

A política carnavalesca de um corpo pandêmico¹

Shlomit Yadlin-Gadot², PhD³, Ramat-Hasharon – Israel

A Covid-19 afetou nossas vidas de inúmeras e, antes do seu surgimento, inimagináveis formas. Entre seus efeitos, está a ameaça à nossa identidade em termos de limites corporais violados, contatos sociais interrompidos e indefinição do nosso pertencimento a grupos. Uma resposta a esta ameaça físico-social misturada tem sido um aumento sem precedentes da transubjetividade como uma forma de intersubjetividade que é, ao mesmo tempo, elevada e reduzida. Neste artigo, exploramos tal fenômeno na sua manifestação carnavalesca, expressando-se tanto como revolta contra o controle do Estado quanto como um esforço para se reapropriar de um senso corporal do Eu e do outro. Ilustro essas ideias com referências teóricas, visuais e clínicas.

Palavras-chaves: Transubjetividade; Pandemia; Carnaval; Protesto; O Real

¹ Originalmente publicado em: Yladi-Gadot, S. (2021). The carnivalesque politics of a pandemic body. *Psychoanalytic Perspectives*, 16, 16-65. Copyright © 2021 National Institute for the Psychotherapies, reimpresso com permissão de Taylor & Francis Ltda, <http://www.tandfonline.com> em nome do National Institute for the Psychotherapies.

² Psicóloga e psicanalista no Tel-Aviv Institute of Contemporary Psychoanalysis (TAICP). Docente e supervisora do Departamento de Estudos Humanitários Gerais, acompanha os trabalhos de Doutorado e Psicoterapia na School of Psychotherapy, Sackler School of Medicine, na Universidade de Tel-Aviv. Escreve e dá palestras abordando a interface da psicanálise, filosofia e estudos culturais. Membro do Conselho da IARPP.

³ (a) Tel Aviv Institute of Contemporary Psychoanalysis; (b) School of Psychotherapy, Sackler School of Medicine, Tel-Aviv University.

Quando a Covid-19 atingiu a China, o Ocidente seguiu de forma trepidante as altas taxas de infecção e as medidas extremas adotadas pelo governo chinês para contê-la: *lockdowns* e zonas restritas, drones e policiais à paisana controlando a quarentena, espaços aéreos fechados. Muitas democracias ao redor do mundo, subsequentemente infectadas, hesitaram em empregar tais métodos, mas Israel é diferente. Nós, israelenses, nos orgulhamos de sermos uma democracia, mas também somos acostumados a estar em guerra. Quando as infecções da Covid começaram aqui, o então primeiro-ministro Netanyahu dirigiu-se ao seu público (como faz diariamente, no horário nobre), em jargão militar, e conduziu seu paciente, no caso os cidadãos cumpridores da lei, para um fechamento inquestionável em nome da saúde e da segurança. Assim como na Guerra dos Seis Dias, com seus posteriores resultados desastrosos, Israel inicialmente emergiu vitorioso da sua curta batalha contra a Covid. O fechamento foi encerrado, ao passo que o primeiro-ministro, paternal e sorridente, encorajou o público a “divertir-se e voltar ao normal”. Contudo, há algo sobre as vitórias israelenses que muitas vezes dá errado; três meses depois, Israel atingiu as maiores taxas de infecção do mundo. O segundo *lockdown* nacional encontrou um público diferente: revoltado, cansado e desiludido. O terceiro, por sua vez, cheirava a fracasso e divisão.

Entre os dois *lockdowns*, teve início⁴ o protesto de Balfour contra o primeiro-ministro Netanyahu. Todos os sábados à noite, sem uma liderança ou organização específica, uma multidão se reunia próximo à casa de Netanyahu na rua Balfour, nome que alude à Declaração inglesa de Balfour, de 1917, que deu suporte ao estabelecimento de um lar nacional para os judeus. Em alguns cartazes de protesto, lia-se: “Viemos restabelecer o nosso lar nacional”. Durante 12 meses, milhares de pessoas marcharam no protesto de Balfour. Às onze horas de cada noite, rápidas escaramuças com a polícia marcavam um final relativamente pacífico. Na minha opinião, as duas principais características dos protestos foram a criatividade extrema e uma estranha homogeneidade heterogênea.

No contexto da Covid e dos protestos de Balfour, neste artigo é discutido

⁴ Este artigo foi escrito em dezembro de 2020 para o IARPP Symposium. Naquele momento, Israel estava em um impasse político. Quatro eleições tinham acontecido entre março de 2019 e março de 2021; todas terminaram com Netanyahu liderando o maior partido em Knesset como primeiro-ministro, mas fracassando em criar uma coalizão estável.

Entre a segunda e terceira eleição, em dezembro de 2019, iniciaram os protestos de Balfour, que influenciaram uma mudança na política israelense: a habitual divisão entre esquerda e direita transformou-se em uma divisão pró e contra Netanyahu. Na época da publicação (outono de 2021), Netanyahu, depois de ter atuado como primeiro-ministro de Israel por 12 anos, foi derrubado por uma coalizão incomum que uniu partidos de esquerda, direita e centro e, pela primeira vez na história de Israel, um partido árabe, Mansour Abbas's Ra'am. A maior coalizão secular foi liderada por um primeiro-ministro religioso. A heterogeneidade da coalizão reflete o espírito de Balfour.

