

## Os Ecos do Silêncio Texto dedicado a MAURÍCIO SEGALL

VERA LUIZA HORTA WARCHAVCHIK

**RESUMO:** O presente artigo discorre sobre a necessidade de reconhecer, elaborar e reparar coletivamente os traumas da violência do Estado. Partindo de proposições freudianas sobre a organização da sociedade, o artigo propõe que nos estados de exceção há experiências dessubjetivantes, traumáticas para todo o coletivo. Estas só poderão ser registradas e inscritas na História por via do testemunho, assim como definido por Giorgio Agamben. Este é um primeiro passo para reparar os danos à cidadania, decorrentes do abuso do Estado, interrompendo sua repetição.

**PALAVRAS-CHAVE:** Trauma; Violência de Estado; Tortura; Esquecimento; Testemunho

### A PRODUÇÃO DO SILÊNCIO E DO ESQUECIMENTO

O "período de distensão" (1979-1985), que se deu na transição da ditadura civil-militar de 1964 para a democracia, foi marcado pela condição de que qualquer "radicalização" obstruiria, ou mesmo reverteria, o processo que então se negociava. A sociedade deveria se ocupar do futuro e não olhar ao passado. Produziu-se, assim, silêncio e esquecimento, inibindo a construção da memória coletiva e a elaboração da violência e dos traumas vividos. Para Cerrutti (2011), o controle ou seleção da memória e o silenciamento das vozes discrepantes são típicos dos regimes autoritários e impedem a consolidação da democracia. Esta, afinal, é definida pela multiplicidade de vozes e, como diz Paulo Abrão (2015a, p. 18), sua História supõe

Psicanalista, Membro do Depto. Formação em Psicanálise e docente do Curso Formação em Psicanálise do Instituto Sedes Sapientiae

a "permanente, incessante e ininterrupta contraposição de histórias".

Ao silêncio e esquecimento somou-se a impunidade. A demanda por uma anistia "ampla, geral e irrestrita" foi distorcida de modo que a lei aprovada no Congresso Nacional, em 1979, concedeu anistia tanto a dissidentes como a torturadores, declarando seus crimes "conectados". Os torturados foram desse modo culpabilizados por suas próprias torturas e os torturadores se tornaram suas vítimas: teriam sido os atos "radicais" dos primeiros que exigiram medidas tão extremas e cruéis. Enquanto os dissidentes haviam sido presos, torturados, julgados e condenados em tribunais civis ou militares - muitos deles ainda cumprindo pena na época da aprovação da lei da anistia - os agentes de repressão nunca foram responsabilizados pelos crimes de tortura, assassinato e ocultação de cadáveres.

A restrição da memória a certo registro oficial unidimensional e excludente e a omissão de políticas públicas de reparação impedem a elaboração dos traumas, induzindo sua repetição (FREUD, 1920) e produzindo efeitos transgeracionais. Como diz Abrão (2015b, 21) "se não elaboram seus traumas, se não enterram seus mortos, sujeito e sociedade se veem fadados a repetir os seus fracassos". Cabe então a pergunta: até que ponto as manifestações naturalizadas e cotidianas da violência na sociedade contemporânea - da gratuidade dos assassinatos diários ao racismo, homofobia, misoginia e tantas formas de desqualificação do outro - são ecos do silêncio que sempre marcou a nossa História? Afinal, não foi apenas em 1985 que nos silenciámos em relação à violência, pois nunca terminamos de reconhecer ou reparar os séculos de escravidão, genocídio indígena e espoliação destrutiva de nossos recursos naturais.

Tudo se passa como se bastasse não acabar de registrar os fatos para não ter que pagar o custo das escolhas realizadas. Abre-se, assim, uma fenda entre o Brasil de fato e o Brasil suposto, este último identificado com os valores que fundam o pacto civilizatório, valores que são, no entanto, cotidianamente denegados em diferentes modos. Além de naturalizar e perpetuar formas de violência, esse não reconhecimento, essa não (in)formação do Outro (ZIZEK, 2007), impede a renovação dos ideais, que deixam de nortear de fato os anseios presentes. Deixamos de aprender com a experiência e ficamos fadados a repeti-la.

É preciso reparar os danos provenientes do abuso do poder e isso só se alcança por meio de políticas públicas. Tratamentos individuais para os afetados

diretamente pela violência do Estado podem ajudar a desconstruir sua significação patogênica singular, mas sempre haverá um resto não analisável, que diz respeito ao caráter real e coletivo destes traumas. Quando o Estado se perverte, deixando de agir como garantia da Lei para se tornar dono dela, abala-se o fundamento do pacto civilizatório, requerendo ações que reconheçam e reparem a legalidade, a crença nas instituições e a experiência de cidadania. Afinal, como diz Milton Bellintani, (2015, p. 316), a violência do Estado "só afetou o indivíduo por, antes, haver afetado a sociedade". Desse modo, a violência do Estado causa efeitos deletérios de longo prazo sobre a esfera pública como um todo.

#### VIOLÊNCIA DE ESTADO E TRAUMA

Os estados autoritários não se sustentam no poder apenas pelo uso da força, precisando recorrer a certos dispositivos para obter a complacência e o controle social. Dois destes dispositivos foram marcantes na ditadura civil-militar brasileira de 1964: o uso do medo e da divisão social, que se condensaram na imagem do "inimigo interno". Essa imagem despolitizou os conflitos e levou ao esvaziamento crescente dos espaços públicos.

