

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO  
PUC-SP**

**Sandra Luzia de Souza Alencar**

**A EXPERIÊNCIA DO LUTO EM SITUAÇÃO DE VIOLÊNCIA:  
ENTRE DUAS MORTES**

**DOUTORADO EM PSICOLOGIA SOCIAL**

**SÃO PAULO  
2011**

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO  
PUC-SP**

**Sandra Luzia de Souza Alencar**

**A EXPERIÊNCIA DO LUTO EM SITUAÇÃO DE VIOLÊNCIA:  
ENTRE DUAS MORTES**

**DOUTORADO EM PSICOLOGIA SOCIAL**

Tese apresentada à Banca Examinadora  
da Pontifícia Universidade Católica de  
São Paulo, como exigência parcial para  
obtenção do título de Doutor em  
Psicologia Social sob orientação da  
Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Miriam Debieux Rosa

**SÃO PAULO  
2011**

## ERRATAS

NA PÁGINA 5, ONDE ESTÁ “... NO CAPÍTULO I DA PARTE DOIS DA TESE.”, DEVE-SE LER: “... NO CAPÍTULO I DA PARTE UM DA TESE.”

NAS PÁGINAS 26, 141 ONDE ESTÁ *PHÁTOS*, DEVE-SE LER: PATHOS.

NA PÁGINA 152, EXCLUIR “SOB O SILENCIO”, DEVENDO-SE LER: “NO LIMITE DESTA PESQUISA, CUJO SILENCIO DE FLOR...”

Banca Examinadora

---

---

---

---

---

*Olhem as nossas caras. Olhem como estamos desvalidos. Olhem como só dispomos de pedras e de uma vaga esperança de justiça.*

*Olhem como somos – crianças mortas, mães em prantos, mulheres viúvas, filhos órfãos. Olhem como nos imolamos por uma causa pela qual ninguém dá nem um minuto do seu tempo.*

*Olhem como perdemos tudo – pátria, casa, oliveira, família, terra, rua, braço, olhos. Olhem como amanhecemos chorando e enterramos os mortos de ontem. Olhem como nos preparamos para morrer hoje e amanhã.*

*Olhem como ninguém nos olha. Olha como nos desumanizam. Olhem nos metralham. Olhem como somos vítimas inertes diante dos fuzis automáticos.*

*Olhem como nos juntamos para os enterros, para velar nossos mortos, para gritar nosso desespero e nosso abandono.*

*Olhem os nossos olhos, olhem as nossas mãos, olhem os nossos filhos. Olhem os muros com que nos cercam, olhem as máscaras com que se escondem nossos carrascos. Olhem as mentiras dos seus porta-vozes, juntem raiva dos seus cínicos comunicados.*

*Agora fechem os olhos e nos imaginem tendo uma pátria nossa, como quase todos têm. Imaginem-nos como nação, como nossa cultura, nossas ruas, nossas casas, nossos teatros e nossas oliveiras.*

*Fechem os olhos e vejam campos de paz, em que cruzam judeus, palestinos, cristãos, ateus – todos, seres humanos, independentemente de sua religião, raça, idade, idioma.*

*Fechem os olhos e imaginem um mundo de paz no Oriente Médio, com dois povos convivendo com fronteiras desarmadas, sem passaportes, com templos de todos os credos convivendo como um dia o fizeram em Toledo – de forma tolerante e solidária.*

*Fechem os olhos, mas nunca deixem de ver-nos como somos hoje – dominados, ofendidos, humilhados, discriminados, explorados, massacrados. E lutem conosco por um mundo e paz, de solidariedade, de tolerância, de fraternidade.*

(Somos todos palestinos, Emir Sader)

## **AGRADECIMENTOS**

Penso que um trabalho de fôlego, como o de uma tese, é sempre realização coletiva. Ele certamente só se fez possível pelo apoio e contribuição de diversas ordens, de inúmeras pessoas. Algumas participaram mais diretamente e outras de forma indireta. Neste sentido, gostaria de agradecer:

À Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Miriam Debieux Rosa, coordenadora do Núcleo de Pesquisa em Psicanálise e Sociedade, minha orientadora, por tornar possível este trabalho.

Ao Prof. Dr. Néstor Braustein, meu co-orientador, por me aceitar sob sua orientação na Universidade Autonoma do Mexico - UNAM e pelas dedicadas orientações e acolhida na Cidade do México.

Aos Profs. Drs. Manoel Tosta Berlinck e Mauro Luis Iasi, pela inestimável contribuição no exame de qualificação, pontuações fundamentais para a abertura de caminho para o trabalho.

Aos meus colegas do Núcleo Psicanálise e Política e do Laboratório Psicanálise e Sociedade, especialmente a: Eliane Domingues, Viviane Catroli e Ana Paula Braga, pelo carinho, apoio, indicações e incentivos.

Às pessoas que confiaram suas histórias a mim e com elas tento tecer esta tese.

A Luzia de Souza Alencar, minha mãe, por seus ensinamentos e luta para que eu estudasse.

A Núbia Fonseca Dias e Paulo Alencar Fonseca, pela confiança na tia, amores com os quais tecemos a vida e fazemos história.

A Eurico Alencar Filho, Monica Alencar, Maria de Fátima Alencar Pinheiro, Socorro Fonseca, meus irmãos que participaram com o amor que apoia e torna possível escrever uma tese.

A Edmilson Rodrigues, companheiro e amigo de muitas histórias, com quem aprendi que a sociedade na qual vivemos é apenas um modo de organizar a sociedade, mas podem existir outros e que a vida neste possa ser igualitariamente compartilhada.

A Nina Leite, por não me deixar só.

A Rode Cardoso Soares, pela solidariedade e tantas, tantas histórias compartilhadas e inventadas que sustentam atravessar desertos.

A Solange Maria, pelas leitura e discussões.

A Mario Sebastião Cabral, pela amizade, cuidado e pela transmissão de minha história indígena.

As pessoas cujas presenças são parte de um caminho que é muito bom percorrer com suas companhias: Eliana Gonçalves, Geni Ribeiro dos Santos, Roberta Linalis, Cleide Moraes, Jurandir Novaes, Maria Aparecida (Gina), Guilherme Adamo, Taeco Carignato, Diva Faleiros, Lucilia Matos, Fatima Moreira, Luiz Carvalho, Ianni Régia e Ana Paulo Gomide.

A Heliane Groff, querida amiga de qualquer hora.

A Virginia Junqueira, por ensinar revolucionariamente a perspectiva revolucionária.

A Ginnette Barrantes Saénz, pela solidariedade em compartilhar *Antígona* e tantos outros ensinamentos.

A José Carlos, pela solidariedade, amizade e apoio, sem os quais estes trabalho não teria se materializado.

A Sidnei Goldberg, pelos ensinamentos e apoio.

A Eda Tessara, pelas discussões sobre o luto.

A pessoas muito queridas que tive a felicidade de encontrar em terras distantes: Sonia Radaeli, Etual Blanca, Adriana Cruz, Silvia Sales, Socorro, Genny, Benjamín Mayer e Marta.

A Maria Helena Coelho, pela solidariedade e por ensinar a rebeldia no dizer.

Às amigas e companheiras de trabalho, Katia Negrini, Suely Novaes Silva.

Aos amigos e companheiros, pelo caminho compartilhado, boas memórias: Prudêncio, Leonildo, Silvio, Geralda, Irene, Wagner, Ivone, Wilma...

A Marlene Camargo, pelo trabalho que possibilita tantos trabalhos.

À Universidade Autonoma do México - UNAM, pelo estágio concedido.

Ao CNPq e à CAPES, pelas bolsas concedidas.

ALENCAR, Sandra Luzia de Souza.

*A experiência do luto em situação de violência: entre duas mortes.*

## RESUMO

A partir de um caso clínico que teve como lugar um serviço público de saúde, tomamos como objeto de pesquisa o luto por mortes de jovens moradores das periferias, assassinados anonimamente, cujas vidas não deixam marcas ou registros. Questão que se apresenta pelo luto de suas mães; mulheres emudecidas pela negação social de perda à morte de seus filhos. Com este recorte, evidenciamos que o luto e a morte são fenômenos sociais e políticos. À determinação social da morte, correlativa à distribuição desigual da vida, sobrepõe-se a negação de perda a estas vidas precocemente aniquiladas. Da vida destes jovens não se diz que “tinham todo um futuro pela frente”. Dimensão temporal com a qual correlacionamos o passado histórico da escravidão negra no Brasil, atualizado na produção destas mortes e na condição de impedimento de chorar e contar a perda sofrida. São mortes secas e silenciadas que situam o luto destas mães “entre duas mortes”, tal como analisa Lacan da condição de *Antígona*, emparedada viva pela condenação pública que sobre ela recai. Há um cálculo com o qual se quantifica o *valor* das vidas e é com base nele que se atribui reconhecimento de perda às vidas que valem(valiam) a pena serem vividas. Assim, há uma dimensão econômica da morte e do luto que é velada com o discurso ideológico da morte como sagrada e natural. Em nossa abordagem, tomamos a noção construída por Freud (1917) em *Luto e melancolia*, que condiciona o luto ao reconhecimento da perda sofrida – o que evidencia que morte e perda são dimensões separadas –, e com ela indagamos o lugar do luto em situação de violência nos casos que, com a justificativa de que a vítima estava envolvida em algum ato violento, se nega a lei e se produz uma segunda morte, no simbólico. Nesta perspectiva, esta pesquisa se inscreve no terreno teórico metodológico da psicanálise, mas tem como campo de diálogo a teoria social de Marx e as formulações de Walter Benjamin. Em nome de que ou de quem seu filho morreu é perguntada feita por uma mãe, questão que mostra a implicação de todos. Assistir silenciosamente ao assassinato de jovens nos faz cúmplices. Isto não é sem consequência. Escolhemos o lugar de testemunho que toda vida e morte necessitam para se situarem em lugar humano.

**Palavras-chave:** luto, violência, psicanálise, política, testemunho, tempo e lugar.

ALENCAR, Sandra Luzia de Souza.

*The mourning experience in violence situation: between two deaths.*

## ABSTRACT

Starting as of a clinical case which took place as a public health service, deaths of young residents from the suburbs was taken as a research subject, who were murdered anonymously, whose lives do not leave marks or records. Question showed by the grief of their mothers, women silenced by the social denial that the death of their children made them live a lost of their lives. With this report we show that the grief and death are social and political phenomena. The social determination of death, corresponding to the unequal distribution of life, prevails over the lost denial of those lives prematurely taken away. From the lives of these young people no one says “they had a whole future ahead”. Temporal dimension which correlates with the past history of black slavery in Brazil, updated with these deaths and the condition of being unable to cry and tell the loss incurred. Those are dried and silenced deaths which place the grieving of those mothers “between two deaths”, as Lacan analyzes the condition of *Antigone*, bricked alive by the public condemnation that rests upon her. There is a calculation which is possible to quantify the *value* of lives and based on it the recognition of loss of lives that were worth (were worth) being lived can be attached. Thus, there is an economic dimension of death and mourning that has a visitation with the ideological speech of death as sacred and natural. In our approach, we've got the notion constructed by Freud (1917) in *Mourning and Melancholia*, which conditions the mourning to the recognition of the suffered loss – which shows that death and loss are separate dimensions – and with it we ask the place of mourning in a situation of violence, in cases with the victim was involved in some violent act denies the law and produces a second death, symbolic. In this perspective, this research enrolls in the theoretical and methodological place of psychoanalysis, but it has as a dialog field the social theory of Marx and the Walter Benjamin's formulations. In the name of what or who her son died is a question asked by a mother, an issue that shows the involvement of all. To silently *watch* the murder of the youth makes us complicit. This is not without a consequence. We choose the place of witness that all life and death need to stand at human place.

**Keywords:** mourning, violence, politics, psychoanalysis, witness, time and place.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	1
ASPECTOS ÉTICOS E PROCEDIMENTOS DA PESQUISA.....	12
PARTE I - CASO CLÍNICO INSTITUCIONAL E O TERRITÓRIO .....	20
CAPÍTULO I - O CASO FLOR .....	21
I.I.1 - PONTO DE PARTIDA E DE QUESTIONAMENTOS.....	21
I.I.2 - A ABORDAGEM DOS SINTOMAS NA PSICANÁLISE E A HEGEMONIA DOS CÓDIGOS DE CLASSIFICAÇÃO DE DOENÇAS .....	25
CAPÍTULO II - A EXPERIÊNCIA DO LUTO EM SITUAÇÕES DE VIOLÊNCIA SOCIAL: QUAL O LUGAR DO E PARA O LUTO? .....	39
CAPÍTULO III - A NOÇÃO DE INDIVÍDUO: MASSIFICAÇÃO E ESCALA DE INDIVIDUALIZAÇÃO.....	52
PARTE II - CÁLCULOS DOS VALORES DA VIDA E DA MORTE .....	68
CAPÍTULO I - CIRCUNSTÂNCIAS DA PERDA E LUTOS IMPEDIDOS .....	69
II.I.1 - LUGAR DO LUTO E “NO ENTRE DUAS MORTES”: INIBIÇÃO E IMPEDIMENTO .....	101
II.I.2 - CÁLCULOS E AUSÊNCIAS NÃO CONTADAS: O TEMPO COMO MEDIDA DO CRIME E DAS VIDAS QUE (NÃO) VALEM A PENA.....	111
II.I.3 - VIDAS EM SEGREDO .....	123
PARTE III - UMA EXPERIÊNCIA DE INTERVENÇÃO EM SAÚDE A PARTIR DA PERSPECTIVA DA SAÚDE PÚBLICA .....	133
CAPÍTULO I - UMA EXPERIÊNCIA EM SAÚDE PÚBLICA: O MÉTODO CLÍNICO POLÍTICO .....	134
CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	150
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....	160
REFERÊNCIAS AUDIOVISUAIS.....	167
ANEXOS .....	168

## INTRODUÇÃO

Esta pesquisa tem como ponto de partida a experiência profissional da autora. Trajetos feitos em instituições sociais de assistência a crianças e adolescentes em situação de ameaça e perigo de vida – condição dada pela vivência nas ruas –, que em vários casos se efetivam, e as crianças e adolescentes que são assassinados sem que os poderes públicos respondam por estas mortes. São mortes que ocorrem anonimamente. A esta experiência soma-se a desenvolvida no sistema penitenciário do Estado de São Paulo, incluindo o hospital penitenciário.

Este último sistema e seus efeitos sobre o homem que cumpre sentença prisional constituíram o objeto de pesquisa da autora no nível de mestrado. Ali tomamos o tempo como objeto de investigação, e o que pudemos observar é que o tempo da sentença prisional, determinado pela medida da gravidade do crime praticado, recai sobre o tempo de vida. É possível afirmar que a retribuição que deve ser feita à sociedade pela lesão causada é feita com o tempo de vida.

Deve haver uma equiparação entre a lesão causada com o crime e a lesão causada com a pena. Assim, concluímos que a lesão da pena mutila o tempo de vida; se a vida é vivida em tempo, o tempo da sentença retira tempo de vida. Pelo tempo que o homem passa na prisão, é seu tempo de vida que é subtraído. Mas, se esta foi a linha de investigação adotada, no momento de conclusão da referida pesquisa, um fenômeno se apresentou como de grande relevância: as mortes dos homens que adentram o sistema prisional para cumprir uma sentença espacotemporal, mas que, pelas observações, é possível afirmar que em muitos casos eles jamais saem da prisão, pois nela morrem.

Com isso, afirmamos que a perda de vida não ocorre apenas pelo tempo de vida suprimido dos anos de vida pela sentença, mas pela morte concreta, real. A estes fatores, soma-se mais um: a ausência de registros oficiais das mortes que ocorrem internamente ao sistema prisional ou a ele vinculadas. Este pode ser o caso de mortes em hospitais do sistema público de saúde, porque nestes casos o registro de óbito é dado no local em que a morte ocorre e, assim, não aparece como procedente do sistema prisional; também as mortes que ocorrem pouco tempo depois que os homens saem em liberdade apontam sua vinculação com este sistema. Estes aspectos assumem relevância também porque, ao se apresentarem os dados de reabilitação e reincidência com que se avaliam o funcionamento do sistema prisional, os

dados de mortes são omitidos ou subestimados. Com relação a este aspecto, é possível consultar o referido trabalho<sup>1</sup>.

A estes encontros com a produção de mortes, os quais nos dão a dimensão de que a morte não é processo natural, mas social, soma-se a experiência profissional em um serviço público de saúde mental. Neste espaço, novamente se nos apresentou a produção de mortes por condições violentas.

A referência à violência é feita com base nas considerações de Chaui (1988), relação hierárquica que, por meio da força física, instrumentos ou posição, se estabelece dominação e opressão sobre outro(s), pondo-o(s) na condição de objeto de satisfação de quem exerce a violência:

Etimologicamente, violência vem do latim *vis*, força, e significa: 1) tudo o que age usando a força para ir contra a natureza de algum ser (é desnaturalar); 2) todo ato de força contra a espontaneidade, a vontade e a liberdade de alguém (é coagir, constranger, torturar, brutalizar); 3) todo ato de violação da natureza de alguém ou de alguma coisa valorizada positivamente por uma sociedade (é violar); 4) todo ato de transgressão contra aquelas coisas e ações que alguém ou uma sociedade define como justas e como um direito; 5) consequentemente, violência é um ato de brutalidade, sevície e abuso físico e/ou psíquico contra alguém e caracteriza relações intersubjetivas e sociais definidas pela opressão, intimidação, pelo medo e pelo terror. A violência se opõe à ética por que trata seres racionais e sensíveis, dotados de linguagem e de liberdade como se fossem coisas, isto é, irracionais, insensíveis, mudos, inertes ou passivos. Na medida em que a ética é inseparável da figura do sujeito racional, voluntário, livre e responsável, tratá-lo como se fosse desprovido de razão, vontade, liberdade e responsabilidade é tratá-lo não como humano e sim como coisa, fazendo-lhe violência nos cinco sentidos em que demos a esta palavra. (CHAUI, 1998: 2)

Esta pesquisa, que tem seu ponto de partida e de referência nas situações mencionadas, indaga sobre a experiência do luto decorrente de mortes produzidas em situação direta de violência. Nesta formulação está o pressuposto de que há especificidades que são colocadas para o luto decorrente ou relacionado a situações diretas de violência. Este pressuposto é construído como resultado da relação entre teoria e prática. Teoria que é tomada do campo epistemológico psicanalítico, e desde aí o luto em situação de violência é interrogado. Para Freud (1917), o luto é um trabalho psíquico de desligamento dos laços libidinais que atam o indivíduo ao seu objeto de amor perdido, e para se realizar é necessário que o enlutado passe por uma prova de realidade, que afirma: “Ele não está mais”. Afirmação que o enlutado insistirá em negar, processo doloroso e complexo que pede tempo e condições de elaboração.

---

<sup>1</sup> ALENCAR, S. L. de S. *Tempos de prisão: seus efeitos na subjetividade*. Dissertação de Mestrado. PUC-SP, 2001.

Mas o que nossas observações das circunstâncias da morte revelam é que, a depender das circunstâncias, a realidade dá prova de que não houve perda. Nestes casos, ao invés da afirmação da perda, que atua no indivíduo com força de desligamento do objeto de amor perdido, o que há é negação de perda sofrida. Assim, ao invés da afirmação: “ele não existe mais”, o que o indivíduo recebe é negação, que pode ter como consequência: “ele está”, ou, “ele nunca esteve”. Este é um dos aspectos que nos faz tomar que há particularidades postas para o trabalho do luto em situação de violência.

A partir das referências oferecidas por Chauí sobre o lugar e condições que situações e relações violentas remetem aos indivíduos, nossas observações nos levam a inferir que as mortes em situação de violência, recortadas pelas circunstâncias que constituem o contexto desta pesquisa – mortes de jovens moradores das periferias, suspeitos ou acusados de práticas criminosas –, são mortes em que, além da violência em que ocorrem, o tratamento dado aos familiares estabelece um *continuum* de violência.

A este respeito, as referências de Butler (2009) também nos auxiliam a delimitar a perspectiva de abordagem da situação de violência, que pode não só marcar a vida de determinadas pessoas ou grupos sociais, mas mesmo incidir de tal forma que se torna parte constituinte destas vidas:

A violência é seguramente uma pequena mostra da pior ordem possível, um modo terrorífico de expor o caráter originalmente vulnerável do homem em relação a outros seres humanos, um modo pelo qual nos entregamos sem controle à vontade do outro, um modo pelo qual uma vida mesmo pode ser eliminada pela ação deliberada de outro. Na medida em que caímos na violência atuamos sobre outro, pondo o outro em perigo, causando-lhe dano, ameaçando a eliminá-lo. De algum modo, todos vivemos com esta particular vulnerabilidade, uma vulnerabilidade ante o outro que é parte da vida corporal, uma vulnerabilidade ante estes súbitos acessos vindos de outra parte que não podemos prevenir. Sem embargo, esta vulnerabilidade, se exacerba sob certas condições sociais e políticas, especialmente quando a violência é uma forma de vida e os meios de autodefesa são limitados. (BUTLER, 2009: 55)

Butler enfatiza que, geralmente, a violência é associada a determinados territórios ou setores de tal forma que se naturaliza esta associação. Este processo se evidencia pela corriqueira associação entre violências e grupos sociais, que são estabelecidos com critérios étnicos, etários, econômicos, sociais e políticos. Considerar a violência como prática que se liga a determinados grupos ou indivíduos, conforme aqueles critérios, nega ou desconsidera a vulnerabilidade a que estes grupos ou indivíduos estão expostos de maneira mais dramática ainda que outros. E, neste sentido, Butler nos alerta para o que ela denomina “distribuição geopolítica da vulnerabilidade corporal” (Butler, 2009).

O tratamento dado pelas instituições de segurança pública a determinadas mortes nega aos familiares reconhecimento de que houve perda. São mortes postas fora dos laços sociais, incluindo aí os religiosos. Nestas condições, em nome de que ou de quem atribuir a morte? A situação que se apresenta é de desamparo social e discursivo, e tal condição mostra sua relação com os *cinco sentidos* de violência que elenca Chauí. Estes aspectos compõem a experiência do luto em situação de violência. Para a morte de entes queridos é negado pertencimento humano: isto escutamos de uma mãe que define a cena em que encontra o filho morto em uma condição que o assemelha a um cachorro. Condição e imagem insuportáveis.

Nos casos em que interessa abordar com esta pesquisa, a condição de vítima foi recoberta pela de suspeito-culpado, dadas as circunstâncias da morte. Acusação que é feita *a priori* e independentemente de averiguação; omissão que é posição política do poder público e que tem múltiplas consequências para os laços sociais. Desse modo, ao voltarmo-nos para o luto dos familiares, o que eles apontam é que vivem o impedimento de um nome para recobrir o corpo morto, que assim permanece insepulto: excesso de presença que impossibilita o passado e a memória. E, contraditoriamente, são vidas que desaparecem sem deixar marcas. Vidas perdidas em segredo, que também foram vividas em segredo.

O luto é um trabalho de simbolização da perda, muitas vezes incessante. Simbolização que obedece à Lei da cultura. Os rituais são histórica, social e culturalmente produzidos; são patrimônio humano construído com o qual o indivíduo recobre o real de sua perda. Mas se dissemos que a morte na situação específica de violência de que trata este trabalho se mantém em um *continuum* no qual é reiterada a violência, uma dimensão da violência é a negação desse patrimônio. Assim, com Butler (2009), tratamos de uma distribuição desigual, social e política do luto.

À desigualdade em que se produzem as mortes na sociedade de classe, segue-se a desigualdade do luto. O que está em questão na distribuição social e política do luto é revelador de que vidas *valem* a pena serem vividas.

Se o tempo de prisão é subtração do tempo de vida, inferimos que o tempo de prisão não é sem relação com o tempo de vida; se a prisão é tempo de vida subtraído, subtração operada com base em um cálculo (lesão da sociedade – lesão do infrator), seria possível propor que a negação da morte de um jovem, na condição de morador da periferia, como vida que não é interrompida, possa ser equiparada a este cálculo do tempo de prisão? A morte é perda somente quando a vida tem valor, e valor é dado pelo trabalho medido em tempo (Marx, 1999). Podemos dizer que a vida que tem tempo de ser vivida é vida que tem valor?

Mas o que confere valor a uma vida? Nossas observações nos levam a apontar que valor e tempo, na medida em que são categorias intrínsecas à sociedade de acumulação capitalista, também estão intricados na subtração da vida pela prisão e pela morte. São as mesmas vidas, mesmos tempos que são eliminados, e vidas das quais não é dito: “tinham todo um futuro pela frente.”

As questões até aqui levantadas se inscrevem como marcas de um percurso profissional; na presente pesquisa, elas são sintetizadas por um caso clínico, denominado “Flor”, que apresentaremos no capítulo I da parte dois da tese. É deste caso que partimos, talvez pudéssemos dizer retroativamente, para as indagações sobre o luto.

Com o caso Flor fomos levados a questionar o luto em sua dimensão social e política, aprendendo a condição pública do luto. O filho de Flor foi assassinado e o tratamento que a ela foi dado na delegacia de polícia produziu impedimento de seu luto. Condição de silêncio é como pode ser observado o efeito de impedimento público do luto pelo filho. Silêncio que guarda em segredo a morte e a vida.

Uma condição de silêncio é como pode ser resumido o efeito de impedimento público do luto pelo filho. Silêncio que guarda em segredo a morte e a vida.

Pensamos o silêncio de Flor como emblemático de um funcionamento social. Ao procurar a delegacia de polícia, Flor recebeu um ordenamento de silêncio: não deveria querer saber sobre a morte do filho. As circunstâncias da morte punham o filho como suspeito e, mesmo sem averiguação, culpado de atos criminosos. Desde aí, não foi reconhecido como vítima, mas como culpado, e nestes casos, diz o policial, “é melhor deixar para lá”. Ora, como deixar para lá a morte de um filho? O que isto diz a esta mulher? Em que lugar seu filho, e ela, são colocados?

O silêncio a que Flor é remetida, pelo ordenamento policial, a impede de chorar, falar, respirar; é como sufocada que ela se apresenta. O silêncio se constitui de um inconfessável. Flor também não pode perguntar, porque, por um lado, ela adere por meio de uma fantasia imaginária à condenação que também sobre ela recai. E o inconfessável do luto, afirmam Abraham e Torok (1995), constitui-se em *luto vergonhoso*.

Com estas questões, delimitamos o terreno no qual se fundamentam as formulações que buscaremos apresentar sobre o luto em seu recorte por situações de violência.

Nesta perspectiva, o próprio recorte já aponta que o luto é processo que se realiza entre o subjetivo e o social. E, se é neste último que se criam os recursos para a elaboração de uma perda, importa observar que estas condições são privatizadas. Desse modo, podemos trazer à

tona um aspecto interno às concepções mais correntes sobre o luto e que obscurecem o lugar dele, localizando-o como processo privado, que ocorre entre o indivíduo e seu objeto de amor; o luto não é um processo privado, mas o são os recursos com os quais ele é elaborado, num processo complexo que se relaciona com as circunstâncias da morte.

Cabe também pontuar neste momento que a distribuição social da morte não ocorre somente por relações diretas de violência, mas pelas condições de vida, trabalho, moradia, assistência à saúde etc. Também nestes casos, desconsiderar que se tratam de mortes que poderiam ser evitadas significa ideologizar e obscurecer a desigualdade em que se vive e o momento e condições em que se morre.

E é este véu que cai com a morte do filho de Flor. Pois, dadas as circunstâncias da morte, o que se evidenciou foi a impossibilidade de atribuir a morte de seu filho à Vontade de Deus. Em nome de que ou de quem seu filho morreu?

Em Nome de Deus, do Pai, é o que reivindica Flor poder atribuir a morte de seu filho; condição de reconhecimento que pode ampará-la da morte real, mas sobretudo da morte simbólica, do impedimento de que a morte do filho seja reconhecida como uma vida perdida, porque uma vida humana.

Relacionar o luto às circunstâncias da morte, pensando numa relação de dependência, produz duplo movimento, traz o espaço social para o luto e leva o luto para o espaço social. Daí nossas considerações de que o luto não é um processo de natureza privada, mas social e política.

Nesta direção, a morte é evidenciada em sua relação com o campo social e político, contrariando a noção de morte como fenômeno natural. A morte é socialmente determinada e se inscreve nos mesmos laços sociais e políticos em que se tecem e constituem a vida. Esta relação, que faz da morte um acontecimento social, está implicada no luto. Freud extrai consequências da relação dos homens com a evidencia da morte como acontecimento social, da qual insistimos em não querer saber:

É evidente que a guerra está fadada a varrer esse tratamento convencional da morte. Esta não mais será negada; somos forçados a acreditar nela. As pessoas realmente morrem, e não mais uma a uma, porém muitas, freqüentemente dezenas de milhares, num único dia. E a morte não é mais um acontecimento fortuito. Certamente, ainda parece uma questão de acaso o fato de uma bala atingir esse ou aquele homem, mas uma segunda bala pode muito bem atingir o sobrevivente; e o acúmulo de mortes põe um termo à impressão de acaso. (FREUD, 1915: 329-330)

Considerar o processo de socialização e politização da morte e do luto permite-nos trazer um dos espaços em que a morte é socializada e politizada, o campo religioso. Lugar onde correntemente os indivíduos dirigem-se para procurar palavras e explicações para recobrir o insuportável que pode ser a morte.

A politização se apresenta na própria naturalização e mistério em que a morte é colocada pelas religiões. Neste campo, a morte é atribuída ao divino, e se ela se constitui em um limite para a relação entre os homens, não o é para os laços com Deus, pois ela também faz parte de Sua Vontade. Esta é uma das ilusões que a guerra pode desterrar, aponta Freud. Porém, observar que a morte é registrada como Vontade e em Nome de Deus aponta que a morte também necessita de registro, assim como a vida. Este registro é condição de humanização da morte. Em nome de quem ou de que se morre? Esta é uma pergunta que está implícita na própria relação do enlutado como a perda de seu objeto de amor. O impedimento de reconhecimento em nome de que ou de quem se deu a morte tem efeitos para o processo de luto. É isto que pudemos escutar nas palavras de Flor.

A morte real necessita de recobrimento simbólico: esta é a função do luto. Quando abordamos o impedimento deste recobrimento pela relação social, encontramos em uma obra literária, *Antígona*, elementos que enriquecem a abordagem do problema. Obra que é objeto de muitos autores em vários campos e problemáticas. Nessa direção, Lacan (1959-1960/1997), ao discutir a ética da psicanálise, toma esta obra sofociana como material para suas abordagens. A tragédia de Antígona se tece pelo impedimento de sepultar o irmão Polinices. A partir disso, Antígona é por nós tomada como mediação para evidenciar e suscitar questões sobre o impedimento sofrido por Flor e os efeitos daí decorrentes: *Antígona* pode ser considerado nome plural com o qual podemos nomear as mulheres que são impedidas de chorar a perda dos filhos que deram à luz. Sob a condição de impedimento, são remetidas ao que Lacan nomeia, com base na referida obra sofociana, como um lugar entre duas mortes. Trata-se de um lugar-tempo fora dos laços compartilhados: é isto que vamos ouvir *Antígona* dizer do lugar em que se encontra e desde aí clamar por testemunho.

O caso Flor evidencia que há circunstâncias que podem impedir o recobrimento da morte como Vontade Divina. Nesse processo, cai o véu que possibilita atribuir à morte uma dimensão de mistério. Se diante da Vontade de Deus os homens devem se resignar e dela não querer saber, mas crer, ao não poder atribuir a morte a Esta Vontade, ela pede que um saber se formule. Pergunta Flor: em nome de que ou de quem seu filho morreu? Este é o reconhecimento que pede. Um nome para recobrir e assim humanizar a morte de seu filho,

como Antígona, que luta para sepultar seu irmão Polinices, a fim de que seu corpo não permaneça sobre a terra, porque aí não há passado, mas apenas presente, condição *unheimlich*.

Estas questões nos dirigem à indagação sobre as circunstâncias violentas da morte e suas implicações para o luto, na medida em que nestas circunstâncias estabelece-se um processo de indiferenciação entre morte e circunstâncias e esta indiferenciação oferece terreno para a negação da morte como perda.

A morte e o luto como dimensões divinas e, portanto, que não se devem interrogar, mas apenas aceitar, pode produzir, de modo nem sempre consciente, rejeição ao tratamento desta temática. Ao abordarem as mudanças histórico-sociais com a morte, Ariès (2000) e Elias (2001) afirmam que na sociedade contemporânea a morte constitui o que representou a sexualidade na sociedade vitoriana: tema proibido. Exemplo disso, propõem os autores, é que não se deve falar dela na frente das crianças, tampouco se permite que estas presenciem velórios e enterros.

Ainda que por caminhos diferentes da abordagem desses dois autores, Abraham e Torok (1995) afirmam que o luto é matéria sacrílega, e exemplificam o caráter sacrílego do luto a partir do próprio mal-entendido entre Freud e Abraham. O mal-entendido não é independente da matéria abordada, pois todos sentimos aversão a penetrar nas tramas do luto:

Tal série de mal-entendidos não pode ser atribuída ao efeito de um puro acaso. Abraham pressente a fecundidade de seu achado, ele insiste e nos compreendemos. Mas, o que pensar de tal resistência por parte de Freud com relação de uma observação clínica? Ela ilustra a aversão que sentimos em penetrar, de maneira sacrílega, na natureza íntima do luto. Não é de espantar que, por falta de encorajamento do mestre, Abraham será levado a minimizar o alcance desse tema. Ele não lhe reservará, na verdade, senão um lugar restrito no artigo decisivo de 1924 “Esboço de uma história do desenvolvimento da libido baseado na psicanálise das perturbações mentais”, sem extraír as consequências teóricas e clínicas que ela implica. (ABRAHAM; TOROK, 2005: 217)

Tomamos em consideração as formulações destes autores, porque vemos nelas um alerta para a dificuldade da matéria abordada, acrescidas pelo aspecto das circunstâncias da morte em situação de violência.

A morte tem circunstância, e estas, a morte e suas circunstâncias, revelam desigualdades de classe. Se correntemente falamos que as condições de vida são desiguais na sociedade capitalista, silenciamos a respeito da desigualdade que se revela com a morte.

Apoiando-se na terceira e na sexta teses marxianas sobre Feuerbach, Adolfo Sanchez Vázquez (2002), em *Filosofia e circunstância*, afirma que os homens são as circunstâncias de sua vida:

A afirmação de que “eu sou eu e minhas circunstâncias” acrescenta a um “eu” existente o que estaria fora dele, mas que eu seria esse que poderia existir independentemente ou antes das circunstâncias? Ora, o “eu” só existe nelas e por elas, embora com a capacidade de nelas influir. Em concordância com isso, Marx afirma também, em sua sexta tese sobre Feuerbach, que o homem é o conjunto de relações sociais, ou seja, que não existe o indivíduo absoluto, isolado, mas apenas o indivíduo como ser social. (VÁZQUEZ, 2002: 36)

Circunstâncias são tempo e espaço. Na crítica que dirige a Proudhon em *A miséria da filosofia*, Marx (1847/1985) afirma que para responder quem são os homens é necessário perguntar pelas circunstâncias em que vivem ou viveram os homens. Assim, Marx aponta que os homens fazem a história, mas não a fazem como querem pois dependem das circunstâncias, que, todavia, são eles próprios que produzem e reproduzem. Entretanto, enfatiza Marx, este processo de produção e reprodução das circunstâncias não depende apenas da vontade individual. Concepção aparentemente simples, mas que é produto do rigor metodológico de Marx – e não é simples trabalhar com o rigor do método dialético, no sentido de com ele extrair compreensões dos elementos e conexões que compõem contraditoriamente as circunstâncias. Porém, conhecer os elementos de que estas são compostas pode engendrar práticas que tenham como objetivo transformar circunstâncias produtoras de mortes.

Em *Mais além do princípio do prazer*, Freud (1920) afirma que um objetivo é diferente de sua realização, porque ter um objetivo não significa estar assegurado de sua realização, mas pode se considerar que se caminha movido por ele. Esta diferença é marcada em relação à tendência do aparelho psíquico movido pelo princípio do prazer ou por um além deste.

Ao abordar o luto, esta pergunta é guia para o trabalho: em que circunstâncias a perda foi sofrida? Nela encontramos três aspectos: a situação em que ocorreu a morte; o reconhecimento público e social de que houve perda; e o espaço para o luto.

Estes três aspectos nos remetem aos lugares da morte e do luto, e, no caso específico deste trabalho, os lugares se referem: ao lugar em que ocorreu a morte, uma favela; ao espaço da rua, local em que o corpo foi encontrado; ao espaço do serviço público de saúde ao qual foi demandado tratamento; ao território de localização do serviço de saúde e de moradia da pessoa que procurou o tratamento; ao lugar psíquico de acontecimento do desligamento do objeto amado então perdido.

Estas dimensões de lugar indicam o reconhecimento da morte como perda como resultado da articulação entre o singular, o social e político, e o luto é correlativo a esta articulação, porque é com base nela que o luto é autorizado, ou, pelo contrário, sofre proibição.

Assim, neste trabalho, partimos do pressuposto de que o luto se dá em articulação com o campo social e político. Nossos esforços serão dirigidos a evidenciar esta articulação, como ela ocorre e quais são suas implicações para as vicissitudes do luto.

O luto, longe de ser uma experiência individual isolada dos laços sociais, é tecido em íntima conexão com estes, mostrando-se deles dependente. Mas, se esta consideração aponta a importância do campo social para o luto, também importa pensar como reverbera no campo social a relação que este mantém com o luto. Com relação a este movimento, referimo-nos sobretudo a mortes públicas, como o massacre do Carandiru em 1992, que resultou em 111 mortos; a chacina da Candelária em julho de 1993, com 10 pessoas assassinadas, entre elas oito crianças e adolescentes e dois adultos, e muitos outros feridos; o massacre de Eldorado do Carajás, que resultou em 19 mortes. Estas são algumas dimensões públicas do luto que não são sem consequência para as relações de violência, que são geralmente tratadas como enigmáticas.

A fim de abordar a problemática apontada, procederemos da seguinte forma: no primeiro capítulo, apresentaremos fragmentos da análise do caso clínico Flor. É importante ressaltar que este caso não se constituía isoladamente, mas, ao contrário, inscrevia-se em um contexto que nos apresentava um quadro de violência. Compõem esse capítulo comentários sobre a abordagem dos sintomas em psicanálise, de modo a problematizar os encaminhamentos dados com base unicamente nos Códigos de Classificação de Doenças, em sua versão CID-10.

No segundo capítulo, “A experiência do luto em situação de violência: qual o lugar do e para o luto?”, apresentamos o modo de funcionamento do serviço na relação com a demanda. No terceiro capítulo, seguiremos nossas análises a partir do recorte dos tratamentos disponibilizados pela equipe em relação à demanda de atenção à saúde mental do serviço de saúde, e nos quais identificamos mecanismos opostos em atuação: solipsistas e massificadores.

A segunda parte desta tese é composta de capítulo único, dividido em quatro partes; nelas apresentamos hipóteses e articulações teóricas com o caso Flor. As articulações são feitas com base no referencial teórico psicanalítico. Como recurso de mediação para as

análises, trabalharemos com excertos de duas obras clássicas da literatura: *Antígona*, de Sófocles (441 a.c./2003), e *Hamlet*, de Shakespeare (1603/2010).

A partir do caso Flor, algumas categorias são reveladas e reveladoras do entrelaçamento social subjetivo: as circunstâncias da morte e sua relação com o luto, dando relevo ao lugar em sua dimensão sócio espacial e ao lugar subjetivo do luto; o reconhecimento que parte da realidade como condição do luto e - nos casos em que este não é dado -, a possibilidade da autorização que advém com o questionamento da palavra da autoridade, retirando seu valor de certeza; este processo é possibilitado e possibilita a saída do impedimento condensado no silêncio.

O silêncio porta um tempo sem movimento e a introdução da dimensão diacrônica e sincrônica do tempo aparece como possibilidade de saída do impedimento pela recuperação do passado histórico que lança questionamento. Nessa linha de análise, a palavra como narrativa e o tempo como movimento são operadores para o trabalho do luto. Assim, com Marx e Benjamin, lançaremos interrogações, objetivando que elas sejam centelhas que retirem da obscuridade fenômenos que, por serem tomados como sacrílegos, pouco são interrogados. Com estes autores, interrogaremos o tempo como história em suas dimensões diacrônicas e sincrônicas. E, apoiando-nos no conceito de valor de Marx (1999), apresentaremos hipótese sobre cálculos que estão implícitos no reconhecimento dado ou negado à morte como perda; a depender do reconhecimento, pode ser negada a morte de um jovem como “tendo um futuro pela frente”.

Por fim, na terceira parte e último capítulo desta tese, será nossa ocupação a descrição de uma intervenção orientada pelos princípios e diretrizes do Sistema Único de Saúde - SUS e pelo referencial teórico metodológico da psicanálise. Práticas que foram desenvolvidas a partir das demandas e dos casos clínicos, numa perspectiva de saúde pública, sustentada escuta clínica psicanalítica e suas formulações sobre o luto. Nessas perspectivas, apontamos para o território como espaço de ação e para a construção de espaços coletivos de luto.

## ASPECTOS ÉTICOS E PROCEDIMENTOS DA PESQUISA

Esta pesquisa objetiva indagar e pôr em movimento determinadas hipóteses sobre fenômenos psicossociais que se apresentaram em um serviço público de saúde da cidade de São Paulo. Tais fenômenos se referem a situações de morte em circunstâncias específicas de violência. Nessas situações, o objeto de amor “perdido” não era considerado vítima, mas suspeita de ato violento ou criminoso. Aspecto este apontado por Butler (2009), ao afirmar que determinados setores e grupos sociais são negados como expostos e vulneráveis à violência, sendo reconhecidos, pelo contrário, como perpetradores dela. Condição que nega o próprio direito de proteção que as instituições públicas de segurança deveriam oferecer.

Os sujeitos desta pesquisa são mulheres que perderam seus filhos nas situações acima referidas, jovens negros pertencentes aos setores populares. O contato da pesquisadora com estas mulheres ocorreu a partir da posição de psicóloga de um serviço público de saúde mental, localizado na periferia da cidade de São Paulo. Destarte, o material com que se trabalha nesta pesquisa é anterior ao início dela, e não foram realizadas entrevistas específicas ou dirigidas com o fim de investigação acadêmica. Esta circunstância coloca implicações éticas que necessitam ser explicitadas. Uma das implicações volta-se para o *Termo de Consentimento Livre e Esclarecido* (TCLE), necessário em pesquisas com seres humanos. Na medida em que os dados desta pesquisa são anteriores a ela, fruto de anotações feitas posteriormente aos atendimentos clínicos, vimo-nos impossibilitados de cumprir com o requisito do TCLE. Com isto, coloca-se a questão da utilização dos dados colhidos em contexto que não o de enquadre de entrevista com fins acadêmicos. Sem negar a importância do TCLE e mesmo sem condições de realizar um debate acerca das garantias de proteção e de direitos dos sujeitos que participam de um processo investigativo com fins acadêmicos, defendemos que é possível a utilização dos dados e que este uso não se difere do manejo que se faz em casos em que as entrevistas são realizadas com fim direto e exclusivamente acadêmico.

Esta avaliação se pauta basicamente em dois aspectos: a garantia de sigilo e, em relação com este, a garantia de que os dados publicizados só foram trazidos para o corpo do texto na medida em que se fizeram necessários para o debate acadêmico, e que o tratamento conferido a eles segue uma orientação formal, em linguagem estritamente acadêmica.

O método de trabalho que adotamos nesta pesquisa, em acordo com a metodologia psicanalítica, é a descrição de um caso clínico; seguindo os passos freudianos, optamos pela

denominação “fragmentos clínicos”. A apresentação do caso clínico é feita em forma de vinheta, ou seja, janelas que são abertas no corpo do texto nas quais aparecem as falas dos sujeitos. As falas são trazidas com o objetivo de exemplificar, esclarecer, justificar ou ilustrar a ideia desenvolvida pela autora da pesquisa. Neste sentido, nelas buscamos elementos que sustentem as ideias trabalhadas no texto e as hipóteses que a pesquisa apresenta.

A adoção de um nome fictício para se referir aos sujeitos da pesquisa, que à primeira vista pode parecer um detalhe ou questão de segunda ordem, é tomada por nós como dotada de relevância. Ela vem compor o que queremos articular com relação ao aspecto ético e a possibilidade de uso dos dados, embora sem cumprir a exigência do TCLE.

O caso clínico não é a história individual de uma pessoa, e, assim, poderíamos afirmar que no momento em que ele é escrito, incluindo aí a adoção de um nome fictício, equipara-se-ia à construção de uma personagem. Esta ideia também se apoia no fato de que o caso clínico contém os traços não apenas da escrita, mas da interpretação de quem o descreve.

Esta formulação encontra apoio em outros trabalhos. É o caso do trabalho de Ciampa (1996). Para abordar o problema da identidade em *A estória do Severino e a história da Severina*, o autor recorre a dois personagens, um de ficção e outro, nas palavras do autor, saído do drama da vida real. Ciampa tece seus argumentos e justifica porque uma personagem de um texto literário fala da vida vivida no cotidiano da sociedade brasileira: “O Severino [...], que falou pela palavra do poeta João Cabral de Melo Neto, também não é uma ficção, é apenas mais burilado. Ele também falou de nossa realidade, de nosso tempo – também falou de nós” (CIAMPA, 1996: 122); Severina é outra personagem: “[...] personagem de carne- e - osso, saída de um drama da vida real.” (*Ibidem*, p. 14).

Ao justificar seu método de trabalho e a noção que emprega sobre a forma personagem como expressão de determinados aspecto da identidade, o autor parece contribuir para sustentar nosso procedimento de pesquisa, embora não adotemos suas formulações.

Seguindo o raciocínio de Ciampa, pensamos que, mesmo no texto acadêmico, ao descrever relatos ou trazer vinhetas de sessões clínicas, não se confunde a descrição com a história da vida real de uma pessoa. Assim, as reflexões sobre a expressão da identidade na forma personagem, ideia que é do interesse do autor articular, comparece aqui como importação de uma noção que pode contribuir para justificar nosso procedimento de apresentação da pesquisa e para a discussão que procuramos fazer sobre a ética na pesquisa. Ciampa considera que o nome é a face da personagem que a identidade inicialmente assume e sob a qual se pode congelar para a percepção:

A identidade, que inicialmente assume a forma e um nome próprio, vai adotando outras formas de predicações, como papéis, especialmente. Porém, a forma personagem expressa melhor isso na sua generalidade. Um nome, efetivamente, nomeia uma personagem. No teatro isto fica claro: um ator representa “Hamlet” e poderá dizer que é o seu papel. Um papel, de fato, pelo menos em termos de identidade, designa uma personagem. (*Ibidem*, p. 133)

Em *Fragmento da análise de um caso de histeria*, encontramos uma detalhada abordagem das implicações éticas da apresentação de caso clínico. Neste texto, escrito em 1901 e publicado em 1905, Freud toma em questão as implicações de publicar o conteúdo de um tratamento psicanalítico; elenca problemas que podem ocorrer, apontando cuidados e preocupações que cercam a publicação do material, mas, a estes, sobrepõe os ganhos com a publicação para a saúde e para a ciência:

Mas, na minha opinião, o médico assume deveres não só em relação ao paciente individual mas também em relação à ciência; e seus deveres para com a ciência significam, em última análise, nada mais que seus deveres com os inúmeros outros pacientes que sofrem ou sofrerão um dia o mesmo mal. Assim, torna-se dever do médico publicar o que julga conhecer sobre as causas e a estrutura da histeria, e será vergonhosa covardia de sua parte deixar de fazê-lo, desde que possa evitar de produzir dano pessoal direto ao simples paciente em questão. Creio que tomei toda a precaução para impedir que meu paciente sofra qualquer dano dessa ordem. Escolhi um personagem cuja vida transcorre não em Viena, mas numa distante cidade provincial e cujas circunstâncias pessoais devem, portanto, ser praticamente desconhecidas em Viena. (FREUD, 1905: 6)<sup>2</sup>

No que se refere aos cuidados visando garantia de sigilo, Freud aponta: o tempo decorrido desde o tratamento até sua publicação, a proteção de dados, a omissão de nomes ou adoção de nome fictício:

Esperei quatro anos desde o fim do tratamento, e adiei a publicação até saber que se produziu na vida da paciente uma modificação de tal ordem que me permite supor que seu próprio interesse nas ocorrências e acontecimentos psicológicos que serão relatados aqui terá desaparecido. Desnecessário é dizer que não permiti a permanência de nomes que pudesse dar alguma pista ao leitor leigo; e a publicação do caso numa revista puramente científica e técnica deve, ainda, proporcionar garantia contra leitores dessa espécie. Não posso, naturalmente, impedir que a própria paciente sofra, caso sua própria história clínica venha a cair em suas mãos. Mas ela não saberá através deste relato nada de que já não tenha conhecimento; e poderá perguntar a si mesma quem, além dela, poderia descobrir que ela é objeto deste trabalho. (*Ibidem*, p. 6)

---

<sup>2</sup> As citações da obra de Freud serão feitas da publicação em português da Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, edição de 1980. Assim, faremos referência pela marcação ESB. No entanto, em alguns textos que nos parecem de melhor compreensão, as citações serão feitas das publicações em espanhol tanto da Biblioteca Nueva de Madri, como da publicação da Editora Amorrortu da Argentina. Nestes dois últimos casos, apresentaremos em nota de rodapé o texto original em espanhol.

Dado o tema, o objeto e os sujeitos de nossa pesquisa, os cuidados apontados por Freud impõem-se de maneira especial neste trabalho. O anonimato dos sujeitos e a proteção do conteúdo que ao ser publicizado possa causar-lhes dano foi matéria do parecer técnico do Comitê de Ética, questão com a qual estamos em total acordo e procuramos incorporar.

A discussão exposta por Freud (1905) no prefácio à apresentação de *Fragmento da análise de um caso de histeria* volta-se, em grande medida, para o problema do sigilo em decorrência da publicação do conteúdo clínico. E Freud voltará a esta questão no mesmo texto anos depois, em 1923, e introduzirá uma nota de rodapé que nos parece esclarecedora:

O problema do sigilo médico que examinei neste prefácio não se aplica às demais histórias clínicas contidas neste volume [...]; três delas foram publicadas com o consentimento expresso dos pacientes (ou melhor, no que concerne a Joãozinho, com o do seu pai), enquanto que no quarto caso (o de Schreber) o paciente da análise não foi efetivamente uma pessoa e sim um livro por ele escrito. No caso de Dora o sigilo foi mantido até este ano. Havia muito que me desligara dela [...]. (*Ibidem*, p. 11).

Em acordo com o parecer técnico, reconhecendo o risco de implicações para os sujeitos envolvidos, objetivamos garantir o anonimato dos sujeitos. E seguindo o debate freudiano, ultrapassamos esta questão enquanto limite para a pesquisa, pois, se de um lado urge estarmos atentos à necessidade de proteção e garantia do anonimato, de outro, pensamos que é importante não parar, como aponta Freud, no limite que a dificuldade da situação impõe, porque também o silêncio em torno da perseguição e homicídio dos jovens, assim como a negação de espaço de expressão aos seus familiares, é fator de risco e sofrimento.

Esta pesquisa tem intencionalidade: contrapor-se às mortes dos jovens. Contrapor-se ao anonimato destas mortes, às mortes sem nome e sem autor, em que produções ideológicas e imaginárias justificam e legitimam assassinatos de jovens dos setores populares, tornando desnecessário responder às determinações legais de reconhecimento do autor do crime, condicionando a responsabilização pela morte à classe social da pessoa morta.

Em *Psicopatologia da vida cotidiana*, Freud (1901) toma como exemplo para justificar sua teoria sobre determinações inconscientes de processos psíquicos, na discussão que faz sobre atos falhos, esquecimentos, ocorrências de números de forma arbitrária etc., a escolha do nome para apresentação de caso clínico. É possível, com Freud, afirmar que já nesta escolha está implicada a subjetividade do pesquisador, o que questiona a concepção de neutralidade como garantia do critério de objetividade; ao contrário desta noção de

neutralidade como objetividade, os pesquisadores estão implicados com os fenômenos que investigam, conscientemente ou não:

Em vias de preparar para publicação o caso clínico de uma das minhas pacientes, pensei em que nome próprio que eu daria a ela no meu relato. Parecia haver uma escolha muito ampla; alguns nomes, sem dúvida, estavam excluídos desde o início – o nome verdadeiro dela em primeiro lugar, depois os nomes de membros da minha própria família, pois a estes eu faria objeções, e talvez mais alguns outros nomes femininos com som especialmente peculiar. Afora esses, porém, nada me impedia de encontrar um nome. Seria de se esperar – e eu mesmo esperava isso – que uma porção de nomes femininos estivessem à minha disposição. Em vez disso, um nome e apenas um me ocorreu – o nome ‘Dora’.

Indaguei a mim mesmo como esse nome foi determinado. Quem mais se chamava Dora? Eu teria gostado de descartar incredulamente o próximo pensamento que me ocorreu – que era o nome da empregada de minha irmã; contudo, tenho tanta autodisciplina, ou tanta prática em fazer análises, que mantive a minha ideia com firmeza e deixei meus pensamentos seguirem avante a partir dela. Imediatamente veio-me à mente um incidente trivial da noite anterior que forneceu o determinante que eu procurava. Eu havia visto uma carta na mesa da sala de jantar de minha irmã, endereçada a ‘Fräulein Rosa W’. Perguntei surpreso quem ali tinha esse nome, e me disseram que a jovem que eu conhecia por Dora na realidade se chamava Rosa, mas que ela tivera de abandonar seu nome verdadeiro ao aceitar o emprego na casa, já que minha irmã poderia ser confundida com ‘Rosa’ por também ter esse nome. ‘Pobre gente’, comentei com pena, ‘eles nem podem manter seus próprios nomes!’ Depois disso, lembro-me agora, permaneci em silêncio por um momento e comecei a pensar em diversas questões graves que se perderam na obscuridade, mas que agora eu facilmente podia tornar conscientes. Quando no dia seguinte eu procurava pelo nome de alguém *que não podia conservar seu próprio nome*, ‘Dora’ foi o único que me ocorreu. Aqui a completa ausência de alternativa baseou-se numa sólida associação ligada com o conteúdo do assunto com que eu estava lidando: pois foi uma pessoa empregada na casa alheia, uma governanta, que exerceu uma influência decisiva na história de minha paciente, bem como no seguimento do tratamento. (FREUD, 1901: 288-290)

A longa citação se justifica porque com ela podemos pôr em relevo aspectos que contribuem para o debate que estamos nos propondo realizar com relação à publicização de um caso clínico, e sobre as implicações subjetivas do pesquisador com o fenômeno pesquisado.

A associação que Freud faz para a escolha do nome “Dora” – *algum que não pode manter seu nome próprio* – pode ser relacionada de maneira especial com vários aspectos do problema abordado nesta pesquisa. Pois expusemos que um dos aspectos do problema é o anonimato das mortes. Quem sabe os nomes das pessoas mortas no massacre do Carandiru? Quem sabe o nome dos trabalhadores rurais sem terra, assassinados em Eldorado dos Carajás? Onde se escrevem os nomes das crianças e adolescentes assassinados na Candelária? São vidas perdidas em segredo.

Na apresentação que fazemos – por meio de vinhetas clínicas – do caso clínico do qual partiu esta pesquisa, o sujeito Flor, mãe de um jovem assassinado e cuja autoria e motivação

do crime ela não pode saber, conta a “orientação” que recebeu da autoridade policial: silenciar sobre a morte de seu filho.

Ela não deveria querer saber. O silêncio ordenado sobre a perda do filho, interpretamos, apresenta-se pelos sintomas de Flor. Mas, na medida em que os sintomas também denunciam o que deveriam ocultar, o silêncio de Flor faz ruído. Escutá-lo é possibilidade de romper a solidão do sofrimento do sintoma mudo; produzir palavras que nomeiem e digam a dor, a perda, reconheçam a falta e neste caminho possam dizer em nome de quem o filho de Flor foi assassinado. Esta é questão que a silencia ao mesmo tempo em que a faz falar, romper o silêncio. A fantasia de culpa, imputada pelas palavras do policial, a faz temer um saber que o filho morreu em seu nome, engodo e impostura da palavra da autoridade. Assim, enfrentar com Flor a pergunta sobre em nome de quem morreu seu filho torna possível libertá-la da culpa e romper o “pacto” de silêncio da morte.

Nas discussões que apresentamos acima, Freud (1901) contrapõe ao argumento de prejuízo que a publicização de material clínico poderia causar o ganho para a saúde das pessoas que padecem de sofrimento semelhante ao caso apresentado. Este argumento também é o nosso, pois o caso de Flor também não era exclusivo no serviço: a ele se somavam muitos outros, inclusive pela ausência, mas de cujo acontecimento e circunstância tomamos conhecimento de forma indireta, como pelo relato de outros usuários do serviço de saúde.

Socialmente produzido, o silêncio de Flor foi tomado como categoria nesta pesquisa; indagamos quais seus efeitos e alcance, como ele se enlaça e é socialmente produzido.

Até que ponto o anonimato na pesquisa é ético? As mortes dos jovens, afirmamos, são mantidas anônimas, não se sabe em nome de quem ocorreram, quem os assina, quem são os responsáveis. Há um atravessamento da barreira da lei. Nosso silêncio poderia estar em acordo com o que ocorre fora da lei? Nesse sentido, o ato ético não está em garantir anonimato, mas em nomear as vítimas e considerá-las como vítimas; romper o silêncio da morte das pessoas que têm também suas vidas em segredo nas periferias geográfica e discursiva.

Em relação, ainda, às implicações éticas com a publicização do material com o qual esta pesquisa trabalha, encontramos nas explicações de Chaui (1999) sobre a filosofia de Aristóteles que, na ética, agente e ação não se separam, diferindo assim da técnica, na qual agente e ação estão dissociados. Também para a autora, ética e ciência são indissociáveis.

Em maio de 2006, houve um dia de terror em São Paulo. Em uma suposta luta entre a ação estatal e o crime organizado, 493 pessoas foram assassinadas, na maioria jovens

moradores das periferias da cidade. Até hoje, tais mortes não foram averiguadas e suas circunstâncias constituem argumento suficiente e legítimo para o anonimato dos autores e responsabilizações. Familiares organizaram o movimento *Mães de Maio*: mês das mães.

Assim como as *Mães de Maio*, também nos voltamos para as *Mães de Acari*. Os relatos divulgados pelos meios de comunicação, principalmente no meio virtual, serão tomados também como material para nossas análises. Nessa mesma direção, elencaremos informações e comentários do documentário realizado por José Padilha, *Ônibus 174*, no qual o cineasta documenta o sequestro do ônibus e a resolução da situação com o assassinato de Sandro Barbosa do Nascimento.

O compromisso ético desta pesquisa não é com o silêncio, que pode se revestir de sigilo, mas indagar os emudecimentos socialmente produzidos, contribuindo para romper o silêncio de Flor e o nosso.

Manoel Tosta Berlinck<sup>3</sup> aponta a contraposição entre o silêncio e a livre associação. Resgata que a regra fundamental da análise é a associação livre de ideias, que está na origem da psicanálise e marca a superação do que ainda restava do método hipnótico: ela institui a “cura pela palavra” não do hipnotizador, mas de quem porta um saber sobre seu sofrimento, o próprio indivíduo.