e explorado o conceito de transsubjetividade em seu significado político e psicanalítico. Irei apresentá-lo como uma dimensão latente da identidade, a qual é revelada quando dimensões corporais, inter e intrasubjetivas se desestabilizam. A Covid-19 surge não apenas como um agente mortal, mas também como uma grande usurpadora da identidade. Julia Kristeva elabora a noção de *abjeto* como o horror em resposta a uma ameaça de dissolução das fronteiras responsáveis por delimitar aquilo que é percebido como interior e exterior, pureza e contaminação, sujeito e objeto, eu e o outro. Isso se revela em crimes, cadáveres e fluidos corporais, que são concebidos como transgressões. De acordo com a definição de Kristeva, o que causa a abjeção é a disrupção da identidade, do sistema, uma ordem pelo “entre-lugar, o ambíguo, o composto” (Kristeva, 1982, p. 4, tradução nossa). Eu argumentaria que a Covid-19 é mais um abjeto do que um objeto, uma vez que desestabiliza as três dimensões da nossa subjetividade: subjetividade corporal, intrasubjetividade e intersubjetividade. Na sua deformidade, ruptura e horror, a Covid traz à tona o Real de Lacan: um elemento não simbolizado que desestabiliza nossas representações de mundo. O abjeto e o real são o lado obscuro da nossa existência conhecida, desfazendo-a, mas ainda com a possibilidade de reconstruí-la de maneiras melhores. A Covid desafiou a integridade do que experienciamos como nosso Eu corporal. A doença desfaz o sentido que temos de fronteiras pessoais e corporais, aquilo que Anzieu chama de *Eu-pele* (Anzieu, 2018). No passado, entendíamos-nos como seguramente envoltos em nossas peles. A *encapsulação*, agora, requer mais do que pele. Exige dois metros de distância, máscaras e infinitos agentes de desinfecção. Ar, gotículas, superfícies – tais elementos revelaram a ilusão do nosso ser corporal isolado. Somos porosos. Sempre fomos. Só agora sabemos.

Essa experiência de permeabilidade alterou os laços mais próximos e os pertencimentos grupais, ativando o estrato mais primitivo de nossas relações objetais internas. Eu abro a porta para uma paciente e instintivamente encolho-me se ela estiver sem máscara ou muito próxima de mim. Com frequência duvido se, de fato, desinfetei adequadamente o consultório entre paciente e paciente. Minha filha retorna depois de um mês de treinamento básico nas Forças de Defesa de Israel, e o nosso abraço é hesitante. Todo contato é perigoso, erodindo o senso básico de identidade criado pelas relações com os outros. Uma ansiedade crônica, beirando a paranoia, tornou-se uma aura familiar.

Pode ter parecido que o mecanismo básico de divisão do “nós *versus* eles” entraria em colapso quando todos nos tornássemos igualmente perigosos e ameaçados. No entanto, a Covid rapidamente revelou sua natureza setorizada e suas preferências econômicas. Ela *poderia* infectar qualquer um, mas tinha como alvo preferencial os idosos, aqueles sofrendo de “condições” prévias e

comunidades com assistência precária de saúde. Conforme o noticiário diário transmitia assustadoramente, a Covid parecia ter preferências excêntricas: favorecia homens (carecas, por alguma razão), pessoas com doenças gengivais ou deficiência de vitamina D e, mais tarde, mulheres grávidas. De acordo com seus gostos idiossincráticos, a Covid criou categorias estranhas e desestabilizou outras. Alarmados, percebemos que não pertencíamos aos grupos que pensávamos fazer parte e passamos a estar em grupos com os quais nunca tínhamos nos identificado antes. Um paciente *workaholic* começou serenamente a plantar ervas no seu jardim. Um piloto desempregado passava horas a fio dando assistência escolar a crianças por *Zoom*; fantasias homossexuais emergiam, e sua ansiedade aumentou. Uma dona de casa idosa tornou-se uma ativista feminista com o aumento da violência de gênero. À medida que as estatísticas de morte aumentam, percebo que estou sendo expulsa do grupo invulnerável dos jovens, provavelmente para sempre, pois os idosos não servem mais como recipientes do medo da mortalidade. As linhas que cruzam os campos sociais em grupos e subgrupos mudam, e a identidade tenta alcançá-los. Não demoramos a perceber que essa desestabilização é potencializada por decisões e decretos governamentais injustos. As assembleias não são permitidas, mas os ortodoxos se reúnem nas sinagogas. O Mikveh⁵ é permitido; as piscinas, não. Cidades alternam-se entre vermelhas ou verdes com base em critérios estranhos; igualmente imprevisíveis são as diferentes multas, *lockdowns* e o auxílio econômico. À medida que o nosso senso de pertencimento a grupos próximos se desfaz, a sociedade se petrifica em uma setorização politicamente aumentada: secular *versus* religiosa, judia *versus* árabe, rico *versus* pobre, divisão sobre divisão. Foucault (1987) começa a ressoar:

A ordem responde à peste; ela tem como função desfazer todas as confusões: a da doença que se transmite quando os corpos se misturam; a do mal que se multiplica quando o medo e a morte desfazem as proibições (...). Mas houve também um sonho político da peste, que era exatamente o contrário: não a festa coletiva, mas as divisões estritas; não as leis transgredidas, mas a penetração do regulamento até nos mais finos detalhes da existência e por meio de uma hierarquia completa que realiza o funcionamento capilar do poder; não as máscaras que se colocam e se retiram, mas a determinação a cada um de seu ‘verdadeiro’ nome, de seu ‘verdadeiro’ lugar, de seu ‘verdadeiro’ corpo e da ‘verdadeira’ doença. A peste como forma real e, ao mesmo tempo, imaginária da desordem tem a disciplina como correlato médico e político. (p. 221)

⁵ Um banho de imersão usado no Judaísmo para atingir a pureza ritual.

