

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: ESTUDOS DA LINGUAGEM
ESPECIALIDADE: TEORIAS DO TEXTO E DO DISCURSO
LINHA DE PESQUISA: ANÁLISES TEXTUAIS E DISCURSIVAS

A loucura como constructo discursivo e sintoma social

uma análise do funcionamento da ideologia e do inconsciente
na constituição dos sujeitos

ANA BOFF DE GODOY

PORTO ALEGRE, 2016.

ANA BOFF DE GODOY

A loucura como constructo discursivo e sintoma social

uma análise do funcionamento da ideologia e do inconsciente
na constituição dos sujeitos

Tese apresentada como requisito parcial
para a obtenção do grau de Doutor em
Letras: Estudos da Linguagem: Teorias do
Texto e do Discurso no Programa de Pós-
Graduação em Letras da Universidade
Federal do Rio Grande do Sul.

ORIENTADORA: PROFA. DRA. MARIA CRISTINA LEANDRO FERREIRA

PORTO ALEGRE, 2016.

CIP - Catalogação na Publicação

de Godoy, Ana Boff

A loucura como constructo discursivo e sintoma social: uma análise do funcionamento da ideologia e do inconsciente na constituição dos sujeitos / Ana Boff de Godoy. -- 2016.

330 f.

Orientadora: Maria Cristina Leandro Ferreira.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Letras, Programa de Pós-Graduação em Letras, Porto Alegre, BR-RS, 2016.

1. loucura. 2. sujeito. 3. delegação discursiva. 4. normose. 5. ideologia/inconsciente. I. Ferreira, Maria Cristina Leandro, orient. II. Título.

Elaborada pelo Sistema de Geração Automática de Ficha Catalográfica da UFRGS com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Tese aprovada em 20 de dezembro de 2016.

Banca examinadora

Profa. Dra. Maria Cristina Leandro Ferreira (Orientadora)

Profa. Dra. Freda Indursky (PPG-Letras/UFRGS)

Profa. Dra. Tania Mara Galli Fonseca (PPG-Psicologia/UFRGS)

Profa. Dra. Suzy Maria Lagazzi (IEL/Unicamp)

*Dedicado a todos os loucos
que, como eu, não confiam no sorriso cínico da normalidade.*

*Gratidão aos meus ancestrais,
sobretudo minha mãe, Anair, e meu pai, Sebastião (sempre presente em minha memória),
por deixarem suas vidas pulsando em mim.*

*Gratidão aos meus filhos, Pedro e Mariana,
por continuarem com minha vida pulsando neles;
ao meu filho-do-coração, Heitor,
pelo pulsar sereno e amoroso nessa família;
aos três, por me desafiarem a cada instante com suas personalidades tão particulares,
com seus questionamentos a respeito do mundo e suas coisas,
da humanidade e suas (des)ilusões;
por me colocarem frente a seus medos e aos meus e,
assim, me provocarem a vontade de ser uma pessoa um tanto melhor.*

*Gratidão ao meu marido, Luciano,
por segurar minha mão e deixar seu coração bater junto com o meu;
por enfrentar todas as barras com a coragem de quem ama;
por seguir comigo, mesmo sem saber pra onde;
por me ensinar que o amor é a mais deliciosa
loucura*

*Gratidão imensa à minha mais-que-orientadora, minha profe querida, Kitty,
por ter confiado em mim desde o início de minha graduação, por ter me ensinado o be-a-bá
da Análise do Discurso e a fazer pesquisa que nem gente grande;
por não ter desistido de acreditar em mim, mesmo quando dos meus atos falhos e tropeços;
por ter sabido me apoiar e me conduzir com seu pulso firme e seu coração transbordante de
amorosidade.*

À minha banca especialíssima, um especial agradecimento:

A Freda Indursky, toda minha admiração e gratidão pelas aulas deliciosamente desafiadoras, por sempre me colocar diante de um “será?!”, por todas as sugestões de novas leituras e caminhos em todas as etapas desse meu doutoramento.

A Suzy Lagazzi, gratidão pela leitura atenta e generosa de minha tese desde o exame de qualificação, pelas sugestões mais do que pertinentes, pela disposição e carinho de estar presente.

A Tania Galli Fonseca, gratificante surpresa nessa reta final, por teorizar e analisar como quem escreve poesia, e por tornar poesia a loucura de tantas “vidas infames”.

Agradeço ainda à Universidade Federal do Rio Grande do Sul e ao Instituto de Letras pela excelente formação que me proporcionaram desde a Graduação até o Doutorado. Não fosse a educação pública e de qualidade que tive o privilégio de receber, com espaço para a reflexão crítica, o diálogo e a diversidade, não teria me tornado quem sou, em tudo que isso implica. Não teria, tampouco, escolhido a profissão de professora. E não teria me tornado docente em uma outra universidade pública de excelência.