Algumas propostas freudianas possibilitam pensar como estes dispositivos incidiram nos sujeitos e na sociedade, possivelmente contribuindo para a produção do silêncio e esquecimento comentada acima. Evidentemente, não pretendo reduzir toda uma complexidade histórico-política a estes dispositivos, menos ainda a puros fenômenos psíquicos; quero apenas fazer um exercício de aplicação psicanalítica para pensar a eficácia destes dispositivos e como os sujeitos se tornam cúmplices, e até reprodutores, de certas formas nefastas de poder. Para tanto farei uma pequena digressão pelos textos freudianos para então retornar à questão do trauma e do silêncio.

De início é preciso lembrar a afirmação freudiana, de caráter trágico, de que não há "instinto gregário" (FREUD, 1921) que garanta a união dos sujeitos em sociedade. A horda primitiva descrita em *Totem e tabu* (1913) perdurava pela potência do Pai e pela impotência dos filhos, que mantinham com ele sentimentos ambivalentes de admiração (amor) e inveja (ódio). Em algum momento essa ambivalência leva ao assassinato do Pai, seguido pelo remorso, já que a descarga da hostilidade no ato de assassinato gera a des fusão pulsional, dando lugar à prevalência

do amor (FREUD, 1913, 1939). Segue-se, então, uma festa canibalística para incorporar a grandeza e o poder do Pai, agora admirado. No entanto, logo há a realização de que o desejo de usufruir do gozo ilimitado do Pai - motivo de seu assassinato - está vedado a todos, pois qualquer um que ocupe seu lugar encontrará o mesmo destino. Revela-se, assim, uma impossibilidade interna: o gozo ilimitado está para sempre fora de alcance. No lugar do Pai surge um vazio e para restituí-lo e atenuar o remorso erige-se ali um totem - o primeiro símbolo - que ocupa o lugar vazio, vedando-o para todos. O totem é o primeiro suporte para as identificações simbólicas entre os irmãos, constituindo, ao redor dele, o primeiro espaço público - espaço de todos e de ninguém. Ainda movidos pelo remorso e num ato de obediência diferida, os filhos criam os tabus fundantes da civilização: o tabu do incesto (a proibição ao gozo do Pai) e o tabu do assassinato (Não Matarás! - a proibição de repetir o ato) (FREUD, 1913). Rituais totêmicos são organizados para lembrar o assassinato e a impossibilidade de se obter o gozo almejado; desse modo, organiza-se o campo simbólico que dá coesão ao clã.

O mito do assassinato do Pai descrito em *Totem e tabu* parece descrever uma passagem linear da Natureza à Cultura, mas uma leitura cuidadosa revela haver uma descontinuidade essencial entre os viventes da horda e os falantes do clã fraterno. Essa mesma descontinuidade se encontra entre o remorso sentido pelos primeiros e a culpa, ligada aos interditos, experimentada pelos segundos. Em Freud, a subjetividade e a civilização não advêm numa progressão, mas por “ação diferida”, ou *Nachträglichkeit* (FREUD, 1895), de um Ato que se supõe realizado. Há um *après-coup* que institui num mesmo instante Natureza e Cultura, Real e Simbólico. Desse modo, o mito da horda primitiva não descreve o princípio cronológico da Civilização, mas seu princípio lógico. Ela é a metáfora do além-da-linguagem e além-dos-interditos - sempre atuais - que ressurgem, nos estados de exceção, como *Unheimlich* (FREUD, 1919), como se verá adiante. O mito descreve, portanto, a relação de disjunção essencial entre a linguagem e a pulsão, ou seja, o fato desta nunca ser totalmente inscrita, havendo sempre um resto que insiste, exigindo contínuo trabalho psíquico. Para Kehl (2000, p.138):

Nossa tarefa vital, como seres de linguagem, consiste em ampliar continuamente os limites do simbólico, mesmo sabendo que ele nunca recobrirá o

real todo. De cada experiência, de cada objeto, de cada percepção, fica sempre um resto que não conseguimos simbolizar; o núcleo “duro” das coisas, que lhes confere independência em relação à linguagem e nos garante, de alguma forma, que o mundo não é uma invenção de nossos pensamentos.

É possível compreender a frase de Freud (1933, p. 80), “*Wo Es war, soll Ich warden*”, nessas mesmas linhas - o processo contínuo de captura pela linguagem e pelo Eu de um para-além, que se afirma no momento mesmo de ser circunscrito pela linguagem.

O Eu, a linguagem e as regras fundantes do convívio social se precipitam ao mesmo tempo; o sujeito freudiano é origem e precipitação da Cultura, de modo que “desde o princípio, a psicologia individual (...) é ao mesmo tempo psicologia social” (FREUD 1912, p. 69, *trad. da autora*). Isso, no entanto, não atenua o desafio do convívio, pois não altera a nossa “prontidão para o ódio” (FREUD 1921, p. 102). Cabe agora examinar como, apesar disso, conseguimos nos manter em sociedade. Em *Psicologia das massas* (1921), Freud discute duas formas básicas de laço social: o amor e a identificação. O primeiro, devido a seu caráter exclusivista, não serve para formar grupos complexos. Os laços grupais dependem então das identificações “secundárias” ou “simbólicas” entre os membros, ou seja, aquelas que derivam da percepção destes de compartilharem de um mesmo laço vertical com um elemento transcendente: um líder ou um ideal (FREUD, 1921, p. 116), herdeiros do totem. Deste modo, as ligações horizontais entre os membros de um grupo não se dão diretamente, mas por meio de estruturas triangulares, pelas quais eixos verticais dão medida e consistência para os eixos horizontais, organizando as relações grupais.