Desprovidos de limites corporais, com laços sociais fortemente restritos e pertencimentos a grupos confusos e cada vez mais manipulados pelos governos, emerge a dimensão latente, geralmente velada, da transubjetividade. Protestos irrompem no mundo todo. Multidões e ritmos espalham-se e se multiplicam.

A versão Balfour israelense desse protesto é um fenômeno único que reúne vários setores da sociedade profundamente heterogênea de Israel (Figura 1). Grupos femininos agitam a bandeira israelense, tingida de rosa. A comunidade gay sinaliza de forma colorida: “Sem democracia. Sem sexo” (Figura 2). Um grupo espiritual senta-se na rua, envolto por uma nuvem de maconha, meditando em meio a um barulho ensurdecedor (Figura 3). Grupos independentes protestam contra a debilitação econômica. Grupos contrários à ocupação acenam com placas escritas em hebraico e árabe. O movimento⁶ *Black Flag* veste suas camisetas *Crime Minister*. Artistas carregam caixões funerários onde simbolicamente jaz a cultura morta. Drusos se revoltam contra a lei que liga o judaísmo à cidadania israelense, etíopes protestam contra o preconceito e a discriminação social. Os filipinos protestam contra a deportação dos ilegais do país. Idosos e jovens estão juntos. Tentando minimizar o atrito, manifestantes oferecem rosas às forças policiais. Remanescentes dos anos 60 seguram letras grandes com a palavra ESPERANÇA.



Figura 1 – Ha'aretz 21.3.2021. Fotografia: Tomer Applebaum.

Talvez a imagem que melhor represente essa heterogeneidade seja a do diálogo entre um jovem secular, trajando *shorts*, e um manifestante ultraortodoxo,

⁶ Um movimento bipartidário que protesta contra a corrupção e o direito de exercer como primeiro-ministro, inclusive sendo alvo de acusações criminais.

Shlomit Yadlin-Gadot



Figura 2 – Ha’aretz 1.9.2020. Fotógrafo: Ohad Zwigenberg.



Figura 3 – Ha’aretz 29.7.2020. Fotógrafo: Emil Salman.

vestindo o tradicional *shtreimel* de pele. Uma das graves divisões socioeconômicas e ideológicas na sociedade israelense ocorre entre os seculares e os ultra religiosos. A maioria da população ortodoxa dedica sua vida ao estudo das Escrituras, vivendo com o dinheiro dos contribuintes. Eles não servem nas Forças Armadas e nem concordam automaticamente com as leis do Estado, a menos que sejam emitidas por autoridades rabínicas. Um dos eventos grotescos do período do coronavírus envolveu a tradicional viagem em massa de Braslav Hassidim para a casa e local

de sepultamento do seu idolatrado líder, o rabino Braslav, na Ucrânia. Proibidos de deixarem o país por causa dos decretos relacionados ao coronavírus e protestando contra o espaço aéreo fechado que impedia a sua massiva odisseia anual, eles invadiram a praça Balfour. Em Israel, o compartilhamento voluntário de um mesmo espaço físico entre hassidins e seculares, mulheres e homens, é uma cena rara e improvável. Mais raro ainda é o diálogo entre esses setores.

De um ponto de vista pessimista, esse protesto é o epítome de uma sociedade fragmentada, afundada em políticas de identidade. Os manifestantes provavelmente nunca irão encontrar um líder comum que traduza sua energia para uma mudança de governo. Contudo, eles acharam *algo*, que foi claramente experienciado na batida dos tambores, nos cantos, nas cornetas, nas letras compostas e cantadas na praça. A atmosfera é visceral. Máscaras e fantasias são abundantes, todas extravagantes, exageradas e marcantes. As máscaras são um decreto em tempos de Covid, e a maioria cumpre. Em Balfour, as máscaras cirúrgicas obrigatórias proliferam em uma variedade de formas e cores. Seguindo a lógica do jogo freudiano “fort-da” (Freud, 1920, p. 14), os manifestantes estão repetindo e reiterando o arbitrário em *seus próprios termos*. Eles se curvam aos ditames do vírus, mas suas máscaras expressam um intenso protesto contra o governo. As máscaras de burro, porco, galo e macaco protestam contra a beligerância, ganância grosseira e o caráter de rebanho de Netanyahu e seus ministros (Figura 4). Máscaras e bandeiras cor-de-rosa protestam contra o modo de governo coercitivo masculino (Figura 5). A figura de um sapo em uma fonte apresenta de forma irônica o primeiro-ministro como o “rei do pântano”, insinuando que ele é o “rei” que o público merece (Figura 6).



Figura 4 – Ha’aretz 29.7.2020. Fotógrafo: Emil Salman.

Shlomit Yadlin-Gadot



Figura 5 – Ha’aretz 29.7.2020. Fotógrafo: Ohad Zwigenberg.



Figura 6 – Ha’aretz 01.09.20. Fotógrafo: Tomer Applebaum.

