org.)., História da feiúra. Rio de Janeiro: Editora Record, 2007.

ELIA, L., O Conceito de Sujeito. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

ELIA, L., A letra na ciência e na psicanálise.Estilos da Clinica,13(25), 2008.

ELIA, L., Autismo e Segregação. A Peste, São Paulo, v. 4, no 1, 2012.

FACCHINETTI, C.; MUÑOZ P. F. N., Emil Kraepelin na ciência psiquiátrica do Rio de Janeiro, 1903-1933. História, Ciências, Saúde − Manguinhos, Rio de Janeiro, v.20, n.1, 2013.

FACCHINETTI, C.; VENANCIO, A., T., Gentes provindas de outras terras – ciência psiquiátrica, imigração e nação brasileira. Rev. Latinoam. Psicopat. Fund., VIII, 2, 2005.

FACCHINETTI, C., História das Psicoterapias e da Psicanálise no Brasil: o caso do Rio de Janeiro. Estudos e Pesquisas em Psicologia, v.18, n.4, 2018.

FACCHINETTI, C.; JACÓ-VILELA, A. M. (2019)., Psychology in Brazilian Assistance to the Insane: first half of the 20th century. Universitas Psychologica. Trabalho não publicado.

FACCHINETTI, C.; de CASTRO, R. D., Die Psychoanalyse als psychiatrisches Werkzeug Die Rolle Juliano Moreiras (1900–1930). In Die Psychoanalyse als psychiatrisches Werkzeug: Berlin, 2015.

FAGGIO, M. O.; BOARINI M. L., A Psicologia pela lente de Renato Kehl. Estudos e Pesquisas em Psicologia. Dossiê História Social da Psicologia, v. 18. Rio de Janeiro, 2018.

FARIA, M. E. B.; MATOS, R. P. C., Análise crítica de "o livro negro da psicanálise: viver e pensar melhor sem Freud. Barbarói, 2015.

FEBVRE, L., Martinho Lutero: um Destino. Tradução: Dorothée de Bruchard. São Paulo: Três Estrelas, 2012.

FEST, J., Hitler: Volume I. Rio de Janeiro: Nova Fronteira S.A, 2005.
FOUCAULT, M. (1961), História da Loucura. São Paulo: Editora Perspectiva S. A., 1978.

(de) FRANCA, G V., Os Riscos da Medicina baseada em Evidências. SAÚDE, ÉTICA & JUSTIÇA, Brasília, vol 11, n° 1. 1998. Disponível em: http://revistabioetica.cfm.org.br/index.php/revista_bioetica/article/view/146/151. Data de accesso: 11/09/2019.

FREUD, S., La interpretación de los Sueños (continuación) (1899). In.: Sigmmund Freud: Obras Completas. Tomo V. Buenos Aires: Amorrortu, 1991.

FREUD, S., Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci (1910). . In.: Sigmmund Freud: Obras Completas. Tomo X. Buenos Aires: Amorrortu, 1991.

FREUD, S., Tótem y tabu (1913a). In.: Sigmmund Freud: Obras Completas. Tomo XIII. Buenos Aires: Amorrortu, 1991.

FREUD, S., El motivo de la elección del cofre (1913b). In.: Sigmmund Freud: Obras Completas. Tomo XIII. Buenos Aires: Amorrortu, 1991.

FREUD, S., Introducción del narcisismo(1914). In.: Sigmmund Freud: Obras Completas. Tomo XIV. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.

FREUD, S., Duelo y melancolía (1917 [1915]). In.: Sigmmund Freud: Obras Completas. Tomo XIV. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.

FREUD, S., De la historia de una neurosis infantil, (1918 [1914]). In.: Sigmmund Freud: Obras Completas. Tomo XVII. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.

FREUD, S., Más allá del principio del placer (1920). In.: Sigmmund Freud: Obras Completas. Tomo XVIII. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.

FREUD, S., Psicologia de las masas e analisis del yo (1921). In.: Sigmmund Freud: Obras Completas. Tomo XVIII. Buenos Aires: Amorrortu, 1991.

FREUD, S., El yo y el isso (1923).In.: Signmund Freud: Obras Completas. Tomo XIX. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.

FREUD. S., El problema economico del masoquismo (1924). In.: Signmund Freud: Obras Completas. Tomo XIX. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.

FREUD. S., Las resistencias contra el psicoanálisis (1925). In.: Signmund Freud: Obras Completas. Tomo XIX Buenos Aires: Amorrortu, 1992.

FREUD, S., El Porvenir de una Ilusión (1927). In.: Signmund Freud: Obras Completas. Tomo XXI. Buenos Aires: Amorrortu, 1986

FREUD, S., El Malestar em la cultura (1930). In.: Signmund Freud: Obras Completas. Tomo XXI. Buenos Aires: Amorrortu, 1986.