Essas identificações, mesmo que poderosas, não garantem por si a permanência dos grupos; é preciso haver compensações para a inibição da destrutividade e para o custo narcísico do convívio social. Estas compensações se garantem pela própria natureza do grupo; o narcisismo ferido pelo convívio é compensado pelo fato deste, uma vez formado, adquirir uma “alma grupal ou coletiva” (FREUD, 1921, p. 129), passando a agir como um indivíduo. Desse modo, as realizações dos ideais grupais trazem satisfação narcísica. A inibição da destrutividade, por outro lado, é compensada por uma operação psíquica que Freud denominou “narcisismo das

pequenas diferenças" (FREUD, 1921 p. 101; 1939 p. 114), ou a descarga da destrutividade em outros grupos, com características semelhantes. Desse modo, diz Freud (1932, p. 211, *trad. da autora*), "o organismo preserva a própria vida (...) destruindo uma exógena". Essa descarga permite a prevalência de Eros em sua forma inibida (amizade ou laços fraternos) no interior do grupo. O "narcisismo das pequenas diferenças" é, portanto, um canal coletivo e consentido para a descarga do ódio, que satisfaz ao mesmo tempo o narcisismo grupal, demarcando claramente um "nós" e "eles" que fortalece as identificações imaginárias e simbólicas.

A ditadura civil-militar investiu fortemente na imagem do "inimigo interno"<sup>[1]</sup>, aprofundando as divisões sociais e os conflitos pré-existentes. Os dissidentes foram desqualificados enquanto agentes políticos, rotulados de "terroristas" ou "subversivos", desconstruindo-se assim as bases da identificação simbólica. Instalou-se desse modo uma cunha entre "nós" e "eles", reificando as diferenças e fortalecendo as identificações imaginárias internas a cada grupo, levando à despolitização dos conflitos e impossibilitando a resolução política dos mesmos. Isso deu condições para a subsequente perseguição e desproteção crescente em face à violência do Estado.

Esta operação atingiu seu ápice nos ditos "anos de chumbo" (1968-1972) com o mote "Brasil: ame-o ou deixe-o" – um verdadeiro *marketing* de um "nós" e "eles". Este mote foi a mais pura expressão do estado de exceção em que vivíamos. Numa verdadeira denegação da realidade, ele atribuía ao sujeito uma escolha que na realidade não existia, uma vez que a cidadania não é condicionada ao amor, só podendo ser suspensa em circunstâncias extremas e arbitradas pelo Judiciário. Esta denegação também está presente no tempo verbal utilizado, que tanto serve para o presente do indicativo como para o imperativo, indicando tratar-se, na realidade, de uma ordem e uma imposição de alternativas limitadas ao binômio "adesão" ou "exclusão". Por fim, essa opção mistificadora deixava transparecer a operação inversa, ou seja, o fato de que a esfera pública havia sido usurpada por alguns, que impunham seus ideais como se fossem universais e excluía quem os

1. Podemos perguntar se o ressurgimento anacrônico, em 2016, do mote "vai para Cuba!" e de temor ao comunismo, junto ao desejo de intervenção militar, e não são o retorno deste fantasma, indicativo da não superação das diferenças, da paranoia e do ódio incitados durante a ditadura..

contestasse. Perdeu-se, assim, a oportunidade de criar, pelo conflito político, ideais mais universalizantes, que servissem de laço e não de lâmina.

Um segundo efeito nefasto deste mote está no fomento ao masoquismo, pois se põe em jogo a lógica da perda do amor (ame ou deixe / amo ou deixo). Nessa condição, todos – amados e mal-amados – estão submetidos ao abuso do poder, ou ao arbítrio do Estado que decide quem tem "brasildade" suficiente. Junta-se ao narcisismo das pequenas diferenças o temor ao abandono, com o desejo de dar e receber provas de amor, fomentando-se a submissão e a complacência. Coloca-se assim em cena a fantasia infantil descrita por Freud (1919) em *Bate-se em uma criança*; o espancamento do irmão adquire o valor de amor a si<sup>[2]</sup>.

Freud coloca uma terceira condição para a preservação dos grupos, além das compensações já assinaladas: a justiça. O laço fraterno infantil deriva do reconhecimento da criança de que seu rival odiado é amado por seus pais; temendo atacá-lo, perdendo com isso o amor dos pais, a criança mobiliza intensas formações reativas, transformando hostilidade em amor (FREUD, 1921). No entanto, essas formações reativas só se mantêm com a justa distribuição do amor – o que só pode ser garantido quando os pais (ou Estado) submetem-se à Lei, que os impede de usar os filhos como objeto de gozo. Para Freud,

Justiça social significa que nos negamos muitas coisas para que outros também tenham de se haver sem elas, ou, o que dá no mesmo, que não tenham como reivindicá-las. Essa demanda de igualdade é a raiz da consciência social e do senso do dever. (FREUD, 1921, p.121)

Portanto, as feridas narcísicas, inerentes ao convívio, são melhor toleradas se distribuídas igualmente. O reconhecimento e o saneamento das desigualdades econômicas e sociais seriam um primeiro passo para fortalecer as identificações simbólicas num país tão múltiplo e complexo como o Brasil. Ao invés disso, a ditadura civil-militar investiu nas diferenças imaginárias "nós-eles", deixando intocada a desigualdade real (a má distribuição da privação) e simbólica (a má

2. Não se pode reconhecer esse gozo nas recentes investidas violentas contra os usuários da dita Cracolândia?..

distribuição de cidadania).