De um ponto de vista psicanalítico, os mascarados carnavalescos alcançam o inconsciente baseado no corpo, manipulando imagens desse corpo, encenando suas fantasias associadas. A Covid potencializa uma dimensão fantasmática, moldando e remodelando nossa corporalidade experiencial. O propósito psíquico de processar o trauma da permeabilidade alinha-se aqui com o protesto social e político. A experiência da porosidade é, por um lado, encenada de uma maneira contrafóbica

pela nudez completa (Figura 7) e, por outro, pela vestimenta de segundas peles simbólicas. Essas segundas peles mascaradas anunciam o fracasso da cegueira da Justiça no gerenciamento dos assuntos judiciais de Netanyahu, além de protestar contra as políticas que atrasam os procedimentos judiciais envolvendo o primeiro-ministro (Figuras 8 e 9).



Figura 7 – The Marker 17.01.21. Fotógrafo: Tomer Applebaum.



Figura 8 – Ha'aretz 1.9.2020. Fotógrafo: Ohad Zwigenberg.



Figura 9 – Ha'aretz 25.8.2020. Fotógrafo: Emil Salman.

O carnavalesco como forma de protesto político-social tem raízes históricas. O festival de Veneza era conhecido na Idade Média como um evento de grande significado social. Bailes de máscaras eram formas urbanas populares e controversas de entretenimento em Londres durante a maior parte do século XVIII, sendo frequentados por milhares de pessoas de todas as classes sociais. Disfarçando a identidade enquanto confunde hierarquia e diferenças, os carnavais ressaltam as possibilidades de cruzar classes sociais e limites sexuais, rompendo com o decoro e a corrupção governamental. Ao reconhecer o seu papel subversivo, as autoridades tentaram persistentemente suprimir os carnavais ou dar a eles uma data formal específica. Em Balfour, as clássicas máscaras venezianas abundavam de maneira paralela às máscaras de Dali que ecoavam o protesto social apresentado na série popular “Money Heist” (“A casa de papel”). Mikhail Bakhtin, um filósofo que escreveu durante o regime totalitário de Stalin, formulou a ideia do carnaval como força centrífuga social, a qual se opõe à imposição centralizadora da ideologia. No carnaval, confrontam-se a consciência oficial e a não oficial. A consciência oficial compreende o discurso interno e externo, assim como as ações que estão de acordo com os valores estáveis e plenamente desenvolvidos de comunidade e classe – suas leis, sua moralidade, sua visão de mundo. Os aspectos não oficiais da consciência são histórica e socialmente determinados por aquilo que qualquer sociedade sanciona ou censura. Entretanto, o que é não oficial não pode ser totalmente formulado nem expresso sequer na fala interna (nesse sentido, é considerado inconsciente por Bakhtin). Assim, a consciência não oficial

é expressa de modo visual, auditório e sensorial, mais vivo e excitável do que os modos abstratos, permanentes e simbólicos característicos da ideologia petrificada. Enquanto a hegemonia oficial da cultura tenta inculcar a crença de uma ordem mundial estática e imutável, a *consciência carnavalesca* não oficial da cultura popular está inerentemente preocupada com a regeneração e com a mudança⁷.

Uma característica recorrente dos mascarados carnavalescos é a sua ênfase nos orifícios corporais e a exageração desses orifícios. Os órgãos sexuais, o ânus, os olhos, a boca e nariz são a manifestação clara de *aberturas* do sujeito aparentemente *fechado* e, mais uma vez, o processamento do trauma e o protesto social se alinham. No contexto da Covid, esse exagero dos orifícios reflete a tentativa psíquica de dominar a permeabilidade do corpo, enfatizando-a em seus próprios termos. Em Balfour, grandes balões de Netanyahu mostram-no com um nariz e uma boca exagerados e sensuais. Shoshke, uma máscara de corpo inteiro de nudez feminina (vestida por um homem), tornou-se um personagem relativamente popular durante o protesto (Figura 10). Mulheres grávidas apareceram com suas barrigas expostas e as palavras *esperança*, *mudança* e *imaginação* inscritas nelas (Figura 11). Uma jovem mulher de biquini e um cacho de bananas na cabeça retratou Israel como uma *república de bananas* (Figura 12).



Figura 10 – Ha'aretz 26.9.2020. Fotografia: Ohad Zwigenberg.

⁷ Para uma discussão sobre os aspectos oficiais e não oficiais da consciência, ver: V. N. Volosinov (1927/1987). *Freudianism: A Critical Sketch*, tr. I. R. Titunik and ed. in collab. with N. H. Bruss, Indiana University Press: Bloomington. And Bakhtin (1965/1984). *Rabelais and His World*, tr. H. Iswolsky, Indiana University Press: Bloomington.

Shlomit Yadlin-Gadot



Figura 11 – Ha’aretz 10.8.2020. Fotógrafo: Yasmin Steinmetz.
Designer: Maya Ben David.



Figura 12 – Fotógrafo: Ben Cohen (Benco).

No contexto mais amplo do carnaval, a permeabilidade corporal carrega uma afirmação simbólica adicional com maiores implicações sociais do que aquelas tornadas relevantes em uma sociedade atormentada. *O corpo enclausurado é a base equivalente e biológica do sujeito moderno e cartesiano; ele é fundamental para o burguês e para o individualismo pós-liberal enraizado tão profundamente na cultura ocidental contemporânea.*