Berlinck chama a atenção para a radicalidade da regra fundamental da psicanálise, a associação livre, porque ela rompe o silêncio, que é resistência à verdade que pode irromper dos ditos, e resgata a palavra, com a qual fazemos laço. Assim, da associação livre podemos tomar o caminho da livre associação.

O pesquisador em psicanálise é também um observador de si e se sabe implicado com o fenômeno que pesquisa, não significando isto que esta relação seja diretamente dada; mas tem como parte de seu trabalho o exercício de reflexão que Freud expõe com a escolha do nome de “Dora”.

Importa dizer que, se Flor consiste em caso emblemático nesta pesquisa, seu nome também foi tomado como símbolo. Como uma das atividades desenvolvidas enquanto intervenção no cenário de violência em São Mateus, realizamos uma caminhada denominada “Primeira Caminhada pela Vida em São Mateus”. Uma rosa foi o símbolo dos cartazes e material divulgado. A mensagem veiculada: traga uma rosa para seu ente querido. A partir disso, tomamos o nome Flor como símbolo da possibilidade de um luto que se faz coletivamente. Acompanhando essa perspectiva, todas as mulheres desta pesquisa, mães que

---

<sup>3</sup> Questão apresentada no exame de qualificação da presente pesquisa.

tiveram seus filhos assassinados ou que lutam para lhes dar vida concreta ou simbólica, foram nomeadas com nomes de flores. É o caso de Margarida e Amarílis.

## **PARTE I - CASO CLÍNICO INSTITUCIONAL E O TERRITÓRIO**

## CAPÍTULO I - O CASO FLOR

### I.I.1 - PONTO DE PARTIDA E DE QUESTIONAMENTOS

#### FRAGMENTO CLÍNICO

Flor é uma mulher negra, com 47 anos de idade, trabalhadora na área da saúde, moradora de um bairro da periferia da cidade de São Paulo. Ela chega a um serviço público de saúde mental por intermédio de uma colega de trabalho, que anuncia o sofrimento de Flor: depressão.

Na primeira entrevista, Flor relata seus sintomas: está insone, não conversa, não tem vontade de nada, não consegue respirar, diz-se sufocada. Em uma consulta psiquiátrica (no mesmo serviço de saúde), cerca de duas semanas anteriores à entrevista, recebeu diagnóstico de depressão. Tomava antidepressivos, e acrescenta: “mas não melhorei”. Dessa forma, seguiu o que a colega de trabalho indicou-lhe e ali estava para conversar com uma psicóloga.

O filho de Flor foi assassinado havia um mês da data da primeira entrevista. As circunstâncias em que encontrou o filho morto são o conteúdo das sessões. Descreve aspectos de acontecimentos que parece relacionar com a cena da perda do filho. Diz Flor:

*Ele não dormiu em casa, quando passei em casa para me trocar para ir para o meu outro emprego [Flor trabalha em dois empregos, em um deles faz plantões noturnos] fiquei sabendo. Aí quando cheguei lá [na instituição onde trabalha] fiquei ligando para o telefone celular dele, mas ele não atendia... Eu fiquei ligando... aí uma mulher atendeu e ela me perguntou se eu conhecia o dono daquele telefone, porque ele estava morto, caído lá no chão. Eu dei um grito e caí. As pessoas lá no... (local de trabalho) vieram correndo, me ajudaram a levantar.*

Após ter a notícia da morte do filho, Flor foi com o marido ao local indicado. O filho estava ali, diz Flor: “*Estava ali, jogado no chão, morto, morto como um cachorro!*”. Esta é uma cena que vai se repetir no discurso desta mulher.

Foram cerca de oito encontros com Flor. Neles, se deteve a narrar as circunstâncias em que o filho morreu: encontrado no chão, numa rua em uma favela, com o corpo marcado por agressões. Esta cena a faz associar o filho morto a uma condição não humana – “*Estava ali, jogado no chão, morto, morto como um cachorro!*” –, o que é insuportável para Flor, mais do que a própria morte.

Algo entre seus sintomas assume destaque para Flor: não consegue chorar. Ao descrever os sintomas, embora não o verbalize, sua fala destaca o estranhamento de viver silenciosamente a morte do filho – morte seca, tomando aqui a referência de Allouch (2004). Indago sobre sua relação religiosa; Flor é católica, mas não encomendou missa, também não cuidou da sepultura, não foi ao enterro. Diz não conversar com os vizinhos nem com as colegas de seu trabalho. Não atende ao telefone, recusa que se relaciona com o medo.

Com o que o filho estava envolvido? As circunstâncias da morte produzem esta pergunta substanciada por suspeitas que no campo social constituem-se como justificativas da morte e da condição em que ocorreu. Justificativas que levam à negação da própria lei, que proíbe o assassinato, e naturaliza o fato de que uma vida foi perdida: a justificativa encobre a perda. E isto não é indiferente a Flor. Ao ir à delegacia de polícia, já que queria saber quem matou seu filho, em nome de que ou de quem ele foi assassinado – posição legítima no Estado de direito brasileiro –, é-lhe negado este direito. Na delegacia, o que Flor escuta é que ela não deve querer saber, não deve buscar informação; estas são as palavras que recebe da autoridade policial: “*Nestes casos é melhor não mexer, é melhor deixar isso para lá.*”. Quais casos, porém, são estes a que se refere o policial? O que ele sabia sobre o filho desta mulher? Afinal, o que escutamos é que Flor recebeu como ordenamento as palavras proferidas pela autoridade da instituição pública de segurança: devia silenciar. Com estas palavras e de “onde” elas são proferidas constituem-se os sintomas de Flor; os sintomas mostram sua articulação, inferimos, com o mandato da autoridade como lugar do grande Outro<sup>4</sup>, como diz Lacan.

Com o caso Flor, vemos o espaço público da morte, onde ela acontece, em que condições e os sentidos que a recobrem; espaço que necessita ser considerado ao abordar o luto. Porque, segundo nossas observações com o caso Flor, se o luto é trabalho de elaboração de uma perda sofrida, as circunstâncias da morte e os sentidos a ela atribuídos colocam em questão a noção de perda como afirmação que é dada pela realidade, como “teste” para a passagem ao luto, tal como indica Freud (1917).

---

<sup>4</sup> O grande Outro ou Outro designa para Lacan o campo social, campo da linguagem e simbólico:

“Termo utilizado por Jacques Lacan para designar um lugar simbólico – o significante, a lei, a linguagem, o inconsciente, ou, ainda, Deus – que determina o sujeito, ora de maneira externa intra-subjetiva em sua relação com o desejo.

Pode ser simplesmente escrito com maiúscula, opondo-se então a um outro com letra minúscula, definido como outro imaginário ou lugar da alteridade especular. Mas pode também receber a grafia grande Outro ou grande A, opondo-se então quer ao pequeno outro, quer ao pequeno a, definido como objeto (pequeno) a.” (ROUDINESCO, 1998: 558).

No cenário em que Flor perde seu filho, as circunstâncias da morte operam encobrindo a perda sofrida. No cenário em que Flor perde seu filho, as circunstâncias da morte operam encobrindo a perda sofrida; antepõem-se negando a própria dor da perda.

A direção das intervenções clínicas foi a de deslocar o anteparo que as circunstâncias faziam para o reconhecimento de que um objeto de amor havia sido perdido, reconhecimento que é condição de passar ao luto e, talvez, dele sair. Porque, como nos mostra Butler (2009), é possível que o luto seja um trabalho interminável, e aqui lembramos a noção da análise como processo terminável e interminável.

Em *Luto e melancolia*, quando Freud (1917) delimita a melancolia, ele a particulariza em relação ao luto pela identificação e fixação no objeto de amor perdido. Tomando esta referência e acompanhando o que conta Flor, nossas inferências são de que seu luto aponta para outro processo que uma condição melancólica, na qual ela estaria identificada e fixada ao objeto. Algo parecia anteceder ao encontro com o objeto: as circunstâncias da morte. Esta é uma pergunta que, à medida que as sessões caminhavam, Flor passou a formular: poderia reconhecer a vida do filho como uma vida perdida? Poderia sair daquela condição que vivia, emparedada, tal como Antígona, com seu objeto de amor perdido, que pelas circunstâncias da morte foi posto em suspensão enquanto tal?

Isto podemos exemplificar com o que pergunta Flor. Em um processo de novamente descrever as circunstâncias da morte, propusemos: você precisa separar as circunstâncias em que ele morreu dele, seu filho; você o amava. E Flor respondeu com uma pergunta: *posso?*

Interpretamos que o que ocupava cada sessão era a pergunta: como chorar a morte do filho dadas as circunstâncias da perda? Assim, a acentuação recai não sobre o objeto de amor perdido, mas sobre as circunstâncias da perda e com ela um mandato que impede chorar o amor perdido. De que processo de luto se trata então?

No momento do trabalho clínico, a hipótese que construímos foi a de que se tratava de um luto impedido, processo que se diferenciaria da melancolia, tendo o impedimento partido do espaço público expresso e sintetizado pela palavra do policial: “*Deixar isso para lá, nestes casos é melhor não mexer*”. Flor deve ignorar, silenciar a morte de seu filho. Ordenamento que ela tenta cumprir com o próprio corpo.

Mas, se as palavras do policial estão nos sintomas de Flor, é na medida em que ela os conta e a partir deles associa, que podemos escutar o que está velado sob o sintoma, e, assim, podemos afirmar que os sintomas revelam o que de outro lado velam. No silêncio de Flor há um ordenamento de autoridade.

Na continuidade das entrevistas, a hipótese que formulamos foi a de que o luto de Flor estava impedido. Impedimento que, no momento da pesquisa, tornou-se objeto de indagação: de que se compõe? De que retira sua força?

No momento da atenção clínica, o impedimento mostrava sua composição pela colagem entre o ordenamento do policial e a obediência de Flor. Era com base nesta interpretação que intervíamos, procurando separar circunstância da morte e morte. Separação necessária para que a morte aparecesse e se revelasse como perda. Contudo, esta última formulação somente foi feita *a posteriori*, no momento da pesquisa.

A diferença entre as circunstâncias da morte e a morte era relevante para Flor e ela respondia com indagação. Em uma das entrevistas, Flor diz: “*Se ele tivesse morrido em um acidente ou de uma enfermidade, eu sofreria, mas aceitaria, porque teria sido Deus Quem o haveria tirado de mim, e como Ele é o Pai, eu sofreria, mas aceitaria, mas, assim como ele morreu...*”. Ao que perguntamos: assim, quem o tirou? Ao que responde: “*Os homens.*”.

Interpretamos que a separação entre circunstância da morte e morte possibilita constituir o *registro* da perda, localizar a falta que se seu filho faz, singularizar a vida perdida; nesse sentido, constitui-se como única e não há justificativa que apague sua condição de perda. O trabalho clínico com Flor não era de justificar sua perda, aliviar sua dor de perder o filho, mas, ao contrário, de reconhece-la e dar-lhe lugar. Lugar que também é de testemunha e testemunho: sim, afirmávamos que Flor havia perdido um objeto de seu amor. E este faz falta, falta que lança ao indeterminado.

A interpretação que fazíamos do processo de luto a que Flor estava remetida era a de que as circunstâncias se sobreponham à perda e, assim, ela não recebia reconhecimento social de que tinha perdido um objeto de amor.

A particularidade do luto de Flor não o constitui em um caso isolado; muito pelo contrário, ele é aqui trazido como caso emblemático de uma série de situações semelhantes que, pela presença ou ausência no espaço de um serviço público de saúde, foram recortando na medida em que as circunstâncias da perda impactavam o trabalho do luto. Nessa direção, tomamos as circunstâncias da perda como interrogante do luto. Com isso, o recorte não ocorre na relação do enlutado com o objeto de sua falta ou para o qual ele falta, questão que circunscreve o debate sobre os processos de luto ou de melancolia tomados com base em Freud e Lacan. Aqui, o recorte enquadra as circunstâncias da perda e as mediações que elas operam. Nos casos como o de Flor, as circunstâncias vão lhe negar que ela sofreu ou possa sofrer sua perda.

Em uma das últimas entrevistas, Flor trouxe uma foto de sua família: festa de aniversário de sua neta, filha de Júnior. Seu filho estava na foto familiar. A presença do filho numa foto de festa de aniversário possibilita levantar a hipótese de que o luto de Flor entrava em movimento. Júnior tem um lugar na foto, e na foto que será tirada no próximo aniversário, Júnior estará ausente; é como faltando ao aniversário da filha que ele será contado. Aqui há passagem do tempo, marcada pelos anos de aniversário. Lá estava Júnior, a família e amigos. Júnior retorna para a família e desde aí estará ausente. Junto a isso, Flor também passou a contar sobre o filho, quem era ele, um jovem alegre, muito ligado à avó materna, à qual fazia visitas regulares.

A fotografia pode aqui ser tomada como símbolo de especularização. Pensamos que um dos aspectos do trabalho clínico era o de que o espaço de escuta funcionasse como reconhecimento de que um objeto de amor havia sido perdido: Júnior, filho de Flor, e um semelhante, um outro. Esse reconhecimento apontava para a superação da condição desumanizada, “*morto como um cachorro*”, em que as circunstâncias da morte punham Júnior e sua mãe.

Se, todavia, no tempo do trabalho clínico as intervenções se dirigiam para separar circunstâncias e perda e, assim, compartilhar o reconhecimento de uma perda, posteriormente, no tempo da pesquisa acadêmica, este caso clínico nos orienta para o aspecto das circunstâncias da perda e seu impacto sobre o luto. Nesse âmbito, o presente trabalho de pesquisa vem se somar a outros que tomam uma categoria psíquica como interrogante dos laços sociais em que os indivíduos tecem suas vidas cotidianas.

### **I.I.2 - A ABORDAGEM DOS SINTOMAS NA PSICANÁLISE E A HEGEMONIA DOS CÓDIGOS DE CLASSIFICAÇÃO DE DOENÇAS**

O caso Flor constitui ponto de partida desta pesquisa, que se estrutura e se sustenta pelo método de análise psicanalítico. Nessa medida, os ditos de Flor, nos quais vão se configurando seus sintomas, constituem o ponto de partida para as questões formuladas e os caminhos percorridos no tratamento e na pesquisa.

Indagar sobre sentidos que os sintomas portam, a quem estão endereçados, quais os mecanismos de suas formações, se se trata de eliminá-los, curá-los ou antes reconhecê-los como constituídos de verdades que singularizam cada indivíduo, sem deixar de considerar sua dimensão que ultrapassa o princípio do prazer e se rege por um além do princípio do prazer,

são questões que foram formuladas por Freud e estão na própria origem da psicanálise. Questões que, longe de terem sido superadas, chegam aos nossos dias com atualidade e não somente ocupam as reflexões e indagações dos psicanalistas, bem como constituem campo de disputa que não é sem corte ideológico.

Considerar os sintomas como portando sentidos, tal como os sonhos, os atos falhos, os chistes, constituem o solo que a psicanálise constrói. A psicanálise funda um modo próprio de abordar e desvelar o *phátos* humano, em sua vertente de paixões e sofrimento, e neste sentido ainda carrega seu germe de “peste”. Assim, o modo de escutar e abordar os sintomas não perdeu seu lugar de radicalidade e de desafio na prática com as quais os psicanalistas necessitam enfrentar-se no espaço da clínica e do debate acadêmico.

Aprender, ainda com Freud, que os sintomas portam sentidos e verdades, que são solução de compromisso, portanto, que estão na articulação com os laços sociais nos quais os indivíduos se constituem e vivem, representa uma posição em disputa e que muitas vezes é difícil de sustentar.

As manifestações psicopatológicas dos indivíduos incomodam, desconsertam, quebram a harmonia, “travam a marcha”, acompanharemos Lacan dizer; têm efeito de greve ao ordenamento de funcionamento social, mas também fazem sofrer em sua produção como recurso de existência, de sobrevivência, de negação-afirmação de verdades.

Apropriar-se da dupla dimensão do sintoma e posicionar-se em acordo com esta apropriação faz enfrentamento com as abordagens hegemônicas no campo social. A psiquiatria, hegemônica no campo de saberes sobre o *phátos*, o observa e aborda segundo sua escala de normatividade; nesse campo, os sintomas são tratados como algo externo a ser eliminado. Podemos concluir, com efeito, que não há espaço para a pergunta sobre de que forma o indivíduo nele está implicado. Trabalhar no sentido de eliminação dos sintomas pode ter o efeito apenas de manter a marcha. As formulações de Rosa (2004) nos ajudam:

[...] o sintoma é referido ao discurso do mestre, como objeção ao desejo do mestre, desejo de que as coisas funcionem: relaciona discurso do mestre com discurso do inconsciente, esse saber que não pensa, não calcula ou julga, enfim, o trabalhador ideal, e a greve é o paradigma do sintoma, de sinal do que não vai bem no campo do real. Se o real não vai bem, isso impede que as coisas andem, trava a marcha, contraria o desejo do mestre e detém a produção do mais-de-gozar, casa do desejo do capitalista. O que Lacan introduziu como sintoma social<sup>5</sup> não é oposto ao sintoma

---

<sup>5</sup> Segundo Rosa, o sintoma social, conceituação criada por Jacques Lacan, obedeceu a um movimento paulatino até assumir forma mais caracterizada em *O Seminário, Livro 17, O avesso da psicanálise*, seminários proferidos entre 1969 e 1970:

“O termo sintoma social é polemico e utilizado de modos diferentes entre os autores. Melman (1992) considera que o sintoma social pode ser concebido como aquilo que está inscrito nas entrelinhas do discurso dominante de

particular, com uma psicologia individual e outra coletiva; não há relação com uma patologia social, mas descreve uma forma de laço social característica do capitalismo. (ROSA, 2004: 338)

Freud se volta para as questões da cultura e da sociedade tendo como base e referência à experiência clínica. Tal articulação e sustentação são diretamente expressas em *Psicologia e análise do ego*, em que, se Freud toma o livro de Gustave Le Bon, *Psicologia das massas*, como ponto de partida das problemáticas que objetiva levantar, o seu aporte teórico é a teoria da libido em contraposição e crítica à noção de sugestão de Le Bon:

Em lugar disso (do conceito de sugestão) tentaremos aplicar ao esclarecimento da psicologia das massas o conceito de *libido*, que tão bons serviços nos prestou no estudo das psiconeuroses.

Libido é uma expressão tomada da doutrina da afetividade. Chamamos assim à energia, considerada como magnitude quantitativa - ainda que por agora não mensurável -, daquelas pulsões que tem que a ver com tudo o que pode sintetizar-se como <amor>. [...]. Porém, não separamos disso o outro que participa desse mesmo nome: por um lado, o amor a si mesmo, pelo outro, o amor filial e o amor aos filhos, a amizade e o amor à humanidade; tampouco a consagração a objetos concretos e a ideias abstratas.

[...]

Ensaiemos, então, com esta premissa: vínculos de amor (ou, expressa de maneira mais neutra, laços sentimentais) constituem também a essência da alma das massas. Recordemos que os autores não falam semelhante coisa. O que corresponderia a tais vínculos está oculto, evidentemente, atrás da tela, atrás do biombo, da sugestão. Para começar, nossa expectativa se baseia em duas reflexões. A primeira, que evidentemente a massa se mantém coesa em virtude de algum poder. E a que poder poder-se-ia atribuir este êxito mais que a Eros, que coesiona tudo no mundo? Em segundo lugar, se o indivíduo resigna sua peculiaridade na massa e se deixa sugerir pelos outros, recebemos a impressão de que o faz porque sente a necessidade de estar em acordo com eles, e de não se opor; quica, então, por amor a eles. (FREUD, 1921: 87-88. Grifo no original).<sup>6</sup>

---

uma sociedade em dada época. Octavio Souza (1991) o considera como aquele que é sustentado por uma fantasia através da qual se denota o modo como os sujeitos controlam os ideais, buscando manter distante a castração. É sintoma social, uma vez que, apesar de a fantasia ser a mesma, os sujeitos ocupam vários lugares em sua estruturação. Jorge Volnovich (1993) não adjetiva o sintoma como social mas destaca seu estatuto de mensagem da conflitiva individual, familiar e sócio-política-institucional, mostrando como o sintoma tende a tomar a forma da cultura a que pertence; sintomas refletem uma organização subjetiva que contém uma mensagem e sinaliza processos sociais e particulares de sua forma de advir como sujeito.” (*Ibidem*, p. 339).

Kehl (2009) também nos apresenta uma delimitação sobre o que considera sintoma social e ao que se refere quando adota seu uso. Em uma abordagem muita próxima da encontrada em Rosa, a autora comprehende por sintoma social o que produz mal-estar por quebrar a harmonia discursiva:

“A depressão é sintoma social porque desfaz, lenta e silenciosamente, a teia de sentidos e de crenças que sustenta e ordena a vida social desta primeira metade do século XIX. Por isso mesmo, os depressivos, além de se sentirem na contramão de seu tempo, vêem sua solidão agravar-se em função do desprestígio social de sua tristeza. [...]

A depressão entre os adolescentes é a mais inconveniente expressão do mal-estar psíquico. Ela “desafina o coro dos contentes”: nisso consiste seu caráter de sintoma social.

Tomo a expressão sintoma social, em primeiro lugar, para designar o sintoma, ou a estrutura clínica, que se encontra em tal desacordo com a normatividade social que acaba por denunciar as condições do discurso do mestre.” (KEHL, 2009: 22- 23).

<sup>6</sup> Tradução livre das *Obras Completas* editadas pela Amorrortu Editores, Argentina.

Em *O mal-estar na civilização* e *Moral sexual civilizada e doença nervosa moderna*, Freud (1930) nos mostra que, frente à realidade intolerável para o indivíduo, o sintoma aparece como uma das saídas possíveis, e reconhece a realidade como uma das fontes do sofrimento dos homens:

O sofrimento nos ameaça por três lados: desde o próprio corpo que, condenado à decadência e à aniquilação, nem sequer pode prescindir dos signos de alarme que representam a dor e a angustia; do mundo exterior, capaz de encarnar-se em nós com forças destruidoras onipotentes e implacáveis; por fim, das relações com outros seres humanos. [...].

Não nos estranhe, pois, que sob a pressão de tais possibilidades de sofrimento, o homem costume rebaixar suas pretensões de felicidade (como, por outra parte, também o princípio do prazer se transforma, por influência do mundo exterior, no mais modesto princípio de realidade); não nos assombra que o ser humano já se estime feliz pelo mero fato de haver escapado à desgraça, de haver sobrevivido ao sofrimento; que, em geral, a finalidade de evitar o sofrimento relegue a segundo plano a de obter o prazer. (FREUD, 1929[1930]: 3025)<sup>7</sup>

A realidade é reconhecida como fonte de tensão na relação indivíduo-lado social. É frente ao sofrimento forjado nesta relação que os homens produzem formas de evitar o sofrimento e de obter prazer:

[...] distrações poderosas que fazem parecer pequena nossa miséria; satisfações substitutivas que a reduzem; narcóticos que nos tornam insensíveis a ela. Algun destes remédios nos es indispensável. Voltaire alude às distrações quando en *Candide* formula a maneira de envio o conselho de cultivar nosso jardim; también a actividad científica es una diversión semelhante. As satisfações substitutivas como nos ofrece a arte son, frente à realidade, ilusões, porem não por isso menos eficaces psíquicamente, graças ao papel que a imaginación mantiene na vida anímica. Em relação aos narcóticos, influyen sobre nossos órgãos e modifican seu funcionamiento químico. Não é fácil indagar o lugar que nesta serie corresponde à religião. (*Ibidem*, p. 3024)<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> Excerto original: “El sufrimiento nos amenaza por tres lados: desde el propio cuerpo que, condenado a la decadencia y la aniquilación, ni siquiera puede prescindir de los signos de alarma que representan el dolor y la angustia; del mundo exterior, capaz de encarnizarse en nosotros con fuerzas destructoras omnipotentes e implacables; por fin, de las relaciones con otros seres humanos. [...].

No nos extrañe, pues, que bajo la presión de tales posibilidades de sufrimiento, el hombre suele rebajar sus pretensiones de felicidad (como, por otra parte, también el principio del placer se transforma, por influencia del mundo exterior, en el más modesto principio de realidad); no nos asombra que el ser humano ya se estime feliz por el mero hecho de haber escapado a la desgracia, de haber sobrevivido al sufrimiento; que, en general, la finalidad de evitar el sufrimiento relegue a segundo plano la de lograr el placer.”

<sup>8</sup> Excerto original: “[...] distracciones poderosas que nos hacen parecer pequeña nuestra miseria; satisfacciones sustitutivas que al reducen; narcóticos que nos tornan insensibles a ella. Alguno cualquiera de estos remedios nos es indispensable. Voltaire alude a las distracciones cuando en *Candide* formula a manera de envío el consejo de cultivar nuestro jardín; también la actividad científica es una diversión semejante. Las satisfacciones sustitutivas como nos la ofrece el arte son, frente a la realidad ilusiones, pero no por ello menos eficaces psíquicamente, gracias al papel que la imaginación mantiene en la vida anímica. En cuanto a los narcóticos, influyen sobre

Comparados aos sonhos, os sintomas são o conteúdo manifesto de representações e forças contrárias; assumem formas também enigmáticas, resultado do processo de condensação e deslocamento, como nos sonhos. Podemos dizer que, como no conteúdo manifesto dos sonhos, os sintomas expressam ocultando, ou ocultam expressando e, assim, denunciam o que deveriam esconder, o que neles há de proibido atuando.

Na formação de sintomas estão em operação dois tipos de ganhos, os quais se relacionam com o que neles há de satisfação. Ao ganho primário<sup>9</sup>, diz Freud (1909[1908]) vem se somar os ganhos secundários do sintoma. Mas se há ganho, no entanto, os sintomas são fontes de sofrimento. O âmbito do ganho primário do sintoma caracteriza em que medida este é uma saída subjetiva para o conflito. Assim, há uma tensão em questão que se articula com a posição subjetiva no laço social.

Considerar o sintoma como solução de compromisso não apenas de forças internas que seriam próprias de cada indivíduo, mas como solução de compromisso que responde a estes laços, leva-nos a pensar não apenas a posição do analisante como do psicanalista ou do psicólogo, e esta interpretação tem consequências para a intervenção.

No que se refere à posição do psicanalista, quando falamos em posição no laço social, a questão que implica também ao psicanalista se dirige para a importância de reconhecer os tipos de laços que o indivíduo encontra disponível, seja desde uma perspectiva cultural, seja das relações de exploração e dominação que vigem na sociedade capitalista.

Pois, como sabemos, o indivíduo é recebido e se engaja nos laços sociais e culturais que vigem na sociedade e na cultura em que e nasce, em determinado tempo, conforme nos diz Pacheco Filho (1997):

[...] defender a singularidade não é o mesmo que afirmar a independência do indivíduo em relação ao social. Basta olhar à volta para se constatar os efeitos da pressão social homogeneizante e massificadora que, no capitalismo, se acelera com a

---

nuestros órganos y modifican su químico. No es fácil indicar el lugar que en esta serie corresponde a la religión.”

<sup>9</sup> Em *Algumas observações gerais sobre ataques histéricos*, Freud elenca quatro condições para que os ganhos primários ocorram e considera que se trata de leis de fácil entendimento. É interessante observar a clareza com que Freud descreve a diferença entre os ganhos primários e secundários do sintoma: “[...] 3) a serviço do *objetivo primário*, como uma expressão da “fuga para a doença”, quando a realidade torna-se penosa ou temível, isto é, como um *consolo*, e 4) a serviço de *objetivos secundários* aos quais a doença se alia para que através do ataque o paciente atinja uma meta útil para ele. Neste último caso o ataque é endereçado a determinados indivíduos, podendo ser adiado até que estas estejam presentes e dando a impressão de ser conscientemente simulado.” (FREUD, 1909 [1908]: 235-6).

mesma velocidade do deslocamento de capitais pelo planeta e da transmissão de impulsos pelos *chips* a serviço da mídia global. Não há como negar o condicionamento histórico de formas padronizadas de existência, ainda que vividas pelos sujeitos individuais como experiências pessoais privadas e singulares. Conseqüentemente, o único sentido possível para se falar em subjetividade é referir-se ao ponto em que o entrecruzamento dos tecidos da rede social constróem o nó górdio da existência e do desejo do indivíduo singular: o enigma que a psicanálise busca decifrar. (PACHECO FILHO, 1997: 133-134)

Ocupar um lugar profissional como psicólogo em um serviço público de saúde certamente interroga o profissional desde muitos âmbitos. Se na atualidade parece simples e de amplo saber em que se constitui o tratamento psicanalítico, a radicalidade que está em Freud segue, todavia, inovadora, porque desafia o praticante da psicanálise frente a uma ordem social homogeneizante, que exige sempre mais adaptação dos indivíduos e põe impasses para a prática.

Rosa (2004) expressa de maneira clara e direta a implicação ética que está em questão com o método psicanalítico:

Freud considerou impróprias as categorias de racionalidade e objetividade para a compreensão do homem, uma vez que este vive através do mundo simbólico da linguagem. Inventou, então, um procedimento para desvelar o sentido da palavra do homem, dar-lhe voz.

O tratamento psicanalítico destaca a escuta do inconsciente, opera na transferência, com as associações do sujeito; escuta os efeitos do inconsciente, tanto no sujeito, como nos laços que produz, para a produção do saber inconsciente na transferência. Freud inventou um procedimento para que a verdade falasse: revelar os processos inconscientes que produzem os sintomas (realização do desejo), sustentados por uma fantasia, propondo, portanto, a reconstrução da fantasia inconsciente. Freud construiu conhecimento a partir dos impasses da clínica, formulando seu método – como quando chamou os efeitos de amor na relação terapêutica de *transferência* – e reformulando toda a sua própria teoria diante de novos impasses. O método é a escuta e a interpretação do sujeito do desejo, em que o saber está no sujeito, um saber que ele não sabe que tem e que produz na relação que será chamada de transferencial. Nessa medida, o psicanalista escuta o sofrimento e descobre que não deve eliminá-lo, mas criar uma nova posição diante do seu sentido. O sintoma é realização do desejo, o lugar da verdade do sujeito, uma mensagem, um enigma a ser decifrado; nele está o cerne da subjetividade. (ROSA, 2004: 340-341).

Escutar *implica* sustentar um lugar de aposta do saber que se produz pela palavra no encontro com um outro, o que, como afirma Freud, não é o de uma conversa ou de desabafo; não são *palavras ao vento*, mas palavras ou silêncio (quando aquelas sofrem um impedimento) movidos pelo *phátos* dos indivíduos.

O contexto do qual falamos implica a escuta psicanalítica no espaço de um serviço de saúde. Com isso, pensamos na escuta que possibilita indagar e também se dirigir ao coletivo,

considerando que a partir do que aparece na clínica pode-se aprender sobre o território, e também lhe dirigir intervenções.

Essa perspectiva se contrapõe à concepção presente nos códigos de classificação como parâmetro diagnóstico. Quando tomamos a Classificação Estatística Internacional de Doenças e Problemas Relacionados à Saúde - CID, na sua décima revisão, CID-10, encontramos as descrições dos sintomas. No espaço de um serviço público de saúde, é com base nestas descrições que devem se realizar os diagnósticos, que no campo da saúde mental, muitas vezes, são transformados em identidade. Mesmo que esta concepção não seja unânime, é hegemônica e isso tem consequências que não são de pouco alcance, não apenas no espaço interno ao serviço, mas no que circula no campo da cultura.

Enquanto padrão universal, portanto, exterior a realidades específicas, os indivíduos que apresentam sintomas ou comportamentos tal como descritos no CID, portam transtorno, são esses os casos de transtorno do desenvolvimento, transtorno de conduta, transtorno psicótico entre outros, exemplifiquemos com um dos códigos:

#### F91 - Distúrbio de conduta

Os transtornos de conduta são caracterizados por padrões persistentes de conduta dissocial, agressivas ou desafiante. Tal comportamento deve comportar grandes violações das expectativas sociais próprias à idade da criança; deve haver mais do que as travessuras infantis ou a rebeldia do adolescente e se trata de um padrão duradouro de comportamento (seis meses ou mais). Quanto às características de um transtorno de conduta são sintomáticas de uma outra afecção psiquiátrica, é este último diagnóstico o que deve ser codificado.

O diagnóstico se baseia na presença de conduta do seguinte tipo: manifestações excessivas de agressividade e de tirania; crueldade com relação a outras pessoas ou animais; destruição dos bens de outrem; condutas incendiárias; roubos; mentiras repetidas; cabular aulas e fugir de casa; crises de birra e de desobediência anormalmente freqüentes e graves. A presença de manifestações nítidas de um dos grupos de conduta precedentes é suficiente para o diagnóstico, mas atos associados isolados não o são. (OMS, 2008: 371).

Eliminar o transtorno pode ser o que é demandado como tratamento, e neste caso se trata de pôr a funcionar: que as coisas sigam em marcha, propõe Melman (2000). Não se trata com isso de negar a dimensão de sofrimento, mas de questionar em que laço o sintoma está constituído e a quem ele está endereçado; muitas vezes o sintoma pode ser a única forma de verdade do indivíduo.

Assim, quando nos voltamos para o caso de Flor, nossas hipóteses são as de que seus sintomas davam prova de sua luta para afirmar que havia perdido um objeto de seu amor. Ao contrário de nos comprometermos em eliminar os sintomas de Flor, tratava-se antes de escutá-los, que eles ganhassem voz e expressão e pudessem ser por ela reconhecidos.

Mas, acompanhando Freud e Rosa, escutar tem implicações éticas, e nesse caminho coloca-se a questão sobre o que fazer com o que é escutado de Flor, para além da intervenção clínica. O que dos sintomas de Flor podem ser tomados como revelando aspectos que estão nos laços efetuados no território? Escutar Flor coloca a questão dos modos de abordar e acolher as demandas de forma que possam ser meras reproduções ideológicas ou, ao invés disso, propor cortes com uma lógica patologizante e normatizante.

Tais formulações expressam a concepção e intervenção psicanalítica frente ao sofrimento. Escutar o que está nos sintomas é uma diferença psicanalítica e que marca sua fundação como método terapêutico e de investigação. Não se trata de eliminar o sintoma, mas de acompanhar as associações que ele suscita e aí apanhar sentidos que se multiplicam. O sintoma é uma solução paradoxal, porque, ao mesmo tempo em que produz sofrimento, também é estruturante e organizador da vida individual. Mas, mesmo de modo organizador, ele é dispêndio de energia na sua formação e na luta entre eliminá-lo e mantê-lo, afirma Freud (1916 [1916-17]). Assim, ele rouba a energia que poderia ser investida em soluções mais criativas:

O principal dano que causam [os sintomas] reside no dispêndio mental que acarretam, e no dispêndio adicional que se torna necessário para se lutar contra eles. Onde existe extensa formação de sintomas, esses dois tipos de dispêndio podem resultar em extraordinário empobrecimento da pessoa para todas as tarefas importantes da vida. (FREUD 1917 [1916-17]: 419)

A diferença de abordagem dos sintomas na psicanálise e na psiquiatria foi abordada por Freud (1917 [1916-17]) em sua *XVI Conferência, psicanálise e psiquiatria*. O autor inicia a conferência de forma muito peculiar ao modo de sua exposição textual e de investigação, relaciona o que se mostra como fenômeno patológico com fenômenos do funcionamento psíquico geral. Assim, inicia de modo a tratar dos sonhos e dos atos falhos.

Estes fenômenos de nossa psicopatologia cotidiana possibilitam mostrar semelhanças e contrastes. É como se Freud lembresse ao seu ouvinte que as questões são mais complexas e para além de dogmas, e sua construção nos avisa que o modo de adoecer está em íntima e direta conexão com o de viver. O sintoma não é um corpo estranho que invade o organismo, mas se forja na relação social e histórica dos indivíduos.

Na conferência acima referida, Freud lança mão de um caso clínico. Parte do sintoma, delírio de ciúme para a investigação e construção de hipóteses. Ao acompanharmos o texto, notamos a atenção e o cuidado com o que pareceria simples e insignificante: somos

conduzidos a apreender um método. Estes são aspectos que marcam a diferença do terreno trabalhado por Freud, diferença ética, do semeado pela psiquiatria e que estabelece um padrão de compreensão e intervenção que se efetua sob o signo da ciência, mas que hegemonicamente corroboram organizações sociais produtoras dos sofrimentos que os indivíduos, em seu ditos, solicitam que sejam eliminados; interpretar a própria demanda é não compor com o que do sintoma é alienação e satisfação:

Vamos reunir agora aquilo que esta tentativa de psicanálise, curta e detida como foi, trouxe à luz para uma compreensão deste caso – supondo, naturalmente, que nossas investigações tenham sido efetuadas corretamente, o que não posso, aqui, submeter ao julgamento dos senhores. Em primeiro lugar, o delírio deixou de ser absurdo e ininteligível; tinha um sentido, tinha motivos fundamentais, e ajustou-se ao contexto de uma experiência emocional da paciente. Em segundo lugar, o delírio era necessário como reação a um processo mental inconsciente que inferimos de outras indicações, e foi justamente a esta conexão que deu seu caráter delirante e sua resistência a todo ataque lógico e realista. Esse delírio era, em si, de certa maneira desejado, uma espécie de consolação. Em terceiro lugar, o fato de o delírio vir a ser precisamente o delírio de ciúme, e não de outro tipo, estava inequivocavelmente determinado pela experiência que está por trás da doença. (*Ibidem*, p. 299-300).

À medida que acompanhamos o texto freudiano, somos levados para o terreno que nos afasta de uma leitura fácil e patologizante; o sintoma aparece como necessidade psíquica, resolução para os conflitos de forças que estão em luta. Vemos como um conjunto de fatores da história de vida podem se conjugar de maneira particular, resultando na forma de sofrimento que um indivíduo manifesta.

Os sintomas têm sentido, intenção e finalidade. Esta formulação vai ser construída por Freud a partir da experiência clínica e das elaborações teóricas que a acompanham, tendo como guia indagações que deslocam da resposta fácil, abrem caminho em territórios que, no momento histórico de suas proposições e articulações, não haviam sido trilhados ou nos quais haviam sido levantadas edificações com material que pouco é resultado de atitude indagativa e inovadora:

Se não se pode eliminar um delírio mediante uma referência à realidade, então sem dúvida ele não se originou da realidade. De onde mais ter-se-ia originado? Existem delírios dos mais variados conteúdos: por que, nesse nosso caso, se trata justamente do delírio de ciúme? Em que tipo de pessoas atuam os delírios e, especialmente, os delírios de ciúme? Gostaríamos de ouvir o que o psiquiatra tem a dizer a este respeito; mas, neste ponto, ele nos deixa em apuros. Considera apenas uma das nossas perguntas. Investigará a história familiar da mulher e, talvez, nos dará sua resposta: ‘Os delírios aparecem em pessoas em cujas famílias tenham ocorrido, repetidamente, outros distúrbios psíquicos semelhantes.’ Em outros termos, se essa mulher desenvolveu um delírio, estava predisposta a ele por transmissão hereditária. Sem dúvida, isto já é alguma coisa, mas é tudo que queremos saber? Foi isso a única coisa que contribuiu para a causa da doença? Devemos contentar-nos com supor

tratar-se de algo sem importância, indiferente, ou de um capricho; ou que não se pode explicar se o delírio de ciúme aparece de preferência a algum outro tipo? (*Ibidem*, p. 297-298. Grifo no original).

Freud conclui este parágrafo de forma que nos remete diretamente à diferença entre as duas ciências:

Os senhores desejarão saber por que razão a psiquiatria científica não nos dará outras informações. Minha resposta aos senhores, contudo, é: ‘ele é um trapaceiro que dá mais do que tem.’ O psiquiatra não sabe como lançar mais luz sobre um caso como este. Ele deve contentar-se com um diagnóstico e um prognóstico – incertos, apesar de uma grande quantidade de experiências –, e com sua evolução futura. Pode a psicanálise, porém, ir mais além, em um caso destes? Sim, ela realmente pode. Espero conseguir mostrar-lhes que, mesmo num caso assim, tão difícil de abordar, ela pode descobrir algo que possibilite uma primeira compreensão. (*Ibidem*, p. 298).

A postura indagativa, interessada, curiosa de Freud frente ao que parece ilógico, ou considerado fruto de dissimulações, fingimentos, ou, de outra forma, óbvio, sem importância, mero detalhe, está na constituição do método clínico, da investigação e da criação teórica freudiana. Destacamos as conexões que Freud estabelece, as quais inter-relacionam fenômenos que não têm conexão aparente. Buscar as conexões do que isoladamente é carente de sentido, ou, pelo contrário, prende um sentido, este é o trabalho que ensina Freud.

Qual a origem do sintoma histérico? Suas causas, seu sentido? Estas são perguntas que, se hoje aprecem obvias, no tempo em que foram formuladas produziram o isolamento de seu autor. A ideia de que a histeria portava sentido estabelecia um divisor de águas em relação às concepções científicas hegemônicas no final do século XIX e início do XX. As perguntas eram ausentes de sentido, acusava a comunidade científica vienense.

A histeria diagnosticada pelo negativo, diz Freud, era vista como um conjunto anárquico de sintomas, sendo o próprio diagnóstico suficiente para produzir desinteresse pelo caso, pois a ele se associavam dissimulação e fingimento, carente que era de comprovação anatômica.

Ao regressar de cinco meses de estudo na Salpêtrière<sup>10</sup> em Paris, de outubro de 1885 a março de 1886, período que aproxima Freud de Jean Martin Charcot e decisivo para o

<sup>10</sup> “A Salpêtrière, que foi o primeiro local que visitei, é um amplo conjunto de edifícios que, por seus prédios de dois andares, dispostos em quadriláteros, assim como por seus pátios e jardins, lembra muito o Hospital Geral de Viena. Com o passar do tempo, a Salpêtrière serviu a finalidade muito diferentes, e o seu nome (assim como a nossa ‘Gewerchfabrik’ provém da primeira dessas finalidades. Os edifícios foram, afinal, convertidos em lar de mulheres idosas [...] e proporcionam asilo a cinco mil pessoas.” (FREUD, 1956 [1886]: 37).

Em nota de rodapé, Freud acrescenta a etimologia da palavra e história do lugar: “*Salpêtrière* significa fábrica ou depósito de *salpêtre* (‘salitre’). Foi construída para servir a um arsenal à época do reinado de Luís XIII, no

caminho que toma em direção à construção da psicanálise, Freud se dedica ao estudo, trabalho e publicação que tem a histeria como objeto.

Freud também descobre que terá que escolher um lado em seu caminho; suas posições teóricas subvertem, criando rachaduras no discurso médico de sua época e, assim, ameaçam a harmonia do consensualizado. Os conflitos apaixonados em torno das proposições freudianas explicitam, porém, que o que está em questão é mais que uma paixão pela descoberta da verdade científica, é a luta pelo *status quo*.

Freud não escolheu o *status quo* e indagou o que devia ser silenciado: a vida íntima das famílias burguesas. Um longo caminho leva desde os estudos em Paris até a construção do corpo teórico psicanalítico, construção que se faz em estreita e direta conexão com a prática, exigindo posicionamento ético.

É na particularidade de cada caso que o edifício psicanalítico se constrói, o que é possível observar também quando parte das construções desmoronam, como é o caso da hipótese da teoria da sedução como etiologia da histeria.

Questionar o que está na raiz da produção de sofrimento, apontando o alvo para o que parece acima da crítica, consiste na coragem com que Freud escreveu a psicanálise. Este desafio ético está para cada psicanalista desde os tempos freudianos, e em muitos casos, quem dele declinou alinhou-se na construção de corpos teóricos que se comprometeram em eliminar o conflito e promover a felicidade individual. Mas a psicanálise não é uma vacina que oferece proteção e garantia a seus praticantes contra a decadência ideológica, à qual também os psicanalistas estão expostos ao assumirem o compromisso de harmonizar os indivíduos com a realidade.

Este alerta está na letra de Lacan quando afirma que é necessário um retorno a Freud, pois a psicanálise proposta pelos defensores da psicologia do ego foi domesticada, contrariando a vocação de peste que Freud anunciou; longe disso, na segunda década do século XX, Lacan dá testemunho de que os psicanalistas e suas associações em grande medida compõem e se comprometem com o *status quo*. Posição de denúncia e contraposição assumida no I Congresso da Sociedade Francesa (SPP) de Psicanálise, em 1953, tornando-se assim conhecido como *Informe de Roma* (CESAROTO; LEITE, 1984).

Neste movimento de retorno à obra freudiana, Lacan afirma a descoberta de Freud, o inconsciente, e explicita distinções entre o inconsciente freudiano e o que é proposto por Jung

---

início do século dezessete. De maneira semelhante, ‘Gewehrfabrik, [sic] significa fábrica de material bélico. Tinha sido esta a destinação original do prédio que abrigava o Instituto de Fisiologia de Brücke, em Viena.’” (*Ibidem*).

e outros, que, como Freud já apontava desde sua história do *Movimento psicanalítico* em 1914, eliminam exatamente o que a psicanálise tem de revolucionário:

O inconsciente de Freud não é de modo algum o inconsciente romântico da criação imaginante. Não é o lugar das divindades da noite. Sem dúvida que isto não deixa totalmente de ter relação com o lugar para onde se volta o olhar de Freud – mas o fato de Jung, relé dos termos do inconsciente romântico, ter sido repudiado por Freud, nos indica bastante que a psicanálise introduz outra coisa. Do mesmo modo, para dizer que o inconsciente tão intrometido, tão heteróclito, que durante toda a sua vida de filósofo solitário Eduardo Von Hartmann elaborou, não é o inconsciente de Freud, também não seria preciso ir muito longe, pois Freud, no sétimo capítulo de *A interpretação dos sonhos*, refere-se ele próprio, a isto, em nota – quer dizer que é preciso olhar isso mais de perto para designar o que, em Freud, se distingue. (LACAN, 1964/1998: 29).

O que é então o inconsciente freudiano? Como defini-lo? O que possibilita a descoberta freudiana é não transigir diante do que se depara, surpreender-se, ficar siderado, afirma Lacan:

Tropeço, desfalecimento, rachadura. Numa frase pronunciada, escrita, alguma coisa se estatela. Freud fica siderado por esses fenômenos, e é neles que vai procurar o inconsciente. Ali, alguma outra coisa quer se realizar – algo que aparece como intencional, certamente, mas de uma estranha temporalidade. O que se produz nessa hiância, no sentido pleno do termo *produzir-se*, se apresenta como *um achado*. É assim, de começo, que a exploração freudiana encontra o que se passa no inconsciente. (*Ibidem*, p. 30).

Tomando de Lacan que a radicalidade da descoberta de Freud é o inconsciente, o que Freud (1900) ele mesmo já notava quando apontava as três feridas teóricas contra a humanidade, lemos na própria *A interpretação dos sonhos* o que é o inconsciente e qual o seu estatuto para a psicanálise:

O inconsciente é a verdadeira realidade psíquica: *em sua natureza mais íntima, ele nos é tão desconhecido quanto a realidade do mundo exterior e é tão incompletamente apresentado pelos dados da consciência quanto o é o mundo externo pelas comunicações de nossos órgãos dos sentidos.* (FREUD, 1900: 651)

Em sua pesquisa de doutorado, Estêvão (2009) indagou sobre a realidade para Freud e Lacan, e apontou a diferença entre a psicanálise, as psicologias do eu e a medicina no que se refere à noção de realidade. Diferentemente destes outros campos de saber, a psicanálise não toma a realidade como pressuposta e unívoca, considerando a distância entre a realidade externa e a apreensão que os indivíduos fazem dela, não havendo relação de identidade entre

estes dois campos. Assim, contraposta à medicina, reconhece a histeria como realidade psíquica superando a ideia de fingimento ou dissimulação:

A própria neurose, que tem na histeria seu paradigma, se confirma enquanto um campo de estudo na medida em que confere valor de verdade às suas manifestações. Isto é, quando se considera que a ausência de substrato fisiológico (“de realidade”) do sintoma não faz do histérico um fingido. (ESTEVAO, 2009: 14)

Em direção oposta, a medicina se prende e se endereça ao sintoma enquanto critério do que pode levar à causa real da enfermidade: “A clínica médica, segundo Foucault, consegue se firmar a partir de um discurso que se prende ao corpo, à lesão e a ausência do subjetivo; tende a estabelecer a realidade da percepção como unívoca, portanto objetiva.” (*Ibidem*, p. 12).

Em contraposição a tal concepção, a psicanálise pergunta ao indivíduo sobre o que dele está no sintoma do qual se queixa. Assim, não se trata de eliminá-lo, pois o sintoma tem uma verdade que pode ser escutada (QUINET, 2000).

Freud (1907) propõe que determinados funcionamentos subjetivos, mesmo que deles os sujeitos sofram, significam o alojamento do indivíduo na enfermidade pela fuga da realidade:

Uma outra característica da neurose obsessiva, e de todas as enfermidades semelhantes, é que suas manifestações (seus sintomas, inclusive os atos obsessivos) preenchem a condição de ser uma conciliação entre as forças antagônicas da mente. Essas manifestações reproduzem, assim, uma parcela daquele mesmo prazer que pretendiam evitar, e servem ao instinto reprimido tanto quanto às instâncias que o estão reprimindo. Na verdade, ao passo que a enfermidade progride, os atos que de início se destinavam principalmente a manter a defesa aproximam-se progressivamente dos atos proibidos pelos quais o instinto pode expressar-se na infância. (FREUD, 1907: 128).

Nos estudos que faz sobre as depressões como sintoma social da atualidade, Maria Rita Kehl (2009) diferencia melancolia de depressão. O trabalho de Kehl parte da ruptura com a abordagem nosográfica médica que põe fenômenos diversos sob o signo de depressão; a autora avança para a noção de depressões, e procura a compreensão delas na relação com o funcionamento social.

Por sintoma social, define o que está articulado à ordem social de tal forma que, ao aparecer, atua rompendo a harmonia pretendida. Com base na noção da ordem social como campo da linguagem, campo do discurso do Outro, o sintoma é aquilo que, ao se manifestar, interroga a completude discursiva do Outro; assim, mostra a incompletude pretendida do

Outro. O sintoma social pode ser tomado como aquilo que faz fissura no todo e, com efeito, impede a própria imagem de um todo pleno.

Em seus próprios sintomas, as depressões, “doenças” da atualidade, revelam seu descompasso com a ordem social, pode, portanto, ser escutada como desobediência, impasse, greve.

A abordagem que buscaremos realizar a partir do caso clínico apresentado neste capítulo encaminhar-se-ão para os elementos que possam ser reveladores de funcionamentos no entrecruzamento do indivíduo e do laço social. Nesse sentido, longe de ser algo que diz respeito apenas ao indivíduo isolado, ele é tessitura subjetiva-político-social.

Há tensões em questão, e as interpretamos como campo de conflito entre a total submissão do indivíduo ao laço social dominante, a autonomia do indivíduo frente a estes laços, ou a possibilidade de diferenciação frente às relações de dominação e a homogeneização e hegemonia discursiva reificadoras da realidade e dos indivíduos.

## CAPÍTULO II - A EXPERIÊNCIA DO LUTO EM SITUAÇÕES DE VIOLÊNCIA SOCIAL: QUAL O LUGAR DO E PARA O LUTO?

Lembremos que o recorte do objeto desta pesquisa se inscreve no contexto do espaço de um serviço público de saúde (Anexo A)<sup>11</sup>. Nesta localização encontra-se o espaço institucional e nele as experiências clínicas que suscitaron questões sobre o luto, mais especificamente sobre a experiência do luto por mortes ocorridas em situação de violência; a estes dois aspectos soma-se e entrelaça-se o lugar como território geopolítico. Estas três dimensões assumem relevância para abordagem do luto mediado pelo recorte social e político.

Foi a partir das demandas ao serviço de saúde que formulamos a pergunta que guia esta pesquisa: qual a importância das circunstâncias da perda para o luto?

Se tomamos o espaço em sua dimensão geopolítica e neste localizamos o serviço de saúde, vamos a estas duas dimensões espaciais também para localizar o caso clínico que conduz esta pesquisa, nomeado caso “Flor”.

Flor perdeu seu filho por assassinato, cujo corpo encontrou em uma favela localizada em São Mateus. As circunstâncias da morte colocavam o filho de Flor, Júnior, como suspeito, e tal condição negava a de vítima. Esta negação nos leva a observar um processo que tem como culminância a negação da morte como perda.

O luto é reconhecido por Freud (1917 [1915]) como um “afeto normal” que segue a uma perda sofrida. Mas, se não há reconhecimento de perda, como fazer o trabalho do luto? Pergunta central do e para o luto. A questão que se coloca com o recorte do luto em situações de violência é o lugar de onde parte a afirmação ou negação de que houve perda.

Esta é uma questão com a qual nos encontramos no tratamento de Flor e a retomamos com esta pesquisa. Que experiência de luto decorre em um contexto social que nega reconhecimento de que houve perda a mortes determinadas em situações de violência, em que a pessoa assassinada é suspeita ou acusada de ser agente de ato violento?

A morte e o luto são acontecimentos socialmente condicionados; porém, contrariando esta evidência – visível e audível também pelas manifestações midiáticas que deixam

---

<sup>11</sup> A data a que se referem as experiências que constituem o ponto de partida desta pesquisa e sobre as quais ela se volta são os anos de 2003 e 2004.

O bairro de São Mateus, organizado na Subprefeitura de mesmo nome, é composto por três distritos. Dada a localização histórica em que a experiência aqui trazida foi desenvolvida, levantamos os dados que se referem a duas periodizações, e assim temos: em 2000, Iguatemi tinha uma população de 101.303, passando para 128.723 em 2010; em 2000, a população de São Mateus era de 154.839, passando para 158.828 em 2010; em 2000, a população do distrito de São Rafael era de 124.731, passando para 148.778 em 2010. Cf. Prefeitura do Município de São Paulo (sem data).

transparecer o caráter de limpeza social com que são significadas determinadas mortes –, a morte é velada com o manto de acontecimento sagrado ou natural. Velamento que adormece as consciências e muitas vezes os estudos sobre a morte e o luto. Há uma dimensão de pertencimento humano, social e político que habita a morte e atua na relação que se estabelece com ela.

O tempo em que se vela uma morte, os sentimentos de pesares que a cercam, os rituais produzidos e disponibilizados para recobrir a morte e a dor que ela acarreta fazem parte do trabalho do luto. Este patrimônio cultural e o lugar que é dado à morte revelam seu caráter social e econômico quando contrapomos às mortes em situação de violência, tal com delimitada nesta pesquisa, a mortes que são reconhecidas como perdas.

Se o patrimônio cultural que cerca a morte mostra sua divisão e distribuição social, podemos afirmar que o luto é produto social e histórico que se inscreve nas mesmas relações econômico-sociais que regem a vida.

O que os casos de mortes em situação de violência nos apresentam, é que a morte e o luto estão no mesmo lugar que a vida. Neste contexto, o luto não pode ser tratado como noção abstrata, mas necessita ser abordado a partir das circunstâncias que o condicionam. E os limites ou impedimentos para o luto não se constituem em exceção, mas se dão nas mesmas regras do funcionamento social e político. Assim, o luto é necessariamente categoria social e política e ele evidencia os lugares dados a determinadas vidas, vidas que são determinadas. Com isto, quando tomamos o luto como objeto de investigação, não abordamos propriamente a morte, mas a vida que com esta é negada, acrescida a esta negação da vida, a negação da morte como perda.

Se o luto aparenta ser um afeto que segue naturalmente a uma perda, o que entra em questão é a noção de perda. E o reconhecimento de que houve perda mostra seu condicionante social.

Nossas indagações sobre que experiência de luto se forja em situações enredadas por violência, apoiam-se no texto de Freud (1917 [1915]) *Luto e melancolia*, porque no centro dele está o reconhecimento da perda como fator determinante para a vicissitude psíquica do luto ou melancólica. O que entra em funcionamento psíquico para que, frente às mesmas circunstâncias – a perda de algo ou alguém amado –, o indivíduo faça como caminho e dê lugar à melancolia e não ao luto? Esta indagação é o que movimenta Freud em suas investigações e hipóteses, que o levam a encontrar o enigmático da melancolia no desconhecimento do *que* se perdeu com o objeto de amor:

[...] não podemos, porém, ver claramente o que foi perdido, sendo de todo razoável supor que também o paciente não pode conscientemente perceber o que perdeu. Isso, realmente, talvez ocorra dessa forma, mesmo que o paciente esteja cônscio da perda que deu origem a sua melancolia, mas apenas no sentido de que sabe *quem* ele perdeu, mas não o *que* ele perdeu nesse alguém. Isso sugeriria que a melancolia está de alguma forma relacionada a uma perda objetal retirada da consciência, em contraposição ao luto, no qual nada existe de inconsciente a respeito da perda.

No luto, verificamos que a inibição e a perda de interesse são plenamente explicadas pelo trabalho do luto no qual o ego é absorvido. Na melancolia a perda desconhecida resultará num trabalho interno semelhante, e será, portanto, responsável pela inibição melancólica. A diferença consiste em que a inibição do melancólico nos parece enigmática porque não podemos ver que o está absorvendo tão completamente. (FREUD, 1917[1915]: 277-278)

Há um teste de realidade pelo qual uma “perda” tem que passar e sem esta passagem não há o que é condição do luto: a perda. O reconhecimento de perda, assim, mostra seu caráter condicionado: “O luto é, por regra geral, a reação frente à perda de uma pessoa amada ou de uma abstração que faça sua vez, como a pátria, a liberdade, um ideal, etc. Em decorrência de idêntica influência, em muitas pessoas se observa, *em lugar* de luto, melancolia.”<sup>12</sup> (FREUD, 1917 [1915]: 241). E se a condição do luto é ter sofrido uma perda, nos casos em que a perda é negada, podemos visualizar que o luto mostra particularidades.

O que está em questão, porém, é que, nas circunstâncias que não se distinguem, tal como aborda Freud, a negação de que houve perda é uma operação do indivíduo pesaroso que resiste frente à afirmação da realidade: “Ele não está mais”; afirmação que é dada ao indivíduo pela realidade, neste caso, a realidade afirma a perda. Aspecto que nos parece fundamental para observar o condicionamento social do luto e o luto em situação de violência, circunscrita nos marcos desta pesquisa, porque o que observamos é que no lugar da afirmação social da perda sofrida, o que o indivíduo recebe é a negação de que sofreu uma perda. A depender das circunstâncias da “perda”, o lugar do reconhecimento entra em questão e com ele o teste de realidade que é passagem para o luto: “O teste da realidade revelou que o objeto amado não existe mais, passando a exigir que toda a libido seja retirada de suas ligações com aquele objeto.” (*Ibidem*, p. 276).

Em alguns dos casos com os quais nos encontramos na experiência desenvolvida no espaço de um serviço público de saúde, seja pela negação de averiguação, seja pelas palavras dirigidas aos familiares, seja pela indiferença que as instituições davam ao fato de que uma morte tinha ocorrido, o que pudemos apreender é que os familiares não recebiam

---

<sup>12</sup> Grifo nosso.

reconhecimento ou confirmação que haviam sofrido uma perda, mas pelo contrário, o que recebiam era uma negação de que com a morte havia uma perda a ser lamentada e chorada.<sup>13</sup>

Esta observação também é apreensível com base no relato de casos como os das *Mães de Acari*<sup>14</sup>:

Como foram esses 20 anos de luta das mães de Acari? Eu digo que nossa luta teve vários momentos. Teve o primeiro momento, que foi a surpresa da notícia, quando a gente quis buscar, descobrir, ajudar. Como é que se consegue sumir com onze pessoas? Por quê? O que eles fizeram de tão grave para merecerem isso? Além de mortos, foram enterrados numa vala comum, como animais. A gente passa por situações, como, ter uma Kombi com laudo pericial mal concluído. E a gente vendo que o tempo seria um fator muito importante para quem cometeu o crime. Nós, mães das vítimas, fomos desrespeitadas. Houve descaso. (Anexo B)<sup>15</sup>

A busca de saber sobre em nome de que ou de quem os filhos foram mortos: “Por que? O que eles fizeram para merecer isso?”, e as circunstâncias da morte que desumanizam, assemelhando a condição de animal: “Além de mortos, foram enterrados numa vala comum, como animais.” É o que também indaga e aponta Flor sobre o lugar a que o filho e ela foram remetidos.