Em *Reflexões para os tempos de guerra e morte* (1915) e *Por que a guerra?* (1932), Freud retoma *Totem e tabu* para pensar como se dá a construção do Estado e das instituições. Estas se dão pela necessidade de impor a Lei, substituindo a contínua imposição de força, necessária para preservar as desigualdades que são oriundas da primitiva diferença de força (FREUD, 1932). Não há, portanto, oposição entre lei e violência; a lei é, na realidade, violência em si mesma, ou uma violência formalizada. O Estado não anula a destrutividade, diz Freud, ele apenas a monopoliza:

O cidadão individual pode convencer-se com horror nessa guerra do que só passaria por sua mente ocasionalmente em tempos de paz - que o Estado proibiu ao indivíduo a prática da transgressão, não porque deseja aboli-la, mas porque deseja monopolizá-la, como o sal e o tabaco. (FREUD, 1915, p.279)

Quando o Estado se degrada, deixando de ser violência formalizada para se transformar no perseguidor do “inimigo interno” - definido por ele mesmo - todo o espaço público adquire o valor de *Unheimlich* (FREUD, 1919).

A complacência da sociedade com o regime ditatorial pode ser pensada como prova do sucesso dessa operação de medo, rompimento das identificações simbólicas e manipulação do narcisismo das pequenas diferenças. Para Ocariz, isso promoveu uma catástrofe social ainda não suficientemente processada:

Os sistemas ditatoriais transcendem os métodos habituais de controle social e passam a utilizar a aniquilação como instrumento, para renegar, recusar ou foracuir a existência de conflitos sociais. As chamadas “políticas de extermínio” aparecem como tentativas de fazer desaparecer inclusive as marcas de vida e ideias dos sujeitos e das instituições não admitidos pelos arbítrios do poder. Passa a ser uma realidade social que, pela ruptura dos referentes simbólicos organizadores da convivência dos membros da comunidade e pela perversão das legalidades instituídas, acaba por constituir uma catástrofe social. (OCARIZ, 2015, p.133)

### PORÕES DA DITADURA

O mote “ame-o ou deixe-o” (re)velava o processo sistemático de banimento que se desenrolava então. Dissidentes eram cotidianamente “capturados” (e não presos) para serem severamente torturados, quando não assassinados ou feitos desaparecer. Em *Homo Sacer* (1995), Giorgio Agamben reconstrói a arqueologia do banimento desde a sua origem no Direito Romano, para analisar essas formas contemporâneas de aniquilação. Em sua origem o banimento era uma forma de castigo que excluía da cidade - e, portanto, da proteção jurídica - os culpados por determinados crimes. Os banidos perdiam o direito à “vida qualificada” (*bios*), ficando reduzidos à “vida nua” (*zoe*) - a vida biológica ou dos animais. Eles se tornavam, assim, *homo sacer*: viventes que poderiam ser “mortos, mas não sacrificados” (AGAMBEN, 1995, p.183), ou seja, desamparados face à natureza e aos homens e desqualificados perante os deuses.

Para Agamben o banimento é uma situação paradoxal pela qual um ato de lei suspende a própria lei, criando uma zona de exceção<sup>3</sup> limitada em torno de um sujeito, que passa a viver numa zona cinzenta de lei e não-lei, esfera jurídica e natureza. É apenas por um ato deste tipo, ou seja, um ato de lei que suspende a esfera jurídica, que possibilita à Lei tocar diretamente a vida, deixando de legislar apenas sobre a *res publica*. O banimento é, portanto, um ato simbólico que abre uma fenda para o real, reduzindo o ser falante a um vivente - dessubjetivando-o.

3. Agamben faz a genealogia do banimento para definir como “estado de exceção” todo Estado que não se restringe à garantia da esfera pública e aos direitos e deveres dos cidadãos - a *bios*, incidindo ao invés sobre a vida - *zoe*. Baseando-se na proposta de Foucault, de que o poder contemporâneo é essencialmente uma bio-política, um poder-saber que submete e normaliza a vida por meio de um emaranhado de discursos que legislam sobre os corpos (os ritmos e regimes dos corpos, da sexualidade, da educação dos filhos, etc.), Agamben propõe que na contemporaneidade vivemos num Estado de Exceção generalizado. Somos todos *homo sacer* sob o biopoder. Este, ao determinar como a vida deve ser vivida (e, portanto, como ela não deve ser vivida), decide quais as vidas que valem e quais não. Nessa realidade, estamos todos essencialmente vulneráveis perante a lei, pois as vidas que contam hoje podem ser consideradas irrelevantes amanhã. Isso leva Agamben a propor que o campo de concentração nazista é o paradigma oculto do poder contemporâneo, e não uma exceção.

As investidas violentas e cotidianas na periferia e, mais recentemente, na dita “Cracolândia” podem ser pensadas como manifestações de resquícios do poder soberano junto ao bio-poder, no qual discursos normativos se articulam com lógicas patriarcais decidindo quais as vidas que valem e quais podem ser banidas ou exterminadas.

A ditadura, estado de exceção oriundo de um golpe - simulacro de Estado, portanto - transformou os cidadãos em *homine sacri*, perseguindo aqueles que não lhe interessava e banindo os dissidentes às masmorras para marcar na carne sua destituição enquanto ser falante. Eles sofreram a mais absoluta dessubjetivação, que é ao mesmo tempo a mais absoluta identificação, pois foram reduzidos a um significante: terrorista.