À Universidade Federal de Ciências da Saúde de Porto Alegre e ao Departamento de Educação e Humanidades, agradeço a licença de seis meses para que eu pudesse terminar minha pesquisa de doutorado e apresentar esta tese.

A todos meus professores, colegas, alunos e amigos, meu muito obrigada.

*Temos uma ansiedade por nos cercarmos de uma fortaleza definitiva,
de certezas que esterilizam o fértil e fossilizam a vida.
Vivemos em um tempo de acesso a tudo, mas confundimos ideias novas e
informação recente.
Ideias são entidades dramáticas que dormem na cama da memória.
Cada vez mais repetimos o que já fomos.
Dizem que vivemos na aldeia global, mas vivemos num globo sem aldeias.
Erguemos fortalezas onde deveria haver pontes.
Não há infinito sem linha de horizonte.
Toda criatura tem uma capa, um invólucro que o separa do mundo.
Estas são suas fronteiras.
O homem cria modelos pra compreender o universo e é aí que o universo se perde.
Precisamos de uma forma de repensar o próprio pensamento.
Podemos aprender, ou reaprender, a criar fronteiras permeáveis que funcionem
como varandas que produzem vizinhanças?*

Mia Couto

Resumo

Partindo do referencial teórico da Análise do Discurso pêncheuxtiana (AD), teoria da linguagem que trabalha na interrelação da língua(gem), da história (ideologia) e dos processos inconscientes na constituição dos sujeitos, a presente tese objetiva demonstrar que a *loucura* se apresenta como um *constructo discursivo* e como um *sintoma social*. Por constructo discursivo entende-se uma construção ideológica (ainda que inconsciente ou negada) forjada a partir de uma formação imaginária que sustenta o imaginário social (e é por ele sustentada), operando, conseqüentemente, em todas as relações intersubjetivas e práticas sociais. Em um capítulo analítico-epistemológico, percorre-se a história da loucura (ou da discursivização da loucura) a fim de compreender sua significação, seus efeitos de sentido e sua inscrição no tempo e no espaço. A partir desse percurso, torna-se possível entender: i. o manicômio como *arquivo* de sujeitos, de suas memórias e esquecimentos; ii. as diferentes *formações discursivas* (FDs) da/sobre a loucura; iii. o princípio organizador das relações de poder (ou a sua justificação) por meio de uma nova categoria discursiva, que se denomina *delegação discursiva*; iv. a *normose* como patologia da normalidade. Prossegue-se, então, à análise de um objeto discursivo, o filme *Vincere* (2009), do diretor Marco Bellocchio, o qual conta a história secreta do ditador fascista Benito Mussolini, a saber, a história de sua amante Ida Dalsler e do filho que teve com ela, Benito Albino, os quais são descartados ao manicômio como forma de proteção da imagem do *Duce* e do regime fascista, percebido como manifestação normótica da loucura bem como sintoma que se inscreve no corpo social.

Palavras-chave: loucura; sujeito; constructo discursivo; delegação discursiva; ideologia; inconsciente; manicômio; arquivo; normose; fascismo; cinema.

Riassunto

Partendo dal quadro teorico dell'Analisi del Discorso pècheuxtiana (AD), teoria del linguaggio che opera sull'interrelazione della lingua/del linguaggio, della storia (ideologia) e dei processi dell'inconscio come forma di costituzione delle persone (chiamate *soggetti* da questa teoria), la presente tesi ha come scopo dimostrare che la *pazzia* o la *follia* si presenta come un *costrutto discorsivo* ben come un *sintomo sociale*. Per costrutto discorsivo si capisce una costruzione ideologica (anche se inconscia o negata) modellata da una formazione immaginaria che tiene l'immaginario sociale (ed è da esso tenuta), operando, di conseguenza, su tutti i rapporti interpersonali e le pratiche sociali. In un capitolo analitico-epistemologico, si prosegue il percorso della storia della follia (o della sua discorsivizzazione) con l'obiettivo di comprendere il suo significato, i suoi effetti di senso e la sua iscrizione nel tempo e nello spazio. Da questo percorso, è possibile desumere: i. il manicomio come *archivio* di soggetti, delle loro memorie e del loro oblio; ii. le differenti *formazioni discorsive* (FDs) riguardo la follia/pazzia; iii. il principio organizzativo dei rapporti di poteri (oppure la loro giustificazione) attraverso una nuova categoria discorsiva chiamata *delegazione discorsiva*; iv. la *normosi* intesa come patologia della normalità. Di seguito, si fa l'analisi dell'oggetto discorsivo scelto, il film *Vincere* (2009), del regista Marco Bellocchio, il quale racconta la storia segreta del dittatore fascista Benito Mussolini, quale sia, la storia di sua amante Ida Dalser e del loro figlio, Benito Albino, i quali sono scartati nel manicomio come forma di proteggere l'immagine del *Duce* e del regime fascista, quest'ultimo percepito come manifestazione normotica della follia ben come sintomo che si iscrive nel corpo sociale.