Bakhtin (1965/1984) afirma que a representação do corpo carnavalesco como grotesco e fragmentado é intencionalmente orientada para enfatizar que aquilo *não* é equivalente ao corpo individual do *ethos* burguês. Pelo contrário, é o corpo de todas as pessoas, reunindo universalidade e heterogeneidade em uma imagem sensual. As formas exageradas do gesto carnavalesco enfatizam e celebram a materialidade física do corpo humano e seu triunfo sobre as formas de controle impostas. O corpo carnavalesco exposto zomba do repúdio religioso medieval à carne, assim como zomba das atuais conformidades políticas e “religiosas”, além dos sistemas de poder. Em Balfour, o corpo é usado para criar um olhar irônico e crítico sobre símbolos nacionais apropriados pelo governo e transformados em símbolos de controle estatal. Isso é fortemente retratado nas seguintes imagens que aparecem no contexto do protesto em Balfour: a foto de uma jovem mulher quase nua na menorá, o que motivou muitas notícias e artigos de opinião (Figura 13); o famoso hasteamento da bandeira de tinta durante a guerra de independência, depois da conquista da delegacia de polícia jordaniana na cidade de Eilat, no sul do país (antiga Um-Rush-Rush)⁸. Simbolizando energia positiva, criatividade e controle dos centros de poder, esta cena é recriada em Balfour, sinalizando a necessidade de uma nova e corajosa era, com importantes melhorias cor-de-rosa (Figura 14).



Figura 13 – Ha’aretz 22.7.2020. Fotógrafo: Emil Salman.

A imagem abaixo recria a famosa pintura de Delacroix, de 1830, “A liberdade guiando o povo”. Perceba-se novamente a transgressão carnavalesca das fronteiras

⁸ A fotografia original recriada na Figura 15 pode ser vista em: https://en.wikipedia.org/wiki/Ink_Flag.



Figura 14 – Ynet 10.8.2020. Fotógrafo: Sharon Avraham.

nesse quadro de igualdade, liberdade e responsabilidade mútua: na nudez, no hibridismo franco-israelense que ultrapassa tanto a história quanto a nacionalidade e na imagem da bandeira israelense sangrando (Figura 15).

Na mesma linha, um jovem fantasiado de Estátua da Liberdade retrata a transcendência da nacionalidade e da história na demanda por liberdade e justiça, enquanto acrescenta a dimensão subversiva da transexualidade. Os protestos de Balfour sustentam uma tensão entre identidades singulares únicas e a experiência de um todo transubjetivo, homogêneo, que de alguma forma é criado ao mesmo tempo. Em termos psicanalíticos relacionais, a transubjetividade pode ser construída como uma forma de intersubjetividade, tanto elevada quanto reduzida: reduzida no sentido de que as pessoas na praça continuam, na sua maioria, desconhecidas umas das outras, em relação a nomes e laços pessoais; elevada por causa exatamente dos mesmos motivos. A praça exala uma hospitalidade que considera o reconhecimento mútuo e a coexistência como dados. Sua liderança é heterogênea, e sua ênfase recai



Figura 15 – Haaretz 30.07.20 Sharon Avraham.

sobre o que é único. No entanto, reconhece o caráter tribal da sociedade israelense sem aspirar a resolvê-la e sem gerar a tensão que normalmente a acompanha. É a universalidade do único concordando com a coexistência. O protesto é contra um governo em *particular*, mas mantém o respeito pelo Governo enquanto lei e ordem. Esta é a linha que diferencia a transsubjetividade de Balfour do rebanho freudiano que, profundamente chocados, testemunhamos surgir no Capitólio, nos Estados Unidos.

Em termos psicanalíticos tradicionais, a referência a esse tipo de transsubjetividade vem à mente com o conceito freudiano *oceânico*. Em uma carta dirigida a Freud, em 1927, Romain Rolland cunhou a expressão *sentimento oceânico* para referir-se a uma *sensação de eternidade*, um sentimento *de ser uno com o mundo externo como um todo* (Freud, 1930/1969, p. 64-65). Freud reconheceu, na expressão *sentimento oceânico*, de Roland, o “sentimento primário do ego” (Freud, 1930/1969, p. 67), considerando-o como o vestígio fragmentado da consciência de uma criança que ainda não se diferencia do seu ambiente. De forma hipotética, podemos imaginar um recém-nascido como “oceanicamente” imerso em uma transsubjetividade da qual precisa se separar e individualizar por meio de um processo intersubjetivo de laços e relações familiares.

Ao longo do processo, ele irá estabelecer a própria subjetividade, que inclui representações internas de experiências e relacionamentos. Aquilo que é

transubjetivo permanece como a parte mais indiferenciada de si mesmo, a menos elaborada e a menos expressa simbolicamente, mas com uma textura afetiva comum básica. A transubjetividade cria uma forte inspiração experiencial e vínculos comunitários característicos do misticismo e da religião. Na vida secular, aparece no contexto do artístico, na comunidade de eventos esportivos, em *shows* (de rock) ou no canto coral. É uma experiência pré-simbólica, mas pode ser simbolicamente expressa: uma dimensão de comunhão que, ao contrário da comunhão na primeira infância, *permite a coexistência com o diferenciado, o único e o singular*.