Se Freud toma a indistinção das circunstâncias como o elemento que confere caráter enigmático à melancolia, se procedermos em um movimento oposto: partirmos dos conteúdos que distinguem as circunstâncias, é possível encontrar elementos que permitam visualizar a vicissitude psíquica percorrida? Ou ainda: de que modo as circunstâncias podem impactar a experiência do luto, atuando para o caminho deste ou para o luto patológico, aí incluída a melancolia?

Estas perguntas se justificam na medida em que possam contribuir para tirar o véu que recobre a morte e o luto e conferem a estes caráter enigmático e significado de acontecimento sagrado e natural, abstrata e ideologicamente tratados, para reconhecer o conteúdo social e político do luto.

---

<sup>13</sup> Este tratamento que nega o caráter de perda à morte é matéria também dos documentários: *ônibus 174* e *Luto como mãe*.

<sup>14</sup> “Há 20 anos, no dia 26 de julho de 1990, onze pessoas – a maioria do bairro pobre de Acari, no subúrbio do Rio de Janeiro – foram sequestradas por um grupo de extermínio formado por policiais civis e militares. Duas décadas depois, os assassinos seguem a solta e as vítimas continuam desaparecidas, aumentando a cada dia o sofrimento de seus familiares depois de tantos anos de luta. No dia 25 de julho, com a prescrição do crime, parentes e amigos dos jovens desaparecidos perderam ainda mais a esperança de encontrar respostas para mais um, de muitos crimes desse Estado fascista contra o povo pobre.”. Disponível em: <http://www.anovademocracia.com.br/no-69/3099-20-anos-da-chacina-de-acari>. Acesso em: 23/04/2011.

<sup>15</sup> Marilene Lima de Souza, 58, faz parte do grupo de *Mães de Acari*, em entrevista à *Revista Magazine* (Anexo B).

Na base destas perguntas também está nossa experiência clínico-institucional na qual nos encontramos com situações de violência, por meio dos *lutos impedidos* das mães. Com elas apreendemos que, dada as circunstâncias da morte, os familiares não recebiam confirmação de que haviam sofrido perda. Desde aí a realidade da qual parte a prova de que um objeto de amor foi perdido negava reconhecimento de perda à morte sofrida. O que assim a realidade dava prova era de negação da perda.

Com isto o que está em prova é a circunstância da realidade que nega caráter de perda a uma morte.

Estas questões nos levam a reconhecer que as circunstâncias atuam como autorização ou proibição do luto. Mas, frente a esta constatação, é ainda, necessário perguntar: quais são estas circunstâncias?

Apreendemos, com efeito, que as mortes são socialmente condicionadas pelas circunstâncias da vida: saúde, trabalho, moradia, transportes etc., mas a este aspecto se soma o lugar social que é conferido à morte e com o qual ela é recoberta, o que se relaciona com o lugar do luto. Ao luto condicionado por situações de violência, antecede a violência que determina a morte. E este é o lugar em que a morte é esperada e, neste lugar, a morte de um jovem não se constitui em perda ou acontecimento que corta o ritmo sequencial do cotidiano.

Diversas eram as situações de violência que motivavam a procura por tratamento médico-psicológico no serviço (abrangemos qualquer demanda à instituição, que poderia ser, por exemplo, apenas uma receita para medicamento). A recorrência desta procura talvez possa ser tomada como um elemento que dificultava a observação da situação na qualidade de acontecimento porque passava mesmo a constituir homogeneamente o cotidiano do serviço, numa reprodução do cotidiano do território.

A percepção do cotidiano como sequência homogênea, tomada como uma explicação possível para que situações de violência sejam observadas como naturais, revela seu caráter social e ideológico quando trazemos à análise a dimensão geopolítica do território. Porque o local em que o serviço se encontrava parecia constituir um elemento autoexplicativo da situação. Esta noção se chocava com as ações da equipe de profissionais do serviço de saúde que tratava as demandas apenas como casos individuais, e como resultado deste tratamento dado às demandas, o que se produzia era fragmentação da situação, da compreensão e das ações.

Como é possível que situações de violência maciçamente vividas se tornem invisíveis e inaudíveis?

A fala de uma adolescente de 16 anos que veio para tratamento por tentativa de suicídio revela este impacto:

*Ontem mataram um amigo meu lá na rua perto de casa. A gente estudou junto, ele morava numa rua depois da minha. A polícia chegou e deu um monte de tiro nele, dizem que ele estava envolvido com o PCC [Primeiro Comando da Capital]. É sempre assim, os moleques morrem...*

Neste cenário, o impacto da violência não recai apenas sobre aqueles que a sofrem diretamente, mas também pelo cotidiano que torna *estranhamente familiar*<sup>16</sup> a violência.

Mas o que “cegava” também foi o que tornou possível interrogar aquele cotidiano institucional: a alta incidência de casos em um curto período de tempo – cerca de quatro semanas – e as particularidades dos casos nos levou a perguntar sobre que realidade era aquela.

Esta observação nos direcionava ao reconhecimento de que havia uma situação de violência em São Mateus que marcava o cotidiano das pessoas e compunha seus sintomas. Dessa forma, é possível dizer que a situação de violência vivida e que atingia a população naquele território adentrava as portas do serviço. Não obstante este quadro, o comportamento da equipe era de alheamento à situação e à realidade que a produzia, da mesma forma parecia alheia ao impacto destas sobre si.

Se muitas e variadas eram as situações de violência, recortamos a abordagem destas situações por um caso clínico, porque com ele as circunstâncias emergiam à observação: a morte por assassinato, cujo corpo foi encontrado em uma favela da região de São Mateus, região da periferia da cidade, profundamente marcado pelas agressões sofridas; a faixa etária, jovem de 23 anos de idade; o local de moradia da família, periferia da cidade e a etnia, o jovem e sua mãe eram negros; aspectos que apontam e sintetizam a posição de classe da vítima e da família.

Estas circunstâncias interrogavam a condição de vítima do jovem morto e de sua mãe. Porque, dada a situação, a conclusão do poder público de segurança foi a de suspeita, a qual tinha valor de certeza, de que o jovem estava envolvido em crimes. Com isso, foi retirado o reconhecimento de vítima e de que alguma averiguação deveria ser encaminhada. Tais aspectos deixaram a mãe sem amparo legal, social e discursivo para recobrir como perda a morte que sofria. Com estes elementos é possível visualizar o lugar do reconhecimento ou de sua negação. Contrariamente ao observado por Freud, em que a negação da perda parte do

---

<sup>16</sup> Tomamos esta referência no sentido que Freud (1919) dá a ela.

indivíduo pesaroso, nos casos de violência esta negação é dado pela realidade, materializada nas instituições.

Qual o lugar para o luto nestas circunstâncias? E qual a importância do trabalho de luto? Quais as consequências individuais e sociais da negação de lugar para o luto? O que está em causa nestes processos de identificação ou não com a dor do outro, como prestar reconhecimento a uma vida como perdida?<sup>17</sup> Butler (2009)<sup>18</sup> identifica a capacidade para o luto de determinadas mortes com um processo político de superação da violência ou pelo menos de que esta não se constitua na política:

O que está privado de rosto ou cujo rosto se nos apresenta como o símbolo do mal, nos autoriza a tornamo-nos insensíveis ante as vidas que temos eliminado e cujo luto resulta indefinidamente postergado. Certos rostos devem ser admitidos na vida pública, devem ser vistos e escutados para poder captar um sentido mais profundo do valor da vida, de toda vida. Assim, não é que o luto seja a meta da política, porém sem essa capacidade para o luto perdemos esse sentido mais profundo da vida que necessitamos para opormo-nos à violência. E ainda que para alguns só pode ser resolvido por meio da violência, parece estar claro que a violência só conduz a mais perda, e que a impossibilidade de perceber os direitos da vida precária só conduz uma e outra vez à amarga dor de um ódio infinito. (BUTLER, 2009: 21).

Observar o lugar do e para o luto, a partir da distinção de circunstâncias violentas da morte, deixa transparecer a distribuição desigual dos lutos e de seus lugares.

A escuta e o contato com as diversas situações que chegavam ao espaço institucional indicavam que para a compreensão daqueles processos de luto fazia-se necessária a referência ao território. E se o território era um elemento que se mostrava relevante para formular uma compreensão sobre os casos que tinham suas perdas envolvidas em situações de violência, ele o era na condição de parte intrínseca da problemática da violência.

Esta consideração se faz também com base na contextualização da problemática da violência a partir das mediações da instituição pública de saúde e da localização desta, uma região de periferia da cidade. Local em que também moravam as pessoas assassinadas e seus familiares. Estes aspectos assumem relevância, neste contexto, porque qualquer compreensão sobre que experiência do luto se forja nas situações descritas, necessita incluir estes elementos de compreensão e desde aí para o planejamento de ações.

---

<sup>17</sup> Se aqui recordamos e fazemos referência a localização territorial de São Mateus, isto não tem por motivação ou perspectiva que a violência é um aspecto localizado nesta região; pelo contrário, o que temos é um cenário de violência de diversas e variadas formas.

<sup>18</sup> Todas as citações da obra de Judith Butler são traduções livres da edição em espanhol.

A instituição estava, assim, convocada a responder àquela densidade de casos e situações, o modo que procedia estabelece aproximação ou distância dos princípios e diretrizes do Sistema Único de Saúde (SUS), Lei 8080/90 (1990)<sup>19</sup>.

A compreensão de saúde que está na letra do SUS traz intrínseca uma noção de indivíduo e ambas atravessam a organização, planejamento e ações dos serviços públicos de saúde, saúde mental. Não se trata apenas do que está no texto da lei e que incide sobre a organização dos serviços e da saúde na cidade; o próprio conteúdo da lei é expressão da conjuntura na qual foi escrita. A letra do SUS é expressão de uma concepção que estava conjunturalmente regida pelo fazer coletivo e pela ocupação do espaço público. E, se esta concepção perde força no espaço social onde ela se tece, também as práticas de saúde são afetadas, tendendo ao isolamento e à fragmentação.

Se parece evidente que o funcionamento dos serviços de saúde não são independentes da política de saúde, a relação desta última com a conjuntura política local e geral muitas vezes é desconsiderada ou mesmo elidida das reflexões sobre a saúde institucionalizada na cidade.

As pessoas que chegavam ao serviço – considerando que muitas das pessoas que vivem situações de violência não procuram um espaço para falar desta situação – e que tinham suas demandas envolvidas em alguma situação de violência eram tratadas de forma que seus casos ficavam isolados entre si, configurando-se apenas como casos individuais. Aspecto que poderia ser considerado contendo uma face positiva, caso estes casos fossem tomados como particularidades de uma situação que, por sua recorrência, mostrava sua amplitude. No entanto, ao serem tratadas apenas como casos individuais, embora recorrentes, não se observava ou indagava sobre conexões existentes entre eles e nem se os contextualizava. Se se apresentavam como e efetivamente se constituíam em situações particulares, possuíam uma questão que as articulava: estavam inscritas em um cenário de violência. Embora tais casos de violência estivessem forte e cotidianamente presentes no serviço de saúde, a violência forjada e que recaía sobre os indivíduos em São Mateus não era reconhecida em sua relação com o território; desta maneira, também não era considerada no planejamento e direção da intervenção clínica e institucional.

Se a violência é um fenômeno complexo e de difícil abordagem, disso devemos desdobrar que uma intervenção que faça frente a ela não é obra de ações isoladas e

---

<sup>19</sup> Nas disposições preliminares podemos ler: “Art. 4º O conjunto de ações e serviços de saúde, prestados por órgãos e instituições públicas federais, estaduais e municipais, da Administração direta e indireta e das fundações mantidas pelo Poder Público, constitui o Sistema Único de Saúde (SUS).”

fragmentadas nem de um único serviço. Exigem-se análises que revelem os elementos e laços que a forjam, relacionadas a estas análises a soma de esforços dos diversos setores sociais que se desdobrem em práticas<sup>20</sup>. As análises e cooperações entre os agentes sociais são necessárias também para evitar a polarização entre expectativas ufanistas e sentimentos de impotência que imobilizam.

Se o SUS é sancionado em 1990, ele só iniciará sua implementação em São Paulo em 2000<sup>21</sup>, e mesmo assim timidamente. Em desacordo com os preceitos do SUS, as situações de violência eram *tratadas* como realidades individuais e os encaminhamentos de atenção à saúde eram, exclusivamente, medicamentosos e/ou por meio de psicoterapias individuais ou grupais.

O tipo de resposta dada pela equipe de trabalhadores da instituição à demanda de atenção motivada por situações de violência não pode, porém, ser considerado como algo que diz respeito apenas aos méritos ou incapacidades da equipe. Apreendemos que a conduta da equipe seguia a tradição que pensa e trata a saúde como fato isolado, que diz respeito ao indivíduo, concebido como realidade autônoma e independente dos laços sociais. A esta noção de indivíduo como fato isolado, pode ser contraposta a de integralidade das ações prevista pelo SUS<sup>22</sup>, assim como a de territorialização enquanto reconhecimento da realidade local como determinante social do processo saúde-doença:

[...] é fundamental lembrar que o SUS assume que a saúde não depende apenas de assistência médica, ela é o resultado de toda a vida do indivíduo: de seu trabalho, de sua habitação, de sua educação e de seu lazer. Neste sentido, para promover a saúde das pessoas, o Estado brasileiro teria de investir intensamente nos setores sociais. Além de garantir assistência à saúde, o Estado deveria promover a igualdade social. (JUNQUEIRA, 2001: 11)

Em acordo com as noções do SUS, observamos os casos envolvidos por violência recorrentes ao serviço de saúde como compondo um quadro da realidade territorial. Realidade

---

<sup>20</sup> Esta interpretação é proposta com base nos seguintes parágrafos:

“§ 1º Entende-se por vigilância sanitária um conjunto de ações capaz de eliminar, diminuir ou prevenir riscos à saúde e de intervir nos problemas sanitários decorrentes do meio ambiente, da produção e circulação de bens e da prestação de serviços de interesse da saúde [...].

§ 2º Entende-se por vigilância epidemiológica um conjunto de ações que proporcionam o conhecimento, a detecção ou prevenção de qualquer mudança nos fatores determinantes e condicionantes de saúde individual ou coletiva, com a finalidade de recomendar e adotar as medidas de prevenção e controle das doenças ou agravos.”

<sup>21</sup> Junqueira (2001) procura fazer um balanço da implementação do SUS na cidade de São Paulo, e neste processo a autora discute as conjunturas político-sociais que tanto resultaram no SUS como obstaculizam sua efetivação e implementação como política pública de saúde.

<sup>22</sup> Tal como disposto no Inciso III do Art. 5º: “III - a assistência às pessoas por intermédio de ações de promoção, proteção e recuperação da saúde, com a realização integrada das ações assistenciais e das atividades preventivas.”

que se dá a conhecer pelas circunstâncias não apenas da vida, mas da morte e das mensagens que ela dirige aos indivíduos. Mas, a ida ao território, a articulação com outros setores e com a comunidade eram condição para o reconhecimento da realidade local<sup>23</sup>:

A territorialização significava o reconhecimento das condições de vida e saúde da população da área de abrangência de cada UBS [Unidade Básica de Saúde], em um processo que, ao esclarecer a determinação da situação de saúde, pretendia também promover a vinculação das equipes multiprofissionais à população dos bairros.<sup>24</sup> (*Ibidem*, p. 38)

O território não é pensado aqui como solo, o que levaria à noção de espaço fixo, mas como complexo de relações econômico-sociais no qual os indivíduos constituem seu viver cotidiano. Com isto, põem em movimento no presente relações que têm ligações com o passado histórico.

Considerar o lugar como espaço dinamicamente ocupado apresenta relação com a definição que Milton Santos (2002) oferece de território: lugar ocupado, em configuração pelo uso que dele fazem os homens e mulheres em cada momento histórico. É nesta perspectiva que a explicação de Milton Santos sobre a espacialidade que implica o território ajuda-nos a refletir sobre a dimensão do território na saúde e no sofrimento dos indivíduos. Edmilson Rodrigues (2008) sintetiza tal noção:

Esse recorte no espaço-tempo ou periodização histórico-geográfica refuta as abordagens que por serem não-históricas se propõem analisar o espaço como uma inércia estável, porque, confundem o território com o solo e, desse modo, eliminam qualquer possibilidade de transcendência entre esse objeto inamovível, segundo essa forma idealista de concepção do mundo, e o sujeito social, inclusive os agentes da análise científica. Nessa perspectiva, o homem agiria apenas mecanicamente com relação ao chão onde vive e trabalha, como se a relação entre homem e meio geográfico pudesse ser reduzida a uma relação entre um ator que age com absoluta liberdade com relação aos objetos incorporados como fixos ou como fluxos no espaço geográfico e como se as reconfigurações desse espaço no processo histórico ocorressem à revelia da ação humana ou como ações desprovidas de intencionalidade, como se o resultado da relação homem e meio não modificasse esse meio geográfico para cumprir determinadas funcionalidades obedientes à lógica do sistema social, ou sócio-espacial, atual, pode-se dizer: modo de produção capitalista. (RODRIGUES, 2008, texto não publicado)

Apoiados nesta noção sócio espacial, a instituição de saúde pode ser observada como agente que cumpre determinadas funções de modo a manter a marcha da lógica do sistema capitalista. Se consideramos esta perspectiva, reconhecer e tratar os problemas de saúde

<sup>23</sup> É importante ressaltar que, pela própria organização de agenda estabelecida pelo sistema de informatização, os atendimentos médico, psicológico, fonoaudiológico etc., não está previsto tempo para a circulação fora do serviço, contando como produtividade apenas os atendimentos individuais e grupais.

<sup>24</sup> Grifos nossos.

apenas como individuais tem implicações éticas, considerando ademais que a noção de indivíduo como unidade isolada e independente dos laços sociais não é salvaguarda do reconhecimento de singularidades.

Recortar a dimensão espacial desloca não só o luto do âmbito interno individual, mas também os indivíduos da abstração em que geralmente são tomados pelas diversas áreas de conhecimento e atuação: saúde, educação, jurídica etc. É a partir disso que as referências à territorialização, incluída nos princípios organizativos do SUS, mas também apoiadas na noção de território tal como elaborada por Milton Santos, possibilitam-nos abordar o luto em sua relação com o lugar, conceituado como espaço ocupado dinâmica, histórica, social e politicamente as quais determinam ou se articulam as posições que os indivíduos ocupam.

De acordo com a perspectiva construída pelo SUS, o serviço de saúde poderia ser um agente promotor da articulação entre o que se manifestava individualmente pelas demandas de tratamento médico-psicológico e os modos históricos de relação dos indivíduos e dos grupos sociais no território; cumprindo esta função, ao se voltar e indagar sobre o que no sofrimento tem como condicionante o território, esta é a perspectiva com que trabalha a epidemiologia.

Ao considerar as pontuações de Rodrigues (2008), é possível reconhecer o território de nascimento e de vida dos indivíduos fazendo parte da localização de suas posições sociais. Este aspecto não é sem importância para as relações que se estabelecem entre as instituições e os indivíduos e entre estes. E há neste aspecto algo de contraditório com a noção de indivíduo autônomo e independente dos laços sociais. E nisto opera uma contradição que se relaciona com a abordagem social, institucional e discursiva da violência. Tensão que podemos apreender pela abstração dos laços sociais nos quais os indivíduos se constituem e partir dos quais se posicionam e em direta oposição abstração um processo de naturalização em função dos laços territoriais de nascimento e moradia. Tomar esta contradição – presente também na conduta institucional da segurança pública – como objeto de indagação parece significativo para nosso avanço na análise da experiência do luto em situação de violência, bem como do lugar do luto.

De acordo com a Prefeitura do Município de São Paulo, São Mateus, localizado na zona leste da cidade de São Paulo, conta com cerca de 436 mil habitantes e encontra-se dividido em três distritos: São Mateus, São Rafael e Iguatemi. O relatório de 2006 divulgado pelo Programa de Aperfeiçoamento de Informações de Mortalidade (PRO AIM) descreve a situação de mortalidade em São Mateus:

Região periférica da cidade de São Paulo, que, a exemplo de várias outras periferias, é marcada por graves problemas de infra-estrutura urbana, acesso a bens e serviços e com uma *população “expulsa”* de áreas mais centrais da cidade. Apesar das dificuldades é uma região com tradição de lutas populares desde a década de 70. Como triste expressão da falta de condições dignas de vida em várias áreas desta, a incidência de *mortes violentas* de adolescentes e jovens aparece de forma bastante preocupante. (PREFEITURA DO MUNICÍPIO DE SÃO PAULO, 2006)

Os indicadores apontam os homicídios como a terceira causa de mortalidade da população; porém, feito o recorte por faixa etária, eles constituem a primeira causa de mortalidade dos jovens. Segundo dados daquele último relatório, de 1996 a 2005, a região de São Mateus registrou 2.233 óbitos em decorrência de homicídios. Destes, 1.709 foram de pessoas na faixa etária entre 15 e 34 anos. A importância da referência regionais previstas no texto do SUS pode ser avaliada também quando comparamos São Mateus com outras regiões da cidade de São Paulo:

[...] a cidade de São Paulo é hoje uma das cidades mais violentas do Brasil e do mundo, apresentando, em 1999, uma taxa de homicídios de 66,89/100 mil habitantes, acima da taxa consagrada à região metropolitana (66,55) e muito acima da taxa média do estado de São Paulo (44,18) e do país [...].

Entretanto, estes dados podem, e devem, ser conduzidos a outros patamares. Encontramos na cidade índices completamente díspares, entre distritos do município apartados por apenas alguns quilômetros de distância: “Na cidade de São Paulo, em 1999, a taxa de homicídio por 100 mil habitantes variou de 4,11 em Moema (na região central) para 116,23 no Jardim Ângela (na periferia sul) [...]. (ENDO, 2005: 22)

As desigualdades sociais materializadas nas regiões da cidade se explicitam quando se estabelecem comparações entre elas, seja pelos registros de homicídios, seja pelas condições de moradia, saúde, educação, transporte, oferta e acesso a espaços culturais e de lazer, entre outros patrimônios construídos pela humanidade, mas que se tornaram privativos de uma pequena parcela. É nesta medida que o território é tomado em correlação, constituindo-se em elemento revelador das realidades em que os indivíduos estão inseridos e das quais são produtores.

Todos os casos que acompanhamos no serviço de saúde foram de mulheres que haviam perdido um familiar, geralmente seus filhos. A recorrência ao serviço não se dava necessariamente pela situação de perda, mas motivados por outros processos, inclusive os sintomas que se seguiam às perdas e as deslocava para lugares que podem se apresentar como enigmáticos.

Ao apontarmos o princípio que está na base de nossas análises, qual seja, que o luto é social e político, a situação de São Mateus nos dirige a incluir a dimensão sócio espacial com

a qual o luto se articula. O luto não se inscreve e se processa fora do lugar onde se tece a vida. É esta relação com o lugar social historicamente determinado e determinante que confere ao luto seu conteúdo político.

Se acima partimos com a pergunta sobre o lugar do e para o luto em experiências de violência, o que se mostra é que, a depender das circunstâncias, o luto não encontra lugar nos laços sociais, porque a realidade dá prova de que não houve perda. Revelando que há morte que não se constituem em perdas. E este não é um processo de exceção na atualidade da sociedade brasileira, mas que procura se naturalizar no funcionamento das instituições de segurança pública e desde aí ganha espaço em outras instituições e relações sociais.

## **CAPÍTULO III - A NOÇÃO DE INDIVÍDUO: MASSIFICAÇÃO E ESCALA DE INDIVIDUALIZAÇÃO**

Objetivamos neste capítulo retomar o que pontuamos como conduta contraditória da equipe, manifestada pela polarização entre a naturalização e o solipsismo com que se tratava a alta recorrência dos casos envolvidos em situações de violência. Inferimos que a naturalização seja sustentada por uma explicação-justificação da recorrente demanda envolvida em situação de violência, pelo território no qual estava localizada a instituição de saúde e local de moradia dos usuários do serviço, o território constituía-se assim, em um elemento autoexplicativo. É necessário dizer que a explicação-justificação inferida é tomada como um não-dito, que funcionava possibilitando que aquelas situações não quebrassem o ritmo cotidiano do serviço. No outro polo, o solipsismo era sustentado por uma desconhecimento-negação da realidade territorial, e o indivíduo como causa e solução de um si mesmo, e o tratamento dado aos casos levava ao isolamento e fragmentação da abordagem e da situação.

Nesta polarização, é possível observar operando no nível da naturalização a ligação do indivíduo ao território, o que tem como desdobramento a explicação da própria situação por esta ligação. Neste nível há um duplo aspecto: a naturalização do vínculo com o território de nascimento e/ou moradia como elemento que explicaria a conduta dos indivíduos, e, intrinsecamente a esta questão, um processo de indiferenciação destes indivíduos e, em consequência, a massificação e perda dos rostos<sup>25</sup>.

A homogeneização e a indiferenciação que opera no nível imaginário na relação com os indivíduos estende-se para a visão sobre o território, pensado como espaço estático, observado e considerado apenas com referência ao tempo presente. Assim, não haveria passado histórico ou, ainda que fosse reconhecido, ele o seria como linearidade, e nesta medida poderia ser tomado apenas em uma dimensão confirmativa do presente e pensado como atraso que o progresso deveria substituir. No outro polo está a abordagem apenas individual dos casos, sustentada pela noção de indivíduo como unidade isolada, independente, substância de si mesmo, dotada de um mundo interno, objeto das intervenções da psiquiatria e da psicologia. Esta noção mantém em comum com a primeira o desconhecimento ou a desconsideração histórica; decorre daí a aparência do indivíduo isolado de seus laços sociais, e sua história contaria somente a partir de seu nascimento.

---

<sup>25</sup> Adotamos a referência ao rosto como termo para expressar a singularidade. Neste sentido, não o adotamos como categoria da noção ética tal como trabalhada por Emmanuel Levinas.

Como convivem essas duas concepções opostas? Se tentarmos escapar a uma análise maniqueísta do fenômeno, a questão não poderá ser entendida como um defeito da formação ou prática da equipe, mas veremos nela um elemento que, se expresso pela conduta da equipe, não é específico dela nem do serviço de saúde, mas está nas relações sociais e entre os indivíduos.

Pensar o indivíduo como unidade autônoma, como causa de si mesmo, consiste em concebê-lo segundo uma noção, imagem e autoimagem do ser humano localizável historicamente. Segundo esta noção, fundada com a filosofia de Descartes (1596-1650), o ser humano da sociedade comercial e posteriormente industrial passa a ser reconhecido como indivíduo, desprendido dos laços naturais e sociais que outrora o localizavam socialmente.

A noção do homem como indivíduo está na base das concepções teóricas e das práticas hegemônicas das ciências sociais, humanas e naturais (Elias, 1994). O *indivíduo* é campo de intimidade, portador de um mundo interno, em contraposição a um mundo externo, o que produz indagações e posições diversas no campo da filosofia a partir de Descartes:

O que se tornou perceptível na era de Descartes foi um movimento [...] à medida que o homem ascendia na escada em caracol. Se as pessoas do nível precedente de autoconsciência se haviam percebido, em consonância com a educação e seu estilo de vida, como membros de associações tais como grupos familiares ou Estados inseridos num reino espiritual governado por Deus, passaram então a se perceber cada vez mais como indivíduos, embora sem perder inteiramente a antiga concepção. A modificação nos estilos de vida social impôs uma crescente restrição aos sentimentos, uma necessidade maior de observar e pensar antes de agir, tanto com respeito aos objetos físicos quanto aos seres humanos. Isso deu mais valor e ênfase à consciência de si mesmo como um indivíduo desligado de todas as outras pessoas e coisas. O desprendimento no ato de observar os outros e se observar consolidou-se numa atitude permanente e, assim cristalizado, gerou no observador uma ideia de si como um ser desprendido, desligado, que existia independentemente de todos os demais. Esse ato de desprendimento ao observar e pensar condensou-se na ideia de um desprendimento universal do indivíduo [...]. (ELIAS, 1994: 92-93)

Leibniz parte de uma crítica do conceito cartesiano da divisão mente-corpo, superando a dicotomia por meio de representações do espírito. São os sentidos que proporcionam as imagens do mundo externo, mas as representações não correspondem às substâncias corpóreas reais, ou seja, às coisas. Assim, o mundo físico é efeito da representação. Nesse sentido, mantém-se a identidade com a matriz racionalista e idealista de Descartes. Como superação da divisão mente-corpo, Leibniz elabora a noção de mònada, substância simples e indivisível. Ela não poderia ser alterada em seu interior por influência de outra criatura: nenhuma substância, nenhum acidente poderia ocorrer de fora para dentro em uma mònada. Seu número é infinito, não nascem e nem morrem, e sua existência deve-se à criação

instantânea de um ser onipotente, Deus. O corpo, para Leibniz, é representação espiritual. Para ele, o homem é um espírito que caminha para a perfeição, à semelhança de Deus. A concepção monadológica aponta para um ser indivisível. Neste ser não há portas nem janelas, não há entradas nem saídas. As mudanças são decorrentes de um processo interno, pois no seu íntimo não poderia influir causa alguma externa (Chauí, 1996).

Estas noções aparecem como afirmação dos primeiros passos dados com o Renascimento, seguindo por uma escada espiralada em direção à sua maturidade e domínio com a Revolução Industrial e Burguesa (Elias, 1994).

Mas, se recorremos ao campo da filosofia, a relação mundo interno-mundo externo, por outro lado, não é matéria apenas deste campo, mas da ciência, da arte e da religião. Com a Reforma Protestante, liderada por Lutero, surgem as ideias de liberdade e verdade interior, que são internas e inspiradas por Deus. A relação deve ser direta com o Criador, abolindo-se a figura de um mediador. Um trecho do documentário *Ceia no cárcere* (1996), produzido pela Verbo Filmes e exibido pelo programa *Zoom* da TV Cultura, parece-nos ilustrativo; nele, o narrador nos diz: “a fé libera o coração do homem das grades em que vive, que aprisionam o espírito e condenam a alma. Nas celas, nos presídios, muitos encontram essa liberdade ao alcance de todos. Nas celas dos presídios muitos já tiveram a revelação: Jesus liberta de todas as prisões” (1996).

O homem moderno é aquele que deve ter sua referência em sua interioridade e num espaço de intimidade. Há uma subjetividade enfatizada e o indivíduo constitui-se substância de si mesmo.

Se até a Idade Média as referências e explicações eram fornecidas pela Igreja, as relações sociais eram rígidas e hierarquizadas, a sociedade liberal trará como baluarte de seu ideário a noção de indivíduo livre e autônomo, com capacidades e responsabilidades, tendo à sua frente a promessa de mobilidade social. Crochik (1994) nos mostra que este ideário estabelece um espaço de interioridade: “O conceito de indivíduo como átomo social dotado de uma explicação própria sobre sua constituição, ou seja, aponta para o espaço psíquico tal como podemos comprehendê-lo atualmente.” (CROCHIK, 1990: 175).

O autor aponta também a contradição contida nesse pensamento, pois, ao proclamar o indivíduo como referência de si mesmo, o que o pensamento faz é conduzir os indivíduos a um processo de abstração de suas relações com a sociedade. Há uma fluidez nas relações com o mundo exterior, no qual elas tendem a ser negadas.

Em *Introdução à crítica da economia política*, Marx ([1856-57]1999) diferencia sua abordagem com relação a autores anteriores, e esta diferença é marcada pelo ponto de partida de suas análises, qual seja, a posição dos indivíduos socialmente determinada pela sua inserção na produção:

Indivíduos produzindo em sociedade, portanto a produção dos indivíduos determinada socialmente, é por certo o ponto de partida. O caçador e o pescador, individuais e isolados, de que partem Smith e Ricardo, pertencem à pobres ficções das robinsonadas do século XVIII. [...] Essa é a aparência, aparência puramente estética, das pequenas e grandes robinsonadas. Trata-se, ao contrário de uma antecipação da “sociedade” (*bürgerlichen Gesellschaft*), que se preparava desde o século XVI, e no século XVIII deu larguíssimos passos em direção à sua maturidade. Nessa sociedade da livre-concorrência, o indivíduo aparece desprendido dos laços naturais que, em épocas históricas remotas, fizeram dele um acessório de um conglomerado humano limitado e determinado. [...]

Quanto mais se recua na História, mais dependente aparece o indivíduo, e portanto, também o indivíduo produtor, e mais amplo é o conjunto a que pertence. De início este aparece de um modo muito natural, numa família, numa tribo, que é família ampliada; mais tarde, nas diversas formas de comunidade resultantes do antagonismo e da fusão das tribos. Só no século XVIII, na “sociedade burguesa”, as diversas formas do conjunto social passaram a apresentar-se ao indivíduo como simples meio de realizar seus fins privados, como necessidade exterior. Todavia, a época que produz este ponto de vista, o do indivíduo isolado, é precisamente aquela na qual as relações sociais (e, desse ponto de vista, gerais) alcançaram o mais alto grau de desenvolvimento. (MARX, 1999: 25-26)

Esta localização da construção teórico-metodológica marxiana nos possibilita trazer para o debate a noção de indivíduo e a crítica do que dela permanece obscurecido. A opção por este caminho de articulação teórica se dá pela tentativa de aproximarmo-nos de elementos que estão na relação pública com determinadas mortes e mortes determinadas, às quais, em função disso, não é conferido reconhecimento como perda.

Tomamos a conduta da equipe como obedecendo a duas lógicas: uma que ao naturalizar o fenômeno da violência, dada a região de moradia dos indivíduos, deixa transparecer uma concepção que estabelece ligação natural do indivíduo com o lugar; contrapondo-se a esta, outra, que nega os laços sociais e reconhece os indivíduos como unidades isoladas. Em nenhuma das duas há história.

Nossa reflexão é orientada pela referência oferecida por Marx da aparência presente na noção de indivíduo. Pois, conforme às formulações de Crockick (1990), Pacheco (1997) e Bezerra (1982), entre outros, há uma concepção solipsista hegemônica que vige no campo social e em alguns campos científicos. Sem nos contrapormos a estes autores, e mesmo por eles inspirados, inferimos que é possível apreender da conduta da equipe da instituição uma concepção que estabelece uma identidade do indivíduo com o território por um mecanismo de

naturalização: numa dimensão em que o território é tomado como solo, também com ele apagam-se os indivíduos enquanto tais, ou, a unicidade que constituiria cada indivíduo. Com isso, não se trata de defender a noção de indivíduo, mas de observar que ela é universal enquanto medida para o reconhecimento dos homens e mulheres como indivíduo.

Elias (1994) realiza um estudo aprofundado das condições histórico sociais que levaram à constituição moderna da noção de indivíduo e de sociedade como pares antitéticos. O objetivo do autor é problematizar a noção de indivíduo que existe de modo separado da sociedade e esta independente daquele. Construção histórico-social que tem consequências para a organização societária na medida em que a sociedade, na formulação de Elias, é dos indivíduos:

Já enfatizamos que essa noção de individualidade como expressão de um núcleo natural extra-social dentro do indivíduo, em torno do qual os traços “típicos” ou “sociais” se depositam como uma concha, está ligada, por sua vez, a uma vida íntima específica e historicamente determinada. [...] Essa tensão – as contradições entre os desejos dos indivíduos parcialmente controlados pelo inconsciente e as exigências sociais representadas por seu superego – é o que alimenta constantemente a ideia de um núcleo individual natural na concha condicionada pela sociedade ou pelo ambiente. Essas contradições fazem parecer evidente ao indivíduo que ele é algo distinto “internamente”, enquanto a “sociedade” e as outras pessoas são “externas” e “alheias”. Essa forma específica de superego, esse cerceamento especialmente vigoroso e semi-automático de todos os impulsos e afetos direcionados para outrem, foi o que permitiu ao indivíduo – de maneira cada vez mais perceptível a partir do Renascimento – perceber-se como “sujeito” e perceber o mundo como uma coisa separada dele por um abismo, como o “objeto”. Isso facultou-lhe ver-se como um observador externo ao restante da natureza, enquanto a natureza o confrontava como uma “paisagem”; facultou-lhe sentir-se um indivíduo independente de todas as outras pessoas e ver as outras pessoas como um campo “estranho” que originalmente nada tivera a ver com seu ser “interior”, como um “ambiente”, um “meio”, uma “sociedade”. (ELIAS, 2004: 53)

As elaborações teóricas trazidas acima confirmam a construção moderna de um homem que é reconhecido e se auto reconhece como indivíduo: unidade autorreferente, independente de laços naturais e sociais. É esta noção que encontramos como base do conhecimento das diversas disciplinas modernas, seja no campo das ciências naturais, humanas ou sociais. Mas, a partir de nossas observações, inferimos um processo de naturalização como fundamento de um dos polos da conduta da equipe de saúde mental da instituição. Com isso, nossa atenção se volta para o que se mostra oposto ao reconhecimento dos homens como separados e independentes do lugar, das relações sociais: um processo de naturalização dos indivíduos pelo local de nascimento e moradia. Isto leva à negação dos homens como indivíduos, pois prevalece um processo de massificação produzida pela identidade e indiferenciação em relação ao território, e este como solo.

É neste processo que uma explicação para a inclusão homogênea da alta demanda ao serviço de saúde, as quais tinham como motivação situações de violência, pode ser encontrada na naturalização do indivíduo e do território, e nesta identidade suspende-se a caracterização das pessoas como indivíduos, que passam a ser reconhecidas como massa, indiferenciadas.

Estabelecemos um ponto de articulação desta formulação com a análise de Sérgio Adorno (1989) sobre o sistema prisional e a identidade que tem por base um processo de naturalização. Adorno mostra que, em pesquisas sobre o sistema prisional, é possível apreender da opinião pública um “perfil delinquente”. Através da construção de um “perfil delinquente”, cria-se um homem para o sistema prisional, naturalizando-se o crime. Diz Adorno sobre o “perfil atribuído aos delinquentes”<sup>26</sup>:

Os delinqüentes são vistos como portadores de uma natureza diferente da natureza humana: são anti-sociais, “carentes” de cultura, aparecem no imaginário coletivo como desprovidos de humanidade, como “não-homens”. Disto decorrem outros atributos desabonadores que os desqualificam e os inferiorizam. Em São Paulo, por exemplo, crê-se que os elinquentes são nordestinos, negros, analfabetos, desocupados, extremamente perigosos. [...]

Sabe-se contudo que o estigma da procedência regional tende a orientar a ação dos agentes policiais na imputação de responsabilidade penal. Se a condição de migrante não contribui para a criminalidade, contribui em contrapartida para a inserção de migrantes na situação de classe social que os torna excluídos e passíveis de criminalização. (ADORNO, 1989: 18-19).

Ora, se a origem regional é um determinante na conduta da polícia, o que prevalece aqui é a identidade pelo território, e não do indivíduo desprendido dos laços naturais e sociais. É com base nisso que observamos que a origem regional nega a condição de indivíduo, de individualização, e transforma homens em massa: são homens indiferenciados.

Nesta relação, a universalização dos seres humanos sob a forma indivíduo sofre fratura, e talvez pudéssemos supor um dos lugares onde esta fratura ocorre; há graus de individualização e as relações pessoais e institucionais funcionam mediante esses graus, que são postos e medidos em uma escala. Porque, se a origem regional é explicação para a delinquência, nem todos as pessoas nascidas em estados do nordeste do Brasil são passíveis de suspeitas ou recebem orientada atenção da polícia. Assim, é possível observar que este elemento não é nem suficiente nem necessário; portanto, não atua isoladamente.

---

<sup>26</sup> É relevante observar que a construção da instituição prisional está em acordo com a localização histórica feita por Elias sobre a noção de indivíduo: ela também dá seus primeiros passos no século XVI e afirma-se no século XVIII.

Se o reconhecimento e o tratamento atribuído a alguém está vinculado à sua percepção como indivíduo, obedecendo a uma escala de individualização, que outros aspectos poderiam compor a escala com a qual se medem os homens, transformando-os em indivíduos ou, a depender, em massa?

Ao seguimos o texto de Adorno, encontramos três aspectos que se somam ao primeiro e que compõem a opinião pública sobre qual é o grupo dos delinquentes, o que o autor classifica como “o perfil atribuído aos delinquentes”. Esses elementos nos possibilitam entender que, se seguirmos a direção oposta a cada um deles, podemos encontrar os elementos que fazem alguém ser reconhecido como individualidade, no sentido também de singularidade:

Igualmente, a cor é poderoso instrumento de criminalização. No senso comum, ser negro configura um atributo negativo, geralmente associado a condutas socialmente desabonadoras, como ócio, permissividade sexual, vadiagem e criminalidade. [...]

A instrução também não se revela variável diferenciadora de criminosos e “homens de bem”. A grande maioria dos delinqüentes é portadora de baixa escolaridade. Essa característica não é, todavia, privilégio dessa população, pois espelha igualmente a escolaridade de amplas massas de trabalhadores que se encontram inseridos de modo precário nas agências mantenedoras de direitos civis e sociais.

Outro aspecto relacionado à criminalização do comportamento das classes populares diz respeito ao mundo do trabalho e do trabalhador. Crê-se que o delinqüente é recrutado entre desempregados, subempregados, indivíduos desprovidos de mínima habilitação para o exercício de atividade produtiva. Constrói-se a identidade do bandido por oposição a do trabalhador. (*Ibidem*, p. 19)

As formulações de Adorno contestam a ideia que se fundamenta na associação entre pobreza e delinquência, mas ressaltam que esse imaginário constitui o “olho clínico” dos policiais. Todos aqueles “destituídos de um lugar definido e determinado no mundo do trabalho” (*Ibidem*) são objetos desse olhar, ao mesmo tempo que são indistintos como rostos e, assim, não contam como únicos, mas são tomados como massa.

Consideramos que esse é um dos aspectos que podem ser considerados em nossa indagação sobre a relação das circunstâncias da morte com o luto, tomando de Freud (1915-1917) que para o luto é necessário reconhecimento: reconhecimento de que uma vida foi perdida. Se não se pressupõe que alguém seja único, mas, ao contrário, indiferenciado como massa, é possível dizer que aí se fundamenta um dos elementos que obscurecem a perda e podem atuar como impedimento para o luto.

Avançando em nossas problematizações, associamos à noção de indivíduo a de cidadão, e a esta a de direitos. Mesmo sem aprofundarmos esta discussão, é possível apreender que não há relação de identidade entre indivíduo e cidadão. A cidadania é referida

aos direitos civis, políticos e sociais, que, de forma específica, podem ser suspensos em algum momento da vida do indivíduo. Separada daquela a noção de indivíduo referir-se-ia mais à posição ocupada na escala social.

Ao abordar a relação entre saúde e direitos do ser humano em um artigo intitulado “Saúde Pública e Direitos Humanos”, França Júnior (sem data) permite-nos apreender algumas dimensões que estão implicadas na noção de cidadania:

Esses direitos referem-se à garantia das condições para o pleno exercício público dos indivíduos. São direitos fundamentais para que alguém possa participar ativa e livremente, como cidadão, de uma comunidade jurídica. O direito à educação, ao trabalho e à saúde figuram entre eles. São também chamados direitos positivos ou de segunda geração e pressupõem iniciativas concretas do Estado para a sua garantia. O seu conjunto está relacionado à autonomia pública dos cidadãos ou à soberania do povo [...]

Os direitos pressupõem o reconhecimento recíproco de prerrogativas e deveres dos indivíduos como membros livres e iguais em certa comunidade. Há sempre, desse modo, um sentido intersubjetivo nessa divisão do Direito, que se quer aqui contrastar com a perspectiva excessivamente individualizante da interpretação (neo)liberal, traduzida na Convenção dos Direitos Civis e Políticos da ONU de 1966. (FRANÇA JUNIOR, sem data: 2).

A referência à cidadania, âmbito dos direitos, subordina-se à percepção do homem como indivíduo, no grau da escala de individualização. O campo dos direitos, tomando-se a referência de França Júnior, é o da igualdade, da indistinção entre os homens. Todos são iguais perante a lei. Salvaguarda dos direitos e da justiça. A este campo também vem somar-se a noção de espaço público, porque, considerando a cidadania a partir de sua origem etimológica, ela está referida à *pólis*, lugar da política, no sentido da ação e do discurso:

A esfera pública formada de cidadãos livres e iguais (ou igualmente livres), define-se como o centro da vida democrática, possibilitando tanto o exercício da *vita activa*, quanto o sentido da política, na perspectiva da construção do mundo comum. A fundação da *pólis* a partir da ação (*práxis*) e do discurso (*lexis*) constitui a mais alta realização da capacidade humana e transcende a tudo que é meramente útil e necessário. (BODSTEIN, 1997: 2).

A relação entre indivíduo, cidadania e direito mostra seus limites. E a declaração do homem como sujeito de direitos sobreposto à noção de indivíduo obscurece a desigualdade social entre os indivíduos, que, com base nelas, deixam de ser reconhecidos como únicos e se constituem em massa. Este é o terreno da democracia burguesa com o lema de liberdade, igualdade e fraternidade. Como afirma França Júnior, é no plano do direito subjetivo que se realiza a igualdade entre os indivíduos.

Com essas referências, quando neste trabalho falamos de espaço e de opinião pública, é preciso também localizarmos a dimensão destes conceitos; espaço da democracia burguesa, campo da política e espaço da desigualdade social, da luta de classes. Essa diferenciação também não é mecânica e antitética, mas guarda particularidades, porque podemos nos referir apenas ao campo da luta e disputa política ou da luta por transformações sociais mais profundas.

Se a noção de cidadania transforma os homens em iguais, a de indivíduo apresenta-se somente enquanto desigualdade entre eles. Podemos afirmar que a condição ou posição de indivíduo é dada pelas condições sociais, pelos bens, pela propriedade, enquanto a de cidadão o é pelo direito político e jurídico, ao menos formalmente; “o homem de bem” é também o homem de bens.

A partir desta diferenciação, podemos entender a preservação da convivência não-conflitante idealmente entre: todos são iguais perante a lei, e a desigualdade social. Na sociedade da livre concorrência, diz Marx, os homens aparecem livres de seus laços naturais e sociais. Assim, uma noção central, neste âmbito, é a de *mobilidade* social, que faz corte com a condição histórica anterior dos homens presos e determinados à sua posição de nascimento.

Se nos voltarmos agora para a psicanálise, em *Reflexões para os tempos de guerra e morte*, Freud (1915) destaca dois aspectos que podem contribuir, afirma o autor, para elucidar os efeitos da guerra sobre os indivíduos não-combatentes: a desilusão com a promessas de progresso e a mudança de atitude diante da morte. Estes fatores são produtores de aflição nos indivíduos.

Para nossas análises, lançamos foco para o primeiro dos fatores, a desilusão. Desilusão com relação à promessa civilizatória, que se apresenta como ganho para a perda que está implicada na renúncia das satisfações pulsionais. Interessa observar que a possibilidade de mobilidade territorial como superação de fronteiras que prendem o homem a um único território é uma promessa da civilização. Mas Freud alerta que, se há desilusão, é porque as promessas não passavam de ilusão:

Poder-se-ia supor, porém, que as próprias grandes nações adquiriram tanta compreensão do que possuíam em comum, e tanta tolerância quanto às suas divergências, que ‘estrangeiro’ e ‘inimigo’ já não podiam fundir-se, tal como na Antiguidade clássica, num conceito único.

Confianto nessa unidade entre os povos civilizados, inúmeros homens e mulheres trocaram sua terra natal por uma estrangeira, e fizeram com que sua experiência dependesse das intercomunicações entre nações amigas. Além disso, qualquer um que não estivesse, por forças das circunstâncias, confinado a um único ponto, poderia criar para si mesmo, a partir de todas as vantagens e atrações desses países

civilizados, uma pátria nova e mais ampla, na qual poderia movimentar-se sem entraves e suspeitas. Dessa forma, ele desfrutara o mar azul e o cinzento; a beleza de montanhas cobertas de neve e a de campinas verdejantes; a magia das florestas setentrionais e o esplendor da vegetação do sul; o estado de espírito evocado pelas paisagens que relembram grandes eventos históricos, e o silencio da natureza intocada. Para ele, essa nova pátria era também um museu, repleto de todos os tesouros que os artistas da humanidade civilizada haviam criado durante séculos sucessivos e deixado atrás de si. Ao caminhar despreocupadamente de uma galeria para desse museu, podia reconhecer com apreciação imparcial os mais variados tipos de perfeição que uma mescla de sangue, o curso da história e a qualidade especial da sua terra natal produziram entre seus compatriotas nesse sentido amplo. Aqui, encontrava a energia fria e inflexível desenvolvida até o mais alto grau; ali, a graciosa arte de embelezar a existência; mais adiante, o sentimento da ordem e da lei, ou outras das qualidades que fizeram da humanidade os senhores da Terra. (FREUD, 1915: 313).

Embora o caráter de ilusão seja revelado por Freud pela apostila da promessa civilizatória na relação entre os indivíduos e os Estados-nação, a referência freudiana é tomada porque também com ela sustentamos o caráter ilusório sobre a afirmação de independência dos indivíduos do território em que nascem, concepção cara ao liberalismo.

Com Freud, podemos afirmar que a *mobilidade* territorial e social mostra sua dependência da escala do grau de individualização. Ao ocultar seu caráter ilusório, faz parecer aos homens e mulheres que se concebem como indivíduo que sua mobilidade social depende apenas de si próprios, ao mesmo tempo que a realização da mobilidade social é elemento de distinção e individualização.

Podemos afirmar que é pelo movimento, pelo deslocamento social, que alguém passa a ser reconhecido, realizando-se como indivíduo. São os indivíduos que “conquistam” direitos sociais, posições sociais, no sentido do esforço individual. Aqui, a conquista é individual. Neste aspecto, a cidadania também se diferencia da noção de indivíduo porque remete ao coletivo, à conquista como resultado de um fazer conjunto, no sentido da *pólis*, cujo alcance também visa o coletivo.

Mas, qual a implicação destas questões para a vida das pessoas, para a vida em sociedade? Inferimos que, se na sociedade moderna o ser humano assumiu a forma indivíduo, é sob tal forma que ele será reconhecido como ser humano. Para tanto, precisa galgar posições na escala que o torna um indivíduo e, assim, poder ser finalmente reconhecido como ser humano. Fora desta forma, ele é excluído da comunidade humana; paradoxalmente, ele se constitui massa, não tem rosto singular, não conta como um indivíduo e, com efeito, sua vida não é reconhecida como vida humana.

Objetivando problematizar que, longe de que todos sejam reconhecidos como indivíduos nesta sociedade da livre concorrência, a depender do lugar social, as pessoas,

porém, não são diferenciadas, mas tratadas como massa. Esta questão nos ajuda a entender a manifestação pública amplamente expressa de que os direitos humanos são direitos de “bandidos”. Se, para serem reconhecidas como humanas e imbuídas de direitos humanos, as pessoas precisam se realizar como indivíduos, os que não se diferenciam como tal, sendo indiferenciados como “bandidos”, estão excluídos da condição humana. Ao mesmo tempo, essa manifestação nos sugere que é somente aí que os indiferenciados como “bandidos” podem “ser humanos”, pois é somente no âmbito do direito formal que todos são iguais. E as pessoas talvez busquem o direito como condição de reconhecimento humano apenas em última circunstância. A partir disso, aquela fala pode uma tentativa de diferenciação. França-Júnior aponta nessa manifestação um ponto de dificuldade em aplicar o direito no campo da saúde:

Apesar de promissor, vislumbramos também limites na interlocução entre direitos humanos e saúde pública. Por um lado, há dificuldades da saúde em lidar com uma linguagem jurídica que remete às tradições do liberalismo jurídico, político e econômico, que negligencia os direitos sociais, e privilegia os chamados direitos “negativos” (civis e políticos) sobre os “positivos” (econômicos, sociais e culturais). Tal dificuldade só pode ser rompida se a saúde pública assumir para si a tarefa de incorporar intimamente as questões dos direitos humanos, como uma perspectiva de longo prazo. Por outro lado, vislumbramos dificuldades políticas pois, no Brasil, há representações sociais que vêm nos direitos humanos uma defesa de “bandidos”, conforme aponta Caldeira (1991), o que dificulta a ampliação social deste tipo de discussão. Para a autora, somente o aprofundamento da experiência democrática brasileira poderá se contrapor a essa visão conservadora, infelizmente predominante. (FRANÇA JÚNIOR, sem data: 7)

Estes aspectos nos parecem de grande relevância para nosso debate sobre o reconhecimento público da perda, porque para uma vida ser reconhecida publicamente como perdida ela também é avaliada com base no que se configura como uma escala de valores.

A conduta da equipe técnica de saúde no serviço de saúde dá sinal de que há um funcionamento social que põe em xeque a noção de indivíduo como desprendido dos laços sociais. A esta noção de desprendimento se associa outra ideia e valor caro ao mundo capitalista, a de *mobilidade* social.

Se por mobilidade focamos o deslocamento territorial, podemos recuperar as referências de Adorno (1989) sobre a migração como elemento que compõe o perfil delinquente. Neste sentido, ao princípio de ir e vir, de liberdade de deslocamento territorial – suspenso não somente enquanto direito de cidadania, que a condição de prisioneiro, de suspeito, ou de estrangeiro territorial estabelece –, é contraposto ao de ligação natural ao território de nascimento e moradia, aos traços étnicos.

O que nos chama atenção, porém, é que na literatura especializada, assim como na opinião pública, o que se afirma, seja como crítica, seja como defesa, é a identidade-indivíduo. Assim, a sociedade moderna é tomada como aquela que contrapõe uma identidade-eu à identidade-nós da sociedade feudal. Expõe Elias (1994):

A palavra latina *persona* poderia afigurar-se um equivalente do “indivíduo” moderno, mas o conceito latino nada tem nada tem do nível de generalidade ou de síntese dos atuais termos “pessoa” ou “indivíduo”. [...] A própria palavra *individuum*, aplicada a uma pessoa, é desconhecida no latim clássico. [...] Mas está claro que não havia necessidade, na camada formadora da língua em sua sociedade, sobretudo entre os usuários da língua escrita, de um conceito abrangente e universal que significasse que toda pessoa, independentemente do grupo a que pertencesse, era uma pessoa independente e singular, diferente de todas as demais, e que expressasse, ao mesmo tempo, o alto valor conferido a essa singularidade. A identidade grupal da pessoa isolada, sua identidade-nós, tu ou eles, desempenha um papel importante demais na práxis social do mundo antigo, comparado ao da identidade-eu, para gerar a necessidade de qualquer conceito universal quase-agrupal.” (ELIAS, 1994, p. 131).

Nosso objetivo com as referências de Elias é de destacar o altíssimo valor que se confere às personalidades, aos indivíduos, sendo possível medir o valor das pessoas por estes referentes; com efeito, nossa questão é que os que não galgam a escala valorativa não são reconhecidos como indivíduos com singularidade e, assim, também estão fora do que é humanamente reconhecido.

O território como estigma, nas palavras de Adorno, é elemento que os indivíduos apreendem de diversas formas. Podemos, então, observar e escutar afirmações da identidade ligada ao território pela tentativa de desidentificação, mas também pela identificação maciça com este.

Recuperando o lugar-território que contextualiza esta pesquisa, é possível ouvir de alguns indivíduos que nele residem o anseio de deslocamento territorial como esperança que se associa à ideia de mobilidade na escala social. Acompanham estas expectativas a expressão “*eu moro aqui, mas sou diferente*”, “*eu vou mudar daqui, vou para Santo André*”<sup>27</sup>.

Nessa perspectiva, o território, tal como na apreensão de quem o observa à distância, com sentimento de exterioridade, não tem história, nele não há pontos de identificação. De outro lado, os processos naturalizantes podem se constituir como elemento de identificação maciça com o território. Em ambas perspectivas, o território é apreendido como todo homogêneo.

---

<sup>27</sup> Referência ao Município de Santo André na grande São Paulo, vizinho a São Mateus.

Importa abordar estas questões pois nossas observações nos apontam que, obscurecidas com a noção de indivíduo livre, autônomo, desprendido dos laços territoriais e sociais, mobilizam as relações das instituições com as pessoas, que não se realizam como indivíduos, no sentido da escala social, e são massificadas.

Estas relações podem ser observadas tanto no campo da saúde, das instituições penais, da educação, que a afirmação de Foucault nos ajuda a localizar: “Devemos ainda nos admirar que a prisão se pareça com as fábricas, com as escolas, com os quartéis, com os hospitais, e todos se apreçam com as prisões?” (FOUCAULT, 1987: 199). A noção de massificação também pode ser apoiada pelas referências de Goffman (2003) sobre o funcionamento das instituições totais, como é o caso da prisão e dos manicômios. Nestas, diz o autor, opera um método de destruição de qualquer singularidade:

Geralmente, o processo de admissão [em uma *instituição total*] também leva a outros processos de perda e mortificação. Muito frequentemente verificamos que a equipe dirigente emprega o que denominamos processos de admissão: obter uma história de vida, tirar fotografias, pesar, tirar impressões digitais, atribuir números, procurar enumerar bens pessoais para que sejam guardados, despir, dar banho, desinfetar, cortar os cabelos, distribuir roupas da instituição, dar instruções quanto a regras, designar um local para o internato. Os processos de admissão talvez pudessem ser denominados “arrumação” ou “programação”, pois, ao ser “enquadrado”, o novato admite ser conformado e codificado num objeto que pode ser colocado na máquina administrativa do estabelecimento, modelado suavemente pelas operações de rotina. (GOFFMAN, 2003: 25-26).

Estes fenômenos não são estáticos. Assim, no que se refere ao aspecto da mobilidade territorial pelo processo de migração intra e internacional, encontramos historicamente momentos em que o processo migratório foi altamente incentivado. Como as invasões e ocupações territoriais que se deram com a colonização das Américas, conforme encontramos em Holanda (1995).

Diversamente deste e de outros momentos, na atualidade das relações econômico-sociais há um sistema de barreiras para o deslocamento territorial. Encontramos a este respeito dados sobre o número de mortes na fronteira México - EUA.

Considerar que todos são efetivamente reconhecidos como indivíduos nesta sociedade deixa de fora uma importante dimensão que afeta a vida e a morte das pessoas. Este aspecto constitui o “olho clínico” de uns para outros, desde a compreensão de que não há olhar sem mediação.

Com base no que até aqui apresentamos, podemos também dizer que alguns são mais indivíduos do que outros, o que está no reconhecimento que é conferido a uma morte como

perda. Se há uma escala de valores, é possível medir os indivíduos, ou melhor, é possível medir o grau de individualização. Para abordar esta questão, tomamos os indicadores que compõem o perfil delinquente, porque eles podem ser referência de medição valorativa dos indivíduos: etnia, classe, padrão estético, origem regional, graus de instrução, mobilidade social.

Nosso esforço de apontar que há uma escala de individualização e de que esta se constitui em padrão de medida com o qual se mede os indivíduos justifica-se porque, a depender do grau de individualização, também existe o de reconhecimento da condição de ser único. E ser única é o que possibilita que uma vida seja sentida como perdida.