FREUD, S., Manuscrito inédito de 1931 (1931). São Paulo: Editora Blucher, 2017.
FREUD, S., 31° conferencia: la desconposición de la personalidad psíquica (1933). In.: Sigmmund Freud: Obras Completas. Tomo XIII. Buenos Aires: Amorrortu, 1991.

FREUD, S., Moisés y la religión monoteísta (1939). In.: Sigmmund Freud: Obras Completas. Tomo XXIII. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.

FREUD, S., Esquema del Psicoanálisis (1940). In.: Sigmmund Freud: Obras Completas. Tomo XXIII. Buenos Aires: Amorrortu, 1991.

(de) FRANCA, G V., Os Risco.s da Medicina baseada em Evidências. *SAÚDE, ÉTICA & JUSTIÇA,* Brasília, vol 11, n° 1, 1998.

FOUCAULT, M. (1961), História da Loucura. São Paulo: Editora Perspectiva S. A., 1978.

GALEANO, E. (1940), As Veias Abertas da América Latina. Porto Alegre: L&PM, 2013.

GIANESI, A. P. L., (Des)enlaces clínicos: Breves apontamentos sobre o caso Hans. Stylus, n.31, 2015. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1676-157X2015000200004&lng=pt&nrm=iso>. ISSN 1676-157X. Data de acesso: 11/09/2019.

GRANON-LAFON, J., A topologia de Jacques Lacan. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, 1996.

HAWKING, S., Buracos Negros. Rio de Janeiro: Editora Intrínseca Ltda, 1942.

HOCK, K., Introdução à ciência da religião. São Paulo: Editora Loyola, 2010.

(de) HOLANDA, S. B. (1936), Raízes do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

JUNG, C.G. (1907), Zivilisation im Übergang - Gesammelte Werke -Band 10.

KOYRÉ, A. (1882), Do mundo fechado ao universo infinito. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

KÜNG, H., El Cristianismo: Esencia e Historia. Tradução: Victor Abelardo Martínez de Lapera. 4ª Edição. Madri (Espanha): Editorial Trotta, 2006.

LACAN, J., Formulações sobre a causalidade psíquica (1946). In. Escritos. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

LACAN, J. O Seminário, livro 1 (1953-1954). Os escritos técnicos de Freud. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Ltda, 1994.

LACAN, J. O Seminário, livro 4: A Relação de objeto (1956-57). Rio de Janeiro. Jorge Zahar Ltda, 1994.

LACAN, J. O Seminário, livro 5: As formações do inconsciente (1957-58). Rio de Janeiro. Jorge Zahar Ltda, 1998.

LACAN, J., A Instância da letra no inconsciente (1957). In. Escritos. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

LACAN, J., O Seminário, livro 7: A ética da psicanálise (1959-1960). Tradução: Ivan Corrêa & Carlos Bagno. Recife: Publicação não oficial, 2003.

LACAN, J., Observação sobre o relatório de Daniel Lagache (1960a). In. Escritos. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

LACAN, J., O Discurso aos Católicos (1960b) In. O Triunfo da Religião (Precedido de Discurso aos Católicos). Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editor Ltda, 2005.

LACAN, J., L'identification (1961-1962). Versão online.

LACAN, J., O Seminário, livro 10: A Angústia (1962-1963). Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda, 2005.

LACAN, J. O Seminário, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais em psicanálise (1964). Rio de Janeiro. Jorge Zahar Ed., 1994.

LACAN, J., A ciência e a verdade (1965). In. Escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, Ltda, 1998.

LACAN, J., O Seminário, Livro 16: de um Outro ao Outro (1968-1969). Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

LACAN, J., O Seminário, Livro 17: O Avesso da Psicanálise (1969-1970). Tradução: Jacques-Alain Miller. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007.

LACAN, J., O Seminário, Livro 19: ...Ou pior (1971-1972ª). Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2012.

LACAN, J., Estou falando com as paredes (1971-1972b). Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 2011.

LACAN, J., O Seminário, Livro 20: mais, ainda (1972-1973). Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

LACAN, J., Le Séminaire, Livre 21: les non-dupes errent (1973-1974). Versão online.

LACAN J., Televisão (1974). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993.

LACAN, J., Le Séminaire, Livre 22: RSI (1974-1975). Versão online.

LACAN, J., O Seminário, Livro 23: O Sinthoma (1975-1976). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007.

LOBO, L. F., Os infames da história: pobres, escravos e deficientes no Brasil. Rio de Janeiro: Lamparina, 2008.

MARX, Karl. O Capital, Livro I, volume I. São Paulo: Nova Cultural, 1988.
MCBRIEN, R. P., Os Papas: os Pontífices: de São Pedro a João Paulo II. São Paulo: Edições Loyola, 2004. 527 p.

MOTA, M. B.; BRAICK P. R., História das cavernas ao Terceiro Milênio. São Paulo: Moderna, 1997.

MOURA, M. M.. Camponeses. São Paulo: Ática, 1986.

(do) NASCIMENTO, C. R. Joaquim de Fiore: História, trindade e milenarismo.