Os termos de Lacan e Butler podem servir para ilustrar, explorar e formular a transubjetividade, na esperança de integrá-la à nossa linguagem relacional. Lacan (1971/1998) descreve a ordem do Simbólico, em contraste ao Imaginário e ao Real, como incorporando o Grande Outro e a lei. Tornar-se um sujeito envolve iniciação nessa ordem, aceitando os imperativos da lei edipiana e deixando para trás o gozo precoce, simbiótico, incestuoso e pré-edipiano (que pode ser equiparado à transubjetividade oceânica freudiana da primeira infância). Depois de entrar no Simbólico, o sujeito é capaz de alcançar o gozo apenas por uma escada invertida da lei e do desejo. Assim é criada a civilização com suas categorizações, normas e leis, que seguem a lei arbitrária do pai edipiano. Nos anos 70, insatisfeito com o sujeito da sua criação, um que está sempre sujeito à lei do outro, Lacan descreve um gozo adicional, *outro*, que excederia o Simbólico. Se o gozo Simbólico é fálico, no sentido de que pode ser alcançado apenas de acordo com a lei estabelecida pelo Nome-do-pai, esse outro gozo (que Lacan chama de *feminino*) vai além de uma conformidade com a lei. Ele está ligado tanto ao misticismo quanto à legalidade, mas a sua lei é *baseada no próprio nome singular*. Dessa forma, tal gozo mantém, em última instância, a tensão entre o comunal e o singular (Lacan, 1973/1998). Essa formulação permite que o gozo envolva um senso de revolução, superando a convenção e a ordem. Em sentido idêntico, o *outro* gozo de Lacan é semelhante ao gozo do carnaval (Farrar, 2014).

A terminologia de Butler pode servir para esclarecer futuramente o conceito de transubjetividade. Seu pacifismo radical rejeita muito mais que atos violentos: demanda um “compromisso com a igualdade radical” (Butler, 2020, p. 62, tradução nossa) e recusa a ideia de que distintas formas de vida humana tenham valores diferentes de importância, dependendo de fatores sociopolíticos. Esses diferentes valores permitem que sensibilidades ocidentais avaliem de forma diferente os ferimentos e a morte de diferentes corpos. Por tal ângulo, a sociedade ocidental é inerentemente violenta. Atribui maior importância à integridade dos corpos brancos, masculinos ou judaico-cristãos do que aos corpos, por exemplo, de africanos, mulheres ou muçulmanos. O cerne dessas distinções, de acordo com

Butler, é a ideia de um sujeito corporal encapsulado, individual e separado dos corpos que o rodeiam.

Assim como Bakhtin (1965/1984), Butler (2020) entende o sujeito encapsulado como uma ficção que serve a propósitos políticos. Em linguagem psicanalítica, essa construção fictícia aparece como uma necessidade de desenvolvimento da separação-individação. Contudo, há um problema com esses indivíduos separados-individuados, afirma Butler (2020): eles são homens adultos que parecem negar o cuidado, a proteção e o calor humano recebidos quando crianças e que lhes possibilitou se desenvolver e florescer. O indivíduo liberal não é uma tábula rasa; ao contrário, é uma lousa da qual foram apagadas as impressões do passado⁹. Butler (2020) critica aqui a visão padrão da autonomia como um marco do desenvolvimento. Alinhada com a tradição feminista, ela afirma que o processo de individuação é interminável, deixando-nos profundamente interdependentes. O Eu não equivale aos contornos corporais individuais, mas se estende ao você, ao ela e ao ele. A existência é sempre dada em termos de *nós*, uma coleção de indivíduos em um estado de estar junto.

Uma vez que isso seja compreendido e experienciado, qualquer ato de violência contra o outro é um ato de violência contra si próprio, devendo ser inibido ou mesmo evitado. Ao contrário do modo freudiano de reprimir ou inibir a tendência inata de prejudicar o outro, a censura feminina é emocional, instintiva e autopreservadora. Um elemento comum em Bakhtin, Lacan e Butler é a radical objeção dos três ao conceito de um corpo individual fechado e enclausurado. Todos eles percebem que essa ficção está na base dos sistemas hierárquicos e arbitrários que subjagam tanto o espírito quanto o corpo do sujeito, promovendo ideias que alimentam uma variedade de sistemas de poder. Para os três, o corpo fechado é o inimigo de uma transsubjetividade redentora que mantém a esperança de uma liberdade psíquica, social e não violenta.

A pandemia balançou a nossa identidade, confrontando-nos com a permeabilidade essencial do corpo. Isso pode conduzir a duas direções radicalmente opostas. De um ponto de vista paranoico, é possível que nos leve, por um lado, a reerguer fronteiras sociais na forma de divisões hostis, conduzindo-nos à dinâmica paranoico-esquizoide do extremo individualismo; por outro, pode nos guiar à uniformidade de rebanho (como na recente invasão ao Capitólio). Na atmosfera de carnaval, a pandemia é capaz de levar a uma trajetória oposta, rumo a uma região menos explorada da transsubjetividade, *aproximando-nos sem cancelar ou*

⁹ Ver: Butler (1997), “Nenhum sujeito pode emergir sem esse apego, formado na dependência, mas nenhum sujeito, durante a sua formação, pode se dar ao luxo de ‘vê-lo’ plenamente. Esse apego, em suas formas primárias, deve vir a ser e ser negado, o vir a ser deve consistir em sua negação parcial para o sujeito emergir” (p. 8-9).

mitigar o individual. A atração gravitacional em direção ao status quo do Eu, do eu mesmo e do meu grupo pode ser neutralizada com a consciência de um corpo nosso, um corpo-trans, que seria a base da experiência corporal daquilo que deve ser sublimado em um posicionamento liberal humanista desenvolvido.