Esta referência de ser único pode ser estabelecida e medida pela sua extensão no espaço social, quanto maior o campo social que o indivíduo ocupa, obtendo o reconhecimento de sua unicidade por um maior número de pessoas, também maior o seu grau de individualização. Isto é possível observar em perdas que se constituem públicas. Perdas que não necessariamente compõem os laços de amizade ou parentesco, mas que independentemente disto são recebidas com pesar, às quais são atribuídas o reconhecimento público de perda, de uma vida que valia à pena ser vivida.

É necessário esclarecer que, se damos destaque a um processo que nega a individualidade, como já dissemos acima, tomamos esta como referente de singularidade, contraposto ao tratamento de massa e indiferenciação atribuído às pessoas. Importa com isso considerar que se nesta sociedade nos reconhecemos como indivíduos, sem entrar na questão do grau de alienação que isto pode implicar, o tratamento de massa não é sem efeito, mas, pelo contrário, é de grande alcance:

Devo aqui restringir-me a umas poucas observações sobre a moldagem facial como exemplo da peculiaridade da individualização humana e, em especial, das imagens do eu e do nós. Como afirmei o rosto, mais que qualquer outra parte do corpo, é a vitrine da pessoa. No contexto comunitário – uma vez que todas as pessoas têm rostos –, ele torna visível a natureza especial de cada um. [...]. Talvez possamos supor que a função primordial da moldagem individual diferenciada do rosto humano tenha sido um meio de identificar os membros conhecidos de pequenos grupos, juntamente com sua função como meio para nos informar sobre suas intenções e sentimentos. Seja como for, o certo é que os membros de todas as sociedades conhecidas presumem-se primordialmente reconhecíveis por todos os conhecidos de seu grupo, como pessoas particulares únicas, através de seus rostos – suplementados pela referência a seus nomes. Isso mostra, de maneira inequívoca, como a consciência de nossa reconhecibilidade como distintos *de* outras pessoas está ligada *indissociavelmente* à consciência que temos de sermos reconhecíveis por outras pessoas. Somente por conviverem com outras pessoas podemos perceber-nos como indivíduos diferentes dos demais. E essa percepção de si como pessoa distinta das outras é inseparável da consciência de também ser percebido pelos outros,

não apenas como alguém semelhante a eles, mas em alguns aspectos, como diferente de todos os demais. (ELIAS, 1994: 160-161)

Com base nas palavras de Elias, interpretamos que o tratamento de massa é produtor de sofrimento, de humilhação, e constitui propriamente o que podemos chamar de exclusão.

Encontramos paralelo destas questões em Costa (2004); em seus estudos sobre a humilhação social, o autor encontra-se com pessoas que pela condição de trabalho sofrem de invisibilidade pública. São homens invisíveis para os olhares dos passantes. Não são reconhecidos, seus rostos não são identificados e eles não contam. A roupa se constitui em signo. Isto é evidenciado quando o autor se veste com roupa de gari. Relata sua experiência de se reconhecer invisível para aqueles que em outros momentos se relacionavam com ele, colegas e professores. Agora passavam sem reconhecê-lo, diferenciá-lo:

A *invisibilidade pública* é como estupro da alma (ninguém nos vê e, entretanto, sentimo-nos dissecados e ressecados pelos outros). A *invisibilidade pública* não se constitui como fenômeno óptico. A *invisibilidade pública* é a forma mais aterrorizante de nos sentirmos visíveis. Sabemos que estamos ali, é fato. Sentir-se invisível, publicamente, é ter o sentimento de que estamos desfeitos, interiormente e profundamente vulneráveis, forçados em nossas janelas, quebrados em nossas trancas, arrombados em nossas portas. (BRAGA, 2004: 177)

Os estudos de Braga seguem formulações realizadas por Goncalves Filho (1998) sobre a humilhação social. Sofrimento político, afirma este último autor. As questões tratadas por Costa e Goncalves Filho apontam para o processo de invisibilidade, *invisibilidade pública*, diz Costa, em que as pessoas, paradoxalmente, sentem-se “reconhecidas”, reconhecidas em lugar que é o do não fazer parte. Esta noção nos faz pensar sobre o processo de massificação.

Holanda (1995) afirma que o trabalho em série tal como desenvolvido pela tecnologia taylorista e fordista produzia um processo de despersonalização dos indivíduos. A experiência descrita por Costa sobre a invisibilidade produzida ao integrar uma categoria de trabalho, na condição de trabalho subalterno, produz um apagamento, *invisibilidade*. Associamos este processo com o de massificação produzido pela naturalização entre indivíduo-território, indivíduo-etnia, indivíduo-condição de trabalho. Nessa dimensão, são vidas que não são reconhecidas como únicas, são massas, não são contadas, não fazem histórias singulares ou coletivas.

Neste momento, podemos nos reportar às mortes públicas que causam comoção, identificação com o sofrimento dos parentes, e às que não contam ou são negadas enquanto vidas perdidas. Podemos nos referir às pessoas mortas no massacre do Carandiru em 1992; às

mortes em rebeliões na FEBEM; às mortes em acidente de barcos na Amazônia, que passam quase despercebidas ou efetivamente são despercebidas, invisíveis, diferenciando-se, por exemplo, dos tratamentos de comoção que despertam os acidentes aéreos. Nossa hipótese é que, independentemente do número de pessoas mortas, o que está em questão é a singularidade ou um processo de massificação e indiferenciação. Os encaminhamentos e tratamentos dados aos casos de acidente de avião são emblemáticos da escala de individualização que mede as vidas e pelas quais se confere o reconhecimento público de vidas perdidas. No Carandiru ou nos barcos, as vidas não são ricas de singularidades, mas invisíveis porque indiferenciadas como massa.

## **PARTE II - CÁLCULOS DOS VALORES DA VIDA E DA MORTE**

## CAPÍTULO I - CIRCUNSTÂNCIAS DA PERDA E LUTOS IMPEDIDOS

Neste capítulo, tomaremos três questões: as circunstâncias da morte e seu impacto sobre o luto; a dimensão do reconhecimento da perda que está implicada com as circunstâncias; e, a partir de *Antígona*, interrogaremos um para além do espaço público de reconhecimento, qual seja, a autorização como possibilidade de fazer marca e registro, e que se choca com a proibição que atua como impedimento para o luto. Neste percurso, objetivamos apontar alguns aspectos sobre em que circunstância um luto pode ser impedido. É desde aí que uma primeira parte do trabalho neste capítulo é apresentar tais aspectos para, em seguida, em um trabalho que os correlaciona, lançar luz sobre as indagações sobre a experiência do luto em circunstâncias violentas. A partir das análises apresentaremos hipóteses sobre elementos que, todavia, obscurecidos, atuam para que uma morte não seja reconhecida como perda.

O primeiro dos aspectos, as circunstâncias da morte e sua relação com o luto, é recortada com base em nossa experiência clínica, mais especialmente a partir do caso Flor. Mas, como já anteriormente afirmado, na medida em que este não se constituía em um caso isolado, podemos afirmar que, até certo ponto, ele é emblemático de um conjunto de situações que tinham em comum mortes em situações de violência.

Ao indagarmos sobre o impacto das circunstâncias para o trabalho do luto, relacionamos a dimensão social e política, correlacionando o luto e o campo social; e, no confronto destas duas categorias, uma se transforma em interrogante da outra.

A dimensão política do luto constitui objeto dos estudos de Berta (2007) em sua Dissertação de Mestrado, *O exílio: vicissitudes do luto. Reflexões sobre o exílio político dos argentinos (1976-1983)*; a este trabalho da autora somam-se outros como *As locas da Plaza de Mayo: o luto político* (BERTA; ROSA, 2006).

Também Dunayevich e Pelento (1991), em *Las vicisitudes de la pulsión de saber em ciertos duelos especiales*, tomam o luto em situação de violência como objeto de seus estudos.

Nosso trabalho de pesquisa partiu de interrogações sobre o luto a partir de uma situação específica e, nesse caminho, o luto se transformou em analisador do campo social e político; assim, podemos afirmar que o luto é interrogado e interrogante.

Esta pesquisa encontra apoio em formulações que articulam o luto à dimensão social e política, e foi sobretudo o encontro com o trabalho de Butler que sedimentou as questões que já levantávamos a partir da experiência clínica. Em seu livro *Vida precária: el poder del*

*duelo y la violência*, Butler (2009) problematiza os ataques e invasões estadunidenses assentadas na justificativa do ataque que sofreram em 11 de setembro de 2001. Butler mostra o engodo deste discurso também pelo tratamento internamente dado aos familiares das vítimas:

As vidas *queers* que desapareceram em 11 de setembro não tiveram uma boa acolhida pública dentro das páginas necrológicas dedicadas à construção de uma identidade nacional, e seus seres queridos foram tardia e seletivamente reconhecidos em seu direito a receber os benefícios correspondentes (a norma matrimonial funcionando uma vez mais). (BUTLER, 2009: 61-62).

Os ataques dos Estados Unidos ao Iraque produziram a morte de milhares de pessoas, adultos, jovens e crianças, que se constituíram em perdas sem registros, perdas anônimas, que não contaram com o reconhecimento de que foram vidas perdidas. Desde aí a autora indaga sobre o poder do luto e a violência que pode ser uma das formas de reação a perdas. Há vidas que são destituídas de valor de serem vividas, que não contam com reconhecimento e este processo obedece a uma distribuição geopolítica. A esta ideia de Butler, associamos a de mapa afetivo, conforme Elias (1994) aborda em outro contexto, e com elas lançamos um olhar retrospectivo às questões levantadas no segundo capítulo desta tese e que recortam o território – região da periferia da cidade de São Paulo –, como uma dimensão que assume relevância para questionar a negação de perda às mortes que ocorrem nas periferias das cidades ou em relação a uma divisão entre Primeiro e Terceiro Mundo.

Em período histórico semelhante ao analisado por Butler, entre 2003 e 2004, conforme relatamos no segundo capítulo deste texto, a partir da experiência profissional desenvolvida em um serviço de saúde localizado na região leste da cidade de São Paulo, entramos em contato com uma realidade territorial com alto índice de violência, que tinha como produto mortes de jovens.

A partir das demandas de atenção à saúde feitas à instituição, e com base na observação da forma que as demandas apresentavam-se, somando-se a estes fatores os conteúdos dos atendimentos clínicos, pudemos escutar que às mortes dos jovens podia não ser atribuído reconhecimento de perda, permanecendo mortes anônimas, que não contavam com averiguação das instituições públicas de segurança e que, dadas as circunstâncias em que as mortes ocorreram, aos familiares era negado o encaminhamento legal de averiguação e responsabilização pela morte.

A partir do caso clínico Flor, apresentado no primeiro capítulo, deparamo-nos com um processo de luto que passamos a reconhecer como impedido. Partindo do espaço público, o

impedimento tinha como fundamento as circunstâncias da morte, ao mesmo tempo em que estas atuavam obscurecendo o fato de que houve perda.

No acompanhamento clínico a Flor, o que escutávamos é que lhe foi proibido saber sobre a morte de seu filho, sobre quem era o responsável por ela, pois lhe foi negada a instalação de processo de averiguação jurídico-policial, o que teve como desdobramento a exclusão da morte de Júnior – filho de Flor – nos marcos legais e, desde aí, nas redes de significações sociais e culturais que oferecem recursos simbólicos para recobrir as mortes dos entes queridos. Flor não encontrava recobrimento simbólico disponível para a morte de seu filho, dadas as circunstâncias da morte. Tais circunstâncias que tomamos com a situação de Flor também são audíveis em relatos dados pelas *Maes de Acari*<sup>28</sup>.

O que podemos observar com o caso Flor – que apresentamos como questionamento e desde aí procuramos levantar hipóteses acerca do luto –, foi a dimensão pública que implica o luto. Com base nas formulações de Rosa e Berta (2006), Allouch (2004) e, mais diretamente, conforme abordado por Butler (2009), o luto se revela e revela sua dimensão política; com isto afirmamos que o luto não é assunto privado, a ser guardado em silêncio. A vida e a morte são dimensões sociais e políticas e precisam ser ditas:

Muita gente pensa que um luto é algo privado, que nos devolve a uma situação solitária e que, neste sentido, despolitiza. Porém creio que o luto permite elaborar em forma complexa o sentido de uma comunidade política, começando por colocar em primeiro plano os laços que qualquer teoria sobre nossa dependência fundamental e nossa responsabilidade ética necessita pensar. Se meu destino não é original nem finalmente separado do teu, então o “nós” está atravessado por uma correlatividade à qual não podemos nos opor com facilidade; o que mais bem podemos discutir, porém, estaria negando algo fundamental acerca das condições sociais que nos constituem. (BUTLER, 2009: 48-49)

E, mais adiante, continua Butler:

[...] o luto nos ensina a sujeição a que nos submete nossa relação com os outros em forma que não sempre podemos contar ou explicar – formas que frequentemente interrompem o próprio relato autoconsciente que tratamos de brindar; formas que desafiam a versão do indivíduo mesmo como sujeito autônomo capaz de controlar

---

<sup>28</sup> O crime praticado contra pessoas moradoras do bairro de Acari, que resultou em 11 mortes, das quais 7 eram adolescentes, prescreveu. Desamparo legal e simbólico é o que produz o tratamento dado ao crime e às mortes. A violência não termina com os assassinatos, mas o tratamento dado aos familiares reitera e atualiza a violência:

**“Qual foi sua reação a receber a notícia de que o crime havia prescrito?**

**Marilene Souza** - Quando fiquei sabendo, eu me senti completamente desamparada. Lutei tanto, busquei ajudar a polícia para que a gente conseguisse nosso objetivo, que era encontrar os onze. Eu me senti sem resposta, totalmente desamparada.” (Anexo B).

tudo. Enfrentemo-nos. Os outros nos desintegram. E se não fosse assim, algo nos falta. (*Ibidem*, p. 49)

O que Butler toma como objeto de seu estudo, no livro acima referido, é a negação de reconhecimento de perda que recai sobre as mortes de pessoas que vivem em determinados territórios, pessoas pertencentes a determinados grupos étnico-raciais, ou com base em identidades sexuais. Assim, a autora revela as aspas de vida humana que só ideologicamente são universais: o reconhecimento de humano obedece critérios. Critérios bem definidos. E é com base nesta distribuição sócio espacial que são concedidos espaços de manifestação para que uma perda seja dita ou, pelo contrário, que uma vida desapareça sem deixar marcas:

Um cidadão palestino dos Estados Unidos enviou recentemente ao *San Francisco Chronicle* os obituários de duas famílias assassinadas por tropas israelitas, para receber como toda resposta que não se aceitavam obituários de sem certificado de defunção<sup>29</sup>. O staff do *Chronicle* agregou que, não obstante, podiam publicar-se testos “em memória”, e deste modo os obituários foram reescritos e reenviados em forma de memoriais. Porém, estes memoriais também foram rejeitados com a explicação de que o diário não queria ofender a ninguém. Temos de perguntarmos sob que condições o luto público constitui uma “ofensa” para o próprio público, um *ex abrupto* intolerável dentro dos termos daquilo que pode dizer-se publicamente. Que pode haver de “ofensa” para que na manifestação pública do sofrimento e da perda para que um memorial funcione como um enunciado ofensivo? É que não podemos nomear estas mortes em público em temor de ofender aqueles que se aliam ao Estado ou ao exército de Israel? É que estas mortes não se consideravam nem vidas dignas de lembrança porque se trata de palestinos ou porque são vítimas da guerra? Que relação existe entre a violência que pôs fim a estas vidas e a proibição de seu luto público? Esta violência junto com a posterior proibição são inflexões de uma mesma violência? A proibição do discurso tem alguma relação com a desumanização dos mortos – e dos viços? (*Ibidem*, p. 62-63)

As formulações de Butler podem ser correlacionadas com as de Goffman (1988), em que este autor aponta traços e aspectos que impedem uma pessoa de ser incluída na categoria de humano:

---

<sup>29</sup> Neste ponto, a autora apresenta a seguinte nota de rodapé:

“Os memoriais dizem o seguinte: “Em memória de Kamla Abu Sa’id, 42, e sua filha Amna Abu-Sa’id, 13, ambos palestinos do campo de refugiados de O Bureij. Kamla e sua filha foram assassinadas no dia 26 de maio de 2002 por tropas israelenses enquanto trabalhavam em uma granja da Faixa de Gaza. Em memória de Ahmed Abu Seer, 7, uma criança palestina, assassinada por balas em sua casa. Ahmed morreu de feridas mortais de bala em seu coração e em seus pulmões. Ahmed estava no segundo grau na escola primária de Al-Siaak em Nablus. Todos os que o conhecemos sentiremos saudades. Em memória de Fatime Ibrahim Zakarna, 30, e seus dois filhos, Bassem, 4, e Suhair, 3, todos palestinos. Mãe e filhos foram assassinados no dia 06 de maio de 2002 por soldados israelenses enquanto colhiam uvas em um campo na localidade de Kabatiya. Deixaram Mohammed Yussef Zukarneh, esposo e pai, e Yasmine, filha de 6 anos.” (BUTLER, 2009: 62). Estes memoriais foram enviados pela capela de São Francisco de Cristãos Árabes-Norteamericanos pela Paz. O *Chronicle* rejeitou publicá-los, inclusive quando estas mortes foram reportadas e verificadas pela imprensa de Israel (correio eletrônico privado).

E mesmo quando estão implícitas normas amplamente realizadas, a sua multiplicidade tem o efeito de desqualificar muitas pessoas. Por exemplo, num sentido importante há só um tipo de homem jovem, casado, pai de família, branco, urbano, do Norte, heterossexual, protestante, de educação universitária, bem empregado, de bom aspecto, bom peso, boa altura, e com um sucesso recente nos esportes. Todo homem americano tende a encarar o mundo sob essa perspectiva, constituindo-se isso, num certo sentido, em que se pode falar de um sistema de valores comuns na América. Qualquer homem que não consegue preencher um desses quesitos ver-se-á, provavelmente – pelo menos em alguns momentos – como indigno, incompleto e inferior; em alguns momentos, provavelmente, ele encobrirá e em outros é possível que perceba que está sendo apologético e agressivo quanto a aspectos conhecidos de si próprio que sabe serem, provavelmente considerados indesejáveis. (GOFFMAN, 1998: 139)

Seguindo uma análise política, Butler (2009) enfatiza o engodo da declaração da condição humana universal: “Não há uma condição humana universalmente compartilhada. A questão que me preocupa à luz dos recentes acontecimentos é o que conta como humano, as vidas que contam como vidas e, finalmente, o que faz que uma vida valha à pena.” (BUTLER, 2009: 46).

Estas questões sobre as vidas que são reconhecidas como vidas que *valem* a pena põem uma dimensão de relevância para os estudos sobre o luto: a noção de perda, que pareceria como pressuposta como afirmação dada desde o social a toda morte e desde aí o trabalho luto estaria na dependência do indivíduo, autônomo aos laços e que realizaria um trabalho intrapsíquico, privado e isolado, abstraído das relações econômicas, sociais e políticas.

A questão que importa destacar é que, para o luto, há precondições que estão no campo social e político; e estas precondições são constituídas obedecendo a uma distribuição sócio espacial a partir da qual é conferido reconhecimento de perda às mortes.

Desde Freud, é possível saber que a morte põe condições para ser reconhecida como perda; que da perda o indivíduo não queira saber. Este é o estatuto da melancolia, de um não querer saber da falta sofrida. A esta dimensão dada por Freud, acrescentamos nossa questão sobre o espaço no qual se articula a morte como perda a partir de um reconhecimento. Morte, perda e luto, são elementos que não são naturais e nem estão diretamente associados. Pelo contrário, eles podem sofrer cisão. Onde ocorre esta cisão e de onde parte são elementos que ao serem revelados lançam luz sobre processos subjetivos e sociais.

As mortes estão inseridas nas mesmas relações que regulam as vidas. Assim, os pesares que acompanham uma morte obedecem às mesmas leis de regulação e funcionamento social: observação que muitas vezes é recalculada nos estudos sobre a morte e o luto.

A vida não é um conceito apenas da biologia, mas sobretudo social e político. A vida tomada como pressuposição é uma abstração que nega a dependência das condições concretas de existência e do reconhecimento que com estas se relacionam; o reconhecimento de vida e de morte é dado pelos laços sociais e políticos que se baseiam e se tecem nas condições de existência. Assim, a distribuição das condições sociais de existência obedecem a leis de funcionamento social e intrínseco a elas está o reconhecimento de que vida *vale* a pena ser vivida, e a que mortes são atribuídos a significação de perda.

Há um mapa de distribuição geopolítica das vulnerabilidades dos corpos, diz Butler. O contexto do trabalho de Butler, como já assinalado, é o dos Estados Unidos como Primeiro Mundo. É com base nesta prerrogativa que se estabelece o reconhecimento de perda às mortes do dia 11 de setembro, e também é com base nela que estas perdas deveriam não só ser choradas, mas vingadas. Este processo se dá com critérios sociais e políticos de que vidas contam como humanas:

[...] estudo como certas formas de dor são reconhecidas e amplificadas nacionalmente, enquanto que outras perdas se tornam impensáveis e indolores. Sustento que o apagamento da representação pública dos nomes, imagens e narrações daqueles a quem os Estados Unidos assassinou vai seguido de uma melancolia em escala nacional, entendida como um luto reprimido. Por outro lado, as perdas dos Estados Unidos são consagradas em obituários públicos que constituem atos de construção da nação. Algumas vidas valem a pena, outras não; a distribuição diferencial da dor que decide que classe de sujeito merece um luto e que classe não, produz e mantém certas concepções exclucentes do que é normativamente humano: o que conta como vida vivível e morte lamentável? (*Ibidem*, p. 16-17).

Transpomos as perguntas de Butler para o contexto de nosso trabalho. Isto nos parece legítimo a partir das reflexões e questões levantadas pela autora, mas também a partir do que pudemos escutar das palavras de Flor acerca do assassinato de seu filho, ao qual lhe foi negado reconhecimento público, e do que é veiculado em grande escala pela mídia e que passa a ser parâmetro para o que se constitui em vida humana.

Indagar sobre que vida é uma vida que *valia* a pena ser vivida parece fundamental para os estudos sobre o luto, porque, se o luto é uma reação a uma perda sofrida, perda libidinal, se à vida perdida é negado lugar libidinal de objeto de amor, a morte não é reconhecida como perda. É com ase nisso que problematizamos o luto, pois a condição de reconhecimento de que houve perda como pressuposto do luto não é individualmente estabelecida.

Ao nos depararmos com uma experiência específica de luto, circunscrita por uma situação de violência, as circunstâncias em que a morte ocorreu apresentaram-se como

questão que merecia atenção. As circunstâncias apareciam e se constituíam em tela, em biombo, impedindo o reconhecimento da perda. Esta formulação é elaborada com base no encaminhamento dado aos familiares pela instituição pública de segurança, que não tornava possível a separação entre morte e suas circunstâncias. Este foi um aspecto observado que atua para o impedimento do luto.

A partir dos fragmentos clínicos apresentados, é possível observar que Flor centrava seu relato, inicialmente, não no objeto de seu amor perdido, mas nas circunstâncias da perda. O que aparecia de Flor em seus ambientes de trabalho, de moradia, apreendíamos de suas descrições; era uma série de inibições: não conversava, não conseguia respirar, sentia-se sufocada, não conseguia mais trabalhar, também não chorava. Assim, a morte que sofreu era uma morte seca (Allouch, 2004). Com isso, podemos desdobrar um lugar deserto, lugar do desamparo e solidão.

A vinda em busca de tratamento se motivou pelos sintomas, em suas associações à descrição que fazia destes, seguiam as circunstâncias da perda do filho. Assim, ela apontava a associação, sem disso se apropriar, entre seus sintomas e a perda do filho, mas de tal maneira que o que se apresentavam eram as circunstâncias da morte.

Nossas observações nos encaminharam para onde Flor se *detinha*, ou era *detida*, e esta *detenção* se articulava à proibição que recaía sobre ela. Ela não estava autorizada a falar, a chorar, a ter espaço público e a fazer pública a perda da vida de seu filho, dadas as circunstâncias da morte. Apreendemos, então, um outro lugar a que Flor era remetida: deveria silenciar a perda da vida do filho, perda que, além de anônima, permaneceria silenciosa<sup>30</sup>.

O que produz esta proibição na qual Flor se detém? Se a partir de sua narrativa levantamos a hipótese das circunstâncias como biombo para a perda, que deixava de ter reconhecimento público, inclusive legal, podemos apontar particularidades que constituíam a morte de seu filho: a morte por assassinato, o local da morte, uma favela da região de São Mateus; a faixa etária e os traços étnico raciais, um jovem negro; o local de moradia da vítima e da família.

---

<sup>30</sup> Pelo que lutam as *Mães de Maio* e *Mães de Acari*: contar que perderam seus filhos, dar nome às mortes dos filhos. Se estas circunstâncias nos fazem lembrar da luta das *Maes da Praça de Mayo*, na Argentina, há um aspecto que nos parece fundamental distinguir: o espaço de dizer. Porque, se as *Maes da Praça de Mayo* foram proibidas de contar suas perdas num momento ditatorial, as mães no Brasil são impedidas de contar suas perdas num período de democracia. O argumento de envolvimento em crimes ou em redes de tráfico assume o lugar do argumento de subversão política em período ditatorial. À proibição policial sobrepõe-se a condenação discursiva social de criminosos.

Qual desses elementos atua de modo a produzir a negação peremptória das instituições de que uma vida foi perdida? É possível eleger um destes aspectos como determinante? São aspectos que podem ser isolados ou obedecem a alguma regulação que os torna intrínsecos uns aos outros? Algum deles, isoladamente, tem força de atuar como circunstância determinante da ação institucional que negou a Flor reconhecimento de perda à morte de seu filho?<sup>31</sup>

Em que medida o silêncio de Flor guarda relação intrínseca ao aspecto étnico? Ou seja, a expressão pela palavra, o direito a voz, o espaço de escuta<sup>32</sup>? Flor é uma mulher negra, moradora da periferia da cidade. E não podemos esquecer que o espaço da política é, por excelência, o espaço do discurso.

---

<sup>31</sup> As referências em alguns espaços midiáticos, assim como a observação do tratamento dado na grande imprensa aos casos de mortes de jovens, os quais justificam as mortes como consequência de supostos crimes cometidos, possibilita identificar o critério étnico racial que é alvo da ação policial. Porém, como nossa pesquisa não se voltou para uma abordagem sistemática de dados que nos possibilitessem fazer esta articulação, a deixamos como questão; no momento da escrita deste texto, uma reportagem da Revista *Carta Capital* traz a seguinte matéria: “Tragédia sem fantasia - O carnaval vai de novo celebrar a ‘união das raças’, mas não se iluda: nunca foi tão profundo o fosso entre a segurança de brancos e negros. De cada 3 assassinados, 2 tem a pele preta.”. E a reportagem segue apresentando o seguintes dados: “Em 2002, foram assassinados 46% mais negros que brancos. Em 2008, a porcentagem atingiu 103%. Ou em outras palavras, para cada três mortos, dois tinham a pele escura. Quem maneja os dados preliminares de 2009 diz que a situação piorou ainda mais. Não bastasse os crescentes investimentos em segurança pública feita pelos estados e União parecerem ter beneficiado, como de costume, a “elite branca”, como definiu o ex-governador de São Paulo Cláudio Lembo. Entre 2002 e 2008, o número de brancos assassinados caiu 22,3%. A morte de negros cresceu em proporção semelhante: os índices foram 20% maiores, em média. Em algumas unidades da federação, os números se aproximam de características de extermínio: na Paraíba, campeã dessa triste estatística, são mortos 1.083% (isso mesmo) mais negros que brancos. Em Alagoas 974% mais.” (MENES, 9 de março de 2011: 24-25).

É importante apontar que os dados apresentados pela reportagem caminham em acordo com o que pode ser observado em consulta ao site do Programa de Aprimoramento das Informações de Mortalidade no Município de São Paulo - PRO AIM no que se refere ao aumento das mortes de negros, pardos e indígenas. Acrescentamos, ainda, que os estudos que tomam como objeto as informações dos atestados de óbito apontam a limitação da informação, heteroinformada, quanto à referência de cor/etnia. E, quando observamos o mapa do PRO AIM, os registros sobre mortes indígenas são baixíssimos:

“Em todos os grupos prevaleceram os óbitos do sexo masculino, sendo que a maior proporção ocorreu entre pardos. As proporções de mortes precoces (< 50 anos) foram maiores nas categorias parda (55%), preta (42%) e indígena (35%). Em contraposição, na raça/cor amarela, 86% das mortes eram do grupo acima de 50 anos, sendo 67% após os 65 anos. Buscando uma correlação entre variáveis sociais com a raça/cor, observou-se que a maior proporção de óbitos de pessoas sem instrução ocorreu na categoria parda. As maiores proporções de óbitos de trabalhadores nos serviços pessoais, na produção industrial, nos transportes e braçais foram observados entre pardos e pretos, enquanto as maiores proporções de falecidos com grau de instrução superior, em profissões técnicas/científicas, em cargos de chefia e de gerência e no comércio ocorreram nas categorias amarela e branca. Em relação à região de moradia, observou-se que menos de 9% de falecidos de cor parda ou preta residiam em distritos considerados incluídos socialmente, segundo o mapa da exclusão-inclusão social da cidade realizado sob a coordenação do Núcleo de Seguridade Social da PUC. Entre amarelos e brancos, 30% e 24%, respectivamente, dos falecidos residiam em áreas incluídas.

Comparando o perfil de mortalidade das diferentes categorias, observou-se que nos grupos de cor amarela e branca a principal causa de morte foram as doenças isquêmicas do coração, enquanto entre indígenas, pardos e pretos predominaram os homicídios.” (PREFEITURA DO MUNICÍPIO DE SÃO PAULO, 2000).

<sup>32</sup> Esta referência entre a dimensão étnica e o espaço de expressão pela palavra foi-nos feita por ocasião do exame de qualificação pelo Prof. Dr. Manoel Tosta Berlinck, apontando que a expressão das pessoas negras em nossa sociedade tem como um de seus espaços a música, visto que a palavra historicamente lhe é negada.

À luz dessas considerações, podemos afirmar que os sintomas de Flor ocultavam um mandato – simulacro de Lei – de silêncio: silêncio sobre a morte do filho, que ela não deveria querer saber. Na delegacia, foi apresentada a Flor *uma identidade* de seu filho, que assumia o sentido de remeter para fora do recobrimento da lei a morte do filho. O que disseram a Flor é que ela não sabia quem era o filho, não saber sobre o filho que tem como corolário a acusação dela como mãe. Disseram-lhe que havia algo que não se podia esconder ou que tinha que ser sobreposto à morte: que seu filho era criminoso. É isto que está dito como sentença de acusação/culpa no encaminhamento que recebe na instituição pública de segurança: “ela não-sabe” sobre a vida do filho, disseram-lhe, e agora não deve querer saber de sua morte. A autoridade policial imbuída de uma posição de saber absoluto, a quem caberia revelar a verdade última, lhe impõe um mandato de proibição irrevogável.

É com base nisso que podemos observar as manifestações institucionais da Segurança Pública em relação com os territórios, relação que em alguns espaços da cidade comparece exclusivamente como de controle, de suspeita e de ameaça contra a vida dos nominalmente considerados cidadãos; assim, a associação da segurança pública às instituições policiais é reservada para espaços também específicos da cidade. Nesta distribuição, a morte de Júnior não é tratada como a de um cidadão, e nesse ponto reside a questão de Flor: “quem é o filho?”, que lugar é o dele?, ela denuncia: de não-humano, de cachorro.

Havia uma tensão entre o ordenado, negação da perda, e a afirmação de Flor de que não podia seguir a vida da mesma forma, pois perdera *um* filho, o que, se não aparecia nas palavras, aparecia no corpo. Os sintomas de Flor podem ser interpretados como afirmação de que a morte de seu filho era um acontecimento e que era necessário encontrar espaço para seu luto: esta era a condição de sair do impedimento.

Seu corpo sofre ação da palavra do Outro (policial). Ela não deveria sentir a falta do filho. E, nessa medida, ela vive uma completude que é mortal. A negação da morte como falta impede seu saber sobre o filho e também sobre ela.

A proibição do saber é o aspecto tomado por Dunayevich e Pelento (1991) quando analisam os efeitos dos desaparecimentos como tática de ação do poder militar na Argentina no período ditatorial de 1976 a 1983:

Como podemos observar na clínica, a obturação do saber que a metodologia do desaparecimento instrumentaliza, produz nos familiares dos desaparecidos – tomando um eixo temporal – os seguintes efeitos: ao começo, e como consequência de sua potencialidade traumática rompe pontos de certezas elementares, ao mesmo tempo que intensifica o desejo de saber. Pensamos que esta intensificação é produto do mesmo efeito traumático, que exacerba os componentes próprios da pulsão de

saber. Recordemos que um de seus componentes – a pulsão de domínio – se manifesta em todos aqueles fenômenos em que se trata de dominar a excitação traumática.

Entendemos, portanto, que em um primeiro momento a busca de um saber: saber quem seqüestrou a vítima, por que e onde está, opera resgatando minimamente ao sujeito da desestruturação.

A esta função se agraga quase imediatamente outra: a de ajudar ao sujeito regastar-se do discurso renegador e mentiroso do poder.

Nesse ponto é importante assinalar que a transformação do saber que produz o discurso do poder - que transforma um saber possível em impossível, um saber permitido em proibido – provoca nas pessoas um deslizamento do saber do campo da verdade ao campo da certeza. Desse modo, a pulsão de saber se converte em uma peremptória exigência de obter certezas e evidências, o que origina uma busca imparável de informação. (DUNAYEVICH; PELENTO, 1991: 85)<sup>33</sup>

Se não há uma proibição oficial, como no contexto da ditadura militar Argentina, a situação de violência que envolve a morte de Júnior guarda relação com o que as autoras denominam como *Las vicisitudes de la pulsión de saber em ciertos duelos especiales*. Há um silêncio imposto a Flor, não em nome de alguma lei, mas fora desta.

O silêncio se revela também uma categoria analisadora do luto, especialmente nas situações de violência e especificamente no recorte que fazemos nesta pesquisa: em que a condição de vítima é suspensa pela suspeita de ato ilícito.

A partir da greve que faz com o próprio corpo, Flor reivindica saber quem matou seu filho, em nome de quem ele foi morto. Estas perguntas estão relacionadas como a libertação, no sentido freudiano, de reconhecer a perda do objeto de amor e *poder* desligar-se dele num trabalho que é lento e doloroso.

Com estas questões, avançamos a fim de revelar e sustentar que o luto não é algo privado, que ocorre e diz respeito ao indivíduo e seu objeto de amor perdido, mas ele está em relação e sofre determinação dos laços sociais e políticos que regulam a vida e a morte. O que inicialmente podemos dizer é que reconhecer que o luto não é matéria privada, correlativa à capacidade subjetiva individual, mas que está articulada a uma dimensão pública e pede intervenções clínico políticas que rompam pactos de silêncio. Se o luto necessita de reconhecimento que parte do espaço público, que é dado em forma de autorização, podemos afirmar que o luto é social e político.

No caminho do luto está um indagar-se sobre si, quem passa a ser o indivíduo sem o seu objeto de amor perdido (BUTLER, 2009). Esta formulação que está em Butler podemos também apreender das palavras de uma mãe, Amarílis, cuja morte da filha a lança no indeterminado caminho do luto.

---

<sup>33</sup> Tradução livre do espanhol.

No segundo encontro de um grupo, Amarílis diz: “*Esta que está aqui hoje não é a mesma que estava na semana passada, anteontem foi o enterro da minha filha.*”

A filha desta mulher, uma jovem de 23 anos, que assim como Júnior tinha uma filha pequena, havia sido morta três dias antes desse segundo encontro em grupo.

Houve uma tentativa de roubo num ônibus, o que ocasionou troca de tiros e três pessoas morreram: um adolescente de 16 anos que estava junto como outro adolescente praticando o roubo; um homem adulto, policial; e a filha desta senhora. Situação contemporânea aos atendimentos clínicos de Flor, e, se com ele é articulado, revela diferenças que marcam particularidades entre os dois casos. Amarílis fala no grupo e neste é acolhida; sua filha era reconhecida como vítima e, portanto, ela também o era.

Mas no caso de Flor a questão é outra – a circunstância da morte por assassinato, de um jovem negro, em uma favela de uma região da periferia da cidade –, constituía-se em impedimento ao reconhecimento da condição de vítima e, com base nisso, os sintomas de Flor podem ser visualizados por essa negação: não chorar, não falar, não respirar.

A proibição de reconhecer e fazer pública a perda sofrida é diretamente expressa no depoimento dado ao cineasta José Padilha (2002). Padilha realizou um documentário do sequestro do ônibus 174 no Rio de Janeiro, ocorrido em junho de 2000. Uma das imagens captadas por Padilha é o assassinato de Sandro Barbosa do Nascimento, jovem que sequestrou os passageiros do ônibus 174.

O diretor do documentário percorre alguns aspectos da história da vida de Sandro. Padilha entrevista uma tia do jovem e uma senhora que Sandro, em determinado momento de sua vida, aos 13 anos de idade, passou a reconhecer como mãe. No enterro de Sandro comparece apenas esta mãe adotiva. A tia diz que sente constrangimento de ir ao enterro por medo da repercussão pública, temendo ser alvo de perseguição. Sandro, sobrevivente da chacina da Candelária, ocorrida em 1993, não é uma vida que não pode ser contada como perdida e não há luto a ser feito<sup>34</sup>.

Quando Butler (2009) volta sua atenção para as ações de violência que se desencadeiam e se *justificam* a partir do dia 11 de setembro de 2001, ela observa as manifestações públicas, o conteúdo das narrativas e imagens dos meios de comunicação, e com estas as vidas perdidas que produzem sentimento de pesar, ao mesmo tempo que por meio delas se constitui o padrão de humanidade:

---

<sup>34</sup> Observar anexo C.

Igualmente o amplo informe dos momentos finais das vidas que se perderam no World Trade Center produz relatos de importância que atraem irresistivelmente nossa atenção. São histórias que fascinam, que produzem uma intensa identificação ao despertar sentimentos de temor e de pesar. Sem embargo, o indivíduo não pode senão perguntar-se pelos efeitos humanizantes destas narrações. Com isto não quero simplesmente dizer que o que se humaniza nestas histórias sejam as vidas que se perderam junto com as que se salvaram, senão que são elas que põem em cena e provem os instrumentos narrativos pelos quais se estabelece “o humano” em sua possibilidade de ser recordado. (BUTLER, 2009: 65)

Estas narrativas, diz Butler, têm efeitos de produzir a realidade da perda, porque a negação de que houve perda tem como corolário a de irrealidade. Desse modo, as narrativas contam não apenas para produzir o sentimento de identificação e pesar com a dor do outro, mas também para dar consistência de realidade à perda sofrida e, assim, que uma vida não desapareça sem deixar marcas, mas uma vida que contou e cuja ausência possa ser contada:

De que modo nossos marcos culturais para pensar o humano põem limites sobre o tipo de perda que podemos reconhecer como uma perda? Depois de tudo, se alguém desaparece, e essa pessoa não é ninguém, então o que e a onde desaparece, e como pode ter lugar o luto? [...].

Refiro-me não só a seres humanos não considerados humanos, e dali a uma concepção restritiva do humano sobre a qual e baseia a exclusão. Não se trata simplesmente de fazer ingressar aos excluídos dentro de uma ontologia estabelecida, senão de uma insurreição a nível ontológico, uma abertura crítica de perguntas tais como: “O que é real?” “Que vidas são reais?” “como poderia reconstruir-se a realidade? Aqueles que são irreais já sofreram, em algum sentido, a violência da desrealização? Qual é então a relação entre a violência e essas vidas consideradas “irreais”? A violência produz esta irrealidade? Dita irrealidade é a condição da violência? (*Ibidem*, p. 59-60).

A análise de Butler sobre que perdas podem ser contadas e as que, pelo contrário, não contam e com isso são apagadas como vidas que existiram é condição que não ocorre com a morte, mas eram vidas que não recebiam reconhecimento e, portanto, não podiam ser contadas também em vida:

Assim, se a violência se exerce contra sujeitos irreais, desde o ponto de vista da violência não há nenhum dano ou negação possível desde o momento em que se trata de vidas já negadas. Porém ditas vidas tem uma estranha forma de manterem-se animadas, motivo pelo qual devem ser negadas uma e outra vez. São vidas para as quais não cabe nenhum luto porque já estavam perdidas para sempre ou porque mais bem nunca “foram”, e devem ser eliminadas desde o momento em que parecem viver obstinadamente em estado moribundo. (*Ibidem*, p. 60).

Questão que afirma o que apontamos no segundo capítulo desta tese, que há casos em que a realidade dá prova de que não houve perda, contrariando a “prova de realidade”, que

como aponta Freud, é condição para o luto. Com isto, a realidade mostra que ela necessita ser posta à prova, prova de sua dimensão ideológica. Este é o alerta que faz Reich (1989):

[...] a definição do princípio de realidade como requisito da sociedade se torna formalista quando não toma em consideração o fato concreto de que este princípio, tal como existe atualmente, é princípio da realidade da sociedade capitalista, isto é, da empresa privada. Existem na psicanálise em relação à concepção do princípio de realidade numerosos desvios idealistas; muitas vezes se apresenta como algo absoluto e por adaptar-se à realidade se entende simplesmente submeter-se à sociedade, o que, aplicado à pedagogia ou à terapia das neuroses, é sem dúvida uma formulação conservadora. Concretamente: o princípio de realidade sob o domínio do capitalismo exige do proletariado uma limitação extrema de suas necessidades, o qual não poucas vezes se disfarça de exigências religiosas de humildade e modestia, como também exige uma vida monogâmica e tantas outras coisas. Tudo isto tem seu fundamento nas relações econômicas; a classe dominante dispõe de um princípio de realidade que lhe serve para manter-se no poder. Se tem êxito em educar ao trabalhador para sujeitar-se a este princípio de realidade, se em nome da cultura o pressiona a aceitá-lo como algo absolutamente válido, automaticamente se consegue a aceitação de sua exploração e da sociedade capitalista. Deve aclarar-se que o conceito princípio de realidade, tal como muitos o concebem, corresponde a uma atitude conservadora (ainda que inconsciente) que contrasta com o caráter revolucionário da psicanálise. O princípio de realidade teve anteriormente outros conteúdos e se modificará à medida que a sociedade mude. (REICH, 1989: 25-26)

Se a prova de realidade, tal como postulada por Freud, sobrepõe-se ao apego libidinal ao objeto perdido, o que aparece pelo “Não acredito”, ao qual a realidade opõe o “Ele não está mais”, visto que em todos os lugares em que é esperada a presença do amado, a realidade contraporá a ausência, como pensar a elaboração do luto em situações em que o espaço público nega a realidade da perda e a perda como realidade? O que pode cumprir esta função da prova de realidade? Que abertura há para os familiares não sucumbirem ao silêncio ordenado?

Novamente recorremos às formulações freudianas sobre morte que não são perdas tal como o autor apresenta em *Reflexões para os tempos de guerra e morte* (1915). No segundo capítulo deste texto, Freud aborda *Nossa atitude para com a morte*, com que relaciona a desilusão com as promessas de recompensas que deveriam advir com a renúncia pulsional. A guerra mostra o caráter ilusório da promessa, e esta observação tem efeitos sobre o que constitui a atitude dos homens em tempo de pacificação. É com base nisto que Freud analisa a atitude dos homens em tempos de guerra, em total desconsideração com suas conquistas culturais, que põem “freio” às pulsões:

Ao lado do corpo sem vida do ente amado, passou a existir não só a doutrina da alma, a crença na imortalidade e uma poderosa fonte de sentimento de culpa do homem, mas também os primeiros mandamentos éticos. A primeira e mais

importante proibição feita pela consciência que despertava foi: ‘Não matarás’. Surgiu em relação a pessoas mortas que eram amadas, como uma reação contra a satisfação do ódio que se ocultava sob o pesar, estendendo-se gradativamente a estranhos que não eram amados e, finalmente, até mesmo a inimigos.

Essa extensão final do mandamento já não é experimentada pelo homem civilizado. Quando a furiosa luta da guerra atual for decidida, cada um dos combatentes vitoriosos retornará alegremente à pátria, para sua esposa e seus filhos, sem ser questionado nem perturbado por pensamentos sobre os inimigos que, quer de perto, quer de longe, matou. É digno de nota que as raças primitivas que ainda sobrevivem no mundo, e que indubitavelmente se acham mais próximas do que nós do homem primevo, agem de modo diferente em relação a isso, ou pelo menos agiam até ficarem sob a influência de nossa civilização. Selvagens – australianos, boxímanos, fueginos – estão longe de ser assassinos implacáveis; quando voltam vitoriosos da guerra não pisam em suas aldeias nem tocam em suas esposas até que tenham expiado os assassinatos que perpetraram na guerra por penitências, quase sempre longas e tediosas. (FREUD, 1915: 334)

A referência freudiana nos ajuda em nossas interrogações sobre a relação entre luto e circunstâncias da perda porque, no contexto deste trabalho de pesquisa, a relação que nega *valor* à vida está direcionada por outros parâmetros que os de uma sociedade em guerra; baseados em outros critérios de seletividade, que diferente de um tempo que aparece como intervalo de um funcionamento normal, revela que os critérios de reconhecimento de vidas que merecem ser vividas e, portanto, de mortes que podem ser choradas são intrínsecos à própria organização do funcionamento social.

Talvez por isso Flor seja enfática quando descreve a condição da morte do filho e conclui que aquela era uma condição que o assemelhava a um cachorro, fora das “relações humanas e sociais”; condição desumanizada, naturalizada. Esta comparação de Flor mostra as circunstâncias e com elas que o reconhecimento obedece a uma lógica, a uma lei de funcionamento. E como tomamos com Milton Santos (1988) e Butler (2009) este reconhecimento obedece a uma distribuição sócio espacial.

Reconhecer que não só a perda de jovens, mas também de crianças, produz qualidades de identificações diferenciadas, impede a resposta fácil de que a morte de jovens não constitui objeto de identificação porque a ela está associada atos de violência, ou a ideia de uma escolha implicada.

Ao tomarmos os elementos que compõem as circunstâncias da morte em relação ao luto, também se dá em relação com os caminhos trilhados por Freud (1920) em *Além do princípio do prazer*. Neste texto, encontramos a seguinte indagação: “quais circunstâncias podem impedir o princípio do prazer de ser levado a cabo?”. Seguindo esta direção, indagamos: em quais circunstâncias de perda pode um luto ser impedido? Como as circunstâncias da perda se relacionam com a experiência do luto?

Problematizamos esta situação na medida em que a negação da perda, diferentemente do que podemos acompanhar em *Luto e melancolia*, não partia do familiar, mas do espaço público, do qual o familiar mantém relação de dependência para reconhecer a morte de seu ente querido como perda, e localizar sua falta.

Nossas análises voltam-se para as circunstâncias como biombo para o reconhecimento de que houve uma perda, porque é em torno delas que Flor parece girar, impedida de reconhecer sua perda. As circunstâncias levantadas pelas instituições públicas constituem obstáculo, lugar de não-reconhecimento público da perda da vida de um jovem.

Em uma nova articulação sobre os sintomas, podemos pensar agora no que estava nos sintomas de Flor: a proibição pública. A negação do reconhecimento que atribuiria valor de perda à morte de seu filho operava sobre ela, que a isto só conseguia responder com o corpo. O que lhe estava proibido expressar? Há uma indagação nas palavras de Flor: “Em nome de quem atribuir a morte de seu filho?”. À morte por assassinato, seguia um encaminhamento institucional fora da lei. Ela não devia querer saber, isto escutou das palavras do policial. E esta proibição está na sua experiência de seu luto. Disso decorre nossa hipótese de que o luto necessita de um reconhecimento no e do espaço público para que a morte do ser querido constitua-se em uma perda que pode ser chorada e lamentada.

O que escutamos de Flor é um impedimento de sofrer a/com a perda, impedimento que recebia do espaço público sintetizado nas palavras proferidas pelo policial na instituição de segurança pública: “*Nesses casos é melhor não mexer... deixar isso pra lá*”.

Talvez a esta condição de normalidade, como se nada tivesse acontecido, “*deixar isso para lá*”, se relacionasse também o encaminhamento de Flor para tratamento no serviço de saúde mental.

Estas duas referências que partiam dos espaços públicos constituíam-se em ordenamento de que ela ignorasse a morte do filho, de que ela não sofresse sua perda. E ambas explicitam que há mortes que não se constituem em perdas. A posição social de morador da periferia, de jovem, negro, destituem de *valor* a vida de Júnior. Assim, sua morte não era considerada precoce, interrompendo uma vida que tinha *valor* de ser vivida. Que cálculo está em questão para a relação que impede o reconhecimento de perda à morte de um jovem?

A experiência de perda de um objeto de amor produz corte no ritmo de vida de quem a sofre, com efeitos profundos, na medida em que implica a perda não só do objeto, mas a perda

de “algo” no “enlutado”, dimensão do *que* se perde com o objeto da perda, este *que* referido não a algo do objeto, mas do próprio indivíduo.

Esta conclusão está em Allouch (2004) em sua interrogação crítica ao luto tal como construído por Freud. É necessário perder o que constitui “algo” de si, algo se deve entregar gratuitamente. Sem esta perda o luto não se faz e o objeto insepulto assombra, como fantasma; e um “luto impedido”, atravessa gerações:

O luto não é somente perder alguém (um “objeto”, diz algo intempestivamente a psicanálise), é perder alguém perdendo um pedaço de si. Dizemos: “*pequeno* pedaço de si” para marcar o valor fálico dessa libra de carne; o que não prejulta o tamanho que, de qualquer modo, conotará pequeno.

Eis em oferenda de luto, um pequeno pedaço de si particularmente importante e notado. [...].

O caso é exemplar: uma vez que um enlutado não pode subjetivar o acontecimento com o qual se depara num gracioso sacrifício de luto como, no fim das contas, consegue D\*\*\*, o personagem de *Areu, o monstro das nuvens*, o problema pode repercutir na geração seguinte [...].

(ALLOUCH, 2004: 387-389).

Experiência radical é como Butler (2009) toma o luto, pois com ela o indivíduo se defronta com sua irredutível dependência do laço com o outro que o constitui:

Talvez um luto se elabora quando se aceita que vamos mudar em função da perda sofrida, provavelmente para sempre. Quiçá o luto tenha a ver com aceitar sofrer uma transformação (talvez devêssemos dizer *submeter-se* a uma transformação) cujo resultado não pode ser conhecido de antemão. Sabemos que há uma perda, porém também há um efeito de transformação da perda que não pode medir-se nem planificar-se.

[...]

Algo se apodera de ti. De onde vem? Que sentido tem? O que se afirma nesses momentos em que não somos donos de nós mesmos? A que estamos sujeitos? O que nos tomou? Freud nos recorda que quando perdemos a alguém nem sempre sabemos o que perdemos nessa pessoa. Assim, ao perder algo, enfrentamo-nos ao enigmático: algo se oculta na perda, algo se perde no mais recôndito da perda. Se o luto supõe saber que algo se perdeu (e em certa maneira, a melancolia significa originalmente não saber), então o luto continuará em função de sua dimensão enigmática, em função da experiência de não-saber incitada por uma perda que não terminamos de compreender. (BUTLER, 2009: 47-48)

Propor a Flor que ela “deixasse para lá” a perda de seu filho significa negar-lhe a condição de acontecimento, e sem sequer contar como acontecimento a morte do filho, como enfrentar a situação? A solução de Flor foi o emudecimento, condição que acompanha o traumático do vivido, tal como veremos com Freud (1919) e Benjamin (1994). O traumático, diz Rosa (2002), é o que irrompe não como acontecimento, mas aquilo a que não pode ser dado sentido: “[...] desorganização subjetiva decorrente da emergência daquilo que está fora

de sentido e da significação. O traumático não designa a qualidade de um acontecimento, mas a desestruturante incidência subjetiva daquilo que irrompe fora de uma trama de saber.” (ROSA, 2002: 1).

Flor mostrava suas inibições pelos sintomas que condensavam obediência e desobediência ao ordenado, mas esta também era uma forma com a qual ela não funcionava – contrapondo-se à sua posição de funcionária, e este pode ter sido o motivo de seu encaminhamento para tratamento. Flor não seguia a marcha como se nada tivesse acontecido.

Esta interpretação encontra apoio no que nos diz Rosa (2004) sobre os sintomas, a partir de Lacan, na analogia destes com a greve, “objeção ao desejo do mestre, desejo de que as coisas funcionem.” Flor não funciona como esperado em seus ambientes de trabalho, desde aí tomamos que seus sintomas afirmam e ao mesmo tempo denunciam o que é negado pelos espaços públicos (materializados pela instituição pública de segurança e seu espaço de trabalho); ela não conversa, não chora, obedece e fica em silêncio. Flor trava a marcha. Os sintomas revelam aquilo que deveriam ocultar. Assim, nesta obediência-desobediência, o sintoma revela sua relação com a demanda do Outro. Estas questões indagam o lugar do/para o luto. O que Flor nos dizia é que tinha que silenciar a perda de seu filho, porque não encontrava lugar (público) para seu luto a não ser em seu corpo.

Ofélia, personagem de *Hamlet*, tragédia de William Shakespeare – obra recorrentemente citada e analisada por Freud –, enlouquece com a morte do pai. Lacan (1959/1983) toma esta obra como objeto de sua análise para suas formulações sobre o luto. Mas também a ela recorre em *O seminário, Livro 10, A angústia*, e neste encontramos referência à importância do espaço público para a elaboração do luto e dos efeitos do impedimento deste espaço:

Isso remete às crenças de sempre com respeito às consequências de certas formas de falecimento, quando as cerimônias fúnebres não podem ser plenamente realizadas. Nada se aplaca com a vingança clamada por Ofélia, no momento da revelação do que fora o pai para Hamlet, o pai, esse objeto negligenciado, desconhecido. Aí vemos operar às claras a identificação com o objeto que Freud nos aponta como sendo a mola mestra da função do luto. Essa é a definição implacável que Freud soube dar ao luto, a espécie de avesso que ele apontou das lágrimas dedicadas ao morto, esse fundo de censuras contido no fato de que, da realidade daquele que se perdeu, só se queira recordar o que ele deixou de pesares.” (LACAN, 1962-63/2005: 46).

À medida que Flor avançava para a pergunta presente em todas as sessões, mas que só com a continuidade destas pode ser formulada: “como chorar a morte do filho dada as

circunstâncias da perda?”, era possível observar que o acento não recaía sobre a relação com o objeto de amor perdido, mas sobre as circunstâncias da perda.

A presença – ausência do objeto é o ponto de partida das análises de Freud (1920) em *Além do princípio do prazer*. No luto, o indivíduo se depara com uma ausência, o que pressupõe uma presença anterior. Isto nos possibilita a analogia com o jogo do carretel, o que pode ser entendido como a elaboração do traumático. Esta é uma das circunstâncias em que o princípio de prazer pode ser impedido:

A primeira circunstância de inibição do princípio do prazer é o princípio de realidade, porque o reconhecimento das exigências do mundo externo são necessárias para a garantia da autopreservação do indivíduo: o primeiro exemplo do princípio de prazer a ser assim inibido é familiar e ocorre com regularidade. Sabemos que o princípio de prazer é próprio de um método primário de funcionamento por parte do aparelho mental, mas que, do ponto de vista da autopreservação do organismo entra as dificuldades do mundo externo, ele é, desde o início, ineficaz e até mesmo altamente perigoso. Este último princípio não abandona a intenção de fundamentalmente obter prazer; não obstante, exige e efetua o adiamento da satisfação, o abandono de uma série de possibilidades de obtê-la, e a tolerância temporária do desprazer como uma etapa no longo e indireto caminho para o prazer. (FREUD, 1920: 20)

Há uma relação ausência-presença que, podemos dizer, é o caminho do trabalho do luto. E o que produz esta relação de desligamento do indivíduo do objeto de amor perdido, transfigurada pelo jogo do carretel, é o princípio de realidade, o qual impõe e afirma a ausência do objeto. E este reconhecimento da ausência do objeto – que é também afirmação de que ele esteve presente, na medida em que só há ausência de algo ou alguém que anteriormente esteve presente –, relacionamos à “prova de realidade”:

“Agora bem, no que consiste o trabalho que o luto opera? Creio que não é exagerado em absoluto imaginá-lo do seguinte modo: O exame da realidade mostrou que o objeto amado já não existe mais, e dele emana agora exortação de eliminar toda libido de seus enlaces com esse objeto. A isso se opõe uma compreensível renúncia [...]. Essa renúncia pode alcançar tal intensidade que produza um estranhamento da realidade e uma retenção do objeto por via de uma psicose alucinatória de desejo. O normal é que prevaleça o acatamento da realidade. Porém a ordem de que esta parte não pode cumprir-se em seguida. Se executa peça por peça com um grande gasto de tempo e de energia de investimento, e entretanto a existência do objeto perdido continua no psíquico. Cada uma das recordações e cada uma das expectativas em que a libido se ligava ao objeto são clausuradas, sobreinvestidas e nisso se consuma o desligamento da libido. Por que essa operação de compromisso, que é o executar peça por peça a ordem da realidade, resulta tão extraordinariamente dolorosa? Está aí algo que não pode indicar-se com facilidade em uma fundamentação econômica. E o notável é que nos parece natural este desprazer do luto. Porém de fato, uma vez cumprido o trabalho do luto o eu se torna outra vez livre e desinibido.” (FREUD, 1917: 242-243)

Se a ausência é condição de reconhecimento da presença, a prova de realidade é produtora de uma marca dada pela palavra que acompanha o jogo do carretel, *fort-da*<sup>35</sup>. E nesta medida podemos também lançar nova luz sobre o que pode estar no silêncio de Flor, porque se o jogo do carretel é a elaboração do traumático, do que pode por perigo à vida física e psíquica, o que não pode ser elaborado, afirma Freud, repete-se. E a repetição é o que resiste, num funcionamento que ultrapassa o princípio do prazer.

No contexto de nosso trabalho associamos a palavra que circunda o real da ausência, aos ritos funerários, à lápide, ao obituário, formas de registros da ausência e afirmação de que se perdeu alguém. Consideração e reconhecimento que não é natural e nem fora das relações sociais:

Sua desumanização ocorre primeiro a este nível, de onde brota então uma violência física que em algum sentido é portadora da mensagem de desumanização que já está funcionando na cultura. [...]. Se 200.000 crianças iraquianas foram assassinadas no durante a Guerra do Golfo e suas seqüelas, dispomos de alguma imagem, de algum marco pessoal ou coletivo para qualquer destas vidas? Há alguma história destas mortes nos meios de comunicação? Há algum nome associado a estas crianças?  
[...]