NEGRÃO, L., N. Sobre os messianismos e milenarismos. REVISTA USP, São Paulo, n.82, p. 32-45, junho/agosto 2009.

NEGRAO, L. N., Revisitando o messianismo no Brasil e profetizando seu futuro. Rev. bras. Ci. Soc., São Paulo , v. 16, n. 46, 2001 .

NETO, J. O. R. *FÉ SUBVERSIVA: Uma análise do conflito sociopolítico da ideologia anabatista com as demais propostas da Reforma Protestante na Europa Central entre os anos de 1525 a 1555.* 228 f. 2016. Tese (doutorado em História). Programa de pós-graduação em História. Universidade Federal de Goiás, Goiás. 2016.

PINTO, P. G. H. R.., O Estigma do Pecado: A Lepra durante a Idade Média. *PHYSIS – Revista de Saúde Coletiva.* Rio de Janeiro, vol. 5 nº 1. 1995. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/physis/v5n1/07.pdf> Data de acesso: 29/09/2017.

QUINET, A. (2006), Psicose e laço social: esquizofrenia, paranoia e melancolia. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

QUINET, A., A Estranheza da Psicanálise: a Escola de Lacan e seus analistas. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2009.

QUÍRICO, T. Peste Negra e escatologia: os efeitos da expectativa da morte sobre a religiosidade do século XIV. In. ROSSATO, N. Mística e Milenarismo na Idade Média: Mirabilia 14, 2012.

RIBEIRO, M.A.C., Capitalismo e esquizofrenia. In Autismo esquizofrenia na clínica da esquize. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 1999.

RIBEIRO, D. C. Ciência, caridade e redes de sociabilidade: o Hospício de Pedro II em outras perspectivas. História, Ciências, Saúde – Manguinhos, Rio de Janeiro, v.23, n.4, out.-dez. 2016.

RIBEIRO, F. M. L.; MINAYO M. C. S., As Comunidades Terapêuticas religiosas na recuperação de dependentes de drogas: o caso de Manguinhos, RJ, Brasil. *Interface – Comunicação, Saúde, Educação.* São Paulo, 2015. vol. 19 nº 54. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1414-32832015000300515&script=sci_abstract Data de acesso: 03/10/2017

ROUDINESCO, E., Lacan: historia de una vida, esbozo de un sistema de pensamiento. Colombia: Fondo de Cultura Económica,: 2000.
ROSSATO, N. D., Joaquim de Fiore: Trindade e nova era. Porto Alegre: Edipucrs, 2004.

ROSSATO, N. D., Joaquim de Fiore e o franciscanismo medieval. Thaumazein, Ano V, Número 11, 2013.

ROSSATO, N. D.; SILVEIRA, A. C. M., As festas do Espírito Santo: Joaquimismo e recepção luso-brasileira. Texto não publicado.

SÁ, R.; LO BIANCO, A. C., Considerações sobre o protesto luterano e suas consequências para a ética da psicanálise . In. Michael A. Soubbotnik; Olga M.M.C. de Souza Soubbotnik. (Org.). Enlaces: psicanálise e conexões. Vitória: GM Editora, 2008.

SANTOS, C. A. S.; ALBERTI, S.; BETEILLE, I. M., A extimidade do supereu e um sujeito melancolizado. Revista Latinoamericana, 2019. No prelo.

SARANYANA, J. I., Sobre el milenarismo de Joaquín de Fiore. Una lectura retrospectiva. *Teología y Vida*. Santiago, vol. 44 n. 2-3. 2003. Disponível em: <http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0049-34492003000200007>. Data de acesso: 08/09/2017.

SOLER, C. O discurso capitalista. Stylus Rio de Janeirio n. 22, 2011.

TAVARES, P. H. M. B., O sinthome como a heresia teórica de Lacan. Ágora, v. 13, n.1, 2010. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1516-14982010000100003&lng=en&nrm=iso Data de acesso: 13/01/2018.

TEIXEIRA M. O. L.; RAMOS F. A. C., As origens do alienismo no Brasil: dois artigos pioneiros sobre o Hospício de Pedro II. Rev. Latinoam. Psicopat. Fund., São Paulo, v. 15, n. 2, 2012.

THIOLLENT, M., Maio de 68: Testemunho de um Estudante. *Tempo Social*, São Paulo, vol. 10 nº 2, Out. 1998. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-20701998000200006>. Data de acesso: 06/09/2017.

VARNHARGEN, F. A. História Geral Brasil. Tomo Segundo. Rio de Janeiro: Imprensa de I. déHUOi, 1857.

WEBER, M. (1905) A ética protestante e o espírito do capitalismo. São Paulo: Cengage Learning, 2001.

WITTGEINSTEIN, L. (1921). Tractatus Logico-Philosophicus. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1994.

ZIZEK, S., Introdução: O Espectro da Ideologia. In: Um Mapa da Ideologia. Rio de Janeiro: Contraponto editora Ltda, 1994.