A pergunta motivadora deste artigo foi: “O que o pensamento relacional pode oferecer em tempos de Covid-19?” Ao escrevê-lo, percebo que articulei a pergunta de forma invertida: “O que a Covid pode oferecer ao pensamento relacional em termos de desafio teórico?” Este desafio talvez seja alcançado com a exploração da transsubjetividade e sua potencial reapropriação do corpo de forma a minar os sistemas de poder controladores, criando novas formas de interconexão social. Como uma ponte potencial e provisória do social para o estudo clínico da transsubjetividade, apresento agora duas breves vinhetas. Meu estimado amigo e colega, o Dr. Gad ben Sheffer (2021), oferece uma potente ilustração do que chamo de transsubjetividade na vinheta a seguir, abreviada e traduzida com sua generosa permissão. Oron, que faz três sessões semanais de análise com Gad, está meticulosamente arrumado e exala um forte cheiro de xampu. Menciona um abuso que experienciou quando criança, mas nunca mais voltara a discutir o episódio. Nunca perde uma sessão, embora Gad os veja (a ele e seu paciente) como curiosamente distantes. Ao longo das semanas, o cheiro de xampu torna-se pesado e aversivo para Gad ao ponto de deixá-lo nauseado. Tenso e nervoso antes das sessões com Oron, Gad abre as janelas, liga o ventilador e percorre roteiros mentais de ação caso venha a vomitar durante a sessão. Ele identifica esse aroma como idêntico a um que experienciara durante o serviço militar. Com Oron, seu pensamento começa a vagar de forma compulsiva para memórias fragmentadas da base militar em que servira no inverno de 1992.

Em um dia particularmente tempestuoso, um jipe militar virou em uma inundação repentina e dois soldados se perderam. O pelotão de Gad recebeu varas de metal e capas de chuva do exército do depósito, sendo enviado para a área inundada para procurar os corpos. Amarrados uns aos outros com cordas, tateavam a lama com suas varas de metal. A memória de Gad, aqui, é nebulosa. Ele não se lembra de caminhar no terreno lamacento, nem recorda como os corpos foram encontrados ou se demoraram muito tempo para encontrá-los. Lembra apenas o terror ao pensar que sua vara poderia tocar um cadáver. Pior do que isso, naquele momento, experimentou uma náusea terrível e indescritível provocada pelo forte cheiro de talco que envolvia as capas de chuva. Em certo ponto, percebeu-se rezando para que os corpos fossem encontrados por qualquer pessoa, inclusive ele: precisava desesperadamente tirar o casaco e fugir do cheiro de talco.

Vinte e cinco anos depois, sente o mesmo cheiro na clínica. Gad acha que

apenas uma associação semipsicótica pode criar uma identidade entre os cheiros da capa de chuva do exército e o xampu de Oron. No entanto, à medida que se unem as memórias física, emocional e mental de Gad, assim que ele simbolicamente integra o Real que confrontara, começa a sentir uma nova empatia por Oron. Os dois são sobreviventes traumatizados. Com seu vínculo transubjetivo forjado, as palavras começam a cumprir seu papel.

Ofereço de minha clínica uma vinheta adicional, menos traumática. Maya, na casa dos trinta anos, obesa e com cicatrizes de acne, faz parte de uma família grande e unida. Fico muitas vezes impressionada, ao ponto de ter ciúmes, pela generosidade de seus pais em relação e ela, tanto em termos emocionais quanto econômicos. Entre os sintomas de Maya está uma sensibilidade intolerável ao som de mastigação do seu pai. Tento interpretar esse sintoma como uma forma de manter a sua hostilidade e necessidade de comer (e viver) longe dos pais. Essa interpretação, assim como muitas outras, é rejeitada, possivelmente como resposta à minha experiência interna de Maya como ingrata e, em geral, exigente de uma forma beligerante.

Maya vem à clínica com o seu pequeno cachorro. Nunca pediu minha permissão para trazê-lo, e ele é um eterno, e muitas vezes irritante, pedido de amor e atenção junto aos meus pés. Em uma sessão, ela entra com o cachorro, e tenho a sensação de que vou me engasgar. Em um determinado momento, Maya olha para ele e diz: “Você não está com um cheiro muito bom hoje, não é? Com o que andou brincando?” Aproveito a oportunidade e peço à Maya que leve o cachorro para fora, já que, na verdade, estou tendo problemas para respirar. Surpresa, ela concorda.

Ao retornar, a paciente percebe que borrfiei o ar com aerossol e abri todas as janelas. Pergunta, com o que percebo ser verdadeiro interesse: “Foi tão ruim assim para você?” Maya trouxe para mim a dimensão de formas intoleráveis de sensação que minhas reações de contratransferência haviam bloqueado. Essa experiência física neutralizou o seu efeito dominante habitual, aproximando-me, como nunca imaginei que seria possível, do eu corporal obeso e sensível de Maya. Minha recém-descoberta compreensão empática permitiu que ela comesse a confiar em mim.

Na minha opinião, ambas as vinhetas ilustram a forma como a dimensão experiencial-física de transubjetividade pode superar tanto a apatia quanto a antipatia. Transcendendo tempo e contexto, pode ainda servir como uma ponte para a empatia e para a comunhão. As duas vinhetas ressoam a dimensão da fisicalidade transubjetiva que experienciei no protesto de Balfour, que transcende e conserva o singular, além de permitir a coexistência do dividido e criar uma união autêntica que eclipsa e sustenta as diferenças. Nas vinhetas, assim como nos protestos, a transubjetividade é revelada por meio de um encontro desestabilizador com o Real

corpóreo. Depois disso, torna-se possível uma nova organização que transcende hostilidades. Para mim, isso desperta uma certa admiração: Será que o protesto de Balfour foi alimentado não apenas pela corrupção governamental, pelo terror e pela clareza trazida pela praga? Poderia ter sido impulsionado pela rara experiência de unidade em uma sociedade dividida e conflitada que, na melhor das hipóteses, vive uma aura de política identitária e pluralismo cultural alienado?