Ainda que poder-se-ia argumentar que não seria prático escrever obituário para toda essa gente, ou para toda a gente, penso que temos que perguntar uma e outra vez como funciona o obituário como instrumento pelo qual de distribui publicamente o luto. Trata-se do meio pelo qual uma vida se converte - ou bem deixa de ser - uma vida para recordar com dor, um ícone de autorreconhecimento para a identidade nacional; o meio pelo qual uma vida chama a atenção. Assim, temos que considerar o obituário como um ato de construção da nação. Não é uma questão simples, porque se o fim de uma vida não produz dor não se trata de uma vida, não qualifica

---

<sup>35</sup> O jogo do *fort-da* é apresentado por Freud (1920) no texto *Além do princípio do prazer*. Ele é tomado pelo conteúdo de repetição que Freud identifica nas brincadeiras infantis. A relação da criança com as brincadeiras é reviver ativamente no jogo o que na realidade foi vivido passivamente. Este é um caminho de elaboração da experiência desagradável:

“Sem querer incluir todo o campo abrangido por esses fenômenos [da brincadeira infantil], pude, através de uma oportunidade fortuita que se me apresentou, lançar certa luz sobre a primeira brincadeira efetuada por um menininho de ano e meio de idade e inventada por ele próprio. Foi mais do que uma simples observação passageira, porque vivi sob o mesmo teto que a criança e seus pais durante algumas semanas, e foi algum tempo antes que descobri o significado da enigmática atividade que ele constantemente repetia.  
[...]

Esse bom menininho, contudo, tinha o hábito ocasional e perturbador de apanhar quaisquer objetos que pudesse agarrar e atirá-los longe para um canto, sob a cama, de maneira que procurar seus brinquedos e apanhá-los, quase sempre dava bom trabalho. Enquanto procedia assim, emitia um longo e arrastado ‘o-o-o-o’, acompanhado por expressão de interesse e satisfação. Sua mãe e o autor do presente relato concordaram em achar que isso não constituía uma simples interjeição, mas representava a palavra alemã ‘*fort*’ [ir, partir, esclarece o tradutor que significa “ir embora”]. Acabei por compreender que se tratava de um jogo e que o único uso que o menino fazia de seus brinquedos, era brincar de ‘ir embora’ com eles. Certo dia, fiz uma observação que confirmou meu ponto de vista. O menino tinha um carretel de madeira com um pedaço de cordão amarrado em volta dele. nunca lhe ocorrerá puxá-lo pelo chão atrás de si, por exemplo, e brincar com o carretel como se fosse um carro. O que ele fazia, era segurar o carretel pelo cordão e com muita pericia arremessá-lo por sobre a borda de sua caminha encortinada, de maneira que aquele desaparecia por entre as cortinas, ao mesmo tempo que o menino proferia seu expressivo ‘o-o-o-o’. Puxava então o carretel para fora da cama novamente, por meio do cordão, e saudava, o seu reaparecimento com um alegre ‘*da*’ (‘ali’). Essa, então, era a brincadeira completa: desaparecimento e retorno. (FREUD, 1920: 25-26).

como vida e não tem nenhum valor. Constitui já o que não merece sepultura, se não o insepultável. (BUTLER, 2009: 61)

E se a palavra que acompanha o que de traumático pode produzir a separação do objeto, o impedimento dos ritos, do espaço de compartilhar e contar a perda, observável pelo silêncio de Flor, este é o lugar que vislumbramos como de deserto da morte, morte seca, tal como tomamos de Allouch, lugar de desamparo, vivido como fora dos laços sociais. Que experiência Flor poderia compartilhar? Neste lugar de impedimento, em que não há experiência a ser dita; a experiência da perda que pode ser um processo de revestir de palavras o insuportável da dor, do desamparo. A narrativa é condição da experiência, observa Benjamin (1994). Ao mesmo tempo a experiência é o que dá lugar para a memória, condição da lembrança, porque do que é presente não lembramos, mas vivemos, melhor dizendo, repetimos. Assim, também desde uma perspectiva freudiana, o ordenamento de silêncio tem efeito de impedimento da lembrança. E desde aí, o que não se reveste com palavras não faz marca, como diz Butler, não faz história. Recordar é parte do trabalho de uma análise, diz Freud (1914).

A descrição do processo de desligamento do objeto, caminho do luto é dado pela realidade que afirma ao indivíduo que seu objeto de amor não existe mais, o que obriga o indivíduo ao desligamento, mas a isto ele resiste. E Freud nos propõe que o indivíduo resiste frente a uma afirmação, mas a resistência de Flor é frente a uma negação. Nisto ela se detém, porque não pode seguir como se nada tivera acontecido.

Tomamos estes dois aspectos, afirmação da ausência e sobreinvestimento, como elementos que devem ser contrapostos às circunstâncias que produzem impedimento do luto. O que consideramos é que, se as circunstâncias que envolvem a morte impedem o reconhecimento da perda do objeto, de sua ausência, o segundo elemento também é comprometido com este não-reconhecimento; estes dois aspectos funcionam impedindo o luto. Isto está em Freud, o que aqui trazemos é a negação que parte do espaço público, determinada pelas circunstâncias que envolvem a morte. É, a partir disso, referimo-nos ao luto impedito e que este impedimento é uma proibição que é social e política.

Com isso, ao interrogar qual a relação entre o trabalho do luto e as circunstâncias em que a morte ocorreu, necessitamos dirigir nossa atenção para aqueles dois aspectos e interrogar em que medida eles foram afetados pelas circunstâncias da perda. E esta é uma

primeira resposta para nossas interrogações sobre a relação entre circunstâncias da morte e luto, sobre em quais circunstâncias um luto pode ser impedido<sup>36</sup>.

Lacan (1962-63/2005) descreve o angustiante que é a ausência de reconhecimento, o que produz a loucura, como no caso de Ofélia e em *O horla* de Maupassant, exemplifica o autor. É este objeto não especularizável, não simbolizável, que faz Lacan dizer que a angústia tem objeto e é frente a este que ela é disparada:

Em termos fenomenológicos, parece evidente que a despersonalização começa pelo não-reconhecimento da imagem especular. [...]. Se o que é visto no espelho é angustiante, é por não ser passível de ser proposto ao reconhecimento do Outro.

[...]

O sentimento de desapossamento, aliás, tem sido bastante marcado pelos clínicos na psicose. A especularização é estranha nele, *odd*, como dizem os ingleses, ímpar, fora de simetria. É *O Horla*, de Maupassant, o fora-do-espaco, na medida em que o espaço é a dimensão do superponível. (LACAN, 1962-63/2005: 134-135).

Este é o lugar do *unheimlich*, o que não é especularizável, e é neste lugar que se produz a angústia, diz Lacan (1962-63/2005):

Em termos fenomenológicos, parece evidente que a despersonalização começa pelo não-reconhecimento da imagem especular. Todos sabem como esse fenômeno é sensível na clínica, e com que freqüência é ao não se encontrar no espelho, ou em qualquer coisa análoga, que o sujeito começa a ser tomado pela vacilação despersonalizante. Mas essa formulação que indica o fenômeno nem por isso deixa de ser insuficiente. Se o que é visto no espelho é angustiante, é por não ser passível de ser proposto ao reconhecimento do Outro. (*Ibidem*, p. 134-135).

Com Lacan, podemos afirmar que é no lugar de estranho, fora-de-espaco, que devolviam a Flor seu filho. O fora-de-espaco constitui-se em fora de lugar de semelhante. Esta era a condição que a instituição pública de segurança remetia Flor, a morte de seu filho não estava circunscrita pelas e nas relações sócio institucionais.

Nesta relação, se de um lado, Júnior não era reconhecido como semelhante, como objeto de amor perdido, de outro, sua ausência não podia ser reconhecida, contada. O reconhecimento é o lugar do especularizável para Lacan, e este é o que aparece do familiar, o *heim*. Esta é a condição de semelhante. O *unheim*<sup>37</sup> não se especulariza, é o estranho, o

---

<sup>36</sup> Com o cuidado de não fugir de nosso objeto de investigação podemos pensar nestes dois elementos também nos casos de suicídio, em que também há proibição pública do luto. E aqui também pode ficar comprometido o reconhecimento de perda e de sobreinvestimento na lembrança, na medida em que o corpo do suicida possa permanecer como fantasma que aterroriza o enlutado.

<sup>37</sup> A estrutura fantasmática, que põe a separação entre o sujeito e objeto, é abalada, diz Lacan, quando “algo do fantasma vacila e deixa aparecer a força que o compõe” (LACAN, 1962-63/2005: 19), algo ultrapassa a relação

sinistro, e o que não pode ser contado como ausência, mas como excesso de presença, aparecendo no lugar do familiar, no lugar de *heim*. É nesta relação que ao não-reconhecimento de Júnior como objeto de amor perdido, associa-se sua imagem “como um cachorro”, o que pode nos dar a dimensão do lugar não humano. Palavra de impacto que indica a condição de naturalização também no sentido do que é suposto como fora das relações sociais, fora da civilização, lugar de incivilidade.

Ao real da morte, soma-se um real da negação do reconhecimento. Não há lei que recubra a perda de Flor e ela não pode ser compartilhada, e é assim que podemos escutar a indagação de Flor: em nome de quem atribuir a morte do filho? Sem isso ela vive fora-de-espaco. Isto nos faz lembrar a queda de Flor ao receber a notícia da morte do Júnior, caiu de joelhos, também o filho, nos diz ela, “*estava ali atirado no chão...*”.

Esta referência à queda também encontramos em outros casos de perdas por violência, semelhantes ao de Flor. Assim também podemos ouvir Sirley: “*Meu filho saiu, teria que ter voltado e não voltou. A gente ficou procurando por três dias. No primeiro foi como se eu já tivesse perdido uma parte de mim. Com a notícia da morte dele, três dias depois, a gente caia numa realidade em que não queria cair.*”<sup>38</sup>

Com Butler, interrogamos sobre o não-reconhecimento como tendo efeito de produzir a irrealidade da perda; nestes casos, dissemos, a realidade atua dando “prova” que não houve perda, porque há um sentido da vida que é compartilhado social e culturalmente, e com base neste é que as vidas podem ser reconhecidas ou negadas como *valendo* a pena.

A referência à queda nos chama a atenção e, com elas, levantamos algumas hipóteses, a da queda para fora-do-espaco, tal como trabalha Lacan, lugar do sinistro, do fantasmático, lugar da solidão da loucura, no caso de Ofélia; ou da morte, no caso de *Antígona*. Mas esta queda pode também ser como superação de ilusões, tal como aponta Freud em relação à desilusão dos homens com a civilização. E Freud é enfático quando diz que a ilusão resguarda

---

imaginária do sujeito com o objeto e esse excesso produz a vivência do fantástico: “A dimensão do fantástico surge quando algo na estrutura imaginária do fantasma entra em comunicação com o que normalmente se produz no plano da mensagem, isto é, a imagem do outro que constitui meu próprio eu”. É a aparição do *unheilimch*, do que deveria se manter recalcado, mas que por alguma operação se presentifica; assim é como falo que Ofélia aparece e esta imagem ameaça e desvanece o sujeito; por fim Lacan aponta o momento em que já morta Ofélia, Hamlet desce a sua tumba e este momento é de reintegração do objeto *a*, reconquistado a custa do luto e da morte.

<sup>38</sup> Trata-se de Sirley Muniz Paulino, mãe de Bruno Paulino, 20 anos, assassinado pela Polícia Militar na Chacina de Via Show, em dezembro de 2003” (NEPOMUCENO, 19 de agosto de 2009: 28). Relato extraído de reportagem com familiares que perderam parentes a maioria assassinada pela ação do Estado, pela polícia. Estes relatos compõem o livro *Auto de resistência*, publicado em 2009, pela Editora 7 letras.

de uma vida que necessita de ilusões. Esta formulação também está em Marx (2005) quando aborda o caráter ilusório das religiões.

As palavras do policial apresentam uma realidade que desconsidera o texto da lei, realidade posta entre aspas, na qual vige outra lei, por fora da lei suposta compartilhada, mas que é geopoliticamente distribuída. É isto que possibilita que uma autoridade policial diga, em uma instituição de segurança pública, que Flor “deve deixar para lá, que nestes casos é melhor não mexer”. Mas, ao contrário do que a palavra do policial sugere, a morte de Júnior está regulada por relações sociais, relações de desigualdade. E cabe a ressalva que a palavra do policial não é por nós considerada uma questão individual que destoa do funcionamento institucional ou como um fato isolado; pelo contrário, é representativa e sustentada pelo modo hegemônico do funcionamento social e institucional. E esta forma de funcionamento se articula com a distribuição sócio espacial, tal como já nos referimos anteriormente, com base nos estudo de Milton Santos (1988) e também nos estudos de Holanda (1995).

Se anteriormente fizemos referência a *Antígona*, a ação pública fora da lei marca a diferença com a obra de Sófocles (441 a.C./2003), porque, seguindo a referência de Holanda (1995), a ação de Antígona é contra o que está na lei, lei pública, lei da cidade. No caso de Flor, é a autoridade policial que atua contra a lei pública, lei que deveria ser para todos<sup>39</sup>.

---

<sup>39</sup> No momento em que escrevemos esta tese, chegou em alguns espaços o documentário de Luis Carlos Nascimento (2009), *Luto como mãe*. Documentário que centra no caso das mortes de Acari, que levou a *Associação das mães de Acari*, mas também mostra como o caso de Acari não é isolado. E uma das coisas que podemos ver neste documentário, além da semelhança como o caso Flor, é o assassinato de mães que tiveram ações mais diretas e abertas na busca de informação sobre a morte de seus filhos. Isto afirma a questão que apontamos sobre o ordenamento de silêncio não ser apenas uma postura individual do policial e nem remetido somente ao plano simbólico, mas ordenamento com força concreta. E o impedimento mostra sua força concreta. Não se pode querer saber. Não se pode dizer. Não se pode exigir a aplicação da lei. O policial não se difere, mas indifere do funcionamento institucional.

Soma-se a este uma de nossas experiências no percurso desta pesquisa. Em 2008, fizemos uma visita ao Cemitério São Luis, localizado na região de Campo Limpo, periferia da cidade de São Paulo. Dois foram os fatores que nos motivaram a esta visita: o movimento social organizado local e as falas individuais de moradoras da região. Com relação ao primeiro, em Campo Limpo, acontece a Caminha Pela Vida, no dia 02 de novembro. Esta Caminhada tem como de saída uma capela da região e seu ponto de chegada o cemitério São Luis. Este Movimento tem por fim denunciar e superar os altos índices de mortalidade por homicídio na região.

Com relação às falas de moradores da região quando perguntados sobre o cemitério, uma moradora da região diz: “Deus me livre ser enterrada ali, já pedi para o meu marido, me manda para a Bahia, mas lá não quero ser enterrada”. A esta fala acrescenta vários comentários sobre o lugar, apontando o risco envolvido em torno dele. Assim, ao perguntarmos sobre o trajeto até o local, nos diz claramente para nos afastarmos daquele lugar.

Imbuídos por observar alguns aspectos que poderiam ser reveladores para esta pesquisa, nos dirigimos ao cemitério, no horário que estava aberto ao público. Lá chegando, procuramos a administração para avisar de nossa presença e perguntar em caso de autorização para pesquisa a quem deveríamos endereçar a documentação. A esta apresentação e pergunta, a reação foi de proibição e ameaça. O funcionário da administração estabelece que não poderíamos visitar o cemitério. contrapusemos que o cemitério era um espaço aberto ao público, ao que o funcionário em tom ameaçador disse que se tirássemos foto ou filmássemos chamaria a polícia e nos levaria para a delegacia. Dissemos que não possuímos maquina fotográfica ou de filmagem. O funcionário exigiu olhar nossa bolsa e disse que só poderíamos fazer a visita acompanhada pela guarda municipal, a qual foi acionada e sob forte intimidação fizemos a visita vigiada por dois homens da guarda. O funcionário reafirma, mesmo depois

Júnior tinha 23 anos. Uma vida perdida. Como diz Flor, não foi um acidente, não foi uma doença (e mesmo neste caso a morte não é natural), e o mandato social é o de que ela deveria aceitar esta morte como natural.

No espaço do tratamento clínico, as associações de Flor vão caminhar das circunstâncias nas quais Júnior aparece como coisa para Júnior como objeto de amor; Flor pode dizer *quem era* seu filho: falar de Júnior é possível na medida em que ele está ausente, ao mesmo tempo é nesta narrativa que Flor pode reconhecer a ausência do filho, sua falta. A foto pode ser testemunho de uma presença-ausência de Júnior. Nesta dimensão, a clínica é espaço público, e em contraposição à condição de coisa, fora das relações sociais humanamente constituídas, a morte de Júnior, o corpo de Júnior pode ser recoberto por significantes das histórias pessoais de Flor, mas também por significantes e ações que se relacionam com o campo de todos no qual a morte de Júnior se inscreve.

As circunstâncias, incluindo local e forma da morte, desobrigavam os representantes da lei, que determinaram silêncio, resignação, aceitação da condenação, o anonimato da morte do filho, tudo era justificado; não havia dúvida, tudo era colocado no lugar da certeza. E novamente recorremos a Lacan, pois para o autor a certeza é o lugar da presença do objeto terrorífico, porque no seu aparecimento não deixa dúvida, este é o lugar da angústia, lugar da certeza, do que não engana, diz Lacan.

No caso de Flor, a realidade não afirmava a ausência de um objeto de amor, o que poderia ter como desdobramento o investimento libidinal na lembrança, na fantasia, lugar em que se processa o desligamento do objeto de amor como perdido no campo da realidade e obriga o indivíduo ao trabalho do luto. Mas, na medida em que a realidade nega este reconhecimento, o objeto se põe como *unheim*: “‘Súbito’, ‘de repente’ – vocês sempre encontrarão essas expressões no momento da entrada do fenômeno do *unheimlich*. Encontrarão sempre em sua dimensão própria a cena que se propõe, e que permite que surja aquilo que, no mundo, *não pode* ser dito.” (LACAN, 1962-63/2005: 86).

---

de olhar nossa bolsa, que se fotografássemos ou filmássemos seríamos levados a delegacia. Também fomos proibidos de falar com qualquer pessoa que estivesse no interior do cemitério. A toda esta reação do funcionário, foi inútil dizer que nossa pergunta era para que caso precisássemos alguma informação ou leitura de documentação queríamos saber para onde endereçar o pedido de autorização.

O cemitério São Luis, segundo falas locais é local de desova da polícia e faz parte da articulação que move o funcionamento ilegal enclavado ao legal. Realidade geralmente reconhecida, mas silenciada ou falada onde não pode ser escutada ou, ainda, como fala atirada ao vento, mas este reconhecimento opera de diversas formas e um deles é a produção de profunda impotência.

Este é o campo da angústia, afirma Lacan, porque nele a significação falta. Lacan nos propõe que a angústia é a falta da falta, e nesta dimensão também não há passado, porque é sempre como presente que o objeto aparece aterrorizando:

Em inibição, sintoma e angústia, Freud nos diz, ou parece dizer que a angústia é a reação-sinal ante a perda de um objeto. E ele enumera: perda sofrida em bloco, quando do nascimento saído meio uterino; perda eventual da mãe, considerada como objeto; perda do pênis; perda do amor do objeto; perda do amor do supereu. Ora, que lhes disse eu [...]. Que a angústia não é sinal de uma falta, mas de algo que devemos conceber num nível duplicado, por ser a falta de apoio dada pela falta.

[...] Não é, ao contrário do que se diz, o ritmo nem a alternância da presença-ausência da mãe. A prova disso é que a criança se compraz de renovar este jogo de presença-ausência. A possibilidade da ausência, eis a segurança da presença. (LACAN, 1962-63/2005: 64)

É nesta medida que associamos o lugar de cachorro que é dado a Júnior como impedimento da ausência na medida em que não é conferido como objeto que falta a Flor. Assim, associamos pela contraposição ao jogo de presença-ausência do carretel, o qual é acompanhado por balbucios, por sílabas. A perda por morte, sabemos, faz perder as palavras, e os rituais são recursos para recobrimento deste real que é a morte.

O luto é a reação à perda de um objeto de amor, objeto de amor que falta, condição que é dada pelo reconhecimento de familiar, também no sentido de semelhante. No caso de Flor, o não-reconhecimento que partia do espaço público punha seu filho, morto, fora de lugar; era do lugar de objeto *a*<sup>40</sup>, como coisa real, não simbolizável que ele se presentificava. Neste aspecto não havia ausência possível:

Eu lhes disse, em síntese, que não existe falta no real, que a falta só é apreensível por intermédio do simbólico. É no nível da biblioteca que se pode dizer: Aqui está

<sup>40</sup> Objeto *a* é uma noção criada por Lacan, trabalhada em *O Seminário, Livro 10, A angústia*. Muitas são as caracterizações ou definições que o autor atribui a esta noção de objeto *a*. O objeto *a*, de forma genérica, o objeto causa do desejo, porque ele é o que se perde e é irrecuperável. A marcação por *a* é explicada por muitos autores que se dedicam ao ensino de Lacan. Uma representação que nos parece de mais simples compreensão é o *a* como o que se separa, perde-se da palavra *ser* em francês, *avoir, a-voir*. O *a* é objeto perdido que para sempre vai faltar, neste sentido que ele é causa do desejo, e é sempre como faltante que ele pode “aparecer”. Esclarece LACAN:

“Sucedeu-nos deixar claro, em nosso percurso da angústia, status do que designei inicialmente pela letra *a*. [...]”

A angústia é o sinal de certos momentos dessa relação. Isso é o que nos esforçaremos por mostrar-lhes hoje, mais adiante, esclarecendo o que entendemos por esse objeto *a*.

Esse objeto, nós o designamos por uma letra. Tal notação algébrica tem sua função. Ela é como que um fio destinado a nos permitir reconhecer a identidade do objeto nas diversas incidências em que ele nos aparece.” (LACAN, 1962-63/2005: 98).

E mais adiante encontramos de forma precisa o que constitui o objeto *a* para Lacan:

“Relembro esse ponto aqui apenas para lhes indicar que é de uma relação permanente com um objeto perdido como tal que se trata. Esse objeto *a*, como cortado, presentifica uma relação essencial com a separação como tal. (*Ibidem*, p. 235).

faltando o volume tal em seu lugar. Esse lugar é um lugar apontado pela introdução prévia do simbólico no real. Por isso, a falta de que falo aqui pode ser facilmente preenchida pelo simbólico; ela designa o lugar, designa a ausência, presentifica o que não está presente. (*Ibidem*, p. 147).

As circunstâncias em que Flor perdeu seu filho colocam particularidade para o seu trabalho de luto. Nossas hipóteses nos levaram a dirigir a atenção sobre os elementos que compõem estas circunstâncias, porque com elas se articulam um impedimento que parte do espaço público do reconhecimento da perda, impedimento que é uma proibição pública da palavra e da memória. E a memória, que implica encontrar um lugar para o objeto de amor que falta, advém com o luto, tal como relacionamos com a ausência do objeto o sobreinvestimento na fantasia, movimentos que possibilitam a liberação da libido.

Assim, se seguindo Freud e Lacan apontamos que para o luto é necessário reconhecimento, pois este é que estabelece o pertencimento na condição de semelhante, o que tem como desdobramento que a morte se constitua em ausência, que possa ser reconhecida como falta, porque do contrário é como coisa, lugar do sinistro que o corpo se presentifica; e neste âmbito não há memória e o luto não encontra lugar, lugar na comunidade humana. A dor da perda é elemento de identificação, e identificação é condição de laço.

Com estas questões, vamos a *Antígona*, obra da literatura, para com ela procedermos ainda um giro neste movimento em espiral em que procuramos contornar a morte de jovens nas periferias das cidades, como a morte de Júnior, e neste movimento encontrar lugar para o luto.

Em *Antígona*, a condição de insepulto, de corpo presente que não pode ser recoberto com um nome e com palavras é o que move a tragédia sofociana. Polinices, considerado traidor, não pode ser sepultado. Creonte, rei de Tebas, baixa um edito que proíbe o luto por Polinices:

CREONTE a CORIFEU: [...] Polinices – que voltou do exílio jurando destruir a ferro e fogo a terra onde nascera - e conduziu seu próprio povo à escravidão, esse ficará como os que lutavam a seu lado - cara ao sol, sem sepultura. Ninguém poderá enterrá-lo, velar-lhe o corpo, chorar por ele, prestar-lhe enfim qualquer atenção póstuma. Que fique exposto à voracidade dos cães e dos abutres, se é que esses quererão se alimentar em sua carcaça odienta. (SÓFOCLES, 441/2003: 14).

Com o ordenamento de Creonte, podemos observar o trágico a que Antígona é lançada, desencadeado não pela perda de Polinices, mas pela segunda morte que sobre ele recai. Esta segunda morte é a morte no simbólico, impedimento de ausência, de falta, e com isto que a pessoa possa ser lembrada; só lembramos de quem se ausenta, quem falta como

corpo (no) presente, quem não mais está e nesta condição pode ser recordado. E é esta segunda morte, que recai sobre Polinices, e lança *Antígona* em sua luta:

*ANTÍGONA – Um e outro, os dois, ambos – nossos irmãos morreram nessa guerra sem fim que travamos contra Argos, por umas miseráveis escavações de argila e cobre. Polinices, quase menino, acreditava em Argos e morreu por ela. Etéocles, ainda mais jovem, lutou até o fim, defendendo do próprio irmão a última porta de Tebas. Separados na vida, não poderão se reencontrar sob o manto da terra. Para Etéocles, que morreu nobremente pela pátria e pelo direito, Creonte ordenou pompas de herói, respeito total e detalhado a todos os ritos e costumes. Mas o corpo do desgraçado Polinices, o traidor, não terá sepultura.*

*Vieram me dizer – o edital do rei proclama que ninguém poderá enterrá-lo, nem sequer lamentá-lo, para que, sem luto ou sepultura, seja banquete fácil dos abutres. Esse é o edital que o bom Creonte preparou para ti e para mim – para mim, sim! – e que virá aqui comunicar mais claramente aos que pretendem não tê-lo entendido. Sua decisão é fria, e ameaça quem a desrespeitar com a lapidação, morte e pedradas. Agora sabes tudo. Logo poderás demonstrar se és nobre ou se és apenas filha degenerada de uma raça nobre.*

*ANTÍGONA – Procuro teu auxílio para enterrar um morto.*

*SMÊNIA – O morto que Tebas renegou?*

*ANTÍGONA – O morto que se revoltou.*

*SMÊNIA – Você tem a audácia de enfrentar o edital de Creonte e a ira do povo?*

*ANTÍGONA – Nenhum dos dois é mais forte do que o respeito a um costume sagrado. Enterro meu irmão, que é também o teu. Farei a minha e a tua parte se tu te recusares. Poderão me matar, mas não dizer que eu o traí. (Ibidem, p. 6-8).*

Nossa atenção para esta obra, tomando-a como mediação para nossas reflexões sobre o processo do luto, dá-se não só pela semelhança com o narrado por Flor sobre a condição de insepulto do filho, tal como Polinices, mas também porque à condição de silêncio imposto a Flor associamos a condenação de ser emparedada viva que recai sobre Antígona. É esta condenação que faz Antígona dizer que não tem lugar entre os vivos nem entre os mortos, o que a põe fora dos laços compartilhados, sem amigos:

*Sejam ao menos testemunhas de que um dia, sem um amigo para chorar o meu destino e pela força de leis que desconheço, penetrei viva numa tumba no coração da montanha, sepultura espantosa. Ai de mim, que não tenho lugar na vida nem na morte, ai de mim, sem lar entre os vivos, estrangeira entre os mortos.<sup>41</sup> (Ibidem, p. 46)*

O que podemos escutar da narrativa literária é que *Antígona* pede testemunhas, que alguém possa dar testemunho de como perdeu a vida, testemunho de sua morte.

Em *O seminário, Livro 7, A ética*, Lacan dedica três capítulos sobre a tragédia de *Antígona*; em um deles intitulado *Antígona no entre-duas-mortes*, o autor localiza o lugar em

---

<sup>41</sup> Itálico nosso.

que se situa *Antígona*. E este lugar *no entre duas mortes*, tal como visualiza Lacan, marca um momento de uma morte no simbólico anterior à morte física, em que a morte invade a vida:

A partir do momento em que ela transpõe a entrada da zona entre a vida e a morte, onde o que ela já tinha dito ser toma forma do lado de fora. Com efeito, há muito tempo que ela nos dissera que já estava no reino dos mortos, mas desta vez a coisa é consagrada no fato. Seu suplício vai consistir em ser trancada , suspensa, na zona entre a vida e a morte. Sem estar ainda morta, ela já está riscada do mundo dos vivos. E é somente a partir daí que se desenvolve sua queixa, ou seja, a lamentação da vida. (LACAN, 1959-60/1997: 339).

Este lugar entre duas mortes faz-nos associar com a queda da qual fala Flor e Sirley, porque pode ser pensado como um cair para fora dos laços e do tempo; lugar de deserto, da morte seca, sem amigos para chorar a morte ou chorar com o enlutado a morte sofrida, receber seu choro, escutar seu lamento.

A queda pode apontar o fora-de-espaço e este é, tal como elabora Lacan, o fora de lugar de identificação. Neste, não é como semelhante que o indivíduo se reconhece, quebra-se o espelho, dimensão especular das relações ao qual o simbólico se entrelaça e limita.

Ao acompanharmos o caso Flor e *Antígona*, podemos vislumbrar que onde Flor se detém e *Antígona* realiza seu ato está uma articulação com a palavra da autoridade. O policial, assim como Creonte, ordena que não há luto a ser feito. Nesta medida, dissemos, retira Flor e seu filho do lugar de semelhante, lugar de reconhecimento e identificação e impede seu luto.

Aqui o que tomamos da tragédia de Sófocles é que *Antígona* respondendo a outro princípio, a outra dimensão imaginária e simbólica, a dos deuses e também a de sua filiação, em que se identifica com o irmão, pode sepultar Polinices; reconhece e afirma a ausência do irmão, assim, realiza o luto negado pela autoridade. *Antígona* ao se reportar a outro princípio, desprende-se do (não)reconhecimento de Creonte e com isto a autorização pode partir de outro lugar que não da palavra da autoridade. Que lugar é este? Qual a diferença entre reconhecimento e autorização no aspecto que estamos supondo como uma via possível para o luto em situações em que o espaço público nega reconhecimento de perda à morte?

Se seguimos a obra sofociana como mediação para nossas interrogações podemos pensar que na dimensão do reconhecimento a referência é a palavra da autoridade tomada como critério de certeza, tal como Flor parece escutar a palavra do policial como ordenamento, mas *Antígona* duvida e lança questionamento sobre a verdade da palavra da autoridade pública. O que *Antígona* diz é que a lei de Creonte é a de um homem e que vale

naquele tempo, mas que há um tempo anterior e posterior ao tempo da lei erigida por ele. E *Antígona* não se detém nela, mas a questiona.

Aqui vislumbramos um tempo que faz função de separação da palavra como elemento de certeza e de lugar exclusivo de reconhecimento do indivíduo. Este tempo é historicizado e ao presente da lei da cidade, articulam-se passado e futuro. Daqui podemos retomar o que apontamos no segundo capítulo deste trabalho sobre a dimensão da história como referência para pensar o território, são Mateus, e a partir daí um deslocamento possível da captura imaginária que absolutiza o presente.

Tentaremos dar um passo a mais com a noção de autorização estabelecendo analogia com o que aborda Rosa (2001) sobre a autorização marcada por referência a uma Lei que não está na autoridade que se pronuncia como legítima representante da ordem, da lei, tampouco é própria do indivíduo como independente de laços e sem história:

Encontra-se a autorização na função do semelhante, que situa o objeto perdido em uma condição de um real compartilhado em relação ao qual cada um pode dar seu testemunho singular.

Este é o caminho do trabalho com os pais, na medida em que possibilita “a passagem da versão singular do código (sintoma) até a autorização do singular na ordem fálica onde o eu pode dispensar o desdobramento no suporte especular produzindo-se como lugar enunciativo”. É como desejantes e implicados, como representantes do saber sobre a castração e a Lei, que os pais podem assegurar a constituição subjetiva de seus filhos e garantir a eficácia da transmissão dos significantes fundamentais da filiação e da sexualidade, uma vez que, de fato, não foram construídos dispositivos substitutivos eficazes na presente cultura para substituir a família em sua função. (ROSA, 2001: 115)

Se a referência de Rosa é Lacan, podemos também recorrer a Freud (1913) no mito da horda *primeva*, com o qual se articula o excerto acima trazido; o assassinato do pai que gozava de todo o poder e direito sobre os filhos e as mulheres constitui o referente sobre o qual se reúnem os irmãos e com o que podem formar uma comunidade. E esta é referida não a uma autoridade, mas a que ninguém pode ocupar o lugar de autoridade e autonomia que enuncia a verdade sobre os demais e desautoriza o saber sobre a sexualidade e o gozo dos bens da sociedade e da cultura:

Ou seja, a função paterna autoriza os pais a enunciarem com palavras de certeza os enunciados do grupo social, mas não a sua identificação ao pai imaginário, pois é do luto do pai ideal que é possibilitado o saber ao filho, do filho enquanto sujeito. Esta questão exige dos pais que indaguem sobre que pai sou, questão que passa pelo pai que tiveram e que falhou na imagem de pai ideal, de mestre que detém o saber. O efeito da construção do lugar paterno, lugar de não-saber sobre o gozo do pai que goza de outro que não o filho, é o sintoma e organiza o lugar do sujeito. (*Ibidem*, p. 148)

É com base nestas formulações sobre uma referência que não na autoridade ou em nome da autonomia individual que pensamos um para além do reconhecimento, no sentido que ele é atributo de um poder enunciativo de uma autoridade. A autoridade, diz Rosa, só tem lugar de um enunciado mesmo, não de verdade sobre o outro. E o saber sobre a castração paterna movimenta o indivíduo em direção a assumir o risco implicado em seu desejo:

Só pergunta o que fazer aquele cujo desejo está apagado, comenta Lacan. Desta forma, o trabalho supõe a implicação dos pais com o sintoma, sintoma que mantém o Eu no gozo de não saber sobre o desejo que o anima, que o mantém na inocência e no desejo de que saibam por ele. Tais pais demandam um pai imaginário, um mestre que lhes diga o que fazer. Cabe ao psicanalista lembrar que não há Outro do Outro e, como enfatiza Lacan, que é como impostor que se apresenta o legislador que pretende supri-lo. Todo enunciado de autoridade não tem mais garantia que sua enunciação mesma. (*Ibidem*, p. 147)

Quando lembramos que *Antígona* evoca outro campo simbólico como referência para seu ato, estamos considerando que não é em nome próprio, fora dos laços sociais que a heroína age, o que pressuporia a autonomia, a independência de laços, o fazer-se por si mesma: “Ana Costa propõe pensar em uma autorização que não se fundamente na autoridade e nem na autonomia e, ainda, que viabilize o ato enunciativo.” (*Ibidem*, p. 147).

A obra de Sófocles nos faz indagar o lugar do luto que não seja apenas do que se estabelece em relação com o reconhecimento da autoridade, mas que se relaciona com uma autorização de se movimentar pelo desejo que constitui e habita a cada um em referência a uma falta; nesta dimensão, falta paterna, no sentido que é sustentado pelo saber sobre a castração do pai que o indivíduo se faz pertencente a uma comunidade. Esta é ao mesmo tempo a dimensão ética, porque nela não há garantia, como diz Rosa. Nesta relação entre ética e desejo Lacan afirma que se situa a pergunta: “Agiste conforme o desejo que te habita?” (LACAN, 1959-60/1997: 376). É em nome dele que Antígona se movimenta: “É àquela, diz ele [o Coro], que, por seu desejo, viola os limites da Até. (*Ibidem*, p. 335).

O que nos interessa indagar é que espaço há para o luto, para além de uma relação de reconhecimento que depende da autoridade, sem com isso cairmos em uma concepção de relação pendular indivíduo-sociedade, a qual leva ou à noção de autonomia ou de total submissão aos laços.

Nesta linha, encontramo-nos com a noção de autorização. E aqui o que podemos levantar é que, a partir do que nos diz Rosa e do que tomamos em *Totem e Tabu*, há um luto que é condição da autorização, o luto do pai imaginário. É só nesta condição que os filhos podem reconhecer a falta do pai e se saberem faltantes e desejantes, condição do laço social.

Nas análises de Freud está a identificação entre os irmãos como elemento constituinte da civilização. E a identificação se estabelece pelo objeto perdido. Todos perderam, o luto é uma experiência que se faz em laço e possibilita laços compartilhados.

Ninguém pode assumir o lugar de saber sobre o outro sem estar numa posição de impostor, avisa-nos Rosa. Nesta medida, o indivíduo tem que aceitar correr o risco de seu próprio saber.

Com isto podemos concluir momentaneamente nossas análises sobre as circunstâncias que impedem o luto, na medida em que são transformadas em biombo para o reconhecimento da perda, retomando que o que foi proibido a Flor foi seu saber.

Este lugar de certeza e saber sobre o outro é de impostor e é nele que Flor se detém e esta detenção impede suas indagações. Indagações que podem levá-la a saber que a morte do filho realmente mostra sua falta, mas na medida em que ela não tinha como dar garantia de vida ao filho, posto que a morte é irredutível.

Não é, porém, a esta falta que a autoridade policial remete Flor; pelo contrário, seu enunciado obtura este saber, e junto com ele o de que a morte de Júnior não foi pelo irredutível da morte, pelo limite da ação humana. E é neste lugar que Flor se detém: “em nome de quem seu filho foi morto?”. O que Flor “sabe” é que a morte de seu filho poderia ser evitada, mas se desautoriza este saber em detrimento do enunciado do policial que diz que ele foi morto porque era “bandido”. E Flor numa posição de submissão ao “saber” policial diz-nos que “não sabia que o filho era criminoso”. O que podemos retrucar a Flor que isto ela continuava sem saber, porque não foi feito averiguação e a afirmação que lhe foi dada era *apriorística* a qualquer averiguação. E que o saber de Flor sobre seu filho tinha valor de autoridade para ela, havia muitas coisas que ela sabia dele e estas ela podia contar. Nossas intervenções seguiram também no sentido de que se as averiguações afirmassem o envolvimento criminoso de Júnior isto não o retirava dos laços sociais, portanto, isto não desautorizava seu luto.

Nesta análise, as circunstâncias não podem fazer biombo para a morte como perda. A vida de Júnior foi perdida. E as circunstâncias da morte de Júnior incluem sua posição social, étnico racial, seu passado histórico de uma sociedade escravista; Júnior estava incluído nos laços sociais em que a vida e a morte obedece a uma distribuição geopolítica.

Podemos, então, interpretar a narrativa que Flor faz sobre os acontecimentos que antecederam à morte do filho – quando conta que não dormiu em casa na véspera da morte de Júnior –, movida pela identificação com a palavra do policial como se ela revelasse sua falta

como mãe. É esta falta que ameaça Flor, que ela falhou como mãe e assim ela tem culpa da morte do filho; e é a esta impostura que está na palavra do policial que Flor se identifica como faltante. Flor estava ausente quando da morte do filho, assim, faltando como mãe, é esta fantasia, interpretamos, que está também no silêncio de Flor, e com isso ela “pactua” com um não-saber sobre a morte de seu filho. Saber sobre a morte do filho como falta, tira-a da completude que a põe morta em vida, como *Antígona*, sem lugar entre os vivos e os mortos. É esta morte sem lugar (de perda) que não pode ser chorada. A “morte” de Flor ocorre pelo seu silêncio, com o qual ela tenta esconder sua falta e assim ela não acessa ao saber possível sobre a morte do filho.

Nossas intervenções clínicas funcionavam como testemunha de que seu filho era uma vida perdida. Flor podia mostrar a foto de sua família, de Júnior, e com ela a falta de Júnior e dela.

Fora do lugar que a autoridade a remetia, não havia uma palavra com a qual garantíssemos a Flor a vida de seu filho; esta vida havia sido perdida, mas podíamos escutar a perda de Flor, e assim que ela podia chorar a falta de seu filho. Uma morte faz falta. Aí, interpretamos, começa o luto. Esta interpretação também fazemos com base na foto, na qual seu filho podia ser visto e assim havia registro de sua falta: uma morte que tem testemunho, como pede *Antígona*.

Flor não é mais a mesma, semelhante a Amarílis que parece não sabe quem é, mas sabe que com a morte da filha não é a mesma da semana anterior. Para Freud, o indivíduo sofre uma transformação ao reconhecer a perda, e nesta transformação está implicado um saber não sobre o objeto, mas sobre si, sobre o que perdeu em si. Allouch (2004) afirma que o luto implica a perda de um pequeno pedaço gratuito de si.

Perguntar-se sobre qual era sua falta com a morte do filho possibilitava Flor se separar das certezas dadas pelo policial, as quais diziam quem eram o filho e nesta medida quem era ela. Certeza que tinha duplo efeito, porque punha Flor no lugar de culpada da morte do filho e ao filho também. Era nesta medida que o silêncio de Flor “pactuava” com a omissão institucional fora da lei e punha Júnior fora de lugar humano:

O fato de que foi o homem que inventou a sepultura é discretamente evocado de passagem. Não se trata de acabar com quem é homem como se faz com um cão. Não se pode acabar com seus restos esquecendo que o registro do ser daquele que pôde ser situado por um nome deve ser preservado pelo ato dos funerais.

Todo tipo de coisa é, certamente, acrescentado a isso. Em torno vêm-se acumular todas as nuvens do imaginário, e todas as influências que se depreendem dos fantasmas que se multiplicam nos arredores da morte. Mas o fundo aparece, justamente, na medida em que os funerais são recusados

a Polinices. Por ele ser entregue aos cães e aos pássaros, e ir terminar seu aparecimento na terra e no céu, vê-se bem que Antígona representa por sua posição esse limite radical que, para além de todos os conteúdos, de tudo o que Polinices pôde fazer de bem e de mal, de tudo o que lhe pôde ser infligido, mantém o valor de seu ser.

Esse valor é essencialmente de linguagem. Fora da linguagem, ela nem mesmo poderia ser concebida, e o ser daquele que viveu não poderia ser assim destacado de tudo o que ele veiculou como bem e como mal, como destino, como consequência para ao outros, e como sentimentos para si mesmo. Essa pureza, essa separação do ser de todas as características do drama histórico que ele atravessou, é justamente esse o limite, o *ex nihilo* em torno do qual Antígona se mantém. Nada mais é do que o corte que a própria presença da linguagem instaura na vida do homem. .

Esse corte é manifesto a todo instante pelo seguinte, a linguagem escande tudo o que ocorre no movimento da vida. (LACAN, 1959-60/1997: 338).

É assim que o poeta nos diz que uma vida e sua morte precisam ser testemunhadas, é necessário que alguém possa contá-la, condição para que a vida não desapareça sem deixar marca ou registro. *Antígona* pede testemunho de sua luta e de sua vida.

O lugar da clínica pode assim ser pensado numa dimensão de testemunho. Júnior era um homem. E sua vida necessita ser contada para ascender à ordem da cultura, para que não desapareça como um cão, como diz Flor, palavra que podemos escandir com a letra de Lacan no excerto acima sobre *Antígona*.

### **II.I.1 - LUGAR DO LUTO E “NO ENTRE DUAS MORTES”: INIBIÇÃO E IMPEDIMENTO**

Para seguirmos em nossas análises, tomaremos o impedimento em sua dimensão de silêncio, no que condensa de proibição e defesa e em sua dimensão de não-movimento, o que nos leva a identificar uma questão temporal nele implicada. Estas duas dimensões se relacionam com a inibição.

Se acima demos centralidade ao lugar da morte e suas consequências para o luto, aqui, a ele contraporemos o tempo, e nesta articulação procuraremos diferenciar o lugar do luto contraposto ao lugar do entre duas mortes; lugar, segundo Lacan, ocupado por *Antígona* com a condenação de Creonte.

Um dos aspectos que ocupa importante dimensão como interrogador da experiência do luto em situação de violência, no quadro específico do contexto deste trabalho, são os sintomas de Flor. Estes sintomas, que se caracterizam por restrições do ego, tal como define Freud (1926[1925]) em *Inibições, sintomas e ansiedade*, podem ser sintetizados como de inibições. Inibições que se associavam ao ordenamento de silêncio dado na delegacia de polícia.

O silêncio ordenado impedia o saber de Flor sobre a morte do filho e também sobre ela em relação à sua perda. A Flor foi negado reconhecimento como perdida a vida do filho, o que tornava proibido questionar sobre a morte e sobre a perda e assim não havia lugar para expressar e sofrer a dor. Nesta formulação, o silêncio de Flor condensa impedimento como resistência ao saber, mas também pode ser escutado como um pedido de lugar para seu luto que não no seu corpo, emudecida que estava e transforma em cripta, segundo expressão de Abraham e Torok (1995).

Pensamos, a partir disso, o silêncio como sintoma que indica sua relação com o ordenamento policial, e com isto inferimos que aí Flor se detinha e era detida. Detenção que se assemelha a um mandato de prisão. Mandato que a sentenciava culpada da morte do filho. Culpa imaginária associada simultaneamente ao dito na delegacia de polícia, ao qual se somava um não-dito, mas que estava sob o dito: o filho era criminoso, tal lhe disseram na delegacia, portanto, ela era culpada por haver criado um criminoso. Este não-dito tinha força sobre Flor, força que estava em ação no/para o silêncio, e assim não podia questionar e duvidar das certezas do dito e do não-dito.

O impedimento desta forma condensa proibição e defesa como resposta obediente à proibição ordenada. Mas a obediência mostra sua face oposta, porque ao obedecer, travou a marcha, fez greve, denunciando o ordenamento que lhe detinha, que lhe dava ordem de prisão: *no entre duas mortes*.

A noção de detenção que damos ao silêncio de Flor revela uma dimensão temporal em sua determinação como impedimento. O silêncio contém um tempo impedido. Se o ser do tempo é o movimento, segundo nos diz Marx (1867)<sup>42</sup>, como podemos falar em um tempo impedido, tempo sem movimento?

Com isto é possível destacar duas questões com o impedimento, revelado pelo silêncio: o impedimento do saber e do tempo; questões intrinsecamente articuladas e ambas

---

<sup>42</sup> Marx (1867/1999), ao analisar o modo de produção capitalista, pensando sobre o que atribuiria valor às mercadorias, visto que elas se constituem de trabalho abstrato e, portanto, de trabalho indiferenciado em suas qualidades, encontra no tempo a medida do valor. O modo de ser quantitativo do movimento é o tempo:

“[...] importa saber antes qual é o modo de ser quantitativo daquele trabalho, porque as diferenças de grandeza das mercadorias como valores de troca são apenas diferenças de grandeza de trabalho objetivado nelas. Já que o modo de ser quantitativo do movimento é o tempo, assim o modo de ser quantitativo do trabalho é o *tempo de trabalho*. Pressupondo sua qualidade como dada, a única diferenciação de que é suscetível é a diversidade de sua própria duração. Como tempo de trabalho, obtém seu padrão de medida nas unidades naturais do tempo: hora, dia semana etc. Tempo de trabalho é o modo vivo de ser do trabalho, indiferente à sua forma, ao seu conteúdo, à sua individualidade; é o seu modo vivo de ser como quantidade, ao mesmo tempo que é sua medida imanente. O tempo de trabalho objetivado nos valores de uso das mercadorias é tão exatamente a substância que os torna valores de troca, e daí mercadorias, como também mede sua grandeza determinada de valor.” (*Ibidem*, p. 59).

podem ser postas em relação com duas outras questões apontadas por Freud (1917) sobre a melancolia: a identificação e fixação ao objeto.

Se a fixação na melancolia se relaciona com o não-saber sobre o *que* se perdeu com o objeto, ela também nos diz de um “não-tempo”, visto que fixação é não-movimento; um tempo que não passa, que não se torna passado, mas sempre presente. Assim, podemos dizer que não é do lugar da memória, da lembrança e da recordação que o objeto está para o melancólico, e associamos este mecanismo de fixação ao objeto ao *unheimlich*.

O *unheimlich* marca um tempo, mas um tempo sem movimento, porque está sempre no presente; neste sentido um tempo que nega o tempo em seu ser de movimento. A isto relacionamos o que diz Lacan do *unheimlich* – excesso de presença com o tempo.

É neste tempo sem movimento que se produz o sinistro. Na interpretação que faz da obra de Hoffmann, Freud (1919b) indaga sobre o que produz o sentimento de estranheza nas obras fantásticas. E responde que o sinistro é algo que devendo permanecer oculto, secreto, manifestou-se (*Ibidem*, p. 301). Algo que não aparece como passado, como memória, mas como presente. Mecanismo que está na repetição, porque o que não podemos lembrar repetimos.

Na análise que Freud faz do texto de Hoffmann, o *Homem da areia*, o que apavora a criança, posteriormente o jovem estudante, é o mesmo objeto: os olhos. Objeto que é o alvo de ataque do *Homem da areia*. E este não é qualquer objeto, é o que Édipo arranca em sua resposta ao saber sobre o incesto praticado; objeto de vigilância e ordenação que atua no indivíduo, emblemático da instância superególica. Diferentemente do jogo do carretel em que o objeto se ausenta e com ele seu olhar – daí a interpretação que podemos fazer do objeto de ataque de Édipo ser os olhos, porque foi da relação especular com a mãe que ele se manteve prisioneiro –, os olhos (re)aparecem como símbolo de vigilância, num tempo sem intervalo, e esta presença aterroriza. É neste lugar que o objeto perdido, ou o que se perde com ele, algo, como os olhos, espreita o melancólico, por isso não há descanso, está sempre em observação. E esta seria uma dimensão da relação temporal do melancólico, corolário da relação com o objeto perdido.

Retomamos, aqui, a noção dada por Lacan em *O seminário, Livro 7, A ética*, sobre o entre duas mortes em que *Antígona* se situa, lugar em que já não há amigos, diz o poeta. Com isso, à questão deste lugar como fora dos laços sociais acrescentamos que, se o funcionamento social está em articulação com o tempo, neste lugar entre duas mortes, não se compartilha

nem dos mesmos laços nem do mesmo tempo, lugar de deserto, das mortes secas; lugar do desamparo, do traumático, tal como nos diz Freud (1926).

Um tempo não compartilhado. E se nele a morte já está antecipada na vida, como podemos acima ouvir de Lacan, há um tempo que “deixa de ser tempo de vida”, e cristaliza o indivíduo na imagem do instante da morte (ABRAHAM; TOROK, 1995).

Se o silêncio de Flor contem um tempo, no qual ela é detida e se detém, semelhante a uma condição de prisão, este é o tempo do entre duas mortes, tal como Lacan analisa do lugar que *Antígona* se situa pela condenação que recebe. No caso de Flor, não há amigos para chorar com ela a morte do filho. Neste tempo-lugar ela está fora do tempo dos laços compartilhados. E nestas situações, afirmam Abraham e Torok, tem que engolir o choro, o que sufoca, emudece.

E o silêncio pode ser revelado como tempo de prisão e prisão do tempo, se a ele contrapusermos a regra fundamental da psicanálise, a associação livre, como dizer cifrado que no trabalho de decifração produz cortes e (re)lança ao movimento, temos o silêncio como tempo-lugar que não há movimento, esta é uma das dimensões de impedimento.

A associação livre, como livre dizer, livre expressar e poder questionar, remete-nos ao livre associar-se<sup>43</sup>. Se Flor está num tempo-lugar que é fora dos laços sociais, regulados e reguladores do tempo, como incidir nos laços, a quem dirigir a palavra, que lei pode recobrir a morte de seu filho? Como associar livremente e livre associar-se? E importa lembrar que o fim do trabalho do luto, dá-se com a desinibição da libido, fim do tempo em que o objeto de amor perdido no campo da realidade exterior recebe sobreinvestimento no plano da fantasia. E o trabalho do luto tem o efeito de possibilitar ao indivíduo o engajamento nos laços. E lembramos, ainda, que para Freud a possibilidade de formar grupo está no investimento libidinal, é com libido que se tece os laços que operam no grupo, os laços com os outros.

O ordenamento de silêncio tem efeitos que podem ser demonstrado pelo caso Flor. Efeito de isolamento, solidão e desamparo. Mas ainda nos cabe perguntar: qual a forma e a possibilidade de sair do desamparo e isolamento, entrar nos laços que possibilitem a livre associação e o associar-se, mesmo que este último, do ponto de vista político não seja livremente?

Se apontamos que há um impedimento da palavra e do saber, e dissemos que este impedimento tem força de detenção, de prisão, associando aí um tempo não compartilhado,

---

<sup>43</sup> Esta questão da associação livre e da livre associação nos foi posta pelo Prof. Dr. Manoel Tosta Berlinck, por ocasião do exame de qualificação.

tempo *unheimlich*, que põe Flor fora dos laços –, podemos concluir que a liberdade de Flor está na saída da proibição e prisão que se estabelecem com o impedimento.

E se o impedimento é do saber e do movimento, condensados no silêncio, no qual o tempo é sempre presente, uma possibilidade de sair do impedimento é pela introdução do tempo como passagem; o que introduz o passado e com ele a possibilidade da memória; processo que acompanha o movimento libidinal que vai do investimento no objeto na realidade exterior ao sobreinvestimento objetal na fantasia e daí para a possibilidade de engajar-se libidinalmente nos laços compartilhados.

Se não igual *Antígona* e Flor, podemos também dizer que *Hamlet*, pela loucura, vive no fora de tempo-lugar do laço compartilhado, tempo *unheimlich*. Lacan marca este fora de tempo em que *Hamlet* se situa como o que impede a realização do ato primordial do herói: vingar a morte do pai.

Em *Hamlet*, a loucura do protagonista é forma de enfrentamento ao desesperador do saber revelado pelo fantasma paterno: morte do pai por assassinato. Mas Hamlet silencia este saber, e neste silêncio é corroído pela dúvida que se sobrepõe a aquele. Como louco enfrenta, faz greve, e impede a marcha; Hamlet perturba a harmonia esperada pelo tio após obter a coroa e casar-se com a cunhada, mãe de Hamlet. E os problemas causados por Hamlet levam o tio a planejar seu assassinato:

REI - *E diz adeus a Hamlet.*  
*P'ra Inglaterra ele vai, mas não retorna.*  
*Ao rei inglês as cartas solicitam*  
*Que, ao abri-las, em mostra de aliança,*  
*(Ele, no ato, sem indagar por que)*  
*Determine a degolação de Hamlet.*  
*Só mesmo um olho incauto o julga absorto;*  
*O reino só está livre co' ele morto.* (SHAKESPEARE, 1603: 146-7)

É pelo *unheimlich* que o saber de Hamlet se revela, no presente, como fantasma, o pai se manifesta, tirando o véu do que deveria ficar oculto. O *unheimlich* apavora porque tira o véu que recobre o saber não-sabido. E o que aterroriza nesta revelação de saber, que se assemelha ao desamparo da loucura e da morte? Podemos conjecturar que neste lugar um dos mecanismos que atua produzindo terror está no tempo de um presente eterno, em não poder escapar a um tempo que não passa.

Freud nos propõe que é necessário um *a posteriori*<sup>44</sup> como condição de elaboração para o acontecimento que ultrapassou os recursos de simbolização e se constituiu em traumático; este é o tempo da compulsão à repetição, tempo da pulsão de morte, no qual o tempo não conta como passagem, como movimento. Assim, podemos dizer que no tempo *unheimlich* o indivíduo está como prisioneiro e não encontra o tempo da ação, a qual pode produzir ruptura e com esta se movimentar para fora do mesmo, da mesmidade, monotonia temporal; liberdade do tempo da compulsão a apenas repetir, tempo de clausura de uma morte que invade a vida. E se acima falamos que o tempo da prisão era transformado em prisão do tempo, aqui acrescentamos que o indivíduo sofre de uma prisão no tempo.

E Lacan (1958-59/1983) interpreta que *Hamlet* está sempre adiantado ou atrasado, fora de seu tempo, sempre determinado pelo tempo do Outro. É neste movimento que sua ação primordial é adiada e surge apenas em irrupções:

Assim, pois, para Hamlet o encontro acontece muito cedo, de modo que o atrasa. A *procrastinação*, o dilação é pois uma das dimensões essenciais de sua tragédia. Por outro lado, quando atua o faz sempre com precipitação. Quando atua? Quando de pronto alguma urgência dos acontecimentos, mais além dele, de suas próprias decisões, parece brindar-lhe com uma saída ambígua [...] Nada mais claro neste sentido que esse momento em que se lança contra algo que se move atrás das cortinas e mata Polônio. (LACAN, 1958-59/1983: 21).

Se novamente nos voltamos para *Antígona*, o ponto de apoio que sustenta seus questionamentos do mandato de Creonte é o tempo: há um passado e um futuro que podem ser contrapostos à lei que vige no tempo presente.

A referência ao tempo em movimento que produz rupturas e com as quais se faz o novo é questão central para Walter Benjamin (1994). A condição do passado, do tempo como passagem, está articulada por este autor à palavra, palavra que é narrativa, que é transmissão do saber que forma a experiência. A narrativa se diferencia da palavra vazia da informação. Diante da massa de informação que se recebe cotidianamente, a relação é de passividade, não há nada a acrescentar e decifrar. A informação é completa e plena de sentido e se explica por si mesma. A narrativa, pelo contrário, é enigma, não é exata e possibilita interpretações que podem mesmo divergir entre si.

<sup>44</sup> “Palavra introduzida por Sigmund Freud, em 1986, para designar um processo de reorganização ou reinscrição pelo qual os acontecimentos traumáticos adquirem significação para o sujeito apenas num a posteriori, isto é, num contexto histórico e subjetivo posterior, que lhes confere uma nova significação. No Brasil também se usa ‘só-depois’.

Este termo resume o conjunto da concepção freudiana da temporalidade, segundo a qual o sujeito constitui seu passado, reconstruindo-o em funções de um futuro ou de um projeto.” (ROUDINESCO; PLON, 1998: 32. Grifo no original).

Benjamin (1994) associa a narrativa à experiência que constitui história. E a história para este autor é o que faz ruptura, inaugura o novo e transforma. Mas, diferentemente do que poderia parecer, a transmissão não produz o mesmo, porque o tempo não é compreendido como linearidade e homogeneidade, mas como corte que produz saltos.

Uma sequência temporal, linear e homogênea, está no fundamento daqueles que pensam o futuro como progresso. Nesta medida, o passado é índice de limite e atraso, dos quais o progresso liberta os homens. Deste passado não há testemunho, aprendizado, mas silêncio. A reproduibilidade técnica provê os homens médios contemporâneos de objetos, e junto com eles se elide a história, porque deles não há o que testemunhar:

A autenticidade de uma coisa é a quintessência de tudo o que foi transmitido pela tradição, a partir de sua origem, desde sua duração material até o seu testemunho histórico. Como este depende da materialidade da obra, quando elas se esquiva do homem através da reprodução, também o testemunho se perde. Sem dúvida, [não] só esse testemunho desaparece, mas o que desaparece com ele é a autoridade da coisa, seu peso tradicional. (BENJAMIN, 1994: 168)

Benjamin apresenta em dezoito teses e dois apêndices seu conceito de história. Nesta construção, o autor marca a diferença da concepção de história do materialismo histórico da concepção dos “historicistas”. Para este últimos, a história é uma sequência de fatos num tempo homogêneo, marcado apenas pelos relógios, por isso se torna vazia de “agoras”, de acontecimentos que fazem rupturas como este tempo sequencial dos relógios, e são estes acontecimentos que constituem em relampejo de “agoras” do passado no presente que podem ser narrados, transmitidos como experiência. Leiamos a tese seis:

Articular historicamente o passado não significa conhecê-lo “como ele de fato foi”. Significa apropriar-se de uma reminiscência, tal como ela relampeja no momento de um perigo. Cabe ao materialismo histórico fixar uma imagem do passado, como ela se apresenta, no momento do perigo, ao sujeito histórico, sem que ele tenha consciência disso. O perigo ameaça tanto a existência da tradição como os que a recebem. Para ambos, o perigo é o mesmo: entregar-se às classes dominantes, como seu instrumento. Em cada época, é preciso arrancar a tradição do conformismo, que quer apoderar-se dela. Pois o Messias não vem apenas como salvador; ele vem também como o vencedor do Anticristo. O dom de despertar no passado as centelhas é privilégio exclusivo do historiador convencido de que também os mortos não estarão em segurança se o inimigo vencer. E esse inimigo não tem cessado de vencer. (BENJAMIN, 1994: 224-225).