### A TORTURA E A PRODUÇÃO DO ESQUECIMENTO

"Tortura" vem do latim *tardio* e significa "curvatura", "dobradura", "dobra" (HOUAISS, p. 2.740). Ela induz deliberadamente o trauma para "dobrar" o sujeito, desorganizando a subjetividade. Por atentar contra a dignidade humana, ela é considerada desde 1969 como "crime de lesa-humanidade", ou seja, ato criminoso que afeta a humanidade como um todo, proibida pelo direito internacional como norma imperativa (*jus cogens*) (ARANTES, 2013, p. 347). Mesmo assim, ela foi sistematicamente utilizada durante a ditadura nos aparatos oficiais e não oficiais; civis e militares, contando com a colaboração de diversos profissionais (psicólogos, patologistas forenses, funcionários públicos e trabalhadores do judiciário), que utilizavam seu saber para viabilizar os procedimentos nos corpos. Formou-se, assim, uma aliança nefasta entre serviços de segurança, burocracia e técnica, que privou os prisioneiros e suas famílias de dignidade, reconhecimento e memória.

Algumas das técnicas de tortura utilizadas eram "tradicionais", desenvolvidas durante a Inquisição (ARANTES, 2013, p. 110) e utilizadas no Brasil desde a época colonial contra a população indígena e escrava. No trecho abaixo, Carlos Eugênio Paz, ex-guerrilheiro da luta armada, que se exilou na França em 1973, refere-se à prisão e tortura de sua irmã, ligando-a a este legado histórico. Foi tirado de um livro de testemunho escrito em 1996, chamado *Jornada à Luta Armada - Memórias Romanceadas*:

Violência, vexações, torturas. É a noite de Dita. Tortura, febre brasileira, embora não seja só nos trópicos que seja praticada. E não me venham argumentar que é porque pegamos armas, aqui se tortura desde sempre, desde as senzalas. Existem inclusive umas palavrinhas de uso diário, para amenizar nossas consciências coniventes: "um aperto e ele contou o que ele sabia", "foi

submetido a interrogatórios e confessou", "basta uma prensa e ela fala". Nas delegacias de polícia são a continuação do Tronco, a tortura é um método de investigação e repressão, não uma exceção, uma obra de policiais que não se pode controlar. A repressão política institucionalizou este método, condenado pela Convenção de Genebra, pela Declaração dos Direitos do Homem e por todos os povos civilizados. A tortura aos prisioneiros políticos é uma política de governo, basta de hipocrisia. Até que enfrentemos este problema como uma nação, não pagaremos nossas dívidas com as nações índias exterminadas, com os povos africanos sequestrados, torturados e escravizados, nem com a maioria de nosso povo explorado e submetido a condições desumanas de vida. (PAZ, 1996, p. 119)

Técnicas renovadas de tortura foram também utilizadas. Em 1973, Paul Aussaresses, general francês, foi convidado pelo governo para ensinar os procedimentos de tortura, que desenvolvera durante as guerras de independência da Argélia (1954-1962), nas escolas militares e nos centros de treinamento brasileiros (ARANTES, 2012, p. 338).

A dessubjetivação produzida pela tortura pode ser descrita de vários modos. Para Hélio Pellegrino, a tortura cria uma cunha e uma oposição entre corpo e mente, afetando a base do Ego e da subjetividade (ARANTES, p. 96). Nessas circunstâncias, o sujeito tem como última defesa a cisão do Eu ("esse corpo não é meu, este não sou eu"), abandonando o corpo que reivindica, sob dor aguda, que o sujeito se "dobre". Ocariz considera que "a arma mais poderosa a que o torturador recorre é destituir a palavra de sua função simbólica" (OCARIZ 2015, p.141). Opera-se assim uma anulação do sujeito enquanto ser falante, tudo que importa é extrair dele a palavra que não quer dizer, ou que não tem. Maria Rita Kehl considera que o aspecto mais terrível da tortura é a percepção da total impotência diante do gozo irrefreado do outro (KEHL, 2015)<sup>4</sup>. Maria Auxiliadora Arantes, por sua vez, endossa

4. Em contraposição aos esforços em promover a dessubjetivação e a degradação da dignidade humana, depoimentos de dissidentes torturados referem-se à importância das pequenas manifestações de solidariedade, empatia e amizade que viveram nas células e que serviram como proteção à "dobra". Ivan Seixas, preso de 1971 a 1977, falou em uma Audiência Pública realizada pela Clínica do Testemunho no Sedes Sapientiae, em 16 de abril de 2013, sobre o efeito de

Françoise Sironi e Raphaëlle Branche e propõe que a finalidade da tortura não é fazer falar, mas produzir silêncio; seu caráter excessivo cria uma impossibilidade de dizer e de ser ouvido (ARANTES 2013, p. 90). Nesse sentido, o silêncio que se segue às situações de tortura não é contingente<sup>5</sup> - não há como simbolizar um ato de lesa-humanidade.