A Covid impôs o Real em nossas vidas. Revelou não apenas seu horror, mas seu potencial regenerativo: o Real pode nos permitir desvendar formas cristalizadas de simbolizar nosso mundo e a nós mesmos. Quando a poeira baixar, como nos manteremos em contato com a dimensão reformadora do Real de maneira que nos aproxime tanto no plano social quanto no pessoal? A pandemia expôs o Real, dimensão corporal da transsubjetividade. A habilidade para elaborá-la e empregá-la pode vir a ser o *anticorpo* para a praga político-social revelada pelo corpo pandêmico. Talvez ela nos mantenha em contato com a base corporal do humanismo de formas que muitas vezes escapam à nossa racionalidade.

Agradecimentos

Gostaria de agradecer a Nirit Mitrany, gerenciador de arquivos da Ha'aretz, por sua ajuda, generosidade e paciência, e a Michel Suraski, especialista em pré-impressão, por seu brilhante conhecimento e pelo amor à sua arte. Minha gratidão aos talentosos fotógrafos apresentados aqui e ao meu colega e amigo Dr. Gad Ben Sheffer por anos de caminhadas e ideias compartilhadas. □

Abstract

The carnivalesque politics of a pandemic body

Covid-19 has affected our lives in innumerable and formerly unimaginable ways. Among its effects is the threat to our identity in terms of broken bodily boundaries, severed social contacts, and a blurring of our group belongings. A response to this mingled physio-social threat has been an unprecedented surge of trans-subjectivity, as a form of intersubjectivity that is both elevated and reduced. In this paper, this phenomenon is explored in its carnivalesque manifestation, expressing itself as both a revolt against state control and an effort to re-appropriate a sense of bodily self and other. I illustrate these ideas with theoretical, visual and clinical materials.

Keywords: Trans-subjective; Pandemic; Carnival; Protest; The Real

Resumen

La política carnavalesca de un cuerpo pandémico

Covid-19 ha afectado nuestras vidas de innumerables formas inimaginables antes de su aparición. Entre sus efectos está la amenaza a nuestra identidad en términos de límites corporales violados, contactos sociales interrumpidos e indefinición de nuestra pertenencia a grupos. Una respuesta a esta amenaza socio/física mixta ha sido un aumento sin precedentes de la transsubjetividad como una forma de intersubjetividad que es, al mismo tiempo, elevada y reducida. En este artículo, exploramos este fenómeno en su manifestación carnavalesca, expresándose tanto como una rebelión contra el control del Estado como un esfuerzo por reapropiarse de un sentido corporal del Yo y del otro. Ilustro estas ideas con referencias teóricas, visuales y clínicas.

Palabras clave: Transsubjetividad; Pandemia; Carnaval; Protesta; El Real

Referências

- Anzieu, D. (2018). *The skin-ego*, (Translation of N. Segal). Abingdon: Routledge.
- Bakhtin, M. (1984). *Rabelais and his world*, (Translation of H. Iswolsky). Bloomington: Indiana University Press. (Trabalho original publicado em 1965)
- Ben-Sheffer, G. (2021). Borges's Aleph, reverie and psychoanalytic therapy. In *Annual Conference: on human goodness*. Tel-Aviv: TAICP.
- Butler, J. (1997). *The psychic life of power: theories in subjection*. Redwood City: Stanford University Press.
- Butler, J. (2020). *The force of non-violence: the ethical in the political*. Rio de Janeiro: Verso.
- Farrar, M. (2014). Carnival: conviviality, jouissance and change. In *Leeds Carnival Symposium*. [S.l.]: Leeds Beckett University. https://www.researchgate.net/publication/282808660_Carnival_Conviviality_Jouissance_and_Change
- Foucault, M. (1987). *Vigiar e punir: nascimento da prisão*, (Tradução de Raquel Ramallete). Petrópolis : Vozes.
- Freud, S. (1920). Beyond the pleasure principle. In Freud, S. *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud (1920-1922): beyond the pleasure principle, group psychology and other works*, (Vol. 18, pp. 1–64). [S.l.]: The Hogarth Press and the Institute of Psychoanalysis.
- Freud, S. (1969). *Mal-estar na cultura*. In Freud, S. *Obras completas*, (Vol. 21). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1930)

Shlomit Yadlin-Gadot

Kristeva, J. (1982). *Powers of horror: an essay on abjection*, (Translation of L.S. Roudiez). New York : Columbia University Press.

Lacan, J. (1998). *The seminar, book XX, encore, on feminine sexuality: the limits of love and knowledge*, (Translation of. Bruce Fink). New York: W.W. Norton & Co. (Trabalho original publicado em 1973)

Volosinov, V.N. (1987). *Freudianism: a critical sketch*, (Translation of I.R. Titunik).
Bloomington: Indiana University Press. (Trabalho original publicado em 1927)

Recebido em 13/03/2023

Aceito em 26/04/2023

Tradução **Cláudia Flores Pereira (Lectura Traduções)**

Revisão gramatical de **Gustavo Czekster**

Revisão técnica de **Karem Cainelli**

Shlomit Yadlin-Gadot

Hashoftim 20

Ramat-Hasharon – Israel. 4703731

gashlomit@gmail.com

© *National Institute for the Psychotherapies*, © *Taylor & Francis Ltda*

Versão em Português da Revista de Psicanálise da SPPA