Nessa linha de raciocínio, não se trata de reunir massas de fatos que homogeneízam o passado e absolutizam a história dos vencedores num puro mecanismo de descrição e informação, mas de apropriar-se do tempo como acontecimento que ao se ligar ao presente lança suas centelhas:

O historicismo culmina legitimamente na história universal. Em seu método, a historiografia materialista se distancia dela talvez mais radicalmente que de qualquer outra. A história universal não tem qualquer armação teórica. Seu procedimento é aditivo. Ela utiliza a massa de fatos, para com eles preencher o tempo homogêneo e vazio. Ao contrário, a historiografia marxista tem em sua base um princípio construtivo. Pensar não inclui apenas movimento das ideias, mas também sua imobilização. Quando o pensamento pára, bruscamente, numa configuração saturada de tensões, ele lhes comunica um choque, através do qual essa configuração se cristaliza enquanto mònada. Nessa estrutura, ele reconhece o sinal de uma imobilização messiânica dos acontecimentos, ou, dito de outro modo, de uma oportunidade revolucionária de lutar por um passado oprimido. Ele aproveita essa oportunidade para extraír uma época determinada do curso homogêneo da história; do mesmo modo, ele extraí da época uma vida determinada e, da obra composta durante essa vida, uma obra determinada. Seu método resulta em que na obra o conjunto da obra, no conjunto da época a totalidade do processo histórico são preservados e transcendidos. O fruto nutritivo do que é compreendido historicamente contém em seu *interior* o tempo, como sementes preciosas, mas insípidas. (*Ibidem*, p. 231).

As teses sobre o conceito de história de Benjamin somam como ferramenta teórica para a análise das questões aqui apresentadas e nos possibilitam articular o particular e o universal, que neste caso pode ser um caso clínico, ou o território ou outra particularidade que se não evidente, carrega intrínseco, elementos e força do universal. O particular faz cortes no tempo homogêneo e dificulta que se tome a dimensão do universal como um todo vazio de acontecimentos dissonantes.

Quando no segundo capítulo desta tese dirigimos nossa atenção para o território, São Mateus, como lugar social e político, apontamos a importância de voltar o olhar e tomar o passado no sentido benjaminiano<sup>45</sup>. Este movimento agora pode ser pensado como abertura

---

<sup>45</sup> A concepção de tempo histórico, tal como construída por Walter Benjamin, se não podemos dizer que tem identidade com noção de temporalidade da psicanálise, a ela não se contrapõe.

A noção de tempo na obra de Freud aparece em vários momentos, expressamente ou de forma que podemos apreender um tempo nela implicado. Assim, podemos citar *A interpretação dos sonhos* (1900); *Psicopatologia da vida cotidiana* (1901), na qual trata de memória; *Recordar, repetir e elaborar* (1914); *Análise terminável e interminável* (1938), e expressamente podemos encontrar referências ao tempo do em *Além do princípio do prazer* (1920). Deste último texto, apreendemos um tempo quando Freud se lança e nos lança na problematização do suposto predomínio do princípio de prazer. E podemos dizer que no impedimento do princípio de prazer, que Freud reconhece como um além do princípio de prazer, está um tempo. Sob o risco de cairmos em reducionismo, podemos dizer que a noção de movimento tal como podemos ler a seguir na letra freudiana está associada ao princípio de prazer, ao qual se contrapõe a constância, a inércia, o mesmo da pulsão de morte. Assim, compreendemos que a pulsão de morte está no impedimento do movimento, neste sentido podemos aprender aí uma temporalidade: “Na teoria da psicanálise não hesitamos em supor que o curso tomado pelos eventos mentais está automaticamente regulado pelo princípio do prazer, ou seja, acreditamos que o curso desses eventos é invariavelmente colocado em movimento por uma tensão desagradável e que toma uma direção tal, que seu resultado final coincide com uma redução dessa tensão, isto é, com uma evitação de desprazer ou uma produção de prazer.” (FREUD, 1920: 17).

É certo que Freud nos diz neste mesmo texto que o tempo tal como posto pela cronologia não vige no inconsciente. O tempo não conta como regularidade sincrônica para o inconsciente; desde aí ele pode ser negado ou subvertido. Mas quando contrapomos o tempo do princípio de prazer ao tempo do além do princípio de prazer, estamos considerando o movimento e o impedimento deste: “Aprendemos que os processos mentais

para encontrar espaço-tempo de ação que arranke a experiência do conformismo, em que não se estabeleça “empatia” com os dominadores. Movimento que é realizado com experiências e estas possibilitam que o tempo presente seja invadido, relampejado, por “agoras” do passado. Esta é uma das maneiras de se estabelecer relação com o passado, e nesta relação a luta do presente liberta também o passado e seus mortos.

Se apontamos o silêncio como impedimento, neste momento podemos relacionar o silêncio imposto a Flor com o silêncio que é produto da experiência desmoralizada. Desta relação, apreendemos o silêncio como negação da experiência e impedimento do passado. E não é por acaso que Benjamin aborda a pobreza da experiência em texto de título similar e em *O narrador*, por que para ele é pela narrativa, pelo testemunho, que a experiência se transmite:

Não, está claro que as ações da experiência estão em baixa, e isso numa geração que entre 1914 e 1918 viveu uma das mais terríveis experiências da história. Talvez isso não seja tão estranho como parece. Na época, já se podia notar que os combatentes tinham voltado silenciosos do campo de batalha. Mais pobres em experiências comunicáveis, e não mais ricos. Os livros de guerra que inundaram o mercado literário nos dez anos seguintes não continham experiências transmissíveis de boca em boca. Não, o fenômeno não é estranho. Porque nunca houve experiências mais radicalmente desmoralizadas que a experiência estratégica pela guerra de trincheiras, a experiência do corpo pela fome, a experiência moral pelos governantes. Uma geração que ainda fora à escola num bonde puxado por cavalos viu-se abandonada, sem teto, numa paisagem diferente de tudo, exceto nas nuvens, e em cujo centro, num campo de forças de correntes e explosões destruidoras, estava o frágil e minúsculo corpo humano. (*Ibidem*, p. 114-115)

O silêncio imposto a Flor não apenas absolutiza o presente, mas homogeneíza o passado, porque se a história de Flor não pode ser contada como experiência transmissível, mas apenas na qualidade de derrota, o efeito é de silêncio e desmoralização. É aí que Benjamin vê humilhação e conformismo com o presente dos homens silenciados com guerra. A imposição do silêncio por este mecanismo indica que de saída a luta está perdida, ou talvez que não há luta a ser feita, história que possa ser contada e com isto transformada.

A narrativa é atravessada e atravessa, transversa o tempo, assim corta o tempo num movimento que produz descontinuidade. Desde aí as narrativas se constituem em relâmpagos, cifram o acontecimento como enigma que precisa ser decifrado em relação com o tempo, com

---

inconscientes são, em si mesmos ‘intemporais’. Isso significa, em primeiro lugar, que não são ordenados temporalmente, que o tempo de modo algum os altera e que a ideia de tempo não lhes pode ser aplicada.” (FREUD, cap. IV).

a história; não há significado que está dado desde sempre e eternamente, tampouco pode ser *aprioristicamente* estabelecido:

Em nossos livros de leitura havia a parábola de um velho que no momento da morte revela a seus filhos a existência de um tesouro enterrado em seus vinhedos. Os filhos cavam, mas não descobrem qualquer vestígio do tesouro. Com a chegada do outono, as vinhas produzem mais que qualquer outra na região. Só então compreendem que o pai lhes havia transmitido uma certa experiência: a felicidade não está no ouro, mas no trabalho. Tais experiências nos foram transmitidas, de modo benevolente ou ameaçador, à medida que crescímos: “Ele é muito jovem, em breve poderá compreender”. Ou: “Um dia ainda compreenderá”. Sabia-se exatamente o significado da experiência: ela sempre fora comunicada aos jovens. De forma concisa, com autoridade da velhice, em provérbios; de forma prolixas, com a sua loquacidade, em histórias; muitas vezes como narrativas de países longínquos, diante da lareira, contadas a pais e netos. Que foi feito de tudo isso? Quem encontra ainda pessoas que saibam contar histórias como elas devem ser contadas? Que moribundos dizem hoje palavras tão duráveis que possam ser transmitidas como um anel, de geração em geração? Quem é ajudado, hoje, por um provérbio oportuno? Quem tentará, sequer, lidar com a juventude invocando sua experiência? (*Ibidem*, p. 114).

Se seguimos a perspectiva histórica como saltos, podemos tomar o silêncio que ocupa o lugar da narrativa e impede que uma experiência seja transmitida como saber. É possível voltamo-nos agora para a longa história de escravidão indígena e negra no Brasil, tal como nos marcou Berlinck<sup>46</sup>, articulando com a segregação da palavra, com o silêncio que se impõe historicamente aos indígenas e negros.

A condição de escravo retira o direito à palavra. Se a *pólis* grega é o espaço, por excelência, da política e se a política é lugar do discurso, da palavra, os escravos ao estarem excluídos da participação e manifestação política também estavam excluídos da palavra.

Esta condição de negação da palavra, enfocada a partir de saltos históricos, leva-nos ao silêncio como produção histórica da relação entre senhores e escravos. Os homens e mulheres negros e indígenas não eram reconhecidos como sujeitos, mas como meios de produção, corpos sem desejo, sem direitos, sem palavra, “sem política”.

Longa história de escravidão. Desde aí, não é possível tomar como acaso, mas é preciso inserir como e na história o fato de Flor ser uma mulher negra, seu filho um jovem negro, moradores da periferia. Mas, se apontamos a periferia como lugar sócio espacial, aqui acrescentamos que este também confere um lugar discursivo marginal aos indivíduos que habitam nestes territórios.

---

<sup>46</sup> Questão posta na ocasião do exame de qualificação.

Os dados que apresentamos no início deste capítulo apontam a diminuição nos índices de homicídios no Brasil, mas a eles contrastam o aumentos de homicídios da população negra. E se assistimos ao documentário *Luto como mãe*, é impossível não ver que os assassinatos têm cor, que não só a cor da carne, como nos diz Freud.

A longa história do trabalho escravo que determinava a relação social e política com as pessoas negras não é circunstância do passado que o progresso substituiu. Acompanhando as referências de Benjamin, a ele associamos o silêncio do presente à proibição da palavra sobre o passado histórico.

O passado histórico possibilita reconhecer as circunstâncias da morte de Júnior que estão atualizadas pelo policial, compondo uma outra/Outra cena histórica. A palavra do policial contém um outro tempo, tempo *unheimlich*, em que a palavra estava do lado do senhor, e assim a cena na delegacia repete a relação senhor-escravo ou, melhor dizer, senhor-escrava.

### **II.I.2 - CÁLCULOS E AUSÊNCIAS NÃO CONTADAS: O TEMPO COMO MEDIDA DO CRIME E DAS VIDAS QUE (NÃO) VALEM A PENA**

Pelo caminho que percorremos no item anterior, apontamos um impedimento do tempo. Um tempo sem movimento. O impedimento relacionado a um lugar denominamos de tempo-lugar, o qual corresponderia ao entre duas mortes, conforme afirma Lacan do lugar em que se situa *Antígona*. Este tempo-lugar que é do entre duas mortes situa um lugar fora dos laços compartilhados, e assim se perde o tempo do ato; aqui compararemos este entre duas mortes com o espaço-tempo da prisão.

A formulação de impedimento como condensação de lugar e tempo é construída também com base em nossa pesquisa de mestrado *Tempos de prisão: seus efeitos na subjetividade* (2001). Procurando avançar nas questões levantadas sobre o luto, apreendemos que a abordagem do tempo que ali fizemos pode lançar luz sobre o luto em sua relação com as circunstâncias da morte. Desta forma, procederemos de maneira a pôr em contato os dois objetos de investigação: o tempo de prisão e o tempo de vida e de morte.

Ao tomar o tempo de prisão como objeto de estudo, as investigações nos levaram a considerar que o tempo da prisão é um tempo suspenso em sua dimensão de movimento, vivido internamente na prisão como eterno presente. Esta afirmação é feita com base no trabalho clínico e de pesquisa. Quando solicitávamos aos homens falarem sobre seu passado, este era sempre narrado marcando um tempo anterior ao tempo da prisão, e o futuro era o que

viria depois desta, mesmo que este homem já houvesse cumprido 20 anos de pena ou que a sentença prisional a ser cumprida fosse de 15 ou 20 anos<sup>47</sup>.

Pelo tempo que o homem passa na prisão, o tempo sofre suspensão e ao mesmo tempo que é intensamente contado, pelas horas, dias e anos, paradoxalmente, ele não é reconhecido em seu movimento, não conta como passagem, como perda. A expectativa do homem preso é a de que, ao sair da prisão, encontrará com o tempo das coisas no ponto onde deixou.

Tomando a noção de narrativa de Benjamin, podemos dizer que o tempo da prisão não entra na narrativa; do tempo que se passa na prisão, análogo ao retorno da guerra, não há o que dizer, assim, os homens silenciam a experiência vivida, e com isto o tempo não ganha a dimensão de passado.

Semelhante ao que dissemos sobre as mortes que não são reconhecidas como perdas e assim permanecem insepultas e não deixam marcas simbólicas, também pelo tempo que se passa na prisão, não há história a ser narrada. E os homens parecem não ter o que dele dizer. O tempo da prisão mesmo após dela sair é um tempo do qual não se fala<sup>48</sup>. E com isto mantém sua dimensão de presente, ameaça constante.

Recorrendo a Benjamin (1994), afirmamos que é um tempo de relógio e nele os acontecimentos não incidem como cortes<sup>49</sup>. Pela sua própria organização, o cotidiano da prisão é homogêneo e linear; ele é construído para que nele não haja ruptura<sup>50</sup>. Mas, se os acontecimentos são incorporados ao cotidiano homogêneo e nele não produzem rupturas, não há nada que marque a passagem do tempo, que possibilite términos e recomeços. É sempre a continuidade de algo que é linear e não tem fim, tempo do relógio.

---

<sup>47</sup> Podemos sintetizar as questões formuladas na dissertação de mestrado da forma que segue:

“Pelo tempo que o homem passa na prisão precisa se desarticular das relações externas a ela, pois conforme a fala de Carlos, se ficar ligado às coisas da rua “*o cara fica louco*”. Mas essa ausência, esse tempo de afastamento daquelas funções, não é dita aos sujeitos. O tempo passado na prisão é vivido num eterno presente. Este é o mecanismo que corresponderia à própria alienação que os enlaça à instituição. Os sujeitos parecem não reconhecer o tempo que passam na prisão como um tempo vivido ou um tempo de vida perdido. O desejo é de reencontrar e reatar relações a partir do momento em que foram deixadas. Essa contraposição entre o tempo de dentro e o de fora da prisão impossibilita aos sujeitos se articularem a projetos e ao movimento da vida fora da prisão. Como eles dizem, é um outro tempo, que passa rápido.” (ALENCAR, 2001: 133).

<sup>48</sup> Em uma sessão de atendimento psicológico, um homem diz que ao sair da prisão, todos os dias na hora do almoço era tomado pela necessidade de bater na parede e gritar: “Olha o boi.” Diz que ninguém em sua família entendia sua ação. Esta é uma prática que se dá nas cadeias, porque boi é o vaso sanitário, e na hora de distribuição da comida este não pode estar em uso nem descoberto. É obrigado a fechá-lo ou se paga com grave punição infringida pelos próprios detentos.

<sup>49</sup> Benjamin (1994), em *Sobre o conceito de História*: “O dia com o qual começa um novo calendário funciona como um acelerador histórico. No fundo, é o mesmo dia que retorna sempre sob a forma dos dias feriados, que são os dias da reminiscência. Assim, os calendários não marcam o tempo do mesmo modo que os relógios. Eles são monumentos de uma consciência histórica [...]. (BENJAMIN, 1994: 230).

Assim, nossas hipóteses nos levaram a pensar o tempo de prisão como um tempo sem movimento, ou considerado apenas em uma dimensão natural: dia e noite, estações, mas que passam sem interferência, numa sequência que se repete. E como dizem os homens aprisionados: “*Se o cara não se trabalhar, ele fica louco*”.

Inferimos que é possível pôr em contato os objetos investigados em ambas pesquisas, porque se, pelo impedimento, Flor foi remetida a um lugar entre duas mortes, também no espaço-tempo da prisão o homem está fora dos laços compartilhados social e temporalmente. Esta é a função da prisão, retirar dos laços sociais nos quais vige um tempo compartilhado.

E qual é o tempo compartilhado na sociedade capitalista? Com Marx (1867/1999), respondemos que o tempo que produz valor:

[...] importa saber antes qual é o modo de ser quantitativo daquele trabalho, porque as diferenças de grandeza das mercadorias como valores de troca são apenas diferenças de grandeza de trabalho objetivado nelas. Já que o modo de ser quantitativo do movimento é o tempo, assim o modo de ser quantitativo do trabalho é o *tempo de trabalho*. Pressupondo sua qualidade como dada, a única diferenciação de que é suscetível é a diversidade de sua própria duração. Como tempo de trabalho, obtém seu padrão de medida nas unidades naturais do tempo: hora, dia semana etc. Tempo de trabalho é o modo vivo de ser do trabalho, indiferente à sua forma, ao seu conteúdo, à sua individualidade; é o seu modo vivo de ser como quantidade, ao mesmo tempo que é sua medida imanente. O tempo de trabalho objetivado nos valores de uso das mercadorias é tão exatamente a substância que os torna valores de troca, e daí mercadorias, como também mede sua grandeza determinada de valor. (MARX, 1867/1999: 59)

Valor é uma categoria central da teoria social de Marx. E para este autor o que cria valor é o trabalho, que é medido em tempo. Trabalho que não é realização individual, mas socialmente determinado para a produção de mercadorias. O tempo é a unidade de medida do valor, e o valor é o que caracteriza a sociedade capitalista. A formulação de Chauí (1999) nos auxilia:

Marx sublinha a diferença entre o modo de produção capitalista e outras formas econômicas, demonstrando que a especificidade do capitalismo está em acumular e reproduzir a riqueza social e assegurar os meios para a apropriação privada dessa riqueza. Nas outras formas econômicas, a riqueza social não aumenta nem diminui, apenas muda de mãos. É assim que um reino rico pode tornar-se pobre ao perder uma guerra e ter todos os seus bens transferidos para as mãos do vencedor, que se torna mais rico. Mas não houve crescimento social da riqueza, não houve produção de mais riqueza. Houve entesouramento. Tesouros desaparecem enquanto outros surgem ou aumentam, mas a economia, como um todo, não cresce. No capitalismo, ao contrário, a riqueza social cresce, pois a marca própria do capital é produzir sempre mais capital. (CHAUI, 1999: 38).

A produção do capital está no tempo da produção pela extração da mais-valia, mais-valor; é o tempo socialmente necessário para a produção de uma mercadoria, é um dos conteúdos da mais-valia. E mais-valia é trabalho não pago, tempo subtraído do trabalhador, e se a vida é vivida em tempo, podemos dizer que é tempo de vida subtraído.

Messuti (2003) esclarece que a equiparação da pena de prisão com o delito é que em ambos ocorre lesão; a pena deve garantir a retribuição da sociedade e, numa medida estabelecida, deve sobrepor-se ao ganho com o crime praticado. A partir disso, podemos dirigir nossa atenção para o tempo como conteúdo da pena, na medida em que é ele e com ele se mede a gravidade do crime e se estabelece a sanção. Assim, podemos observar que o elemento que lesiona quem praticou um crime é a retirada de seu tempo:

A dificuldade que deriva da busca de uma igualdade entre os atos encontrar-se-ia também no intercambio no qual se funda a vida social. O intercâmbio requer uma operação intelectual que vá além da aparência exterior das coisas e dos atos e encontre um elemento que permita compará-los. É preciso superar a igualdade específica e a natureza imediata da coisa. Somente, segundo este último aspecto [a forma exterior específica do castigo], o roubo, o furto, a multa e a pena de prisão são totalmente diferentes; mas segundo seu valor, sua propriedade geral de ser violações [lesões], encontra-se o elemento comparável.

Precisamente é possível que se realize o intercambio entre delito e pena, porque ambos tem um mesmo valor negativo, sua propriedade geral de ser lesões. Por isso, a pena como retribuição de um mal não pode ser senão um mal. Do contrário, como seria possível comparar um mal com um bem? (MESSUTI, 2003: 25-26).

É possível acompanhar, ainda a este respeito, as análises da autora, apontando a contradição que fez da pena de prisão a forma hegemônica e universal de penalidade no ocidente. Localiza esta contradição nas referências de Cesare Beccaria (1738-1794) em *Dos delitos e das penas* – livro clássico no campo do Direito para elaboração e sustentação da penalidade moderna –, em que o autor aponta a problemática de se estabelecer uma justa medida entre delito e pena: “Se a geometria fosse adaptável às infinitas e obscuras combinações das ações humanas, deveria existir uma escala correspondente de penas em que se gradussem desde a maior até a menos dura.” (BECCARIA *apud* MESSUTI, *ibidem*, p. 26). Esta escala almejada por Beccaria não se estabeleceu enquanto variedade de penalidades, mas, pelo contrário, foi uniformizada pela pena de prisão, observa Messuti (2003), análise que se sustenta nas formulações de Foucault (1987).

Podemos afirmar que a escala da qual falava Beccaria encontrou sua referência geométrica no tempo<sup>51</sup>. A escala de gravidade do crime foi estabelecida pelo tempo. É a

<sup>51</sup> Dado o objetivo de nossa discussão, não apresentaremos este debate sobre as transformações no modo de punição, o qual realizamos na pesquisa de mestrado.

duração da pena que aprofunda o castigo; assim, é possível afirmar que é com tempo que os indivíduos retribuem a sociedade. Mas se o objetivo da pena é produzir lesão a fim de retribuir a sociedade pela lesão sofrida, podemos entender que a gravidade do crime seja quantificada em progressão geométrica. Mas, qual o limite da lesão a ser praticada com a penalidade?

Ao observar a retirada do tempo como lesão que deve ser dirigida a quem pratica um crime, constituindo-se em moeda com a qual ele retribui a sociedade, é possível observar que não há como retirar o tempo com o qual se retribui a sociedade, sem retirar o tempo de vida. Assim, fica evidente que tempo de prisão é tempo de vida subtraído, perdido.

Santo Agostinho (*apud* MESSUTI, *ibidem*, p. 50) aponta que cada dia na vida de um homem é um dia a menos no tempo geral de sua vida:

Crescem ou decrescem os anos de vida? Quando acaba o caminho? Não acaba para todos na mesma hora. Cada um tem sua hora para terminar sua jornada. O caminho, como dizemos, é esta vida; acabaste a vida, acabou para ti o caminho. Andamos, e o próprio viver é avançar. Imaginais que avança o tempo e nós ficamos parados? Isso não pode ser. O tempo avança e no seu passo avançamos nós, e ao invés de crescer, míngua o número de nossos anos. [...] os anos vêm, disseste; eu te demonstro que não vêm, como tua afirms, antes vão, e verás quão simples é demonstrá-lo. Suponhamo-nos sabedores dos anos que tem de viver este menino; *verbigracia* – e por fazer-lhe mercê –, oitenta anos; chegará portanto à velhice. Escreva oitenta anos. Já viveu um; quanto tens na soma? Quantos tinha? Oitenta. Resta um. Viveu já dez? restam setenta. Viveu já vinte? Restam sessenta. Certo cresciam os anos, porém que espécie de crescimento é este? Nossos anos vêm para ir-se, não vêm para ficar conosco; passam sobre nós, nos pisam e nos fazem valer cada dia menos. (SANTO AGOSTINHO, *apud* MESSUTI, *ibidem*, p. 50)

Com estes elementos, associamos ao cálculo do tempo de prisão um outro cálculo, o cálculo que confere *valor* a uma vida. Como pudemos observar com Marx e Chauí, os tempos têm valor; aliás, são eles o que atribui valor. O quanto vale o tempo de uma vida está intrínseco ao reconhecimento da vida que *vale a pena*. Uma vida pode ser publicamente chorada quando a morte é reconhecida como arrebatando uma vida que tinha tempo de ser vivida, ou, o que dá na mesma, que tinha valor de ser vivida.

Quanto vale o tempo (de vida) dos jovens moradores das periferias? Com que pagam por este tempo? O tempo tem valor, e se a vida é vivida em tempo, a vida tem preço, assim, a vida é objeto que se compra. Ou de outro lado, como evidenciado pela punição que recai sobre o tempo, é possível dizer que o tempo, para determinados setores sociais, é objeto apenas para ser vendido.

Encontramos em uma reportagem de revista a seguinte questão: “Qual o preço de viver mais?”. Embora o autor não fale do preço que as vidas valem em real, suas questões nos auxiliam a indagar sobre os cálculos que põem valor às vidas. As vidas que *valem* a pena tem valor e com este se compra o tempo de viver:

*É preciso saber viver*

Há coisa de um mês, meu amigo saiu do médico, com um diagnóstico de colesterol altíssimo e a receita de um remédio chamado Crestor, que, a depender do próximo exame, pode ser que ele venha a tomar pelo resto de seus dias. Na consulta, o cardiologista, um sujeito fabuloso, fez algumas contas no computador e falou quanto tempo lhe restaria se continuasse com aquele estilo de vida (ele não é a Amy Winehouse, mas também não é o padre Fabio de Melo, graças a Deus). Hoje é possível, com o avanço da medicina, deduzir com razoável probabilidade de acerto quando você vai bater as botas, partir desta para melhor, abotoar o paletó de madeira. Mais do que isso: com os novos equipamentos, você pode esticar bastante seu período na Terra.

A questão que me ocorre, porém, é esta: qual o preço de viver mais?

No momento em que digito estas linhas, José Alencar e Chico Anysio são notícia. O primeiro tinha ido para casa após longa temporada no Hospital Sírio-Libanês, em São Paulo. As sessões de quimioterapia prosseguem, como as periódicas de hemodiálise. Já a pneumonia no pulmão direito de Chico havia regredido e ele respondia bem à gastrotomia endoscópica – um tubo no estômago cuja função é permitir a alimentação por outra via.

Evidentemente que torço por eles e admiro sua tenacidade. Eu apenas não sei se preferiria, na minha vez, tentar saber o exato momento em que a luta se tornaria, na verdade, perdida. A cada Marlboro que você acende, perde 0,12 minuto, ou algo assim, declara a máquina do doutor. Você deve arriscar? Provavelmente, algum chinês ou indiano inventará um anulador de efeitos do tabaco e da nicotina. Você deve arriscar? (NOGUEIRA, 2011: 38-39)

Embora Nogueira pergunte “qual o preço de viver mais?”, o autor não trata dos valores que custam o Hospital Sírio-Libanês nem do custo dos procedimentos e equipamentos, recursos tecnológicos que “esticam” a vida, segundo suas palavras; também não indaga o cálculo do tempo da imediaticidade necessária para que estes procedimentos tenham efeito de “esticar” as vidas. Porque, como diz o autor, com o avanço da medicina e os equipamentos desenvolvidos é possível calcular *quanto* você vai viver; sob este *quanto* referido ao tempo, está outro *quanto* que mede este tempo, *quanto* custa seu tempo de vida. Se com relação ao primeiro *quanto* é preciso que o autor indique que há um cálculo matemático possível de ser feito, o segundo *quanto* é elidido do texto. Todavia, é possível afirmar que o segundo *quanto* não está ausente da escala na qual o médico *fabuloso* faz o cálculo que o possibilita medir o tempo de vida do referido amigo. Aqui substituímos de forma sinônima o preço por custo ou valor. E ao estabelecer esta relação também podemos obter uma resposta para a pergunta do autor da reportagem.

Em seu livro *A solidão dos moribundos*, Elias (2001) aborda a relação com a morte na sociedade moderna. Nele nos diz que há uma escala histórico-social na qual as vidas são medidas. Com base nesta escala, a consideração das fases da vida se alteram; considerar alguém de 40 anos quase um velho ou quase um jovem depende do período histórico:

Nos Estados-nação mais desenvolvidos, a segurança das pessoas, sua proteção contra os golpes mais brutais do destino como a doença ou a morte repentina, é muito maior que anteriormente, e talvez maior que em qualquer outro estágio do desenvolvimento da humanidade. Comparada com estágios anteriores, a vida nessas sociedades se tornou mais previsível, ainda que exigindo de cada indivíduo um grau mais elevado de antecipação e controle das paixões. A expectativa de vida relativamente alta dos indivíduos nessas sociedades é um reflexo do aumento da segurança. Entre os cavaleiros do século XIII, um homem de quarenta anos era visto quase como um velho; nas sociedades industriais do século XX, ele é considerado quase jovem – com diferenças específicas de classe. A prevenção e o tratamento de doenças hoje estão mais bem organizados que nunca, por mais inadequados que ainda sejam. A pacificação interna da sociedade, a proteção do indivíduo contra violência não sancionada pelo Estado, como contra a fome, atingiu um nível inimaginável pelos povos de outros tempos. (ELIAS, 2001: 13-14)

Elias estabelece quatro características que diferenciam a relação com a morte na sociedade moderna das formas anteriores de sociedade; a primeira destas características se refere à distância em que é posta a morte não apenas numa dimensão espacial, mas também temporal:

Essas características específicas incluem, em primeiro lugar, a extensão da vida individual nessas sociedades, como já foi dito. Numa sociedade com uma expectativa de vida de 75 anos, a morte para uma pessoa de 20 ou mesmo 30 anos é consideravelmente mais remota que numa sociedade com uma expectativa de vida de 40. É fácil compreender que, na primeira, uma pessoa seja capaz de manter a ideia da morte à distância durante um período maior de sua vida. (*Ibidem*, p. 54).

Ao recorrer ao site do IBGE a fim de verificar a longevidade atual no Brasil, encontramos a referência de 73,17 anos, e esta projeção aumenta para as próximas décadas<sup>52</sup>:

<sup>52</sup> Nas buscas que fizemos na internet com o termo “longevidade” ou “expectativa de vida”, encontramos não só as referências do IBGE, mas também de uma variedade de sites que vendem produtos associados à expectativa de vida, como planos de saúde, seguros e aposentadorias, entre outros, como pode ser observado um exemplo:

“Longevidade - Você dá os passos, sua vida vai longe

Ter uma vida longa, com saúde e a certeza de que somos atuantes na sociedade em que vivemos é o desejo da grande maioria da população mundial e tem se tornado uma possibilidade cada vez mais real para grande parte das pessoas.

Os números comprovam: entre 1910 e 2006 a expectativa de vida da população aumentou, em média, 29 anos. Em 2050, um quarto da população brasileira, por exemplo, será de sexagenários. O Brasil e o mundo estão envelhecendo e transpondo novas barreiras, deixando os limites para trás. Com isso, temos um fantástico desafio pela frente: envelhecer bem e felizes; envelhecer com futuro.

Há algumas décadas, quando se vivia cerca de 50, 60 anos, os efeitos de longo prazo de uma vida sem grandes cuidados não eram claramente percebidos. Quando passamos a viver 80, 90 anos, as consequências de uma vida

Os avanços da medicina e a melhoria nas condições gerais de vida da população contribuíram para elevar a expectativa de vida dos brasileiros, que aumentou 17 anos entre 1940 e 1980 (de 45,5 para 62,6 anos, respectivamente). Em 2000, esse indicador chegou aos 70,4 anos, e deverá atingir os 81,3 anos em 2050, praticamente o mesmo nível atual do Japão (81,6 anos), o primeiro colocado no ranking. O Brasil está em 89º lugar entre os 192 países ou áreas estudados pela ONU. A média mundial para a esperança de vida ao nascer era de 65 anos, em 2000, e deverá atingir os 74,3 anos entre 2045 e 2050.

#### **Mortalidade infantil continua alta**

Desde meados da década de 1940, a mortalidade infantil vem diminuindo no Brasil, devido às campanhas de vacinação em massa, à disseminação dos antibióticos e, mais recentemente, aos exames pré-natais, às campanhas de aleitamento materno e aos agentes comunitários de saúde, entre outras medidas, governamentais ou não. Em 1970, tínhamos em torno de 100 óbitos para cada mil menores de um ano nascidos vivos. Em 2000, a taxa caiu para 30 por mil, um patamar ainda alto, se considerarmos, por exemplo, os países vizinhos: 21 por mil na Argentina, 12 por mil no Chile e 15 por mil no Uruguai. No ranking dos 192 países ou área estudados pela ONU, o Brasil ocupa a 100ª posição.

#### **Menos jovens e mais idosos**

A queda combinada das taxas de fecundidade e mortalidade vem ocasionando uma mudança nas estruturas etárias, com a diminuição relativa da população mais jovens e o aumento proporcional dos idosos. Em 1980, a população brasileira dividia-se, igualmente, entre os que tinham acima ou abaixo de 20,2 anos. Em 2050, essa idade mediana será de exatos 40 anos.

Outra comparação importante: em 2000, 30% dos brasileiros tinha de zero a 14 anos, e os maiores de 65 representavam 5% da população. Em 2050, esses dois grupos etários se igualarão: cada um deles representará 18% da população brasileira. Tais números revelam a importância cada vez maior das políticas públicas relativas à previdência, diante do crescente número de indivíduos aposentados, em relação àqueles em atividade. Também tornam-se cada vez mais importantes as políticas de Saúde voltadas para a Terceira Idade: se em 2000 o Brasil tinha 1,8 milhão de pessoas com 80 anos ou mais, em 2050 esse contingente poderá ser de 13,7 milhões. (BRASIL, 2004)

As matérias e dados sobre o aumento da longevidade, obtido com o avanço tecnológico, geralmente não abordam que a longevidade somente faz evidenciar o aprofundamento da desigualdade social, pois, quanto maior a possibilidade viver em tempo, mais injusta é a morte precoce; tanto pela morte em situação de violência direta (também no sentido de dirigida a um setor), mas também pela falta de assistência e de acesso aos recursos tecnológicos que possibilitam ou, na linguagem de Nogueira, “esticam” a vida.

Em acordo com isto encontramos a segunda característica que Elias indica: os recursos tecnológicos no campo da saúde que possibilitam o adiamento do envelhecimento e da morte:

---

desregrada tornaram-se mais concretas e contundentes. Por isso, não só o nosso bem estar atual está em jogo, mas a maneira de se lidar com as circunstâncias futuras também.

Foi com esse espírito que a Bradesco Seguros e Previdência decidiu promover o Circuito de Corrida e Caminhada da Longevidade: uma iniciativa que tem a intenção de despertar o interesse pelo tema e motivar as pessoas a melhorar sua qualidade de vida. Para a Bradesco Seguros e Previdência a ideia de longevidade não significa apenas estender a expectativa de vida, mas também injetar vivacidade aos muitos anos que hão de vir. E isso pede um planejamento que integre os aspectos físico, mental e financeiro.” (BRADESCO SEGUROS, sem data).

Mais do que nunca, podemos hoje esperar - com a habilidade dos médicos, a dieta e os remédios – o adiamento da morte. Nunca antes na história da humanidade os métodos mais ou menos científicos de prolongar a vida foram discutidos de maneira tão incessante em toda a sociedade como em nossos dias. O sonho do elixir da vida e da fonte da juventude é muito antigo, mas só assumiu uma forma científica – ou pseudocientífica – em nossos dias. A constatação de que a morte é inevitável está encoberta pelo empenho em adiá-la mais e mais com a ajuda da medicina e da previdência, e pela esperança que isto talvez funcione. (ELIAS, 2001: 56)

Esta segunda característica da relação da sociedade moderna com a morte reafirma o que tentamos trazer à superfície: que há um cálculo que estabelece e mede as vidas que *valem* a pena. Porque, como seria possível o grau de abstração com que se trata a morte nos dias atuais, dados os recursos tecnológicos alcançados?

A terceira característica oferecida pelo autor se pauta em um funcionamento social baseado na pacificação vigente na sociedade moderna em relação a outras formas societárias. Se nestas outras formas sociais a possibilidade da morte em decorrência de confrontos e disputas sangrentas eram altamente recorrente, na sociedade moderna a imagem da morte associada a guerras ou conflitos diretos entre os homens se modifica. Contudo, Elias não deixa de abordar o limite deste aspecto, considerando as duas Guerras Mundiais. Acrescenta a este aspecto as relações de violência em outras escalas e que, todavia, impedem que se tenha uma imagem universal de a morte que ocorre por fim natural da vida.

Aqui chegamos em um ponto que indica o grau de ideologização que é necessário operar para que a morte seja, não obstante a evidências, tratada como acontecimento natural. Há uma média de vida dada pela longevidade, que se oferece apenas enquanto média. Porque é possível, em uma perspectiva de “distribuição geopolítica de vulnerabilidade dos corpos” (BUTLER, 2009), observar a abstração que contém esta média.

Com relação à quinta característica, que marca a relação específica dos homens com a morte na sociedade moderna, Elias nos fala da morte solitária. Trata-se sobretudo de uma questão chama nossa atenção: os sentidos sociais que são dados às vidas. A estes está associado a memória. E, afirma Elias, o lugar que as pessoas podem ocupar após a morte é na memória dos outros:

O modo como uma pessoa morre depende em boa medida de que ela tenha sido capaz de formular objetivos e alcançá-los, de imaginar tarefas e realizá-las. Depende do quanto a pessoa sente que sua vida foi realizada e significativa – ou frustrada e sem sentido.

[...]

As pessoas experimentam os eventos que lhes acontecem como sendo significativos ou não, como tendo ou não sentido. É esse sentido experimentado que está em

questão. Se um homem de trintas anos, pai de duas crianças pequenas e casado com uma mulher que ama, envolve-se num acidente de estrada com um motorista que vinha na contramão e morre [...]. (*Ibidem*, p. 71-72).

Há uma escala com base na qual se fazem cálculos de que vida *valem* a pena. E que elemento é este que confere *valor* às vidas? O elemento que constitui o valor: o tempo. Quanto vale o tempo da vida “perdida” é o que mede quanto *valia* a pena a vida perdida<sup>53</sup>.

Com Butler afirmamos que há mortes que não recebem reconhecimento de perda, e assim, que há vidas que não *valem* a pena. Aqui nossas questões se voltam para indagar sobre o conteúdo deste valor.

Com isto, aparece um cálculo de medida das vidas. E ao indagarmos qual a unidade de medida dos valores da vida, tomamos a referência marxiana do tempo como unidade de medida do valor. É nesta escala temporal que a morte de Júnior, filho de Flor, “deve ser deixada para lá”; Júnior, morto aos 23 anos, não tinha toda uma vida pela frente. Onde está o futuro de sua vida? Porque o passado, sabemos, deve ser silenciado.

Nossas interrogações nos levam a supor um cálculo que mede as vidas que *valem* a pena, e nesta questão está intrínseco um elemento: o valor. Se no campo legal o tempo é valor com que se paga a lesão causada à sociedade pelo crime praticado, também nas relações não legais, o tempo está em questão, e é a partir daí que inferimos que há um cálculo que atua nas mortes dos jovens na periferias. E é com base neste que dizemos que o *valor* do tempo que mede o crime é o mesmo do *valor* que mede as vidas<sup>54</sup>.

---

<sup>53</sup> Na *Revista Alfa* (março de 2011), encontramos a seguinte reportagem como matéria central da revista: “Bilionário popstar: O empresário Eike Batista aparece mergulhado em uma pequena fortuna de moedas na capa da versão iPad de ALFA. Numa entrevista exclusiva, em vídeo, o bilionário conversa com o jornalista Vicente Vilardaga em seu escritório no Rio de Janeiro. Para os leitores que sonham com a fortuna, bolamos uma calculadora para descobrir quantos dias de vida é preciso trabalhar para acumular o mesmo patrimônio de 27 bilhões de dólares do magnata brasileiro. Exemplo: se você recebe 20.000 reais mensais, terá de labutar até a próxima Era Glacial, daqui a uns 100.000 anos. O conselho de Eike aos interessados: não desista.” (NOGUEIRA, março de 2011: 15).

<sup>54</sup> Wacquant (2001) considera que um Estado penal substituiu o Estado – providência. Os dados e as análises de Wacquant se referem mais diretamente à sociedade estadunidense, mas o autor não deixa de trazer para sua análise dados que apontam em que medida a sociedade brasileira segue aquela na concepção e implementação de sua política de segurança. Sem incorporar a teses de um Estado penitenciário e mesmo sem adentrar neste debate, os dados apontados por Wacquant são relevantes para observar a política de segurança, e a relação que estabelecemos entre tempo de pena e tempo de vida-morte, como cálculos que tem como base valores economicamente contabilizados e pode ser inferido sua relação interna:

“A penalidade neoliberal apresenta o seguinte paradoxo: pretende remediar com um “mais Estado” policial e penitenciário o “menos Estado” econômico e social que é a *própria causa* da escalada generalizada de insegurança objetiva e subjetiva em todos os países, tanto do Primeiro como do Segundo Mundo. [...] E isso não é uma simples coincidência: é justamente porque as elites do Estado, tendo se convertido à ideologia do mercado-total vinda dos Estados Unidos, diminuem suas prerrogativas na frente econômica e social que é preciso aumentar e reforçar suas missões em matéria de “segurança”, subitamente relegada à mera dimensão criminal. No entanto, e sobretudo, a penalidade neoliberal ainda é mais sedutora e mais funesta quando aplicada em países ao mesmo tempo atingidos por fortes desigualdades de condições e de oportunidades de vida e

A imputabilidade penal no Brasil incide a partir dos 18 anos de idade, e seu cumprimento máximo é de 30 anos. Paralelamente a esta escala podemos recorrer a outra, na qual se mede o tempo de trabalho, 35 anos é o tempo para a aposentadoria. Se o tempo de trabalho pode ser contado a partir dos 16 anos de idade, temos uma escala que aproxima seus valores entre o tempo máximo da pena e o tempo de trabalho como liberdade pela aposentadoria.

Mais uma referência pode ser dada em favor de nossa hipótese sobre a escala em que é posta a vida na sociedade capitalista: os Projetos de Lei<sup>55</sup> de redução da inimputabilidade para 16 ou 14 anos de idade, somando-se a esta proposta de aumento dos tempos da medida socioeducativa de internação, conforme prevista no Art. 12 do Estatuto da Criança e do Adolescente- ECA.

Com base nestas questões, levantamos a hipótese dos cálculos que medem a vida e que neste cálculo as vidas dos jovens moradores da periferia não são contadas como vidas perdidas.

O que se produz no tempo da prisão? Em que ritmo de produção estão inseridos os jovens da periferia? A partir da observação de que o objeto com que se retribui à sociedade o crime praticado é o tempo, podemos dizer que ele é reconhecido como objeto de valor. Se ele não está inserido no circuito que produz valor, ele deixa de tê-lo. Daí que uma vida pode ser observada como uma vida que não *valia* a pena. Uma vida destituída de valor na medida em que seu tempo não produz valor, tempo sem valor. Assim, é um tempo que não responde à sua condição de movimento quantitativo. Tempo vazio de conteúdo e de valor.

---

desprovidos de tradição democrática e de instituições capazes de amortecer os choques causados pela mutação do trabalho e do indivíduo no limiar do novo século.

[...] a partir de 1989, a morte violenta é a principal causa de mortalidade no país, com o índice de homicídios no Rio de Janeiro, em São Paulo e Recife, atingindo 40 para cada 100.000 habitantes, ao passo que o índice nacional supera 20 para cada 100.000 habitantes, (ou seja, duas vezes o índice norte-americano do início dos anos 90 e 20 vezes o nível dos países da Europa ocidental). (WACQUANT, 2001: 7-8).

Segue o autor:

“[...] a insegurança criminal no Brasil tem a particularidade de não ser atenuada, mas nitidamente *agravada* pela intervenção das forças da ordem. O uso rotineiro da violência letal pela polícia militar e o recurso habitual à tortura por parte da polícia civil (através do uso da “pimentinha” e do “pau-de-arara” para fazer os suspeitos “confessarem”), as execuções sumárias e os “desaparecimentos” inexplicados geram um clima de terror entre as classes populares, que são seu alvo, e banalizam a brutalidade no seio do estado. Uma estatística: em 1992, a polícia militar de São Paulo matou 1.470 civis – contra 24 mortos pela polícia de Nova York e 25 pela de Los Angeles -, o que representa um quarto das vítimas de morte violenta da metrópole naquele ano. E de longe o recorde absoluto das Américas.” (WACQUANT, 2009: 9).

<sup>55</sup> É interessante observar que o ECA entrou em vigor em 1990, e data de 1993 o primeiro Projeto de Lei que propõe alteração do Artigo 228 da Constituição Federal que estabelece a inimputabilidade penal para menores de 18 anos de idade. Em busca de referência sobre os Projetos de Lei que foram apresentados na Câmara dos Deputados a Campos e Souza trazem dados sobre este Projetos suas argumentos e justificativas. Cf. Campos e Souza (2006).

É como contraposição ao ritmo imposto pelas formas atuais de acumulação capitalista que Kehl (2009) aborda as depressões como sintoma social. O depressivo se situa fora deste tempo da pressa, do tempo acelerado, na medida em que não consegue acompanhar e responder a ele também de modo eficiente e esfuziante, na alegria que também é veloz, intensa e fugaz:

A sociedade contemporânea vem produzindo – e sofrendo com isso – uma invasão de formas imaginárias desse Outro apressado, que não admite nenhum tempo ocioso que não seja rapidamente preenchido por ações que visam satisfação imediata. Em função disso o recuo, o recuo do depressivo ocupa lugar do sintoma social. Ao deprimir-se, ele tenta fugir do excesso de oferta (entendidas como demandas pelo sujeito) do Outro para se refugiar debaixo das cobertas. (KEHL, 2009: 141).

Benjamin (1994) nos explica que, para Marx, o futuro conta como história; e ele move o presente. Nesta perspectiva o presente se constitui como “agora” no qual se juntam o passado como acontecimento e o futuro como história: é aí que pode se produzir cortes em um cotidiano que quer seguir homogeneousmente, e neste a morte de determinadas pessoas não conta como acontecimento e assim não são contadas. A tendência é que desapareçam sem deixar registro ou testemunho.

Com esta formulação, podemos tomar que a vida dos jovens que é interrompida pela morte está regida por cálculos que quantificam seus tempos, numa escala de anos de vida e valor do tempo. Nesta conta, o futuro está à frente, e é pelo valor deste tempo que gera valor que se calcula se alguém tem toda uma vida pela frente, ou se este futuro (conforme a conta indicada por Eike Batista) não tem valor.

Nesta noção, o futuro é calculado em uma escala, diferente da indeterminação da qual nos fala Benjamin, do futuro como história. Pelas referências de Benjamin e Marx o futuro pode ter ação transformadora sobre o presente, mas para isso é necessário que este conte como história e nesta medida não há presente nem futuro sem passado; a história articula os três tempos. Com isso, apontamos que o futuro calculado sobre um passado negado está em atuação nas mortes dos jovens moradores das periferias das cidades.

Ao tomamos o tempo como elemento para pensar as vidas e as mortes na sociedade capitalista vemos que as vidas são vividas em tempo e que o tempo de vida, a depender das circunstâncias, é medida com a qual se mede que uma vida teve tempo de ser vivida, de se realizar como vida. Podemos ter um exemplo disso com a comemoração dos anos de vida.

Há relação entre o tempo que mede o valor, valor das mercadorias, e o tempo com o qual se mede as vidas. Marx nos diz que nesta sociedade tudo assume a forma mercadoria, e

mercadoria realiza necessidades, seja do estomago, seja da fantasia. Com base nisso, podemos dizer que o tempo também é mercadoria. Ou seja, que o tempo pode ser comprado, que o tempo tem valor. Se a vida é vivida em tempo, este tempo também deve ser comprado.

O valor do trabalho está diretamente determinado pelo tempo, seja tempo semanal, mensal, seja o tempo de formação contido na força de trabalho, demonstrado pela diferenciação de valores pagos ao tempo de trabalho intelectual dos pagos para o trabalho manual. Se o valor pago ao tempo do trabalho manual está em queda, este necessita de mais tempo para aumentar seu valor. E de onde o trabalhador retira este tempo para vender? Do tempo de vida, que assim mostra seu (des)valor ao produzir valor.

Posta em relação as referências de Santo Agostinho e de Nogueira, os oitenta anos previstos e cada dia ou ano que se vai, não são dados naturalmente. Há cálculos que levam aos oitenta anos ou que vinte e três anos, como no caso de filho de Flor, é o tempo máximo de vida, sem que isto seja considerado morte prematura, vida perdida ou ausência contada.

O caminho que tomamos para pensar a escala em que se medem as vidas e se atribuem valores tem como base o tempo como movimento, tanto qualitativo quanto quantitativo, neste último sentido como produtor de valor. Nossas hipóteses nos levam a pensar que o tempo de vida que é subtraído pela morte física é medido pelo mesmo cálculo que suprime o tempo de vida com a prisão. São tempos que não cumprem sua função de movimento quantitativo, portanto, não geram valores, tempo produtivo; e é com base nisto, inferimos, que se medem as vidas que (não) *valem* a pena.

### **II.I.3 - VIDAS EM SEGREDO**

O objetivo nesta unidade é retomar o silêncio de Flor, para com ele indagar sobre um funcionamento social, cuja ordem é silenciar.

Flor foi condenada ao silêncio, deve silenciar a morte do filho, desta não deve perguntar e tampouco querer saber: “*Deve deixar para lá*”. Em nome de que funciona o ordenamento dado? De onde retira sua força? Podemos tomar o silêncio de Flor como o que caracteriza a “resposta” aos ordenamentos sociais atuais? O que deve ser silenciado? E por que não podemos desobedecer e falar? De um lado, há um ordenamento que atua fora da lei, mas na medida em que foi dado em uma delegacia de polícia, tem efeito de lei; de outro, está a obediência muda de Flor.

“Desaparecidos” é como são nomeadas as vítimas da ditadura Argentina no período de 1976 a 1983. São trinta mil desaparecidos. O desaparecimento foi utilizado como estratégia militar na repressão a qualquer luta contraria ao poder ditatorial. A luta na Argentina segue pelo reconhecimento das vitimas; pela responsabilização do Estado como responsáveis pelos crimes de tortura e morte; pela nomeação que é possibilidade de superação do trauma.

Quando abordamos a morte de jovens moradores das periferias, o que podemos observar a partir das demandas de tratamento a um serviço público de saúde, feito por suas mães, e também por bibliografias consultadas, é que estas vidas desaparecem sem deixar marcas. E os crimes praticados nas periferias contra a vida das pessoas que nelas vivem é tratado com suspensão da lei.

Esta suspensão da lei, na medida em que se sustenta no discurso que constrói a imagem destes jovens como responsáveis pela violência que ameaça a paz e a harmonia social, é recebida por amplos setores da sociedade sem crítica ou mesmo com acordo. Desta forma, cria-se uma condição social atuante na ação “legal” que funciona fora da lei, e recai como ameaça continua e desproteção legal das pessoas que moram nas periferias das cidades, identificadas como perigosos, perpetradores da violência.

Nesta relação, podemos tratar uma vez mais do silêncio de Flor, interrogando em que medida o silêncio guarda uma dimensão de estratégia de sobrevivência, posta em operação pelos indivíduos que têm sua vida sob vigilância e ameaça contínuas.

Assim, o silêncio é duplo, ele não é apenas das mortes, mas das vidas. Vidas que para sobreviverem devem silenciar. O silêncio cumpriria a função de guardar a vida em segredo. Vidas que não podem ser ditas e encontram no silêncio uma estratégia de sobrevivência.

Esta condição de silêncio como condição de sobrevivência pode ser tomada de forma exemplar pela estratégia criada em tempos ditoriais; o silêncio, que deve guardar segredos de luta e organização, é condição de sobrevivência. Aqui a ameaça é explícita e direta; na vigência de um Estado de direito, esta ameaça é silenciosa e permanentemente dirigida para alguns setores sociais. E nesta condição são vidas que não podem ser ditas, que vivem e morrem em segredo. Desde aí podemos dizer que ás mortes não contadas antecedem vidas que para existirem necessitam ser guardadas em segredo.

Esta é uma das interpretações que podemos fazer do assassinato de Sandro Barbosa do Nascimento, morto publicamente, e nesta medida morte que implica a todos, todos são “testemunha” silenciosas da perda e da forma em que Sandro perdeu a vida. O que acontece com este luto? Luto que é público, mas morte que é silenciosa e silenciada. Mas nossas

inferências nos levam a enfocar a dimensão da morte como resposta ao silêncio imposto que é rompido. Sandro chama a atenção e neste ato é assassinado<sup>56</sup>.

Quando Freud aborda as neuroses de guerra, as classifica como neuroses traumáticas; o trauma advém do perigo e ameaça contra a sobrevivência da vida e do ego. O silêncio da neurose traumática aponta a situação de perigo que ameaçou o ego, nesta linha associamos o silêncio da neurose traumática ao silêncio do que não pode ser dito em nome da preservação da vida (Freud, 1919b e 1926). O trauma “[...] é uma experiência de desamparo por parte do ego face de um acúmulo de excitação, quer de origem externa quer interna, com que não se pode lidar.” (FREUD, 1926: 99). O traumático é aquilo que deixa o indivíduo sem palavras, porque ultrapassa seu recurso de simbolização e nesta medida não encontra articulação, prendendo-o ao instante do que irrompeu desestruturando o sentido e a significação (Rosa, 2002).

O que tentamos articular por meio da referência à neurose traumática, tal como formulada por Freud, é que o silêncio responde a uma necessidade, e esta necessidade é de “salvar” o ego. Às mortes em silêncio antecedem vidas que devem viver em silêncio, como um segredo, vidas que se guardam em segredo. Este silêncio é o mesmo que impede o reconhecimento da perda e com este o luto, assim como aponta Butler (2009) sobre a proibição do luto público:

Assim, se a violência se exerce contra sujeitos irreais, desde o ponto de vista da violência não há nenhum dano ou negação possível desde o momento em que se trata de vidas já negadas. Porém ditas vidas tem uma estranha forma de manterem-se animadas, pelo que devem ser negadas uma e outra vez. São vidas para as quais não cabe nenhum luto porque já estavam perdidas para sempre ou porque mais bem nunca “foram”, e devem ser eliminadas desde o momento em que parecem viver obstinadamente neste estado moribundo. A violência se renova frente ao caráter inesgotável de seu objeto. (BUTLER, 2009: 60)

Nossas indagações sobre o ordenamento de silêncio que recai sobre determinadas vidas, também encontram sua referência na história que levou à construção da psicanálise. Quando Freud (1885) chega ao Salpêtrière em outubro de 1885, o número de internos ultrapassava a cinco mil. Massas de internos. As histéricas compunham este quadro como loucas ou dissimuladoras, carentes que eram seus sintomas de comprovação anatômica. Daí que o próprio diagnóstico constituía-se em motivo de desinteresse científico pelo caso, e, assim, as mulheres eram confinadas no grande asilo que era o Salpêtrière. Este é o primeiro

<sup>56</sup> Ao acompanharmos o documentário sobre as *Mães de Acari*, podemos observar os crimes, assassinatos “anônimos”, decorrentes dos silêncios rompidos pelas mães.

contato de Freud com o universo da histeria, cujos sintomas tinham o corpo como *lócus*. É a partir disso que Freud parte para o que será a construção da psicanálise, caminho que também tem como ponto de partida o silêncio histérico, e seu ponto de chegada: as palavras que se articulam em associações livres:

Se é verdade que as causas das perturbações histéricas devem ser encontradas nas intimidades da vida psicossexual dos pacientes, e que os sintomas histéricos são a expressão de seus desejos mais secretos e reprimidos, então a elucidação completa de um caso de histeria implica certamente a revelação dessas intimidades e a divulgação desses segredos. “ (FREUD, 1885: 5-6)

Tomando como referência para nossas análises a experiência clínica psicanalítica, no centro está a palavra. A associação livre é o pilar fundante da psicanálise, sua regra fundamental. É na palavra da histérica, convidada a falar que Freud descobre os conflitos, cujas forças estão atuantes nos sintomas que aqueles se sobrepõem.

O caminho que leva à associação livre é construído na experiência clínica de Freud em sua radicalidade de escuta, sustentado por uma posição ética que o faz criticar e abandonar a técnica da sugestão, que está no centro do método hipnótico. E vemos Freud chegar em 1921, em *Psicologia das massas e análise do ego*, acirrando sua crítica ao conceito de sugestão neste novo momento e criticando o uso deste como explicação dos fenômenos de grupo:

Posso, porém, lembrar-me de que mesmo então sentia uma hostilidade surda contra essa tirania da sugestão. Quando um paciente que não se mostrava dócil enfrentava o grito: ‘Mas o que está fazendo? *Vous vous contre-suggestionnez!*’, eu dizia a mim mesmo que isso era uma injustiça evidente e um ato de violência, porque o homem certamente tinha direito a contra-sugestões, se estavam tentando dominá-lo com sugestões. Mais tarde, minha resistência tomou o sentido de protestar contra a opinião de que a própria sugestão, que explicava tudo, era isenta de explicação. (FREUD, 1921: 114).

A sugestão mostra sua face de dominação pela palavra da autoridade do hipnotizador, a qual o indivíduo se entrega em obediência. Contraposta a esta relação, Freud propõe a escuta em associação livre do saber que não pode ser dito, que em segredo sustenta o sintoma:

[...] conte-me o que sabe a respeito de si próprio.

A única exceção a isto refere-se à regra fundamental da técnica psicanalítica, que o paciente tem de observar. Isto lhe deve ser comunicado bem no começo: ‘Uma coisa mais, antes que você comece. O que me vai dizer deve diferir, sob certos aspectos, de uma conversa comum. Em geral, você procura, corretamente, manter um fio de ligação ao longo de suas observações e exclui quaisquer temas laterais, de maneira a não divagar longe demais do assunto. Nesse caso, porém, deve proceder de modo diferente. Observará que, à medida que conta coisas, ocorrer-lhe-ão diversos pensamentos que gostaria de por de lado, por causa de certas críticas e objeções. Ficará tentado a dizer a si mesmo que isto ou aquilo é irrelevante aqui, ou

inteiramente sem importância, ou absurdo, de maneira que não há necessidade de dize-lo. Você nunca deve ceder a esta crítica, mas dize-lo apesar delas – na verdade, deve dize-lo exatamente *porque* sente aversão a faze-lo. [...]. Aja como se fosse um viajante sentado à janela de um vagão ferroviário, a descrever para alguém que se encontra dentro as vistas cambiantes que vê lá fora. (FREUD, 1913b: 177)

O que silencia no corpo porta sentido, podia ser dito, num processo de livre associação que produz efeitos de superação e liberdade da amarra sintomática e do sofrimento que ele porta. Miller (2002) diz que: “Não há teórica maior da psicanálise que Anna O., a histérica, que inventou o termo “*talking cure*”, a cura pela palavra. Freud apenas o recolheu de sua boca. Foi ela quem o guiou à entrada da psicanálise. A psicanálise é a cura pela palavra. E sua regra fundamental a associação livre.” (MILLER, 2002: 58).

O período no qual Freud dá os primeiros passos na construção do edifício psicanalítico, é final do século XIX, início do XX. A repressão que recaía sobre a sexualidade, sobretudo, das mulheres, reaparece de forma obscurecida no corpo histérico. E, assim, Freud observa que os sintomas portam segredos da sexualidade proibida.