A tortura visa, portanto, a dessubjetivação, afetando os fundamentos da civilização, colocando-nos excessivamente próximos do real que se abre pelo advento da Lei. Isso afeta a todos, o que inclui, evidentemente, os próprios torturadores, como foi testemunhado por Lucia Coelho, dissidente que relata em entrevista de 2012 para o site do PCB que seu torturador, sabendo que ela era psicóloga, lhe disse que talvez precisasse de sua ajuda, pois temia estar enlouquecendo - ele começara a bater em sua esposa e a destruir tudo: torturar se tornara compulsivo. (<https://pcb.org.br/porta2/466>)

Mesmo assim, é preciso lembrar que a tortura é um ato humano, que evidencia a pulsão de morte e o para além do pacto civilizatório; para Arantes, considerá-la um ato sobre-humano, ou praticado por sujeitos excepcionais, implica em isentá-la do exame e da responsabilização ética (ARANTES, 2012, p. 83). Cabe lembrar aqui que para Freud toda interdição aponta para o desejo:

Uma proibição tão poderosa só pode ser dirigida contra um impulso igualmente poderoso. O que nenhuma alma humana deseja é excluído automaticamente

---

uma campanha da Anistia Internacional realizada na época, que convidava simpatizantes para enviarem cartas de Natal para os prisioneiros políticos no mundo. Essas cartas, cuja existência lhe foi insinuada por um guarda - ele só teve acesso a essas cartas ao ser liberto - ajudou-o a preservar a sensação de dignidade e a combater a sensação de exclusão, solidão e desamparo. Essas cartas, reconhecendo sua dignidade enquanto cidadão e prisioneiro político, possivelmente contribuíram para preservar a distância entre a vida nua e a vida qualificada, num movimento contrário àquele buscado pela tortura

5. Isto não nega os esforços contrários em se fazer ouvir e reconhecer, ou seja, os empenhos dos dissidentes e familiares de mortos e desaparecidos e, mais recentemente, da Comissão da Anistia, que buscam incessantemente o reconhecimento e a reparação das violações sofridas. Eles enfrentam, no entanto, resistências de todo o tipo (internas e externas). A dificuldade de fazer reconhecer a violência foi também descrita por Primo Levi em *É Isso o Homem?* Nesse contexto vale lembrar a afirmação deste de que os prisioneiros políticos de Auschwitz tiveram maior facilidade em testemunhar do que aqueles que foram banidos pela racionalidade bio-política.

e não requer proibição. A própria ênfase no mandamento “Não Matarás!” evidencia que derivamos de incontáveis gerações de assassinos, que tinham a volúpia de matar em seu sangue, como, talvez, ainda temos hoje. (FREUD, 1915b, p. 296)

Em função disso, Freud considera que todo projeto ético-político que desconsidere a propensão da humanidade à destrutividade, ou seja, que *homo homini lupus* (FREUD, 1930, p. 111) arrisca ser mera ilusão.

Os restos silenciados e endurecidos de experiências traumáticas se mantêm indelévels e podem perturbar gerações, tornando-se traumas transgeracionais. Como fragmentos de pura negatividade, para além das palavras e do Eu, esses restos são transmitidos silenciosamente entre as linhas, gestos, silêncios e medos. Isto se traduz no testemunho de Joana Brasileiro:

Sobre a minha história: minha mãe foi presa quando tinha três meses de idade. E só retornei a seu convívio com quase um ano. Até meados dos anos 2000, mesmo sabendo de toda essa história - nada me foi escondido -, ainda assim **era com apatia que eu não entendia** todos os meandros e essas cicatrizes, no caso em mim tão abstratas e profundas. (OCARIZ, p.345, *negrito da autora*)

A denegação e complacência com o abuso do Estado, incluindo a tortura, são efetivas, ainda hoje, podendo ser consideradas parte do legado autoritário nunca suficientemente reconhecido e superado, que marca nossa História desde o período colonial. Esse legado se mantém nos interstícios da República, manifestando-se abertamente nos frequentes estados de exceção que nos assolam. Hoje a população, sujeita ao banimento e extermínio, são os jovens negros da periferia, *homine sacri* considerados inimigos internos, vítimas frequentes dos esquadrões de extermínio na chamada “guerra às drogas”.

#### A VOZ DO REMANESCENTE

Em História como Trauma, Márcio Seligmann-Silva discute a relação entre o trauma e a linguagem para pensar sua representabilidade. Alinhando-se com o pensamento de Geoffrey Hartman, Seligmann-Silva (2000, p. 85) propõe que a

dificuldade de representar o *Shoah*, tão comentada pelos sobreviventes, não se deve a qualquer “limitação técnica” da linguagem, uma vez que “a representação extremamente realista é possível”. No entanto, é justamente essa literalidade, ou este hiper-realismo, que torna o relato irreal e não-transmissível:

... as representações hiper-realistas do Holocausto, via de regra, apenas reproduzem essa impressão de irrealidade em vez de possibilitarem um autêntico trabalho de rememoração e reintegração da cena traumática. Com relação a esse evento vale o mote: ‘Ver para não crer’. (SELIGMANN-SILVA, 2000, p. 94)

Mais do que um fracasso na representação, essa literalidade aponta para a “(im)possibilidade da experiência” (SELIGMANN-SILVA, 2000, p. 83). O encontro com o real produz uma “ferida na memória” (SELIGMANN-SILVA, 2000, p. 84), que só pode ser recordada em uma literalidade não transformada. Essa impossibilidade de metaforização resulta da incomensurabilidade do evento, que transcende todas as possibilidades de simbolização. Para Seligmann-Silva (2000, p. 90) o silêncio que se segue ao trauma pode ser a única alternativa possível para o sujeito: “às vezes, o silêncio se alia com a vida”.

Aqueles que relatam, esforçando-se para comunicar suas experiências traumáticas, enfrentam incredulidade. Como romper o silêncio então? Em *Remanescentes de Auschwitz*, Giorgio Agamben propõe que o valor do testemunho não se encontra em sua fidelidade aos fatos, ou em sua literalidade, mas no fato de apontarem para uma lacuna, uma falha, um impossível-dizer. E é essa impossibilidade em si mesma que atesta a realidade dos eventos; é ela que tem valor de testemunho. Essa proposta é corroborada por Ocariz et al. (2015, p.36) que colocam que o testemunho é um ato ético-político cujo valor

está em ser feito sobre uma verdade, porém vale pelo que lhe falta, vale porque em seu cerne há algo não testemunhável. Esse resto “não testemunhável” revela que houve um excesso, que se ultrapassou um limite, que a língua nunca dará conta de narrar uma experiência.