Que segredos submergem aos sintomas? Esta é a pergunta que guia Freud num caminho tortuoso e até certo ponto solitário. É na palavra que dever ser procurada e dela esperar que advenha o que escapa ao dito consciente. E nesta posição está a ética que Freud reafirma também em sua crítica ao uso do eletrochoque como tratamento para as neuroses de guerra. Freud (1955 [1920]) pondera que o uso desta técnica é determinada não pela necessidade do paciente, mas pelo funcionamento institucional e social, e estes podem se contrapor à verdade do paciente, e se compromisso do médico não é com o paciente que sofre, neste momento ele abriu mão da ética que ele diz mover-lhe:

Esse procedimento terapêutico [eletrochoque], contudo, ostenta desde o início um estigma. Não se destinava à recuperação do paciente, ou, pelo menos, não em primeira instância; destinava-se, acima de tudo, a restaurar a sua aptidão para o serviço. Nisso a medicina servia a propósitos estranhos à sua essência. O próprio médico estava sob comando militar e tinha seus próprios perigos a temer – perda de posição ou uma acusação de negligenciar o dever -, se se permitiu ser levado por considerações outras além daquelas que lhe foram prescritas. O insolúvel conflito entre os direitos de humanidade, que normalmente, pesam para um médico de maneira decisiva, e as exigências de uma guerra nacional estavam fadados a confundir a sua atividade. (FREUD, 1955 [1920]: 268).

Em *Introdução a psicanálise e as neuroses de guerra* (1919b), Freud está em volta com questões sobre esta neurose, e conclui que são neuroses traumáticas. Problema maior é a relação entre as neuroses traumáticas e neuroses de transferências. E é com base na noção de libido narcísica que Freud abre caminho para relacionar estas neuroses. A neurose traumática

caracteriza-se pelo perigo que o ego não pode prever, caráter accidental que é irredutível a esta; a condição de ameaça presente na neurose de transferência aproxima este grupos de neuroses:

Nas neuroses traumáticas e de guerra, o ego humano defende-se de um perigo que o ameaça de fora ou que está incorporado a uma forma assumida pelo próprio ego. Nas neuroses de transferência, em época de paz, o inimigo do qual o ego se defende é, na verdade, a libido, cujas exigências lhe parecem ameaçadoras. Em ambos os casos, o ego tem medo de ser prejudicado — no segundo caso, pela libido, e no primeiro, pela violência externa. De fato, poder-se-ia dizer que, no caso das neuroses de guerra, em contraste com as neuroses traumáticas puras e de modo semelhante as neuroses de transferência, o que é temido é, não obstante, um inimigo interno. As dificuldades teóricas que se erguem no caminho de uma hipótese unificadora desse tipo não parecem insuperáveis: [...] afinal de contas, temos todo o direito de descrever a repressão, que está na base de cada neurose, como uma reação ao trauma — como uma neurose traumática elementar. (FREUD, 1919b: 262-263)

Rouanet (2006) esclarece que o trauma é uma *ferida* que se associa à vivencia de algo como humilhação:

Freud usa a expressão *Kräunkung*, humilhação, e não trauma, mas o próprio Freud deixou claro, em “Estudos sobre a histeria”, que a “humilhação” era uma variedade de “trauma psíquico”. Por isso, creio que alguns tradutores acertaram em cheio quando traduziram *Kräunkung* por ferida, ferida narcísica, como o que se aproximaram do conceito de trauma que, afinal, quer dizer ferida, em grego. (ROUANET, 2006: 151)

Assim, há que se perguntar, seguindo as formulações de Rouanet: o que foi ferido na experiência traumática? O que põe o ego em perigo? É este perigo, dizemos que está no silêncio.

Neste aspecto também é possível recorrer às análises de Benjamin (1994), recordando que este autor nos diz que os homens voltam mudos, silenciados e silenciosos da guerra, o silêncio produzido pela experiência desmoralizante:

Na época, já se podia notar que os combatentes tinham voltado silenciosos do campo de batalha. Mais pobres em experiências comunicáveis, e não mais ricos. Os livros de guerra que inundaram o mercado literário nos dez anos seguintes não continham experiências transmissíveis de boca em boca. Não, o fenômeno não é estranho. Porque nunca houve experiências mais radicalmente desmoralizadas que a experiência estratégica pela guerra de trincheiras, a experiência econômica pela inflação, a experiência moral pelos governantes. (BENJAMIN, 1994: 115)

*Pobreza e experiência* foi escrito em 1933, tomando os efeitos da guerra mais que para exemplificar, mostrar a pobreza da experiência que se generaliza na sociedade contemporânea. E a pobreza da experiência se dá pelo silêncio; não ter o que comunicar

revela a pobreza de experiências comunicáveis. Assim, o silêncio porta o que não pode ser dito, porque se constitui de experiências desmoralizadas que enquanto tal são vazias do que pode ser transmitir como experiência que atravessa o tempo da vida individual.

É possível também recuperar Abraham e Torok (1995) quando apontam que a *doença do luto* pode ter como fundamento a palavra que não pode ser transmitida de boca em boca, e neste caso o corpo se torna cripta. Em suas construções, tomam como questão central a perda inconfessável, que jaz no corpo cripta. Os casos em que os lutos não podem ter outro destino que não o corpo criptóforo são aqueles que a perda não pode ser dita, e, assim, não foi reconhecida de nenhuma forma:

Todas as palavras que não puderam ser ditas, todas as cenas que não puderam ser rememoradas, todas as lágrimas que não puderam ser vertidas, serão engolidas, assim como, ao mesmo tempo, o traumatismo, causa da perda. Engolidos e postos em conserva. O luto indizível instala no interior do sujeito uma sepultura secreta. (ABRAHAM; TOROK, 1995: 248-249)

A palavra não dita, proibida, constitui-se em um segredo que é objeto de vergonha, transformando-se em um *luto vergonhoso*. É esta experiência que é incomunicável que está sob o silêncio da guerra, experiência desmoralizada, podemos dizer, vergonhosa.

A violência é desmoralizante não apenas para quem a sofre, porque no ato violento que se repete pode haver um segredo de experiências que foram vividas como desmoralizantes. A violência também pode ser uma das formas que a ferida do trauma assume. Aqui podemos dizer que a palavra impedida silencia a humilhação experimentada e, nesta condição, pode se repetir como tentativa de viverativamente o que foi vivido de forma passiva, submetido e silenciado por uma experiência incomunicável.

Em sua crônica sobre o assassinato de *Mineirinho*, Clarice Lispector contrapõe-se ao que seria “natural” silenciar, consentir e por fim tranquilizar-se, pois seria a morte de um criminoso, mas morte que também nos mata e nos faz assassinos. Escreve a autora:

Esta é a lei. Mas há alguma coisa que, se me faz ouvir o primeiro e o segundo tiro com um alívio de segurança, no terceiro me deixa alerta, no quarto desassossega, o quinto e o sexto me cobrem de vergonha, o sétimo e o oitavo eu ouço com o coração batendo de horror, no nono e no décimo minha boca está tremula, no décimo primeiro digo em espanto o nome de Deus, no décimo segundo chamo meu irmão. O décimo terceiro tiro me assassina – porque eu sou o outro. Porque eu quero ser o outro.

Essa justiça que vela meu sono, eu a repudio, humilhada por precisar dela. Enquanto isso eu durmo e falsamente me salvo. (LISPECTOR, 1999: 123-124).

Clarice Lispector pede outra justiça; uma justiça que neste momento pode ser imaginada como doida, porque justa:

Até que viesse uma justiça um pouco doida. Uma que levasse em conta que todos temos que falar por um homem que se desesperou porque neste a fala humana já falhou, ele já é tão mudo que só o bruto grito desarticulado serve de sinalização. Uma justiça prévia que se lembrasse de que nossa grande luta é a do medo, e que um homem que mata muito é porque teve muito medo. Sobretudo uma justiça que se olhasse a si própria, e que visse que nós todos, lama viva, somos escuros, e por isso nem mesmo a maldade de um homem pode ser entregue à maldade de outro homem: para que este não possa cometer livre e aprovadamente um crime de fuzilamento. Uma justiça que não se esqueça de que nós todos somos perigosos, e que na hora em que o justiceiro mata, ele não está nos protegendo nem querendo eliminar um criminoso, ele está cometendo seu crime particular, um longamente guardado. Na hora de matar um criminoso – nesse instante está sendo morto um inocente. Não, não é que eu queria o sublime, nem as coisas que foram se tornando as palavras que me fizeram dormir tranqüila, mistura de perdão, de caridade vaga, nós que nos refugiamos no abstrato.

O que eu quero é muito mais áspero e mais difícil: quero o terreno. (*Ibidem*, p. 126)

Flor guardava em silêncio sua dor. O silêncio de Flor devia guardar a morte de seu filho, que não podia ser dita sem enfrentar-se com a acusação que fazia dela e do filho culpados. Culpa imaginária, relacionada com a palavra do policial: “Nesses casos [você sabe] é melhor não mexer”.

João, 26 anos, morador de um albergue, frequenta semanalmente o serviço de saúde; em uma fala que irrompe aparentemente fora de contexto, diz: “*Mataram um moleque na Praça da Sé, mataram um moleque na Praça da Sé, mataram um moleque na Praça da Sé, eu vi*”. Inicialmente parecendo uma fala repetitiva, a fala de João insiste. Conta, entrecruzando o que insiste em seu discurso, que morou na Praça da Sé, e nesta situação viu o assassinato de uma criança. Ao escutar João, interpretamos a aparente repetição como insistência de pedido de escuta, que alguém possa compartilhar a cena insuportável, que alguém possa testemunhar com ele que se matam, em silêncio, crianças.

Margarida está na gravidez de seu sétimo filho, com muitos problemas de saúde, incluindo sequelas de uma paralisia infantil; desperta a atenção do serviço de saúde, que observa com preocupação a situação e procura intervir a fim de que Margarida não tenha mais filhos, dado o grau de risco de sua gravidez. Margarida mora em uma favela próxima ao serviço. Participa parcimoniosamente do grupo de mulheres que acontecia na favela, posteriormente transferido para o serviço de saúde; em um encontro, mais ou menos um mês e meio após o nascimento de seu filho, Margarida vem ao encontro grupal, participação que passou a ser frequente. Neste encontro, as mulheres falavam sobre a percepção de suas vidas

como moradoras daquela favela. A dificuldade de sair da favela para ir a outros lugares da cidade era o objeto comum às falas. Dificuldades narradas como de ordem física: “dores de cabeça, vômito, palpitação no coração”. Estas falas se relacionam tanto com a mudança dos encontros do grupo, que por um ano tiveram como espaço a capela da favela, como com uma experiência vivenciada como fracasso de um passeio ansiado, mas sempre adiado, impossível de se realizar. E neste encontro chama a atenção não só a participação mais eloquente de Margarida, mas o conteúdo do que diz: “Eu nem vejo que as coisas mudam, parece tudo igual, eu só vejo que o tempo passou quando eu vejo que as crianças cresceram”. Escutar Margarida, atentar para a passagem do tempo, da vida, ao olhar que observa que as crianças cresceram, levam-nos a interpretar que é nesta relação que se inscreve suas gravidezes, mesmo em risco; o risco da gravidez não se sobrepõe ao risco de observar que vive num *continuum*, numa vida que passa em segredo. No momento que nasce seu filho, Margarida toma a palavra e conta sobre ela e onde se inscreve sua maternidade.

As palavras de Margarida podem ser escutadas também como encontro de outro tempo, no qual o que devia ser silenciado era a sexualidade, o desejo histérico. Margarida deseja. E no momento que nasce seu filho ela diz do desejo que a anima.

As questões que procuramos articular com esta pesquisa tomam como um de seus elementos o silêncio que se sobrepõe às mortes dos jovens nas periferias. Mas a estes antecede o silêncio em que estes jovens tem que viver.

Quando indagamos qual a força do silêncio que é imposto a Flor, podemos dizer que ele é sobre a morte, mas aqui estamos não da morte ocorrida, senão da morte que é ameaça constante. E o silêncio se dá como estratégia de sobrevivência a esta ameaça concreta e real, permanente.

O objeto deste estudo toma a morte dos jovens moradores das periferias que desaparecem sem deixar marcas. Mas antecedem a estas mortes vidas que não puderam e não podem ser ditas. Vidas interrompidas que não tiveram tempo de se dizer. Este é o caso da vida de Sandro Nascimento, menino sobrevivente do massacre da Candelária: uma vida que se manteve em segredo. Sandro não pode descobrir e contar sua vida.

E o que pede Antígona? Testemunho. Testemunho de que sua vida foi perdida sem um amigo para chorar. Testemunho de que sua vida foi perdida por uma lei injusta da cidade. Testemunho de que perdeu a vida na juventude. Diante do “destino” que a abate clama Antígona por testemunho.

Dos versos de Sófocles podemos tomar que o que destitui alguém da condição humana em ultimo caso é que sua vida desapareça sem testemunho. Vidas que não sejam ditas nem escutadas. São vidas que já sofreram a condenação do silêncio, condição que é morte antecipada.

**PARTE III - UMA EXPERIÊNCIA DE INTERVENÇÃO EM SAÚDE A  
PARTIR DA PERSPECTIVA DA SAÚDE PÚBLICA**

## CAPÍTULO I - UMA EXPERIÊNCIA EM SAÚDE PÚBLICA: O MÉTODO CLÍNICO POLÍTICO

Este capítulo tem como objetivo descrever uma experiência de intervenção em saúde, individual e coletiva, numa perspectiva de saúde pública, e apresentar propostas de ações para além das atenções em saúde mental que tem como campo de ação apenas os atendimentos clínicos individuais ou em grupo.

Na base desta perspectiva está a noção de saúde como resultante multideterminada pelo trabalho, pelo morar, quer dizer, pelas condições concretas de existência e coexistência, aí incluída a cultura como patrimônios da humanidade. É desta perspectiva que o território é reconhecido como elemento condicionante do processo saúde-doença da população que nele vive, tal como previsto no art. 3º da Lei 8080<sup>57</sup>. Desde aí, as ações foram orientadas pela perspectiva do SUS, a qual inclui o espaço coletivo como lugar de realização das ações, reconhecendo a constituição da relação inextrincável indivíduo – sociedade.

Com base nesses pressupostos, a recorrente e elevada demanda por tratamento a um serviço público de saúde mental, demanda motivada por situações de violência, foi abordada com questionamentos que levaram a articular os casos e atendimentos individuais ao território, incluindo aí outros serviços, como: de educação, transporte, de segurança pública, Organizações não-governamentais atuantes em áreas diversas etc. Os atendimentos individuais e em grupo constituíam-se em âncora para as práticas que foram sendo criadas e que tinham como alvo a saúde individual e coletiva.

Esta perspectiva marca uma primeira questão a ser pontuada com a descrição de práticas e ações desencadeadas a partir de um serviço de saúde: a de que os atendimentos individuais e em grupo não tinham fim em si mesmo. Com isto queremos destacar dois aspectos: o primeiro deles é que todas as ações desenvolvidas foram disparadas a partir da demanda e dos conteúdos que emergiam nos atendimentos. A partir da demanda era possível observar questões e problemáticas que se forjavam na realidade da população, que ultrapassavam uma formação sintomática individual e isolada. Assim, a elevada demanda motivada por problemas de violência indicava sua origem como problemática da região. E, dada a forma e o conteúdo, era possível observar o lugar de acontecimento e ligação com

---

<sup>57</sup> “Art. 3º A saúde tem como fatores determinantes e condicionantes, entre outros, a alimentação, a moradia, o saneamento básico, o meio ambiente, o trabalho, a renda, a educação, o transporte, o lazer e o acesso aos bens e serviços essenciais; os níveis de saúde da população expressam a organização social e econômica do País.” (BRASIL, 1980).

instituições, como é o caso das escolas e transportes coletivo. Também a elevadíssima demanda de atenção às crianças a partir dos encaminhamentos escolares sinalizavam esta dimensão de problemática coletiva e àqueles se relacionavam os encaminhamentos realizados pelo conselho tutelar local.

Estas situações e questões mostram sua articulação como problemática que aponta a necessidade de intervenção para além da respostas aos casos como individuais. Nesta perspectiva, a demanda é guia para o planejamento e propostas de ações a serem realizadas pelo serviço de saúde. É a partir do que é demandado ou que se apresenta como problemática que temos direção para as ações, que envolvem e articulam outros setores. Esta questão ficará mais clara mais adiante com a descrição do caso de uma criança cuja a mãe demandou tratamento e que em sua narrativa aparecia um percurso institucional de reedição do mesmo.

Os pressupostos do SUS nos apontam o reconhecimento do território e a articulação com os setores: escolas, instituições de assistência a criança e adolescente, conselho tutelar etc. Neste âmbito, ainda cabe indagar, qual é a função do serviço de saúde e dos profissionais a ele ligados neste processo de articulação intersetorial. Adiantamos que, em nossa experiência de intervenção, esta função foi a de articuladora do diálogo e das ações entre os setores, aí incluídos o próprio serviço de saúde que compõe a rede de atenção à população, também como lugar de assistência à saúde. Assim, observamos o lugar que ocupávamos como de articulador que possibilita a comunicação entre diversos setores que geralmente desenvolvem suas ações sem conversarem entre si, num cotidiano solitário e que, muitas vezes, é enfrentado com descrédito e desesperança, o que paralisa o indivíduo no tempo e no lugar. Neta condição, a ânsia é a de que o tempo passe, para se viver nos intervalos: dos finais de semana, das férias, o que ajuda a suportar a espera da aposentadoria. Ilusão e engodo que têm efeito de alienação no sofrimento e conformismo diante à realidade que é produtora deste.

A posição de articulador que tentava sustentar a conversa entre os setores não se colocava como uma posição simples de assumir. Demandava esforço de escuta e reflexão constante sobre os impasses que invariavelmente se criavam e constituíam obstáculos para a continuidade do diálogo e da ação conjunta. Também, com a mudança da coordenação do serviço, passou forte resistência à proposta que ultrapassava o espaço físico da instituição.

Estar atento para estes processos e tentar criar mecanismos de superação que não nos paralisasse nos obstáculos era uma tarefa permanente e de grande esforço. Fazia parte deste trabalho de articulador: telefonar frequentemente para os setores, cujo objetivo era reafirmar alguma ação conjunta, ou informar sobre o conteúdo da ultima reunião, no caso dos setores

que faltavam ou avisar da próxima; escrever relatórios de cada reunião, os quais eram entregues em cada nova reunião; com relação a estes é importante marcar que eram sempre bem recebido, e isto parecia se relacionar com uma dimensão de materializar os projetos e ações, de consistência para os encontros e para o fazer coletivo, porque no relatório estava registrada a participação de todos, suas falas e propostas. Desta forma, dedicávamos grande atenção à elaboração dos relatórios. Também aqui cabe ressaltar que esta tarefa também encontrava seus obstáculos, porque, além de tempo, era necessário recursos técnico, e estes dois aspectos não estavam garantidos. Assim, era necessário criar estas condições que, muitas vezes, produziam desgaste. Manter o contato sempre aberto e disponível para qualquer setor que nos procurasse pedindo ajuda para alguma situação imediata também fazia parte da direção tática e estratégica da intervenção; podemos exemplificar isto, especialmente com as solicitações do conselho tutelar e das escolas. Oferecer sempre algum horário para alguma entrevista inicial, parecia-nos funcionar como acolhimento para aflições que geralmente saí solitariamente enfrentadas. Pensávamos que com o decorrer das ações conjuntas e desta relação de acolhimento seria possível introduzir um outro tempo e outro modo de funcionamento. É possível afirmar que efetivamente houve movimentos para o que supúnhamos como práticas de acolhimento e maior disponibilidade de escuta pelo menos no que se refere ao conselho tutelar; esta afirmação é feita com base nas mudanças do que era e como era demandado por esta instituição, que posteriormente ao invés do encaminhamento, chamava-nos para intervir conjuntamente.

Também fazia parte deste contato aberto a participação em atividades ordinárias, como era o caso da reunião do Fórum da Criança e do Adolescente de São Mateus.

Ocupando este lugar de articulador, nas reuniões do Fórum e outras, tentávamos ocupar um lugar de escuta, e de acompanhamento das formulações das propostas e possibilidades dos setores.

Dos casos que se apresentavam individualmente, alguns levaram a questionamentos e necessidade de intervenção que envolviam diretamente os setores. Neste quadro está o caso clínico apresentado nesta tese, o caso Flor; mas também podemos exemplificar com o caso de uma criança de 9 anos de idade. A criança estava fora da escola e foi encaminhado pelo conselho tutelar. Na primeira entrevista realizada com a mãe e a criança, ela conta a história de fracasso dos tratamentos pelos quais a criança havia passado. Pelo que pudemos acompanhar da descrição da mãe, a criança havia passado por treze instituições, públicas e privadas, incluindo ONGs e outras, e o que era nomeado como: “a criança não tem jeito”,

podia ser significado como problema ou ineficácia das práticas institucionais. O percurso institucional era um dado que necessitava ser levado em conta, pensávamos, para o encaminhamento que seria dado para o tratamento a fim de tentar romper aquele circuito que havia iniciado aos 3 anos de idade da criança e aos 9 anos só vinha se afirmando. Este é um exemplo de como os atendimentos individuais eram polo para as práticas que se dirigiam ao território e deste retornávamos de outro modo para aqueles. Ou seja, o caso desta criança apontava um série de questões e setores envolvidos, seguir esta orientação, dada pelo caso, parecia uma possibilidade para superar aquela história que se reeditava.

Com relação ao caso desta criança, é importante marcar que uma das ações, construída conjuntamente, foi a elaboração de um projeto de pesquisa a fim de levantar dados sobre o tempo que a criança recebeu assistência em cada instituição percorrida, o que foi desenvolvido, qual o recurso investido etc. A pesquisa não foi realizada porque a universidade com a qual estabelecemos parceria não se interessou pelo projeto.

Dada a alta demanda por atendimento psicológico para as crianças e adolescentes, encaminhados pelas escolas, este foi se constituindo em um setor de intervenção. Com isto um conjunto de práticas foram desenvolvidas e era com base nelas que se dava os atendimentos individuais e grupais. Isto aponta a conexão estabelecida entre atendimento individual e práticas intersetoriais.

Antes de passar à descrição das ações, importa delimitar que as intervenções procuravam orientar-se em dois pilares: pelas concepções do Sistema Único de Saúde – SUS, e pelo referencial teórico metodológico psicanalítico. O primeiro aponta para a necessidade de buscar os condicionantes do processo saúde-doença que se apresentam por meio das demandas. Esta é uma orientação técnico política de larga e profunda importância para as ações de saúde e para elas o SUS estabelece princípios e diretrizes<sup>58</sup>.

---

<sup>58</sup> Constituem princípio e diretrizes do SUS, conforme é possível observar no Capítulo II desta Lei:

- I - universalidade de acesso aos serviços de saúde em todos os níveis de assistência;
- II - integralidade de assistência, entendida como conjunto articulado e contínuo das ações e serviços preventivos e curativos, individuais e coletivos, exigidos para cada caso em todos os níveis de complexidade do sistema;
- III - preservação da autonomia das pessoas na defesa de sua integridade física e moral;
- IV - igualdade da assistência à saúde, sem preconceitos ou privilégios de qualquer espécie;
- V - direito à informação, às pessoas assistidas, sobre sua saúde;
- VI - divulgação de informações quanto ao potencial dos serviços de saúde e a sua utilização pelo usuário;
- VII - utilização da epidemiologia para o estabelecimento de prioridades, a alocação de recursos e a orientação programática;
- VIII - participação da comunidade;
- IX - descentralização político-administrativa, com direção única em cada esfera de governo:
  - a) ênfase na descentralização dos serviços para os municípios;
  - b) regionalização e hierarquização da rede de serviços de saúde;

E o segundo aponta para uma concepção de subjetividade que pensa um aparelho psíquico dividido em dois sistemas de funcionamento: um consciente e um inconsciente, com pulsões que articulam o psíquico e o somático:

A divisão do psíquico em o que é consciente e o que é inconsciente constitui a premissa fundamental da psicanálise, e somente ela torna possível a esta compreender os processos patológicos da vida mental, que são tão comuns quanto importantes, e encontrar lugar para eles na estrutura da ciência. (FREUD, 1923: 25).

A linguagem é o terreno de onde parte o que vem incidir no organismo que se constitui como corpo, suporte da constituição do eu: “O ego é, primeiro e acima de tudo, um ego corporal; não é simplesmente uma entidade de superfície, mas é, ele próprio, a projeção de uma superfície.” (*Ibidem*, p. 40).

Na relação linguagem-pulsão está a formação do aparelho psíquico dividido em ego, id e superego, o que é conhecido como a segunda tópica freudiana. O processo de constituição subjetiva aponta a relação com o outro/Outro como fundante de um sujeito humano. Nesta relação constitucional está em atuação o que é produzido pela formação inconsciente parental. A constituição do aparelho psíquico ocorre num complexo processo de relação, que à título de síntese pode ser apresentado pelo seguinte excerto de *O ego e o id*, texto em que Freud apresenta sua segunda tópica:

O ego evolui da percepção para o controle dos instintos, da obediência a eles para a inibição deles. Nesta realização, grande parte é tomada pelo ideal do ego, que, em verdade, constitui parcialmente uma formação reativa contra os processos instintuais do id. A psicanálise é um instrumento que capacita o ego a conseguir uma progressiva conquista do id.

De outro ponto de vista, contudo, vemos este mesmo ego como uma pobre criatura que deve serviços a três senhores e, consequentemente, é ameaçado por três perigos: o mundo externo, a libido do id e a severidade do superego. Três tipos de ansiedade correspondem a esses três perigos, já que a ansiedade é a expressão de um afastar-se do perigo. (*Ibidem*, p. 72-73).

Se apontamos o campo da teorização psicanalítica, marcado pela concepção do psíquico regido por processos conscientes e inconscientes, a psicanálise também se constitui

---

X - integração em nível executivo das ações de saúde, meio ambiente e saneamento básico;

XI - conjugação dos recursos financeiros, tecnológicos, materiais e humanos da União, dos Estados, do Distrito Federal e dos Municípios na prestação de serviços de assistência à saúde da população;

XII - capacidade de resolução dos serviços em todos os níveis de assistência; e

XIII - organização dos serviços públicos de modo a evitar duplicidade de meios para fins idênticos.

como um método de tratamento e de investigação (Freud 1923b). Estas três dimensões, sabemos, estão intrinsecamente articuladas<sup>59</sup>.

A concepção de aparelho psíquico tal como formulada pela psicanálise não exclui a cultura e a sociedade e, pelo contrário, pensa aquele em articulação com esta, por meio dos laços sociais que é o campo onde os formadores do pequeno *infans*, que portam e transmitem os significantes, e com eles amparam o pequeno *infans* nascente, também se formam.

Em *Nosso tempo e a psicanálise*, Michel Plon (2006) aponta que, se a constituição psíquica está ligada à linguagem, isto já marca que no íntimo está o Outro. Na história individual está a História. E partindo daí o objetivo da análise de Plon (2006: 95) é “[...] identificar quais as maiores coordenadas, distingo duas, de *nossa tempo* e em que são susceptíveis de afetar nossa clínica, como podem modificar nossa escuta.”. Esta questão levantada pelo autor é dirigida sobretudo aos psicanalistas, chamando a atenção para que as formulações de Freud estavam em íntima conexão com seu tempo. Desde aí, as elaborações de Plon oferecem elementos também para pensar a clínica praticada em um serviço público de saúde:

Mas que os psicanalistas tenham, junto a esses especialistas [historiador, sociólogo, filósofo etc.], com eles, no contexto de um diálogo exigente, que exclui qualquer forma de arranjo epistemológico, o dever de oferecer uma leitura, a leitura *deles* de sua época, isso não deveria estar em discussão. Uma leitura que busca suas raízes em suas práticas clínicas; uma leitura que atesta aquilo que os pacientes portam como vestígio desse tempo, seja em relação com a psicanálise [...] quer se trate da natureza da demanda, esta sendo frequentemente o eco dessa relação à psicanálise e, portanto, do lugar dela nessa contemporaneidade que todos nós respiramos, tanto pacientes quanto analistas. Como exemplo, fala-se muito nos nossos meios, na França, mas também na América do Sul pelo que pude perceber, da mudança das *demandas* que não seriam mais demandas de análise e mereceriam uma denominação vaga de *novas demandas*. O que chamei de uma “leitura” de nossa época através de nossa prática clínica viria tomar forma de uma elaboração teórica no lugar dessas denominações descritivas que, contrariamente ao que muitos crêem, não são “clínica”, posto que escancaram a porta a essas classificações de avaliação, fundamentalmente desrespeitosas do sujeito, entre as quais o DSM, qualquer que seja sua versão, dá um exemplo deplorável. (*Ibidem*, p. 92-93).

Nesta direção, a primeira das coordenadas de nosso tempo marcadas por Plon é a “herança” das técnicas nazistas empreendidas no campo da ciência: “Um só exemplo será suficiente para esclarecer essa coisificação dos corpos, sua “assexuação” e manipulação [...] que se tornam objeto de exibição, herança da irrupção dessa relação manipuladora em grande

<sup>59</sup> “PSICANÁLISE é o nome de (1) um procedimento para a investigação de processos mentais que são quase inacessíveis por qualquer outro modo, (2) um método (baseado nessa investigação) para o tratamento de distúrbios neuróticos e (3) uma coleção de informação psicológicas obtidas ao longo dessas linhas, e que gradualmente se acumula num anova disciplina científica”. (FREUD, 1923b: 287).

escala da corporalidade cujo universo nazista foi o vetor na metade do século XX.” (*Ibidem*, p. 96).

A segunda coordenada de *nossa tempo* assume relevância para nossa abordagem, porque com ela Plon indica a tendência na qual se filia uma orientação das práticas que tem por base as coordenadas ideológicas do liberalismo e do neoliberalismo. Esta coordenada é demarcada pelo autor com a queda do muro de Berlim, em 1989. Acontecimento, afirma Plon, que teve efeito de destruição da esperança de outros modos possíveis de relações sociais:

Um abismo abriu-se e dele ainda não se fez nenhum inventário sério, o acontecimento não tendo sido registrado senão com o título, sem importância, de vitória do liberalismo. Da mesma forma, não somente nosso imaginário geopolítico foi abalado; também o real dessa geopolítica se transformou, caracterizado pelo fato de que a concepção liberal e o que ela implica, implicou e implicará como formas de assassinato, encontrou-se em posição de dominação absoluta, excluindo qualquer possibilidade senão a adoração desses “deuses obscuros” – a expressão “Deus obscuro” é de Lacan – o Deus de *Wall Street*, o do mercado, impiedosa máquina de triturar o humano qualquer que seja, e o Deus fundamental de uma religiosidade generalizada que se vangloria de um possível aniquilamento das pulsões, isto é, da vida, e que visa a se instaurar como registro central da cultura. (*Ibidem*, p. 98)

Como estes acontecimentos e processos desencadeados afetam e questionam os psicanalistas e a clínica por eles praticada, isso é o que interessa ao autor destacar.

Na mesma direção das análises de Plon, encontramos os trabalhos de Rosa (2002; 2004; 2006). Consideramos que estes se constituem em um campo de formulação de propostas de intervenção que a autora denomina clínico-política. O ponto da análise de Rosa é a articulação entre a subjetividade e o campo social e cultural de que partem as mensagens e significantes que atribuem lugares e posições sociais aos indivíduos. O indivíduo se aliena a um Grande Outro imaginariamente completo e que detém a verdade sobre ele, nesta relação abrem mão de seus saberes e aderem à palavra da autoridade:

[...] [a análise de Freud] refere-se a construções de ideais, que articulam narcisismo e sociedade, e referências que articulam o sujeito no alçô social, inserindo-o em todos os âmbitos da cena social. Indica que novas operações se processam no bojo dos enunciados sociais, operações de construção de lugares que indicam a qualidade de pertencimento e reconhecimento do sujeito como membro da sociedade e que dependem das formas, condições e estratégias oferecidas por esse grupo – trata-se de análise política de atribuição de lugares sociais. (ROSA, 2004: 230)

Podemos dizer que os trabalhos de Rosa a partir da análise que faz dos efeitos dos laços sociais atuais, acentuadamente de desamparo social e discursivo, que remetem amplos setores e grupos a viverem em condição traumática, apostam na escuta psicanalítica como reveladora da inconsistência do grande Outro. Desta forma possibilita que o sujeito

“transgrida o bom” funcionamento social num encontro com a singularidade que lhe constitui, a qual só pode ser questionada e procurada na medida em que o Outro caia do lugar de verdade e certeza, condição de impostura na qual tenta se sustentar na relação hierárquica e de dominação. A transgressão aqui é sustentar a falta que movimenta o desejo:

A especificidade da escuta psicanalítica desse sujeito é levar em consideração o lugar que ocupa na lógica discursiva do mercado, ou seja, atentar para o lugar de *resto* que esse sujeito ocupa na estrutura social e a suspensão do sentido deste lugar, que o sustenta sob condição traumática. É importante não confundir esse *lugar de resto* na estrutura social com uma subjetivação da falta, que promove o desejo. A identificação do sujeito a este lugar de dejecto é um dos fatores que dificulta o seu posicionamento na trama de saber e que vai caracterizar o seu discurso, marcado, por vezes, pelo silenciamento. A escuta desses sujeitos pode tanto lhes propiciar dar andamento à articulação significantes, rompendo com identificações imaginárias, como contribuir para elucidar alguns dos efeitos subjetivos do “bom” funcionamento do sistema. (ROSA, 2002: 46)

Em *O jovem e o adolescente na cena social: a relação identificação, ato e inserção no grupo social*, a autora é enfática em suas análises e proposições marcando uma direção de intervenção que deve se dar com base no reconhecimento do sofrimento psíquico, no que ele se constitui de elementos da exploração econômico-social. Neste sentido, as formulações de Rosa ocorrem sempre em articulação entre o campo social nos quais o indivíduo se enlaça – enlaçamento que produz sofrimento como efeito da desigualdade –, e uma prática que possa ser emancipadora das amarras de servidão subjetiva e social:

O campo social é um campo de forças e interesses antagônico, complexo e conflituoso... No entanto, ao se lidar com esse contexto, observam-se a fragmentação e a oposição entre discursos que se rivalizam pelo poder sobre a criança, o adolescente, a família; promovem-se, por vezes, relações inconscientes ou segmentam-se as práticas de intervenção social, seja no campo da saúde, da educação ou no campo jurídico. O conhecimento sobre os indivíduos ignora o contexto de vida do jovem e impõe patologias, retirando do sujeito a efetividade de seu discurso e de sua denuncia.

Os discursos e práticas sociais sobre as políticas referidas à juventude devem cuidar para não participar desse processo cientificista. Cuidar do sofrimento psíquico deslocado dos impactos do sofrimento social, da exploração social, cria uma série de distorções que possibilitam que políticas gestadas com objetivos progressistas sejam transformadas em práticas opressivas. E os discursos da saúde podem associar-se aos da justiça para calar o *phatos* do sujeito e garantir aparente bem-estar – neste caso, as práticas e discursos sociais tornam-se violentos [...]. (ROSA, 2010: 12)

A análise política que enfatiza a atribuição e ocupação de lugares sociais, a partir da qual é possível observar e interpretar o que é produzido pelos sujeitos como resultado desta articulação, constitui a base do que Rosa denomina método clínico-político. Segundo os passos de Freud, o método clínico-político tem como referência a teoria própria à psicanálise,

seu método de investigação e sua terapêutica; no centro destas três dimensões, está associação livre e a escuta, sustentadas pela transferência.

Podemos dizer que na base das práticas que ora descreveremos estão as formulações do que Rosa denomina o método clínico-político. Este foi tomado como orientador e inspirador para ações que procuraram apostar na escuta e se pautar pela ética, que é ação em direção à transformação social e política emancipadoras.

É desde aí que passamos a relatar as ações desenvolvidas no período de 2003 e 2004, a partir de um serviço público de saúde. A partir do quadro de demanda, constituímos duas grandes áreas de intervenção: a das questões ligada aos problemas da violência e a das questões relacionadas com a demanda escolar. A título de apresentação das atividades que foram desenvolvidas, seguiremos uma descrição linear, pontuando as ações; com estes pontos, transmitimos uma possibilidade de intervenção em saúde, individual e coletiva, a partir da perspectiva da saúde pública e dos indivíduos constituídos nos laços sociais e neles incidindo:

- a) Primeiros contatos: já na primeira semana de trabalho, o fenômeno da violência se apresentou de forma intensa, com isto referimo-nos não apenas à recorrência da demanda, mas também pela densidade das situações, as quais também anunciam a gravidade da problemática. Talvez pudéssemos dizer de níveis profundos de sofrimento, enredados na complexa trama da violência, que sempre apontam vários âmbitos: do poder público, do crime organizado, da incidência direta na vida individual. Desta trama não se separam as condições de vida e com estas os recursos que os indivíduos dispõem de enfrentamento da violência, que tem ampla e complexa dimensão, mas que recai como acontecimento particular na vida individualmente vivida.

As instituições se constituíam em serviços de especialidade em saúde mental, mas também funcionavam como porta de entrada que se mantinha aberta. A referência à porta de entrada está relacionada ao nível da atenção primária, tal como previsto na Lei 8080, o que significa que o acesso é direto ao serviço, sem necessidade de encaminhamento. O caráter de porta aberta está referido a que o serviço ofereça algum nível de atenção, mesmo no caso de não haver vaga para o tratamento indicado.

Assim, é possível dizer que dado o caráter do serviço – de saúde mental –, e sua funcionalidade, trabalhar neste espaço implica em um contato com as diversas problemáticas

que a vida humana produz. Com isto também apontamos a diversidade, que pode ser visualizada pela faixa etária, pelas problemáticas, pelos encaminhamentos institucionais etc.

- b) Os casos clínicos: os atendimentos clínicos eram individuais e em grupo. Neste último caso podia ser realizado apenas por um profissional ou por dupla de profissionais. Os casos chegavam de forma diversa, por encaminhamento institucional ou por iniciativas individuais.

No caso das ações de enfrentamento da violência, o ponto de partida foram os casos sucessivos que demandavam tratamento e que no processo de atendimento ou mesmo de imediato observávamos que estavam envolvidos por situações de violência.

- c) Alguns casos: o caso Flor, narrado no capítulo I da parte dois desta tese, foi impactado e produziu impacto pelo caso de Amarílis, também mencionado no capítulo II, da parte I.

Amarílis havia procurado o serviço a fim de fazer um tratamento psicológico e/ou psiquiátrico. No intervalo do primeiro para o segundo encontro grupal, a filha de Amarílis foi assassinada, uma jovem de 23 anos; junto com ela mais duas pessoas, um adolescente e um homem adulto. O relato de Amarílis irrompeu no grupo de forma a ecoar no serviço. Porque diz Amarílis: “Esta que está aqui hoje, não é a mesma da semana passada, enterrei minha filha anteontem”. Podemos dizer que a fala desta mulher produziu impacto e corte no que até então vínhamos realizando, a escuta individual e grupal dos casos.

Amarílis conta que sua filha estava no ônibus em que teve uma tentativa de roubo. Fato que é de conhecimento de todos, inclusive o nosso. A tentativa de roubo tinha ocorrido em um ônibus a uma quadra do serviço, quando houve troca de tiros, às 13h30. Com isto, a fala de Amarílis revelava que a violência não era um acontecimento que se dava na vida das pessoas fora do serviço, porque as pessoas estavam ali, como seu corpo e vida marcadas pela incidência da violência.

Outras situações de violência chegaram neste mesmo período, cuja situação de violência estava relacionada ao ambiente escolar. Neste caso, as pessoas procuravam o serviço de saúde por iniciativa própria ou por encaminhamento da escola.

Se a fala de Amarílis sobre a morte de sua filha produziu impacto, pensamos: e a mãe do adolescente de 16 anos que também foi morto neste ônibus? Com quem ela falava? A quem podia recorrer e chorar seu luto? Esta questões foram feitas também pelo que emergia como conteúdo das sessões de Flor.

- d) Reunião de equipe: a tentativa de roubo no ônibus, se era do conhecimento de todos, só se constituiu em questão a partir da fala de Amarílis; os trabalhadores do serviço não havíamos comentado sobre tal situação, embora dela soubéssemos.

Em reunião, apresentamos o relato de Amarílis. A equipe escuta. Apontamos que havia uma situação de violência e que atravessa as portas daquele serviço e também estávamos implicados naquelas situações. Escutar aquela sucessão de situações mostrava seu limite, ou talvez fosse melhor dizer, nosso limite de sustentar o lugar de escuta.

Desta reunião saiu como encaminhamento que o primeiro passo a dar era procurar levantar qual era a extensão da situação; se outros serviços também eram afetados por ela e qual suas estratégias e táticas de enfrentamento, o que faziam?

A partir deste encaminhamento, elaboramos uma carta-convite para instituições da região e também instituições que extrapolavam esta localização geográfica, mas que desenvolviam ações que tinham como objetivo superar situações de violência. O conteúdo da carta-convite continha a explicação da situação e o agendamento de uma reunião no serviço. Em algumas instituições, fomos pessoalmente levar a carta, para algumas enviamos pelo serviço de correio da própria coordenadoria de saúde; ou ainda, com algumas entidades, entramos em contato apenas por telefone.

Uma das instituições em que fomos pessoalmente, junto com a diretora da unidade de saúde, foi a delegacia de polícia da região. O motivo desta conduta era porque avaliávamos a resistência de participação que este setor manifestaria e pelo lugar e função que esta instituição ocupa, sobretudo nos casos de violência, também consideramos o fato de que uma das pessoas mortas era um investigador de polícia.

- e) A primeira reunião entre os setores: compareceram para esta primeira reunião cerca de vinte instituições de caráter público e privado. Explicamos o motivo pelo qual propusemos aquela reunião. A isto se seguiu uma sucessão de relatos que assumiram um caráter de desabafo feito pelas pessoas que vieram na qualidade de representantes

das instituições e movimentos sociais convidados. Ao final da reunião, o que aparecia era que a própria reunião já tinha um efeito, porque o espaço para narrar suas vivencias e comentar a de outros, fazia um corte na solidão e homogeneidade cotidianas com as quais se vivia aquelas situações de violência. Assim, reconheceu-se a importância daquela reunião e de que ela tivesse continuidade. Com isto, podemos dizer que se formava um quadro da situação e era possível observar a extensão da situação.

Estes encontros passaram a ser regulares, numa periodização quinzenal; e estes encontros entraram para o calendário do serviço e passavam a ser considerados como ação de saúde. Desta forma, conseguíamos reservar na agenda de trabalho e das ações da instituição, o encontro com os setores. O que requeria uma série de atividades a fim de viabilizá-lo.

- f) A constituição do Fórum Provisório pela Cultura da Paz: com a regularidade dos encontros, dos quais participavam entidades e instituições públicas e privadas e que contou com apoio da coordenadoria de saúde da região, o grupo se nomeou Fórum Provisório pela Cultura da Paz e apontou para a construção de um seminário regional.
- g) Lançamento do manifesto de constituição do Fórum Provisório: em alguns eventos regionais do dia 1º. de maio de 2003, distribuímos o manifesto de constituição do Fórum Provisório. Este manifesto tinha duplo objetivo: convidar a população para as reuniões do Fórum e marcar a situação de violência (ver anexo). Posteriormente ao 1º. de maio, distribuímos o manifesto em vários espaços.
- h) A partir daí continuamos com as reuniões que passaram a ter o objetivo de organizar o “I Seminário Costurando a Rede: ações integradas no combate à violência, caminhando para a construção de uma cultura de paz”.
- i) No dia 26 de junho de 2003, realizamos o I Seminário Costurando a Rede: ações integradas no combate à violência, caminhando para a construção de uma cultura de paz”. O local do Seminário foi a Subprefeitura de São Mateus. A mesa foi composta por: dois psicanalistas, Emilia Estivalet Bróide e Jorge Bróide; pelo coordenador do Conselho de Segurança da região, pelo subprefeito de São Mateus Franco Torresi; e por dois representantes do Fórum, Jefferson Ramos da Silva (professor de uma escola estadual) e Wilma Lopes (da coordenadoria de saúde de São Mateus).

- j) No dia 26 de junho de 2003 realizamos o I Seminário Costurando a Rede: ações integradas no combate à violência, caminhando para a construção de uma cultura de paz". O local do Seminário foi a Subprefeitura de São Mateus. A mesa foi composta por dois psicanalista, pelo coordenador do Conselho de Segurança da região, pelo subprefeito de São Mateus, e por dois representantes do Fórum, um que falou em nome do Fórum e a outra pessoa, coordenou os trabalhos. (ver anexo).

Neste Seminário participaram mais de cem pessoas, grande parte delas representando os diversos serviços. Várias foram as propostas que saíram do Seminário e elas foram orientadoras das atividades que se seguiram a ele. Neste Seminário se marcou como acontecimento a fundação do Fórum pela Cultura da Paz, que até então tinha o caráter de ser provisório. Outra significativa atividade proposta foi a realização da Primeira Caminhada pela Vida em São Mateus. A partir deste Seminário as reuniões se deslocaram do local da instituição para a subprefeitura e passaram a ser mensal. Avaliamos que esta mudança de lugar representava o reconhecimento e afirmação do Fórum como um espaço de ação dos diversos setores institucionais e não institucionais.

- k) Os encontros do Fórum obedeciam um calendário que garantia sua regularidade. Em seu percurso o Fórum foi se constituindo em polo aglutinador dos diversos setores, dimensão que foi se ampliando. Com andamento das atividades, as reuniões do Fórum foram se constituindo em um espaço orientador para os profissionais e também um lugar de demanda ao qual os setores governamentais e não governamentais recorriam a fim de apresentar questões. O que levava a construção conjunta de propostas e de ações.

Paralelamente, por todo o segundo semestre daquele ano preparamos a Caminhada, proposta no Seminário.

- l) Preparação da Caminhada: preparamos cartazes, textos, visitamos escolas, entidades da Infância e da Juventude, movimentos sociais. Estes setores em grande medida participavam do Fórum. O símbolo da Caminhada foi uma rosa. Assim, ela estava nos cartazes e materiais que distribuímos convidando para a participação e organização da Caminhada. Junto com o símbolo da rosa, a mensagem era: "Traga uma rosa para

seu ente querido morto” e “A vida tem que ser direito de todos”. Dada a dificuldade de recursos uma das formas de viabilizar esta atividade foi a realização de um “bazar da pechincha”. Com este dinheiro, pagamos os cartazes e compramos rosas para levar na caminhada. Algumas escolas se engajaram na organização da Caminhada e de maneira pontual, em iniciativa isolada, uma delas fez um concurso de redação sobre a temática da violência; também alguns adolescentes estudantes de escolas da região se juntaram no processo de organização da Caminhada.

- m) Primeira Caminhada pela Vida em São Mateus: no dia 04 de dezembro de 2003, às 7 horas da manhã em três pontos diferentes da região, as pessoas se encontraram e saíram em Caminhada. Encontramo-nos em uma praça localizada na avenida central da região, “Mateo Bei”. Neste ponto realizamos um ato público. A professora que promoveu o concurso de redação organizou um painel com estas que ficou exposto durante o ato. No final do ato político, houve um ato ecumênico. Este ato ecumônico resultou também da diversidade da participação no Fórum. Assim, as pessoas, conforme suas crenças, convidaram o representante de sua instituição religiosa.

No final do ato, as flores foram “plantadas” na praça.

- n) Em 2004, as atividades do Fórum continuaram. Passamos a selecionar textos para leitura e discussão. Com base nestes, apresentados por algum membro do Fórum, as problemáticas era abordadas. Podemos citar como exemplo a discussão da violência nas escolas. Com as questões dos textos, os professores, diretores, enfim, membros das escolas apresentavam suas problemáticas, das quais o Fórum se ocupava em discussão e em encaminhamentos.
- o) Desdobramentos: das questões que iam sendo apresentadas como problemáticas no Fórum, a partir das discussões, fomos caminhando para um espaço de articulação dos setores envolvidos na problemática. Exemplo concreto disto eram os casos que chegavam ao conselho tutelar. Estes casos geralmente envolviam a família, a escola, a Vara da Infância e da Juventude do Fórum de Itaquera e o serviço de saúde. Diante de situações concretas reuníamos e em discussão tentávamos pensar formas de abordagem. O objetivo era encontrar formas de ação que tivessem resultado como superação do sofrimento e rompesse a lógica da acusação e punição familiar ou dos profissionais. Com a continuidade destes encontros, o Fórum propôs a organização de

um espaço paralelo, mas que mantinha em relação e se orientava pelas discussões no Fórum da Cultura da paz. Assim, criou-se no primeiro semestres de 2004 a “Rede de Proteção” em São Mateus.

- p) Rede Proteção: Este espaço articulava os setores e suas ações. A tentativa era avançar e amadurecer as experiências que se articulassesem intersetorialmente. Esta experiência tinha um antecedente e que dela foi inspiradora, o grupo de educadores.
- q) É importante pontuar que ainda no primeiro semestre de 2003 constituímos uma área de trabalho com os educadores das escolas das regiões. Com encontros mensais; este era um espaço que mostrava vigor. Estes encontros também tiveram desdobramentos. Dois deles foram: o espaço de vídeo que acontecia na ultima sexta-feira do mês na unidade de saúde; neste se reunião estudantes, pais, educadores e os trabalhadores da equipe de saúde mental. O outro desdobramento foi a composição e coordenação de grupos de responsáveis, realizados com a coordenação da equipe da unidade de saúde e os educadores que participavam do grupo de educadores.
- r) Com relação ao grupo de responsáveis, esta se constituiu em uma atividade pontual que teve oito semanas de duração, o tempo proposto para os encontros. Esta foi uma experiência singular como possibilidade de diálogo entre setores, no caso entre educadores, responsáveis das crianças e adolescentes e profissionais de saúde.

Importa marcar um aspecto: se a maioria dos encontros aconteceram na unidade de saúde, uma das escolas quis que estes fossem realizados no espaço escolar. Desta forma, no dia e hora agendados nos dirigíamos à escola; questão que marca que a ação de saúde pode se deslocar do espaço físico do serviço de saúde. E neste aspecto chama a atenção a diferença que observamos entre as conversas que se estabeleciam entre responsáveis e educadores no espaço do serviço público de saúde, e as que aconteceram no espaço escolar. Nossa observação leva-nos a concluir que os encontros realizados no espaço do serviço de saúde pareceram animadores, contraposto aos encontros realizados na escola; porque nesta, as conversas mantiveram-se com base em relações hierárquicas de saber e certa acusação sobre culpas e incapacidades. Relação que não se estabeleceu entre os educadores e responsáveis cujo os encontros tiveram como lugar o serviço de saúde, as posições de onde partiam as falas pareciam outras. Talvez pudéssemos arriscar dizer que naquele espaço, os dois setores, educadores e responsáveis, estavam destituídos de seus lugares hierarquicamente

estabelecidos, assim, a relação parecia se dar em nível mais horizontal e daí mais parceira, menos julgamento e mais perguntas e surpresas.

- s) O II Seminário Costurando a Rede: no dia 29 de junho de 2004, aconteceu na subprefeitura de São Mateus segundo Seminário, realizado, agora pelo já constituído Fórum. Neste seminário entre as proposta foi deliberada a realização da 2ª. Caminhada pela Vida em São Mateus a ser realizada no final do segundo semestre deste ano.
- t) Finalização das atividades: o segundo semestre foi marcado por várias questões de dimensões mais amplas e particulares. Como de ampla dimensão referimo-nos às eleições para a prefeitura da cidade de São Paulo. Processo que assume proporções também para o funcionamento das instituições. Este aspecto se destaca entre os elementos que inviabilizaram a realização da 2ª Caminhada pela Vida, e também para o encerramento das atividades tal como vinham sendo desenvolvidas.
- u) O governo do Partido dos Trabalhadores, representado por Marta Suplicy, perdeu as eleições e o prefeito que assumiu, José Serra, do PSDB, em cinco meses de governo apresentou um projeto de privatização das unidades públicas de saúde. E hoje as unidades de saúde da cidade de São Paulo, em grande maioria, são gerenciadas por entidades terceirizadas que têm autonomia de gestão. Com isto, é possível observar um aprofundamento da fragmentação das ações de saúde. E podemos questionar qual a noção de saúde pública que resta? Que efeito isto tem sobre a saúde da cidade? Etc.
- v) As duas psicólogas pediram transferência da unidade de saúde, também o estágio da estudante de psicologia havia terminado.
- w) Resistências: São Mateus é uma região com larga história de luta e participação de sua seus moradores em ações que construíram e criaram melhores condições de vida no bairro. As ações desenvolvidas relacionam-se com esta história do território.
- x) No momento de construção desta tese, já prestes a finalizá-la, pedimos uma reunião com as pessoas que fizeram juntas o Fórum e as ações acima descritas. O objetivo foi o de apresentar o que estávamos contando sobre a região e escutar como as pessoas avaliavam o descrito e produzido. As pessoas atenderam ao nosso pedido e também desde aí estamos trabalhando juntos na articulação de um seminário para o dia 18 de maio: dia nacional da Luta Antimanicomial.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Por que pesquisar o luto e qual a importância de tomar o luto como objeto de pesquisa? Questões que suscitam muitas possibilidades de respostas e muitos caminhos para respondê-las. Com este trabalho, percorremos um caminho oferecido pelo recorte do tema, pelo problema que colocamos e pelos referenciais teóricos que sustentam as reflexões e abordagem do objeto. No final não chegamos ao fim do caminho, mas o fim se põe como ponto de parada ou como corte.

O luto pelas mortes de jovens pobres negros moradores das periferias, assassinados anonimamente, cujas vidas não deixam marcas ou registro constituiu o objeto desta investigação. Questão que se apresenta pelo luto de suas mães. O qual denominamos luto impedido. As indagações para a pesquisa partiram do que se manifestava, a partir de nossas hipóteses, como um luto impedido. No processo de investigação, o silêncio foi tomado como questão que ao ser interrogado poderia lançar luz sobre mecanismos atuantes para a própria produção do silêncio. Neste movimento, o tempo como dimensão de eterno presente; a proibição de saber sobre a morte dos filhos, e assim não encontrar um nome para recobrir o corpo morto, o que os torna insepultáveis; o cálculo a partir do qual é dado ou negado reconhecimento de que vida vale à pena, são elementos que apontamos como resultados a que chegamos com esta pesquisa.

Neste caminho, a partir da própria história da psicanálise, que tomou o silêncio histérico como objeto de investigação, indagando sobre “o segredo” oculto nos sintomas, apontamos que o silêncio de Flor fala de um silêncio que vige na atualidade. Com isto perguntamos sobre o que silenciamos? Que segredo guardamos?

No limite desta pesquisa, sob o silêncio, cujo silêncio de Flor pode ser tomado como emblemático, estão as mortes dos filhos destas mulheres. Margarida tem sete filhos, em que medida sua recorrente maternidade pode responder à morte antecipada dos filhos que sofrerá?

As vidas vividas sob constante vigilância nas periferias da cidade necessitam guardarse em silêncio como condição de existir. Assim, não só as mortes são mantidas em silêncio, mas as vidas também. Nesta dimensão, podemos tomar com Lacan que são vidas que em vida foram invadidas pela morte. Este é o lugar entre duas mortes, onde as mães são remetidas, emparedadas em silêncio, como Antígona, sem testemunho para a morte antecipada que sofreram.

Nesta direção, ao indagar sobre o lugar do e para luto, este lugar se mostra polissêmico. Porque com esta noção aparecem várias dimensões que podem ser dadas a “lugar”. E, com esta pesquisa percorremos vários dimensões de lugares: o espaço do serviço público de saúde e sua localização geopolítica; o território de nascimento e/ou moradias dos jovens, as periferias da cidade; que lugar de reconhecimento é dado a determinadas vidas e mortes, dimensão dos direitos políticos; lugar psíquico de trabalho do luto. E a estes cabe acrescentar o lugar como dispositivo de escuta psicanalítica, este é o lugar de testemunho, o que pede Antígona; sem alguém para testemunhar a perda sofrida o luto não tem lugar nos laços e o corpo se transforma em cripta, onde a morte é guardada em segredo. É nestas acepções de lugares que o luto pode ser visualizado como processo que se dá em articulação subjetiva, social e política.

O corpo materno guarda em silêncio as mortes e seu luto. Mas se o corpo se transforma em cripta e estas mulheres sofrem silenciosamente e “sufocadas”, como se apresenta Flor, elas vivem uma condição emparedada, remetidas para fora dos laços. Lugar de desamparo e solidão, em que não há descanso. Este é o lugar que Lacan aponta como o de *Antígona, No entre duas-mortes*, entre a morte e a vida:

A partir do momento em que ela transpõe a entrada da zona entre a vida e a morte, onde o que ela já tinha dito ser toma forma do lado de fora. Com efeito, há muito tempo que ela [Antígona] nos dissera que já estava no reino dos mortos, mas desta vez a coisa é consagrada no fato. Seu suplicio vai consistir em ser trancada, suspensa, na zona entre a vida e a morte. Sem estar ainda morta, ela já está riscada do mundo dos vivos. E é somente a partir daí que se desenvolve sua queixa, ou seja, a lamentação da vida. (LACAN, 1959-60/1997: 339).

A fim de discutir a ética da psicanálise, Lacan (1997) vai a *Antígona* de Sófocles, e pergunta: “Quem não é capaz de evocar *Antígona* em todo conflito que nos dilacerá em nossa relação com uma lei que se apresenta em nome da comunidade como uma lei justa?” (*Ibidem*, p. 295). É este confronto dilacerante que está nas mães que se defrontam com um funcionamento social, fora da lei escrita, mas que vige nas instituições públicas de segurança e nos laços sociais, e que transforma a morte de seus filhos em mortes anônimas; em que, dada as circunstâncias da morte, são suspensos da condição de vítima, apontados como suspeitos de atos criminosos, suspeita que é tornada suficiente para justificar a suspensão da lei. São vidas que não são reconhecidas como *valendo* à pena, porque são destituídas do valor que é posto pelo capital. E neste o tempo de vida só tem valor enquanto produção de valor de mercadorias. Assim, o tempo de vida se constitui em mercadoria que só assim tem valor. Fora

desta relação não contam como vidas e desaparecem sem deixar marcas. Podemos dizer, com Gonçalves Filho (1998) e Costa (2004), que são vidas invisíveis.

Na linha que tomamos neste trabalho, abordando o luto das mães destes jovens, o que se nos apresentou foi o silêncio a que estas mães, mulheres, são remetidas. Guardam as mortes dos filhos, e assim, o corpo materno passa de guardião da vida para abrigo das mortes: “*Nunca acreditei na justiça*”, diz Marilene Lima de Souza, 58 anos, mulher que pertence ao grupo de *Mães de Acari*. Fala na qual podemos reconhecer não o amparo que a lei deveria oferecer, mas o dilacerante que é o confronto com ela.

A pergunta que Lacan nos lança tem como base e objetivo tomar a questão da ética em psicanálise. Desenvolvida esta pesquisa a partir da inserção profissional da pesquisadora em um serviço público de saúde, de determinada forma, o que está em questão é a ética, posição da qual a personagem sofociana é emblemática.

Confrontar-se com um funcionamento social que nega a lei escrita, negação materializada nas instituições que agem em nome dela, coloca em questão, de modo dilacerante, a ética, aponta Lacan. Este confronto dilacerante nos faz lembrar a tragédia de Hamlet, que enfrenta a injustiça da qual o pai foi vítima, com a loucura. E como loucas é como as mães da Praça de Maio se apresentam. Loucura que no laço social é ressignificada e se constitui em significante que escapa à identificação ao significado da palavra da autoridade. Esta é a condição da experiência para Benjamin (1994), uma palavra que escapa ao sentido único: “Ela se assemelha a essas sementes de trigo que durante milhares de anos ficaram fechadas hermeticamente nas câmaras das pirâmides e que conservam até hoje sua forças germinativas.” (BENJAMIN, 1994: 204).

Quando escutamos as mães que se defrontam com um funcionamento social que as condena à segunda morte dos filhos, a morte simbólica, e a elas a viver entre duas mortes, também nos cabe indagar como enfrentarmo-nos com esta condição dilacerante. Aqui lembramos de Antígona, quando clama: “Sejam ao menos testemunha”. E o dispositivo de escuta psicanalítico pode ser pensado neste lugar de testemunho, direcionado por uma posição ética que implica escutar, diz-nos Rosa (2002):

A escuta analítica é, desde Freud, transgressora em relação aos fundamentos da organização social; para se efetivar, implica um rompimento do laço que evita o confronto entre o conhecimento da situação social e o saber do outro como sujeito desejante. Dessa escuta – principalmente quando o sujeito se revela como tal, como um dizer – não se sai isento: uma tomada de posição ética e política torna-se necessária. As entrevistas ou situações que o psicanalista vai encontrar supõem que escute desse lugar que rompe as barreiras de um sujeito indicado a partir de seus predicados, sujeito psicológico ou sociológico, para resgatar a experiência

compartilhada com o outro, escuta como testemunho e resgate da memória. O relato em si não basta, dado que pode ser apenas a repetição automática que se detém em atualizar o traumático. Também me refiro ao relato que parece feito para saciar a curiosidade do outro, que passa mais por uma exposição do sofrimento para o deleite do outro, ou da exibição pelo grotesco – como se vê, frequentemente, na televisão. (ROSA, 2002: 9)

Lacan justifica sua escolha de abordar a ética em psicanálise por meio de *Antígona* pela dimensão da tragédia que está presente na experiência psicanalítica: “Antígona é uma tragédia, e a tragédia está presente no primeiro plano de nossa experiência, a dos analistas, como é manifesto nas referências que Freud – impelido pela necessidade dos bens oferecidos por seu conteúdo mítico – encontrou em Édipo, mas também em outras tragédias.” (LACAN, 1959-60/1997: 296).

Contraposto ao silêncio ordenado, que “prende” o tempo e nele o indivíduo, que assim é remetido a um tempo-lugar em que não encontra testemunha para sua vida, para sua dor, para que com o outro possa contar sua história, Freud constrói a psicanálise e constitui associação livre como regra fundamental terapêutica.

Talvez com estas questões possamos afirmar que, quando no início deste trabalho indagamos sobre “qual o lugar do e para o luto”, o que se apresentou inicialmente como pergunta foi uma tentativa de dar um lugar para o luto. Esta defesa de um lugar para o luto, desde o contexto deste trabalho, é dirigida para o espaço público de saúde. E este trabalho tem como um de seus objetivos denunciar a produção de mortes, que, obedecendo a um cálculo, não são reconhecidas como vidas que *valem* a pena, e com esta negação os familiares são remetidos a um lugar que não encontram produção simbólica para recobrirem os corpos de seus filhos; ainda nesta direção, é importante dizer que o luto não é identificado como conformismo com as mortes, mas como o que possibilita romper o silêncio e convidar o indivíduo a associar (se) livremente. Retomando, tal como nos pontuou Berlinck, as duas conotações da associação livre, em que em uma delas está o livre associar-se.

É o lugar da livre associação que aparece como questão neste momento de finalização deste trabalho. Lugar que só pode se sustentar por uma ética. E a ética da psicanálise, tal como aponta Freud em *Introdução a psicanálise e a neuroses de guerra*, guia-se pelo interesse do sujeito em tratamento, que pode estar em desacordo com os interesses institucionais. Como alerta Freud, se os interesses institucionais foram sobrepostos aos dos sujeitos, não há ética que guie o tratamento. O que entra em questão aqui é a falta de segurança que esta escolha acarreta, porque não há garantia possível. Isto também afirma

Freud (1937) em *Análise terminável e interminável*, quando aponta o trabalho de analisar como um dos impossíveis, junto ao de educar e governar.

E, finalmente, não devemos esquecer que o relacionamento analítico se baseia no amor à verdade — isto é, no reconhecimento da realidade — e que isso exclui qualquer tipo de impostura ou engano.

Detenhamo-nos aqui por um momento para garantir ao analista que ele conta com nossa sincera simpatia nas exigências muito rigorosas a que tem de atender no desempenho de suas atividades. Quase parece como se a análise fosse a terceira daquelas profissões ‘impossíveis’ quanto às quais de antemão se pode estar seguro de chegar a resultados insatisfatórios. As outras duas, conhecidas há muito mais tempo, são a educação e o governo. (FREUD, 1937: 282)

Nos caminhos trilhados com este trabalho, chegamos ao seu ponto de parada apreendendo o luto como experiência humana radical e singular. Experiência, como denomina Benjamin, que transmite um saber como mensagem cifrada. A experiência, diferente da informação, não se dá como palavra de autoridade que porta uma certeza:

Esta história nos ensina o que é a verdadeira narrativa. A informação só tem valor no momento em que é nova. Ela só vive nesse momento, precisa entregar-se inteiramente a ele e sem perda de tempo tem que se explicar nele. Muito diferente é a narrativa. Ela não se entrega. Ela conserva suas forças e depois de muito tempo ainda é capaz de se desenvolver. (BENJAMIN, 1994: 204)

Denominamos o luto como experiência radical porque ele evidencia de modo especial a relação com o outro que nos constitui. O luto exige que o indivíduo encontre um lugar para sua relação com o objeto de amor perdido que não existe mais na realidade. Desde aí, dizemos que é uma experiência radical e constituinte do humano. O outro que não existe mais no mundo das relações concretas vive em nós e nesta medida ele não está mais como outro, mas nos é parte inextricável, que não somos sem este outro. Neste lugar, o luto é experiência radical do outro. Nesta experiência é possível contar a história de “quem sou” com a marca e a presença-ausência do objeto. Radicalidade de experiência expressa nas palavras de Butler:

Quando perdemos a certas pessoas ou quando fomos despojados de um lugar ou de uma comunidade podemos simplesmente sentir que estamos passando por algo temporário, que o luto vai terminar e vamos certo equilíbrio prévio. Porem quica, enquanto passamos por isso, algo acerca do que somos se nos revela, algo que assinala os laços que nos ligam a outro, que nos ensina que estes laços constituem o que somos, os laços ou nós que nos compõem. Não é como se um “eu” existira independentemente por aqui e que simplesmente perdera a um “tu” por lá, especialmente se o vínculo com esse “tu” forma parte do que constitui meu “eu”. Se sob estas condições chegara a te perder, o que me dói não é só a perda, senão tornar-me inescrutável para mim. Que “sou”, sem ti? Quando perdemos alguns destes laços que nos constituem, não sabemos quem somos nem o que fazer. Em um nível, descubro que perdi a “ti” só para descobrir que “eu” também desapareço. Em outro nível, talvez o que perdi “em” ti, isso para o que não tenho palavras, seja uma

relação não constituída exclusivamente nem por mim nem por ti, porém que vai ser concebida como *o laço* pelo que estes termos se diferenciam e se relacionam. (BUTLER, 2009: 48)

Estas questões apontam por si próprias o caráter social e político irredutível do luto. E assim, com Butler, podemos afirmar que o luto não é um processo de natureza privada e individual, mas que se inscreve nos laços sociais e destes é dependente.

O objeto perdido na realidade exterior, no mundo das relações, habita-nos como presença viva. O lugar que este objeto ocupa na subjetividade é sobredeterminado, dependente da diversidade de elementos e circunstâncias. O lugar ocupado pelo objeto depois de morto, como já aponta Freud, depende do reconhecimento deste como perdido. Neste reconhecimento da perda está a vicissitude do processo que se seguirá: luto ou melancolia. E aqui, sem desconsiderar as vicissitudes do luto ou melancólica, fazemos referência a um luto impedido.

A relação do luto impedido com o luto e a melancolia, tal como estes últimos são construídos por Freud, está na diferenciação que pode ser feita das circunstâncias da morte. O luto impedido guarda particularidade como uma das formas da experiência do luto em situação de violência, porque ele sofre impedimento pela circunstância em que a morte ocorreu, esta é a tese sustentamos neste trabalho. Aspecto marca uma questão diferenciadora para particularizar um luto que é impedido, na medida em que o enigmático da melancolia está na indistinção das circunstâncias. Isto é o que faz Freud justificar o método que toma de investigação da melancolia, que ocupa o lugar do luto, como fenômeno enigmático:

A correlação entre a melancolia e o luto parece justificada pelo quadro geral dessas duas condições. Além disso, as causas excitantes devidas a influências ambientais são, na medida em que podemos discerni-las, as mesmas para ambas as condições. O luto, de modo geral, é a reação à perda de um ente querido, como os pais, a liberdade ou o ideal de alguém, e assim por diante. Em algumas pessoas, as mesmas influências produzem melancolia em vez de luto; por conseguinte, suspeitamos que essas pessoas possuem uma disposição patológica. Também vale a pena notar que, embora o luto envolva graves afastamentos daquilo que constitui a atitude normal para com a vida, jamais nos ocorre considerá-lo como sendo uma condição patológica e submetê-lo a tratamento médico. Confiamos que seja superado após certo lapso de tempo, e julgamos inútil ou mesmo prejudicial qualquer interferência em relação a ele. (FREUD, 1917: 275-276)

A realidade operaria de modo semelhante frente à morte do objeto, afirmando a ausência dele, e o luto ou a melancolia se faz como posição do sujeito frente a afirmação dada: “Ele não mais está”, e uma das posições que pode ser assumida é aferrar-se ao objeto perdido no campo da realidade e com ele se retirar para um tempo-lugar em que não se

compartilha das relações com os outros; o indivíduo não quer nada saber da perda sofrida. Porém, no caso que denominamos luto impedido, é a realidade entre aspas que nega que um objeto de amor foi perdido. E esta negação se baseia nas circunstâncias da morte, a qual não é reconhecida como perda de um objeto de amor.

As circunstâncias da morte em situação direta de violência se constituem em biombo, encobrindo a perda sofrida. Neste sentido, o que se ordena é silenciar, impedindo que uma pergunta seja feita: “em nome de que ou de quem ele morreu?” A morte necessita de registro, assim como a vida. E o luto está na dependência de que se possa registrar o objeto como perdido. Reconhecimento que dá lugar como pertencimento humano. Campo dos laços sociais onde pode se encontrar insígnias, palavras, símbolos para recobrir o corpo, afirma Lacan:

É porque é a partir do momento em que as palavras e o significante entram em jogo que algo pode ser dito, que se diz como se fosse assim – Meu irmão, ele é tudo o que quiserdes, o criminoso, ele quis arruinar os muros da pátria, levar seus compatriotas em escravidão, ele conduziu os inimigos para os territórios da Cidade, mas enfim, ele é o que é, e o que está em questão é prestar-lhe as homenagens funerárias. Certamente não tem ele o mesmo direito do que o outro, vós podeis muito bem contar-me o que quiserdes, que um é o herói e o amigo, que o outro é o inimigo, mas eu, respondo-vos que pouco me importa que isso não tenha o mesmo valor aqui em baixo. Para mim, essa ordem com a qual vós ousais intimidar-me não conta nada, pois, para mim, em todo caso, meu irmão. (LACAN, 1959-60/1997: 337)

Por isso luta Antígona: recobrir o copo do irmão. Sepultar Polinices para que uma passagem possa ser feita, passagem dele para “outro mundo” e dela, na medida em que possa cumprir seu luto e neste aceitar a transformação daí advinda. Butler (2009) frisa que não há como permanecer o mesmo frente à radicalidade que, muitas vezes, constitui a perda de um objeto de amor. É isto que escutamos das mães, que Flor é caso emblemático, mas que é possível ouvir de Marilene Lima de Souza – a situação da morte da filha:

Com certeza. Quando a gente se organizou há 20 anos, o objetivo principal era achar nossos filhos. Não vou nem dizer para você que tínhamos a ilusão de que condenaríamos os culpados. Eu só queria saber o que realmente aconteceu com minha filha. É muito triste você não ter certeza de nada. A incerteza convive com a gente durante muitos anos. A esperança de um milagre, durante muitos anos, dormiu e acordou com a gente. Depois de 20 anos, eu te digo: o crime prescreve e eu não tive o direito de enterrar minha filha. (Anexo B)

A partir das questões levantadas, outro ponto de nossa tese é o de que a experiência do luto condiciona a memória como lugar do objeto, condicionando que o objeto esteja ausente como corpo real. A memória é condição de que o indivíduo tenha uma história que ele possa narrar, a qual o antecede e o marca diacronicamente. Neste sentido, não estamos nos referindo

à história individual contada desde o nascimento, mas o passado histórico que incide no presente e no futuro. Para a pergunta “quem sou?” aponta a história como “lugar” para onde se deve lançar o olhar.

A relação que se estabelece com Flor na delegacia não é produto apenas da relação atual, mas é atravessada diacronicamente pelo passado do negro marcado pela condição da escravidão. Reconhecer a incidência desta história pode recortar simbolicamente a relação imaginária que faz Flor aderir à palavra da autoridade como verdade e certeza. Este questionamento possibilita romper o silêncio ordenado e lançar-se na produção de um saber que se fez necessário na medida em que o Nome de Deus não recobriu a perda sofrida. Palavra que Flor procura para recobrir o corpo do filho, porque sem ela ele permanece insepulto.

Assim, o luto em impedimento pode constituir-se em uma experiência do *unheimlich*. O *unheimlich* surge quando o que deveria ficar recoberto aparece, constitui o duplo, que aterroriza porque se articula a um saber que não pode aparecer. O duplo é o *estranhamente familiar*; o que apavora é uma verdade insuportável, que se revela numa claridade que cega com este outro que se presentifica como fantasma.

No decorrer do trabalho, associamos este processo de vigilância que espreita o sujeito, sem ausência, como os olhos do conto o *Homem de areia*, analisado por Freud. Mas também os olhos tal como tomados em *O estranho* faz-nos associar com o ato de Édipo. No ato em que se revela sua verdade, é com os olhos que Édipo paga o crime praticado. Este é o objeto da captura imaginária, pelo qual não pode escapar da relação especular com a mãe. Édipo opera sua castração velada pela ignorância: Freud dá especial atenção para os olhos como objeto de castração.

Este excesso de presença, que impede o reconhecimento da falta, tomamos como um dos aspectos em que está implicado o luto em situação de violência, no recorte específico desta pesquisa. O não reconhecimento da morte como perda produz o corpo como insepulto, mortes que se presentificam; não há ausência, e, assim, não pode haver passado. É sempre como presente, como corpo que “sobrejaz” à terra. Nesta condição não há passagem para o morto nem para o enlutado, a relação é de prisão; prisão pela identificação e fixação ao objeto, e aqui ambos mortos. Como descansar desta imagem? A tentativa pode ser buscada de variadas formas. Uma das que tomamos é do corpo como cripta, recuperando uma noção de Abraham e Torok (1995). Este nos parece como o lugar do luto impedido. Ao não poder lançar uma palavra que também é choro pelo objeto perdido, o indivíduo guarda solitário e em

silêncio seu objeto, transforma-se em sepultura, semelhante à segunda definição etimológica de luto:

Luto (1): S. m. 1. Sentimento de pesar ou dor pela morte de alguém. 2. Os sinais exteriores de tal sentimento, em especial o traje, preto quase sempre, que se usa quando se está de luto. 3. O tempo durante o qual se usa o luto (1). 4. Tristeza profunda; consternação, dó. 5. *Fig.* A morte.

Luto (2). S. m. Massa de diversas composições que, endurecendo com o calor, veda inteiramente as frinhas dos aparelhos de destinação e impossibilita a saída das substâncias voláteis contidas no frasco, retortas, matrizes, etc. (AURÉLIO, 2010)

Referindo-nos a luto impedido, a noção que lhe está intrínseca é a de que não há movimento: da palavra, do tempo, da ausência, e com isto da memória. O objeto perdido não alça à condição simbólica, mas vive, como no conto *O Homem de areia*, apavorando o sujeito que cala seu saber sobre a perda sofrida.

Quando no primeiro capítulo perguntamos sobre qual o lugar do e para o luto, estávamos supondo que o luto necessita de lugar. E, assim, pudemos recortar a questão em que há casos em que o luto não tem lugar no laços sociais, porque a morte é negada como perda. E se o luto não tem lugar nos laços compartilhados, o indivíduo é remetido para um lugar de desamparo e solidão. Este é o lugar que ordenam a Flor. Lugar entre duas mortes, seguindo a análise que Lacan faz da tragédia de Antígona. Neste lugar entre duas mortes, fora dos laços compartilhados, também vige outro tempo, semelhante ao tempo de prisão, tempo do qual não se fala, e ele não conta como passagem. Aí o indivíduo permanece preso no tempo em que a morte ocorreu, tempo da morte, tempo sem movimento.

Acompanhando Freud (1917), o lugar do luto é o que possibilita que o indivíduo se liberte da relação que o prende ao objeto, e nesta condição pode se voltar para os laços. Neste sentido, o que podemos tomar é que o lugar do luto é o do passado, numa relação que não é com um passado linear, num tempo que é sucessão progressiva, mas passado também como diacronia. Isto nos faz pensar que o lugar do luto em sua dimensão psíquica e social está no tempo como movimento. Esta duas dimensões: do tempo como passado e como movimento, não se opõem, e mesmo se condicionam. Porque o passado como tempo em movimento é passado histórico que corta o presente produzindo ruptura. Para o luto é necessário tempo pelo qual o indivíduo vive a ausência do objeto na realidade exterior. Acontece que nos caos de mortes violentas em que não é atribuída reconhecimento de perda à morte, o objeto “sobrejaz” à terra, como Polinicies. Nesta condição, o indivíduo não pode dar um lugar simbólico ao corpo morto e é como fantasma que ele se presentifica. Aqui o objeto não se perde e se sobrepõe ao sujeito.

Neste lugar, não há com quem compartilhar o que há de *estranhamento familiar* na experiência da perda de um objeto. Estranhamento que acompanha o deslocamento que o sujeito sofre com a perda do objeto, que enquanto existia fora ocupava lugar determinado para o sujeito. Com a ausência do objeto do plano da realidade exterior, que lugar ocupará? Quem é o sujeito sem seu objeto? Amarilis diz: “*esta que está aqui hoje não é a mesma da semana passada, anteontem foi o enterro da minha filha*”. Amarilis já se conta lançada ao indeterminado do luto. Aponta a mudança em que foi lançada com a morte da filha. Quem é ela? Não é possível saber, mas sabe que não é a mesma que a de anterior à morte da filha. Esta é uma das dimensões da radicalidade da experiência do luto e que faz sua experiência tão difícil e dolorosa; talvez possamos considerar a elaboração da perda de um objeto de amor intensamente investido como o máximo da indeterminação que o indivíduo é lançado. Neste caminho indeterminado, o indivíduo pode contar-se não como empobrecido pela experiência da perda, mas enriquecido pela experiência que é se saber a partir da relação com o objeto de amor perdido.

Muitas questões ficam por ser ditas. Mas há ainda uma que assume relevância: no contexto em que tentamos inscrever este trabalho, o impedimento é concreto e em muitos casos, ao se tentar rompê-lo, as ameaças têm se concretizado. Assim, encerramos este trabalho citando o nome de Edméa da Silva Euzébio, mãe do grupo das *Mães de Acari*, assassinada porque lutava para saber quem e em nome de que assassinaram sua filha.

As *Mães de Acari* seguem em luta para nomear a morte de seus filhos e filhas.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABRAHAM, N.; TOROK, M. *A casca e o núcleo*. Trad. de Maria Jose R. Farias Coracinal. São Paulo: Editora Escuta, 1995.
- ADORNO, S. “Violência Urbana e Justiça Criminal”. In: *Travessia: Revista do Migrante*. São Paulo, mai./ago., 1989, p. 17-20.
- ALLOUCH, J. *Erótica do luto no tempo da morte seca*. Trad. de Procópio Abreu. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2004.
- ARIÈS, P. *O homem perante a morte*. Trad. de Ana Rabaca. Portugal: Publicações Europa-América, 2000.
- BENJAMIN, W. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Trad. de Sérgio Paulo Rouanet. 7<sup>a</sup>. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- BERLINCK, M. T. “Alexandre e seus irmãos: psicanalise e pixotes?”. In: RODRIGUEZ, S. A.; BERLINCK, M. T. (orgs.). *Psicanálise dos sintomas sociais*. São Paulo: Escuta, 1988, p. 88-98.
- BERTA, S.; ROSA, M. D. “As locas da Plaza de Mayo: o luto político”. In: LEITE, N. V. A (org.). *Corpolinguagem - Angústia: o afeto que não engana*. Campinas: Mercado de Letras, 2006, p. 333-347.
- BEZERRA, B. *A noção de indivíduo: reflexão sobre um implícito pouco pensado*. Dissertação de Mestrado. Universidade Estadual do Rio de Janeiro, 1982.
- BODSTEIN, R. C. de A. “Cidadania e Modernidade: emergências da questão social na agenda pública”. *Cad. de Saúde*, v. 13, n. 2, Rio de Janeiro, abr/jun. 1997, p. 1-13. Disponível em: [http://www.scielosp.org/scielo.php?pid=S0102-311X1997000200002&script=sci\\_abstract&tlang=e](http://www.scielosp.org/scielo.php?pid=S0102-311X1997000200002&script=sci_abstract&tlang=e). Acesso em: 22/04/2011.
- BRADESCO SEGUROS. “Longevidade - Você dá os passos, sua vida vai longe”. Circuito de corrida e caminhada da longevidade da Bradesco Seguros. Sem data. Disponível em: <http://www.corridadalongevidade.com.br/longevidade.asp>. Acesso em: 26/04/2011.

BRASIL. “Brasil já tem mais de 180 milhões de habitantes”. IBGE, Comunicação Social. 30/08/2004. Disponível em: [http://www.ibge.gov.br/home/presidencia/noticias/noticia\\_visualiza.php?id\\_noticia=207](http://www.ibge.gov.br/home/presidencia/noticias/noticia_visualiza.php?id_noticia=207)IBGE. Acesso em: 27/03/2011.

\_\_\_\_\_. Lei 8.069/1990. Estatuto da criança e do Adolescente. Conselho Nacional dos Direitos da Criança e do Adolescente (CONANDA), 2004.

\_\_\_\_\_. Lei 8080/90. Dispõe sobre as condições para a promoção, proteção e recuperação da saúde, a organização e o funcionamento dos serviços correspondentes e dá outras providências. 19 de Setembro de 1990. Disponível em: <http://portal.saude.gov.br/portal/arquivos/pdf/lei8080.pdf>.

\_\_\_\_\_. Lei 10.216/2002. Dispõe sobre a proteção e os direitos das pessoas portadoras de transtornos mentais e redireciona o modelo assistencial em saúde mental. 6 de abril de 2001. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/Leis/LEIS\\_2001/L10216.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/LEIS_2001/L10216.htm).

\_\_\_\_\_. Portaria SAS/MS, nº 224. Ministério da Saúde. 29 de janeiro de 1992. Disponível em: [http://www.saude.mg.gov.br/atos\\_normativos/legislacao-sanitaria/estabelecimentos-de-saude/saude-mental/PORTRARIA\\_224.pdf](http://www.saude.mg.gov.br/atos_normativos/legislacao-sanitaria/estabelecimentos-de-saude/saude-mental/PORTRARIA_224.pdf). Acesso em 26/04/2011.

BUTLER, J. *Vida precária: el poder del duelo y La violência*. Trad. de Fermin Rodriguez. Buenos Aires: Paidós, 2009.

CAMPOS, M. S.; SOUZA, L. A. de. *Redução da Maioridade Penal: Uma Análise dos Projetos que tramitam na Câmara dos Deputados*. Marília: Observatório de Segurança Pública - Boas Práticas no Estado de São Paulo; UNESP; FAPESP, 2006.

CESAROTO, O.; LEITE, M. P. de S. *O que é psicanálise (2ª. Visão)*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

CHAUI, M. *Colóquio Interlocuções com Marilena Chaui: Ética e violência*. São Paulo e Londrina, 1998.

\_\_\_\_\_. “Vida e obra”. In. LEIBNIZ, G. W. Coleção “Os pensadores”. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

\_\_\_\_\_. *Convite à filosofia*. São Paulo: Editora Ática, 1999.

- \_\_\_\_\_. “Prefácio ao direito à preguiça”. In: LAGARGUE, P. *O direito à preguiça*. São Paulo: Editora Unesp e Editora Hucitec, 1999.
- CIAMPA, A. C. *A estória do Severino e a História da Severina*. São Paulo: Brasiliense, 1996.
- COSTA, F. B. da. *Homens invisíveis: relatos de uma humilhação social*. São Paulo: Globo, 2004.
- CROCHICK, J. L. “O conceito de representação social: a questão do indivíduo e a negação do outro”. In: *Revista de Psicologia da USP*, v. 5, n. 1.2, 1990, p. 173-195.
- DUNAYEVICH, J. B.; PELENTO, M. L. “Las vicisitudes de la pulsión de saber en ciertos duelos especiales”. In: KAËS, J. P.-R. (comp.). *Violencia de Estado y psicoanálisis*. Buenos Aires: Bibliotecas Universitarias Centro Editor de America Latina e Asemblea Permanente por los Derechos Humanos, 1991, p. 79-91.
- ELIAS, N. *A sociedade dos indivíduos*. Trad. de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.
- \_\_\_\_\_. *A solidão dos moribundos*. Trad. de Plínio Detzen. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Sobre o tempo*. Trad. de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.
- ENDO, P. C. *A violência no coração da cidade: um estudo psicanalítico sobre as violências na cidade de São Paulo*. São Paulo: Escuta/Fapesp, 2005.
- ESTEVAO, I. R. *A realidade, entre Freud e Lacan*. Tese de Doutorado. Instituto de Psicologia da USP, 2009. 182 p.
- FRANÇA-JUNIOR, I. “Introdução”. In: *Id. Saúde Pública e Direitos Humanos*. São Paulo: Faculdade de Saúde Pública da Universidade de São Paulo, s/d. (texto não publicado).
- FREUD, S. *Edição standard brasileira da obras completas de S. Freud* (ESB). Rio de Janeiro: Imago, 1980.
- \_\_\_\_\_. (1899 [1900]) *A interpretação dos sonhos*. ESB, op. cit., v. V.
- \_\_\_\_\_. (1920) *Além do princípio do prazer*. ESB, op. cit., v. XVIII.

- \_\_\_\_\_. (1909 [1908]) *Algumas observações gerais sobre ataques histéricos*. ESB, *op. cit.*, v. IX.
- \_\_\_\_\_. (1955 [1920]) *Apêndice: Memorando sobre o tratamento elétrico dos neuróticos de guerra*. ESB, *op. cit.*, v. XVII.
- \_\_\_\_\_. (1907) *Atos obsessivos e práticas religiosas*. ESB, *op. cit.*, v. IX.
- \_\_\_\_\_. (1916 [1916-17]) *Conferência XVI: Psicanálise e psiquiatria*, v. XVI.
- \_\_\_\_\_. (1917 [1916-17]) *Conferência XXIII: Os caminhos da formação dos sintomas*. ESB, *op. cit.*, v. XVI.
- \_\_\_\_\_. (1923[1922]) *Dois verbetes de enciclopédia*. ESB, *op. cit.*, v. XVIII.
- \_\_\_\_\_. (1917 [1915]) *Duelo y melancolía*. In: *Obras completas*. 2<sup>a</sup> ed. v. XIV. Argentina: Amorrortu Editores, 2007.
- \_\_\_\_\_. (1929 [1930]) *El malestar en la cultura*. In: *Id. Obras completas*. Tomo 3. Madrid: Biblioteca Nueva, 1973.
- \_\_\_\_\_. (1905 [1901]) *Fragmento da análise de um caso de histeria*. ESB, *op. cit.*, v. VII.
- \_\_\_\_\_. (1926 [1925]) *Inibições, sintomas e ansiedade*. ESB, *op. cit.*, v. XX.
- \_\_\_\_\_. (1919b) *Introdução a psicanálise e as neuroses de guerra*. ESB, *op. cit.*, v. XVII.
- \_\_\_\_\_. (1917 [1915]) *Luto e melancolia*. ESB, *op. cit.*, v. XIV.
- \_\_\_\_\_. (1923) *O ego e o id*. ESB, *op. cit.*, v. XIX.
- \_\_\_\_\_. (1919) *O Estranho*. ESB, *op. cit.*, v. XVII.
- \_\_\_\_\_. (1921) *Psicologia de grupo e análise do eu*. ESB, *op. cit.*, v. XVIII.
- \_\_\_\_\_. (1901) *Psicopatologia da vida cotidiana*. ESB, *op. cit.*, v. VI.
- \_\_\_\_\_. (1956 [1886]) *Relatório sobre meus estudos em Paris e Berlim*. ESB, *op. cit.*, v. I.
- \_\_\_\_\_. (1915) *Reflexões para os tempos de guerra e morte*. ESB, *op. cit.*, v. XIV.
- \_\_\_\_\_. (1913) *Sobre o início do tratamento (novas recomendações sobre a técnica da psicanálise I)*. ESB, *op. cit.*, v. XII.

\_\_\_\_\_. (1913 [1912-13]) *Totem e tabu*. ESB, *op. cit.*, v. XIII.

FOUCAULT, M. *Vigar e punir*. Trad. de Ligia M. Pondé Vassallo. Petrópolis: Vozes, 1987.

GOFFMAN, E. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Trad. de Marcia Bandeira de Mello Leite Nunes. Rio de Janeiro: LTC ed., 1988.

\_\_\_\_\_. *Manicômios, prisões e conventos*. Trad. de Dante Moreira Leite. São Paulo: Editora Perspectiva, 2003.

GONCALVES FILHO, J. M. “HUMILHAÇÃO SOCIAL - UM PROBLEMA POLÍTICO EM PSICOLOGIA”. In: *Revista de Psicologia da USP*, v. 9, n. 2, 1998. Disponível em: [http://www.scielo.br/scileo.php?script=sci\\_arttext&pid=s0103-65641998000200002](http://www.scielo.br/scileo.php?script=sci_arttext&pid=s0103-65641998000200002). Acesso em: 23/04/2011.

HOLANDA, A. *Dicionário Aurélio da língua portuguesa*. São Paulo: Editora Positivo, 2010.

HOLANDA, S. B. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

JUNQUEIRA, V. *Saúde na cidade de São Paulo (1989 a 2000)*. Observatório dos Direitos do Cidadão: acompanhamentos e análise das políticas públicas da cidade de São Paulo. São Paulo: Polis/PUC-SP, 2001.

KEHL, M. R. *O tempo e o cão: a atualidade das depressões*. São Paulo: Boitempo, 2009.

LACAN, J. (1959) *Hamlet por Lacan*. Trad. de Claudia Berliner. São Paulo: Editora Escuta; Liubliú, 1986.

\_\_\_\_\_. (1959-60) *O seminário, Livro 7: A ética da psicanálise*. Trad. de Antônio Quinet. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

\_\_\_\_\_. (1962-63) *O seminário, Livro 10: A angústia*. Trad. de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

LISPECTOR, C. “Imeirinho”. In: *Id. Para não esquecer*. Rio de Janeiro: Rocco, 1999.

MARX, K. (1847) *A miséria da filosofia*. Trad. de José Paulo Netto. São Paulo: Global, 1985.

\_\_\_\_\_. (1843) *Introdução à critica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2005.

\_\_\_\_\_. (1857-58). *Para a crítica da economia política*. In: Coleção “Os pensadores”. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

MELMAN, C. *Clínicas psicanalíticas: artigos e conferências*. Trad. de Leda Mariza Fischer Bernadino. Salvador: Agalma; Editora da UFBA, 2000.

MENES, C. “Ecos da escravidão - Violência - Nunca o fosso entre a segurança de brancos e negros foi tão grande no Brasil. Enquanto o número de assassinatos de um cai, o dos outros segue em alta”. In: *Revista Carta Capital*. 2011, 9 de março, ano XVI, n. 636, p. 24-28.

MESSUTI, A. *O tempo como pena*. Trad. de Tadeu Antônio Dix Silva e Maria Clara Veronesi de Toledo. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2003.

MILLER, J.-A. “A transferência de Freud a Lacan”. In: *Id. Percurso de Freud a Lacan: uma introdução*. Trad. de Ari Roitman. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

NEPOMUCENO, E. “Guerra civil 2 - Livro reúne depoimentos sofridos e agudos de familiares de vítimas de chacina no Rio de Janeiro”. In: *Revista Carta Capital*. 2009, 19 de agosto, ano XV, n. 559, p. 26-29.

NOGUEIRA, K. “É preciso saber viver”. In: *Revista Alfa Homem: inteligência x boa vida x elegância x atitude*. São Paulo: Abril, fev., n. 6, 2011.

ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DE SAÚDE. *Classificação Estatística Internacional de Doenças e Problemas Relacionados à Saúde* (CID-10). São Paulo: Edusp, 2008.

PACHECO FILHO, R. A. “O conhecimento da sociedade e da cultura: a contribuição da psicanálise”. In: *Psicologia e Sociedade*, v. 9, n. 1-2, jan/dez, 1997.

PLON, M. “Nossa tempo e a psicanálise.” In: RUDGE, A. M. (org.). *Trauma*. São Paulo: Escuta, 2006, p. 91-100.

PREFEITURA DO MUNICÍPIO DE SÃO PAULO. “A questão da violência em São Mateus”. Boletim PRO-AIM, nº 47, 2006. Disponível em:  
<http://www.prefeitura.sps.gov.br/secretarias/saude/publicacoes/0047>. Acesso em: 16/01/2007.

\_\_\_\_\_. “Dados Demográficos dos Distritos pertencentes as Subprefeituras”. Sem data. Disponível em:

[http://www.prefeitura.sp.gov.br/cidade/secretarias/subprefeituras/subprefeituras/dados\\_demograficos/index.php?p=12758](http://www.prefeitura.sp.gov.br/cidade/secretarias/subprefeituras/subprefeituras/dados_demograficos/index.php?p=12758). Acesso em: 26/04/2011.

\_\_\_\_\_. “Variável raça/cor e mortalidade no município de São Paulo”. Boletim PRO-AIM, nº 41, 3º trimestre 2000. Disponível em: <http://www.prefeitura.sp.gov.br/cidade/secretarias/saude/publicacoes/index.php?p=8345>. Acesso em: 26/04/2011.

QUINET, A. *As 4+1 condições da análise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

REICH, W. *Materialismo dialético e psicanálise*. Trad. de Joaquim Jose Moura Ramos.

\_\_\_\_\_. *Materialismo dialéctico y psicoanálisis*. Trad. de Renate Von Hanfstengel de Sevilla. México: Siglo XXI Editores, 1989.

RODRIGUES, E. B. “Notas sobre e espaço geográfico e ações intencionais”, 2008 (texto não publicado).

ROSA, M. D. “A pesquisa psicanalítica dos fenômenos sociais e políticos: metodologia e fundamentação teórica”. In: *Revista mal-estar e subjetividade*. Fortaleza, v. 4, n. 2, p. 329-348, set. 2004. Disponível em: <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=27140208>. Acesso em: 22/04/2011.

\_\_\_\_\_. “O ato psicanalítico na clínica com crianças”. In: *Literal*, Campinas, v. 4, 2001, p. 141-150.

\_\_\_\_\_. “O jovem e o adolescente na cena social: a relação identificação, ato e inserção no grupo social”. In: *Políticas Públicas em Debate*. Seminário Juventudes: presente e devir, Fundap, em 31 de março de 2010. Exposição. Disponível em: [http://www.fundap.sp.gov.br/debatesfundap/pdf/15\\_seminario/Exposi%C3%A7%C3%A3o%20de%20Miriam%20Debieux.pdf](http://www.fundap.sp.gov.br/debatesfundap/pdf/15_seminario/Exposi%C3%A7%C3%A3o%20de%20Miriam%20Debieux.pdf).

\_\_\_\_\_. “Uma escuta psicanalítica de Vidas Secas”. In: *Textura: Revista de Psicanálise*. São Paulo, n. 2, 2002, p. 42-47.

ROSA, M. D.; CARIGNATO, T. T.; BERTA, S. L. “Ética e psicanálise diante da realidade, dos ideais e das violências”. *Ágora*. (Rio de Janeiro), v. 9, n. 1, p. 35-48, jan./jun., 2006.

ROUANET, S. P. “Os traumas da modernidade”. In: RUDGE, A. M. (org.). *Trauma*. São Paulo: Escuta, 2006, p. 141-156.

ROUDINESCO, E.; PLON, M. *Dicionário de psicanálise*. Trad. de Vera Ribeiro e Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998

SANTOS, M. *A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção*. São Paulo: Edusp, 2002.

SHAKESPEARE, W. (1603) *O primeiro Hamlet* - in-quarto de 1603. Trad. de José Roberto O’Shea. São Paulo: Hedra, 2010.

SÓFOCLES. (441a.C.) *Antígona*. Trad. de Millôr Fernandes. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

VAZQUEZ, A. S. *Filosofia e circunstâncias*. Trad. de Luiz Cavalcanti de M. Guerra. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

WACQUANT, L. *As prisões da miséria*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

## **REFERÊNCIAS AUDIOVISUAIS**

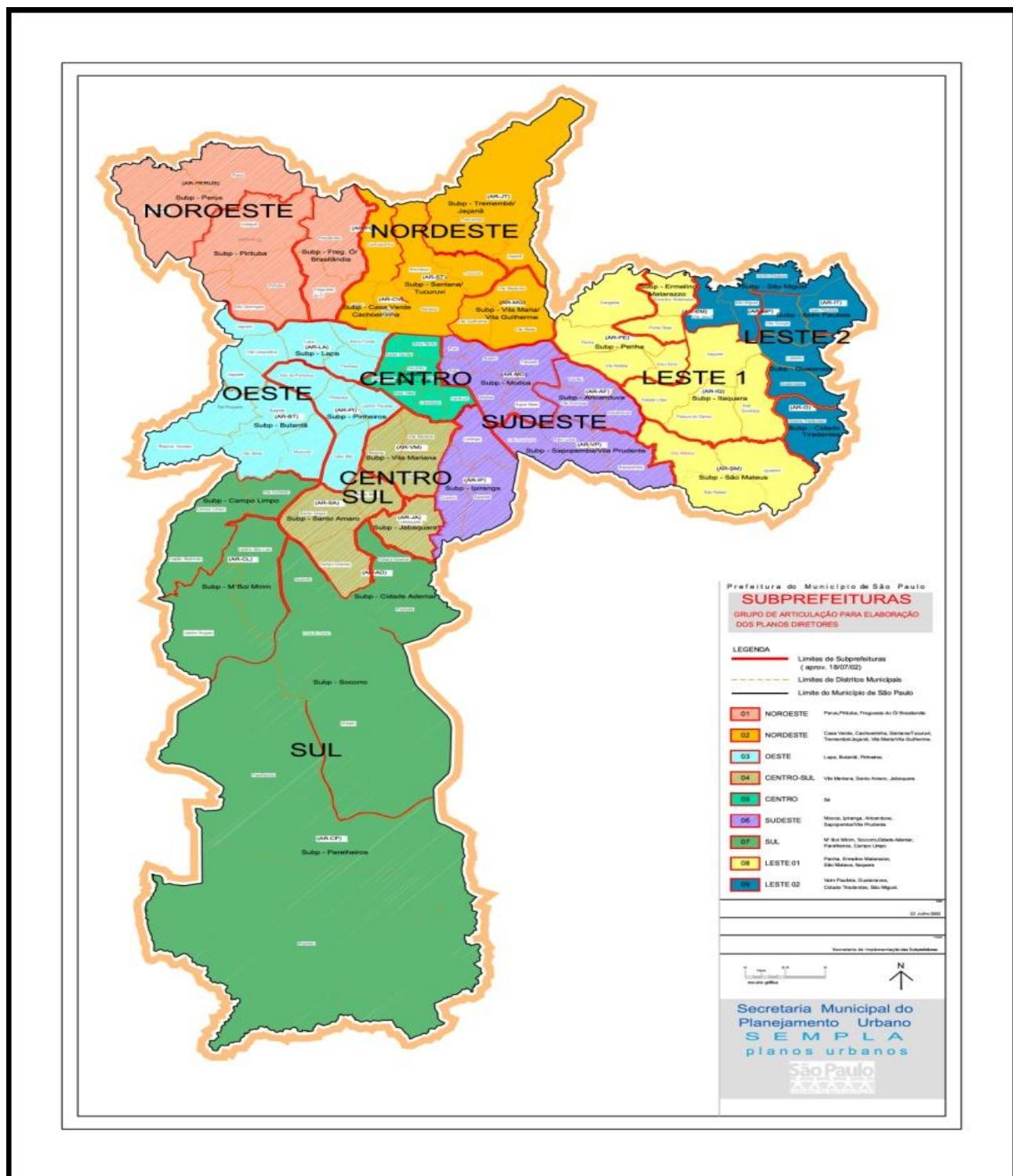
NASCIMENTO, L. C. Luto como mãe. Brasil: 2009. Documentário, 70 min.

PADILHA, J. Ônibus 174. Brasil: Riofilme, 2002. Documentário, 133 min.

SOUZA, L. W. Ceia no cárcere. Brasil: Verbo filmes, 1996. 1 fita VHS.

## ANEXOS

### ANEXO A - SUBPREFEITURAS



Disponível em:

[http://www2.prefeitura.sp.gov.br/arquivos/guia/mapas/0001/mapa\\_subprefeituras.jpeg](http://www2.prefeitura.sp.gov.br/arquivos/guia/mapas/0001/mapa_subprefeituras.jpeg). Acesso em 01/04/2011.

## **ANEXO B - NUNCA ACREDITEI NA JUSTIÇA, DESABAFA MÃE DE ACARI**

José Carlos Pereira de Carvalho / vc repórter



Na Cinelândia (RJ), Mães de Acari lembram os 20 anos da chacina que vitimou 11 pessoas, dentre elas, sete adolescentes.

### **Ana Cláudia Barros**

Marilene Lima de Souza, 58 anos, sabe bem o que é conviver com a incerteza e com a dor. Desde que sua filha Rosana, uma das onze vítimas da chacina de Acari (subúrbio do Rio de Janeiro), desapareceu em julho de 1990, ela transformou a própria vida numa busca contínua por resposta. Como mesma diz, ao longo de 20 anos, dormiu e acordou a espera de um milagre. Um milagre que nunca veio.

No lugar da tão aguardada resposta, Marilene encontrou novas e angustiantes dúvidas. Ao invés de um ponto final, um desfecho reticente e um agudo sentimento de desasco. Neste mês, ela e as outras Mães de Acari receberam a notícia que mais temiam: o crime prescreveu após duas décadas e nenhum culpado foi responsabilizado. Cansada, doente e desempregada, ela não consegue esconder o desapontamento:

– Confesso que me sinto sem forças. É um vazio... O caso Acari para mim é dividido em dois momentos: quando ocorre, tem a questão da impotência, de ter acontecido longe de mim, de eu não ter conseguido defender minha filha. E a incompetência. Não fui capaz de encontrar a minha filha, não consegui colocar ninguém na cadeia. Eu me sinto completamente incompetente.

Sem fé na Justiça, ela conta que ainda tem dificuldades de acreditar que a filha, que hoje estaria com 37 anos, "virou comida de leão".

– Eu achava um masoquismo terrível a Vera (outra mãe de Acari) falar que a filha dela havia sido a oitava a ser jogada na jaula. Eu achava terrível isso. Não cabe na minha cabeça imaginar que minha filha tenha virado comida de leão. O que leva um ser humano a fazer esse tipo de ação?

Mesmo exausta e cética, ela encaminhou um pedido de ajuda à Anistia Internacional. Quer que o depoimento de uma testemunha do caso que apura o assassinato de Edméa da Silva Euzébio (morta em 1993, quando a chacina ainda era investigada), também mãe de Acari, seja considerado e incorporado ao processo que prescreveu.

– Quando a gente se organizou há 20 anos, o objetivo principal era achar nossos filhos. Não vou nem dizer para você que tínhamos a ilusão de que condenaríamos os culpados. Eu só queria saber o que realmente aconteceu com minha filha. É muito triste você não ter certeza de nada. Depois de 20 anos, eu te digo: o crime prescreve e eu não tive o direito de enterrar minha filha.

### **Confira a entrevista**

**Terra Magazine - Qual foi sua reação a receber a notícia de que o crime havia prescrito?**

**Marilene Souza** - Quando fiquei sabendo, eu me senti completamente desamparada. Lutei tanto, busquei ajudar a polícia para que a gente conseguisse nosso objetivo, que era encontrar os onze. Eu me senti sem resposta, totalmente desamparada.

**Como foram esses 20 anos de luta das mães de Acari?**

Eu digo que nossa luta teve vários momentos. Teve o primeiro momento, que foi a surpresa da notícia, quando a gente quis buscar, descobrir, ajudar. Como é que se consegue sumir com onze pessoas? Por quê? O que eles fizeram de tão grave para merecerem isso? Além de mortos, foram enterrados numa vala comum, como animais.

A gente passa por situações, como, ter uma Kombi com laudo pericial mal concluído. E a gente vendo que o tempo seria um fator muito importante para quem cometeu o crime. Nós, mães das vítimas, fomos desprestigiadas. Houve descaso.

**Após tantos anos, vocês, mães de Acari, chegaram a uma conclusão sobre o que aconteceu?**

O que a gente sabe é o que tem nos autos, no inquérito. É que, realmente, eles foram vítimas de um grupo de extermínio. Foram levados para um sítio de um detetive da Polícia Civil.

Existe uma testemunha que diz que essas onze pessoas estiveram no sítio e conta terrores que possam ter acontecido, como alguns delas terem sido jogadas na jaula do leão para serem abocanhadas, para acabar com os vestígios da carne. Naquela época, sumir com corpos era um prática de grupos de extermínio.

**Como foi conviver todos esses anos com a ausência da Rosana, sua filha, e com a falta de uma resposta?**

Outros filhos, não pude ter, porque não engravidou mais. Mas, de qualquer maneira, se eu tivesse a oportunidade de ter outro filho, ele não iria substituir a Rosana. O espaço dela está vazio e vai continuar assim até o dia da minha morte. Agora, é triste. Você tem a gravidez, nove meses, com enjoos. Você coloca essa filha no mundo e durante todos os anos, a gente vai fazendo todos os trâmites que, como cidadã pobre, moradora de periferia, de comunidade... Eu tenho certeza de que cumpri com minha obrigação. Ela frequentou escola, tinha uma certidão de nascimento, tinha as documentações. Mas eu não mereci resposta das autoridades.

**O que foi apurado a respeito das motivações do crime?**

O que a gente sabe é que existem duas possibilidades. Uma delas se refere a uma extorsão que alguns deles teriam sofrido uma semana antes, em Acari. Por isso é que teriam ido para o sítio para não pagar o total da extorsão, porque parece que eles haviam pagado uma parte, mas não queriam pagar o restante.

Essa extorsão aconteceu, porque tinha uma festa junina e a polícia deu uma investida na festa e, parece que na casa da Edméia (uma das mães de Acari, foi assassinada em julho de 1993), eles prenderam o Moisés (Moisés Santos Cruz) e o Lula (Luiz Carlos Vasconcelos de Deus) - dois dos onze mortos na chacina. Parece que eles tinham problemas com a delegacia de roubos de cargas e, aí, para não serem presos, pagaram a propina.

A outra possibilidade é uma coisa que já abrange um delito de roubo, que teria acontecido em 1989. Não temos certeza. O que a gente questiona é que, quando eles estavam no sítio, não foram pegos em flagrante e não tiveram direito à defesa. Se algum deles era delinquente, por que não foi preso, como manda nossa Justiça? Nós não temos pena de morte no Brasil.

**Você já se flagrou imaginando como sua filha estaria hoje, o que estaria fazendo?**

Agora, acredito que ela seria mãe dos meus primeiros netos, o que acabou não acontecendo, que era o que eu esperava dela. Na periferia ou na comunidade, as mulheres engravidam muito cedo. Até solteira mesmo, como foi o meu caso.

Jamais imaginaria que fosse viver uma história tão acima da minha cabeça, como foi essa história de Acari.

**Você ainda acredita na Justiça?**

Nunca acreditei. Vendo as manipulações, os recursos de outros casos que vieram a acontecer depois. A gente costuma a dizer que Justiça para pobre é mais difícil. Tem que haver uma reformulação total. A gente batalha, consegue colocar os criminosos na cadeia e, aí vem várias situações que acabam beneficiando esses criminosos. São os chamados recursos do julgamento, uma polícia técnica que não está preparada para crimes contra a vida...

**Mas na sua opinião, a Justiça dá tratamento diferenciado conforme a classe social do envolvido?**

Com certeza. Não resta a menor dúvida. Há 20 anos, quando nós (mães de Acari) nos juntamos e fomos até o secretário de segurança, na época, ele não queria nos receber. Falou que não iria receber mulheres chorando. Quer dizer, tínhamos perdido os nossos filhos e não podíamos chorar por essa perda.

Hoje em dia, a gente até consegue entrar em alguns órgãos públicos por conta da nossa insistência, da nossa perseverança. Antigamente, era muito difícil. E difícil foi ser recebido por governadores. Só em 2002 que o governador na época pede perdão por Acari, Vigário e Candelária.

A gente continua vendo mãe chorando, crimes que são justificados, mas não são solucionados. Acho que tem que haver uma reformulação. Essa sociedade em que nós vivemos, que cultua a morte dos favelados, dizendo que tem que acontecer, porque é lá que estão os bandidos. A gente tem que mudar essa sociedade que se omite e acaba sendo conivente com esses crimes.

**Como é hoje a rotina das mães de Acari? Vocês se encontram com frequência?**

De vez em quando, estamos juntas ou falando por telefone. Algumas mães já morreram. Há quatro meses, estou afastada das atividades sociais, que gosto de participar, por conta da minha saúde. Estou com problemas de visão, quase não estou enxergando. Tive, também, que fazer vários tratamentos para depressão.

**O crime prescreveu, mas vocês pretendem tomar alguma providência? Fiquei sabendo que vocês acionaram a Anistia Internacional.**

Mandamos um e-mail para a Anistia Internacional e recebemos uma resposta. A gente quer a testemunha que foi depor no processo da Edméa... Por que ali, ela diz que sabe onde estão os corpos, quem foram os participantes da chacina. Acho que tem que dar voz a essa testemunha. O depoimento dela foi ignorado, como o depoimento do Claudiomar, que era o caseiro do Peninha (Policial Civil dono do sítio).

Depois que o peninha morreu, em 1996, ele depôs no quartel da Polícia Militar. Eu assisti. Ele só não apontou o local de desova dos corpos. Ele disse que lavou a Kombi, que viu as garotas, os meninos. Disse que viu essa gente sendo jogada na jaula do leão. Não sei se foi um por um. A Vera (uma das mães de Acari) que prestou muita atenção na época. Eu achava um masoquismo terrível a Vera falar que a filha dela havia sido a oitava a ser jogada na jaula. Eu achava terrível isso. Não cabe na minha cabeça imaginar que minha filha tenha virado comida de leão. O que leva um ser humano a fazer esse tipo de ação?

**A morte da Edméa também não foi esclarecida...**

Não. Acho que ela se matou também, assim como os garotos sumiram, foram para a China. Acho que a Edméa se matou, pegou a arma da mão da pessoa e deu um tiro na própria testa (ironiza). Houve um julgamento e, por falta de provas, o acusado foi absolvido. Apesar de ter testemunhas, elas foram liberadas. Quer dizer, por conta disso e de outras coisas mais, não posso acreditar em Justiça nesse país.

**Além de recorrer à Anistia Internacional, vocês pretendem tomar outras iniciativas, reagir ao fato de o crime ter prescrito?**

Acho que tudo que tinha que ser feito foi feito durante esses 20 anos. Confesso que me sinto sem forças. É um vazio... O caso Acari para mim é dividido em dois momentos: quando acontece, tem a questão da impotência, de ter acontecido longe de mim, de eu não ter podido defender minha filha. E a incompetência. Não consegui encontrar a minha filha, não consegui colocar ninguém na cadeia. Eu me sinto completamente incompetente. Enquanto a gente tiver um pouco de força, a gente tem que falar sobre o caso. É muito duro acreditar em tudo isso que aconteceu com essas onze pessoas e outras mais, porque a gente não passou a se preocupar só com os nossos onze. A gente passou a se preocupar também com outros jovens que morreram e outras mães que passaram a se organizar e outras não, por conta do medo, por achar que vão morrer. O medo faz muita gente se calar e a gente acaba sendo conivente com o crime. A gente tem que usar a voz enquanto ela ainda é ouvida.

**O fato não haver um desfecho para o caso torna a dor de vocês maior?**

Com certeza. Quando a gente se organizou há 20 anos, o objetivo principal era achar nossos filhos. Não vou nem dizer para você que tínhamos a ilusão de que condenaríamos os culpados. Eu só queria saber o que realmente aconteceu com minha filha. É muito triste você não ter certeza de nada. A incerteza convive com a gente durante muitos anos. A esperança de um milagre, durante muitos anos, dormiu e acordou com a gente. Depois de 20 anos, eu te digo: o crime prescreve e eu não tive o direito de enterrar minha filha.

Disponível em: <http://terramagazine.terra.com.br/interna/0,,OI4600003-EI6578,00.html>.  
Acesso em 20/03/2011.

## **ANEXO C - MAJOR DO BOPE IRONIZA MORTE DE SEQUESTRADOR DO 174**

09/11/2007 - 09h50

**Major do Bope ironiza morte de seqüestrador do 174**

**RAPHAEL GOMIDE**

enviado da **Folha de S.Paulo** a Porto Alegre  
da **Folha de S.Paulo**, no Rio

A absolvido pela Justiça da acusação de assassinato, o major do Bope Ricardo Soares narrou em palestra a cerca de 130 policiais de todo o país como o seqüestrador do ônibus 174, Sandro do Nascimento, 21, morreu dentro de um camburão no Rio, em junho de 2000. O relato foi feito no fim de semana, em Porto Alegre.

"Eu não fiz questão realmente de ressuscitá-lo muito, não. Foi embora!", declarou, provocando risos na platéia. "Vou ser sincero: entre ele e eu, vai ele, porque tenho muita vida pela frente, se Deus quiser", disse. Soares --capitão do Bope em 2000-- descreveu como, após resistência de Nascimento no carro policial, asfixiou o criminoso até ele desfalecer.

"Embarquei junto com Sandro. [...] Ele lutou muito conosco. Dois camaradas, dois soldados, estavam segurando as pernas dele, ele me mordeu, tentou se livrar do golpe e eu acabei apertando o pescoço dele, e aí ele desfaleceu. E eu não fiz questão realmente de ressuscitá-lo muito, não. Foi embora! (risos) A verdade é essa", disse, em relato gravado pela **Folha**.

Hoje chefe da seção de pessoal, correição disciplinar e processos administrativos do Bope, o major é instrutor de "progressão em favelas" no 9º SWAT, curso promovido pelo Cati (sigla em inglês para Centro para Imobilização de Táticas Avançadas), empresa especializada em treino policial.

Ele criticou o fato de ter sido preso administrativamente por 30 dias pelo episódio, ao lado de dois soldados. "Eu, particularmente, sofri muito. Fiquei preso por 30 dias de uma forma covarde, me prenderam para dar justificativa à Rede Globo."

O Cati prega o aperfeiçoamento de policiais e o uso da técnica em detrimento da violência, objetivando o menor número de mortos e feridos em ação. O carro-chefe é o ensino de táticas especiais de imobilização de suspeitos para o emprego policial, o que passou a ser difundido pelo mundo.

Outro chamariz do curso, que dura nove dias, são as aulas dadas por policiais da SWAT do Texas (EUA) sobre técnicas de resgate de reféns e confronto em ambientes confinados, visando reduzir a letalidade.

O procurador de Justiça Afrânio Silva Jardim disse que, embora tivesse admitido ter aplicado um "mata-leão" em Nascimento no inquérito, Soares teve comportamento diferente quando foi julgado. "No banco dos réus ele estava pianinho, de cabeça baixa, sem contar essas bravatas de agora. Falar isso em público assim passa um mau exemplo", afirmou.

Em junho de 2000, Sandro do Nascimento manteve 11 reféns por mais de quatro horas em um ônibus no Jardim Botânico (zona sul do Rio). Um policial do Bope avançou sobre o seqüestrador que já saíra do ônibus e disparou duas vezes. Errou os dois tiros (acertou o queixo da refém e errou o outro) e Sandro matou a refém, a professora Geísa Firmo Gonçalves, 20, com três tiros.

Nascimento foi asfixiado e morto depois de preso, no carro policial do Bope. Apesar de terem ficado presos na PM por um mês, Soares e os soldados Flávio do Val Dias e Márcio da Araújo David, que estavam no veículo, foram absolvidos pelo Tribunal do Júri por 4 a 3.

O Tribunal de Justiça confirmou a decisão --da qual não cabe recurso. Sindicância da PM não apontou culpados para a morte da professora.

"Fazendo um mea-culpa, a gente aprendeu muito, precisou sangrar para aprender muita coisa. Apesar de termos salvo a vida de 10 de 11 reféns", disse Soares aos policiais.

No final da palestra, logo depois de comentar o caso 174, ele gritou o lema do Bope: "Caveira!" A platéia, empolgada, respondeu: "Caveira!"

## Polêmica

O major Ricardo Soares, do Bope, disse à **Folha** por telefone que contou o episódio do ônibus 174 para os policiais alunos do curso "porque muita gente falou besteira na época" sobre o caso e há "curiosidade" em razão da repercussão. Soares disse que não pretendia criar polêmica. "Até porque já fui absolvido, já está resolvido."

O major do Bope negou ter usado de ironia na descrição da morte de Sandro do Nascimento e reclamou que o caso só é lembrado pela morte da professora Geísa Firmo Gonçalves e do criminoso. "Salvamos dez dos 11 reféns e só se frisou a morte da menina -que foi ele, como já comprovado", disse.

"Não é ironia, não. Sabe o que é bacana do "Tropa de Elite"? É que ele parou de romantizar. Os filmes romantizam o bandido, o criminoso, e Sandro era um voraz assassino e consumidor de drogas. Aí fica aquele pessoal romântico: "ah, coitadinho", a sociedade hipócrita. Disse isso, e é verdade: não me mobilizei para fazer [socorro]. Pensei que ele estava desmaiado. Quando desfaleceu, inicialmente não acreditei que ele estava morto. Só vimos quando chegamos ao hospital e ele não reagia; e no hospital pedimos toda a atenção e botamos ele na

maca com presteza." O major afirmou ainda que não tinha objetivo de matar Nascimento, mas de "cessar a agressão" aos policiais.

"Foi realmente que eu não tinha condições na hora de efetuar o socorro. Estava em um cubículo, na parte de trás da viatura, não tinha visão, sabia que o camarada desfaleceu. Envolvi o pescoço dele, até ele cessar a agressão: ele já tinha chutado o vidro da viatura, me mordeu e ficou chutando os policiais que tentavam acalmar a perna dele. Nesse embate, apertei o pescoço, gritando até, e depois ele desfaleceu", disse.

Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/folha/cotidiano/ult95u344131.shtml>. Acesso em 24/02/2011.