Para Agamben (2002, p. 121), “o sujeito do testemunho é aquele que dá

testemunho a uma *dessubjetivação*” (itálico do autor, trad. da autora), sendo então obra do remanescente - aquele que, não sendo nem morto nem sobrevivente, está entre os dois e, ao testemunhar, os constitui. Desse modo, “todo testemunho é um campo de forças incessantemente atravessado por correntes de subjetivação e dessubjetivação” (AGAMBEN, 2002, p. 121, trad. da autora). O testemunho é, portanto, um ato poético, um ato de um autor (*auctor*), que atualiza a linguagem quando esta é contingente (AGAMBEN, 2002, p. 145), circunscrevendo o indizível; ele se dá no ponto de inflexão entre a linguagem e não linguagem, sujeito e vivente, Simbólico e Real. Utilizando a metáfora freudiana do “umbigo” dos sonhos, o abismo não analisável de onde emerge o sonho (FREUD, 1900, p. 525) podemos dizer que o testemunho aponta para o umbigo da linguagem, onde sujeito e palavras advêm, atualizando a linguagem e o para além da linguagem.

O testemunho é, portanto, um primeiro passo para a inscrição dos eventos traumáticos na memória individual e coletiva, abrindo o caminho para sua elaboração e transformação futura, obstruindo a cega repetição e transmissão. Mais do que um relato, ele é uma *construção* (FREUD, 1937), ou o enxerto de palavras e sentidos onde antes havia apenas silêncio e automatismo. Para isso é preciso também um ouvinte que suporte o abismo e que ouça os ecos do silêncio.

Por fim, os testemunhos não dizem respeito apenas aos episódios agudos e bem configurados de trauma e violência. Didier Fassin e Richard Rechtman (2009, p.66) consideram que ao longo do século 20 o trauma deixou de ser um fracasso moral individual, seguido por vergonha ou mesmo punições e sanções, para se tornar um aspecto central da existência humana, componente estrutural dos sujeitos marcando o limite ao simbólico. Seligmann-Silva considera que ao longo do século 20 a própria definição da catástrofe se modificou, não mais representando um evento único ou inesperado; “mais e mais passou-se a ver no próprio real, vale dizer: no cotidiano, a materialização mesma da catástrofe” (SELIGMANN-SILVA, 2000, p. 73). Em função disto, em consonância com Shoshana Felman, ele propõe que “hoje vivemos na era do testemunho” (SELIGMANN-SILVA, 2000, p. 87).

Essa noção ampliada de catástrofe pode ser indicativa da maior assimilação da noção de insuficiência estrutural dos sujeitos em face ao real, ou seja, sua condição de desamparo, mas isso não significa que todas as experiências traumáticas são equivalentes. As diferentes formas de encontro com o real devem ser

reconhecidas e elaboradas em sua singularidade. Os traumas decorrentes do abuso de poder, tanto nos sujeitos afetados diretamente quanto na *res publica*, precisam ser respondidos por políticas públicas que reconheçam as operações históricas de banimento, acompanhadas de ações para reparar e consolidar a cidadania. Só assim deixaremos de repetir a violência em suas formas agudas ou naturalizadas nas relações cotidianas.

Se essa concepção do real como catástrofe integra hoje os debates no interior de diversas áreas do saber, resta saber se a outra consequência da proposta freudiana da pulsão de morte - nossa propensão à destrutividade - tem sido suficientemente reconhecida.

### *The echoes of silence*

**ABSTRACT:** *This article discusses the need to collectively recognize, elaborate and repair traumas derived from state violence. By examining certain Freudian propositions on social organization, this article proposes that states of exception promote experiences of desubjectivity that are traumatic for all of society. These traumas can only be acknowledged and registered in History through testimony, as defined by Giorgio Agamben. This is the first step to repair the damage done to the public sphere by State abuse, stopping its repetition.*

**KEYWORDS:** *Trauma; State violence; Torture; Oblivion; Testimony.*

### REFERÊNCIAS

- ABRÃO, P. (2015a) Prefácio. In: OCARIZ, M.C. (Org.). *Violência de Estado na ditadura civil-militar brasileira (1964-1985): Efeitos psíquicos e Testemunhos clínicos*. São Paulo: Escuta, 2015.
- \_\_\_\_\_. (2015b) Prefácio. In: SIGMUND FREUD ASSOCIAÇÃO PSICANALÍTICA. *Clínicas do testemunho: Reparação psíquica e constituição de memórias*. Porto Alegre: Criação Humana, 2015.
- AGAMBEM, G. *Homo Sacer, Sovereign power and bare life*. Califórnia:

- Stanford University Press, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Remnants of Auschwitz - The witness and the archive*. Nova York: Zone Books, 2002.
- ARANTES, M. A. *Tortura, testemunha de um crime demasiadamente humano*. São Paulo: Casapsi Livraria e Ed., 2013.
- BELLINTANI, M. A reconstrução pela palavra dos vínculos quebrados pela ditadura. In: OCARIZ, M.C. (Ed.). *Violência de Estado na ditadura civil-militar brasileira (1964-1985): Efeitos psíquicos e testemunhos clínicos*. São Paulo: Escuta, 2015.
- BRASILEIRO, J. In: OCARIZ, M.C. (Org.). *Violência de Estado na ditadura civil-militar brasileira (1964-1985): Efeitos psíquicos e testemunhos clínicos*. São Paulo: Escuta, 2015.
- CERRUTTI, M. Apresentação. In: PERDOMO, C. & CERRUTTI, M. (Orgs). *Trauma, memória e transmissão: A incidência da política na clínica psicanalítica*. São Paulo: Primavera Editorial, 2011.
- FASSIN, D. & RECTMAN (Eds.) *The empire of trauma - An enquiry into the condition of victimhood*. Nova Jersey: Princeton University Press, 2009.
- FERRER, E. (Ed.). *68 A geração que quis mudar o mundo*. Brasília: Ministério da Justiça, Comissão de Anistia, 2011.
- FREUD, S. *The standard edition of the complete works of Sigmund Freud*. Londres: Vintage Press, 2001.
- (1895) Project For a Scientific Psychology, v.1.
- (1900) The Interpretation of Dreams, v.4.
- (1913) Totem e Taboo, v. 13.
- (1915a) On Narcissism, v. 14.
- (1915b) Thoughts for the Times on War and Death, v. 14.
- (1919a) 'A Child is Being Beaten': A Contribution to the Theory of Perversions, v. 17.
- (1919b) The Uncanny, v. 17.
- (1920) Beyond the Pleasure Principle, v.18.
- (1921) Group Psychology and the Analysis of the Ego, v. 18.
- (1930) Civilization and its Discontents, v. 21.
- (1932) Why War?, v. 22.
- (1933) The Dissection of the Psychological Personality, v. 22.

(1937) *Constructions In Analysis*, v. 23.

(1938) *The Splitting of the Ego in the Process of Defence*, v. 23.

HOUAISS, A. & VILAR, M. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

KEHL, M. R. O sexo, a morte, a mãe e o mal. In: NESTROVSKI, A. & SELIGMANN-SILVA. *Catástrofe e representação*. São Paulo: Escuta, 2000.

\_\_\_\_\_. (2015) *Corpo, tortura e psicanálise* (café pocket). <https://vimeo.com/149146738>

LEVI, P. *If this is a man - The truce*. Londres: Penguin Books, 2011.

OCARIZ M. C. et al.. As conversas públicas como dispositivo terapêutico. A importância do testemunho In: \_\_\_\_\_. (Org.) *Violência de Estado na ditadura civil-militar brasileira (1964-1985): Efeitos psíquicos e testemunhos clínicos*. São Paulo: Escuta, 2015.

PAULO & WALAN (2014) As vítimas da ditadura - Depoimentos. [https://www.youtube.com/watch?v=L-u7-mq\\_U48](https://www.youtube.com/watch?v=L-u7-mq_U48)

PAZ, C. E. *Viagem à luta armada: Memórias romanceadas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1996.

PERDOMO, C., CERRUTTI, M. (Orgs.) *Trauma, memória e transmissão: A incidência da política na clínica psicanalítica*. São Paulo: Primavera Editorial, 2011.

SELIGMANN-SILVA. A história como trauma In: NESTROVSKI, A. & SELIGMANN-SILVA. *Catástrofe e representação*. São Paulo: Escuta, 2000.

SIGMUND FREUD ASSOCIAÇÃO PSICANALÍTICA. *Clínicas do testemunho: Reparação psíquica e constituição de memórias*. Porto Alegre: Criação Humana, 2014.

ZIZEK, S. *How to read Lacan*. Nova York: W.W. Norton & Co., 2007

**Vera Luiza Horta Warchavchik**

Rua Ferreira de Araújo 221, conj. 96 - Pinheiros

E-mail: verawar@gmail.com

## Mística e psicanálise: Um caso de estigmatização somática

ARIO BORGES NUNES JUNIOR

**RESUMO:** O estudo tem por objetivo estabelecer uma articulação entre mística, corpo e psicanálise, a partir do caso da estigmatizada Gemma Galgani (1878-1903). Destacaram-se alguns elementos dos seus relatos autobiográficos que foram confrontados com a teoria psicanalítica, segundo a lógica das identificações, e com alguns aspectos clínicos da melancolia. Constatou-se que a imagem de Cristo crucificado foi utilizada como suporte para estruturação de uma identidade que a inseriu, por meio do brasão inscrito no corpo (estigmas), em uma nova linhagem de ascendência privilegiada. O apelo à consistência imaginária, oferecida pelo mito religioso, foi utilizado como suplência à impossibilidade dos recursos simbólicos em integrarem os eventos traumáticos na construção de uma imagem minimamente reconhecível de si mesma.

**PALAVRAS-CHAVE:** Mística; Psicanálise; Estigmas; Gemma Galgani

### INTRODUÇÃO

Santa Gemma Galgani (1878-1903) nasceu e viveu em Lucca, cidade do vulto santo, alcunha que faz referência a uma imagem de Cristo crucificado lá venerada desde o século 18. Na época da santa, havia duas grandes festas anuais relacionadas ao culto do vulto santo, que mobilizavam toda a cidade, em 3 de maio e 14 de setembro, sustentando uma atmosfera orientada, pela *theologia crucis*, ao culto da paixão de

Psicanalista, doutorado em Psicologia Social (USP) e pós-doutorado em Ciência da Religião (PUC). Livros publicados: *Êxtase e clausura: sujeito místico, psicanálise e estética* (Annablume, 2005), *Fenômeno místico: caracterização e estudos de casos* (Ecclesiae, 2015).