Parole-chavi: pazzia/follia; persona/soggetto; costrutto discorsivo; delegazione discorsiva; ideologia; inconscio; manicomio; archivio; normosi; fascismo; cinema.

Lista de Imagens

Imagem 1:	Enlace borromeano na representação do Sujeito.....	14
Imagem 2:	Espiral de Fibonacci na representação da repetição/ atualização do Sujeito.....	32
Imagem 3:	Enlace borromeano na representação do sistema RSI.....	37
Imagem 4:	Representação da Teia discursiva: funcionamento do Interdiscurso e do Intradiscurso na constituição do Sujeito.....	79
Imagem 5:	<i>Foolf cage</i> , gravura de Erhard Schön (1491-1542).....	111
Imagem 6:	<i>Stultiferae naviculae</i> , de Jodocus Badius.....	118
Imagem 7:	<i>Stutifera navis</i> , de Badius, para Brant.....	118
Imagem 8:	<i>La nef des fous</i> , de Hieronymus Bosch.....	119
Imagem 9:	Embarque na <i>Narrenschiff</i> , atribuída a Albrecht Dürer.....	120
Imagem 10:	Rumo a <i>Narragonien (Insensatolândia)</i> , atribuída a Albrecht Dürer.....	120
Imagem 11:	O néscio e os livros, autoimagem de Brant, atribuída a Albrecht Dürer.....	120
Imagem 12:	<i>Madness</i> , de Claudio Edinger.....	153
Imagem 13:	Marco Cavallo, obra de Vittorio Basaglia, símbolo da luta antimanicomial.....	163
Imagem 14:	Marco Cavallo em liberdade, o início de uma história além muros.....	164
Imagem 15:	Esculturas de Lúcio Noeman, antes e depois de ser submetido à lobotomia.....	169
Imagem 16:	Fita de Möbius na representação da <i>normose</i>	176
Imagem 17:	Representação da Delegação Discursiva.....	180
Imagem 18:	Esquema sintético da constituição da FD <i>mitológica</i> (FD1).....	183

Imagem 19:	Esquema sintético da constituição da FD <i>cientificista</i> (FD2).....	186
Imagem 20:	Relação das FDs <i>mitológica</i> (FD1) e <i>cientificista</i> (FD2) e sua inscrição no Imaginário.....	188
Imagem 21:	Esquema sintético da constituição da FD <i>psíquica</i> (FD3) e sua inscrição no Real.....	190
Imagem 22:	Esquema sintético da relação entre a FD <i>representacional</i> (FD4) e a FD <i>antimanicomial</i> (FD5) e sua inscrição no Simbólico.....	192
Imagem 23:	Representação das Formações Discursivas acerca da loucura ao longo da história.....	193
Imagem 24:	Sequência de imagens de abertura do filme <i>Vincere</i>	204
Imagem 25:	Manifestação em Milão, 1914	207
Imagem 26:	Assembleia do <i>Avanti!</i> : Ida barrada na história	211
Imagem 27:	Ida oferece a Mussolini tudo o que tem	213
Imagem 28:	Representação da <i>delegação discursiva</i> no específico da loucura/despojamento total de Ida <i>em nome do amor</i>	217
Imagem 29:	O calvário de Cristo, o suplício de Mussolini	220
Imagem 30:	Cristo/Mussolini & Maria/Rachele	220
Imagem 31:	Representação da <i>delegação discursiva</i> atuando em dois sistemas correlacionados (<i>em nome do amor e em nome da virilidade</i>).....	229
Imagem 32:	Representação da <i>delegação discursiva</i> atuando em dois sistemas correlacionados (<i>em nome da virilidade e em nome da ciência/poder psiquiátrico</i>).....	231
Imagem 33:	Foto oficial da <i>família Mussolini</i> na praia.....	234
Imagem 34:	Benitos, pai e filho.....	236

Imagem 35:	Representação da <i>delegação discursiva</i> atuando em quatro sistemas correlacionados (<i>em nome do Pai, em nome de Deus, em nome da Pátria e em nome da Ciência</i>).....	247
Imagem 36:	O automatismo da repetição e a pulsão de morte.....	250
Imagem 37:	Fita de Möbius na representação dos efeitos de evidência entre a <i>verdade</i> , a <i>ficção</i> e a <i>loucura</i>	261
Imagem 38:	As palavras de Ida em parede e papel: memória e resistência.....	265
Imagem 39:	Ida, ainda que não pareça.....	268
Imagem 40:	<i>A cabeça, que virará crânio, já está vazia. A loucura é o já-lá da morte</i>	269
Imagem 41:	<i>Il Duce ha sempre ragione</i>	277
Imagem 42:	<i>Il popolo d'Italia</i> , a horda primeva conduzida pela alucinação do sujeito.....	278
Imagem 43:	Proclamação do Estado do Vaticano, em 11 de fevereiro de 1929. Papa Pio XI abençoa a massa. Mussolini a comanda.....	287
Imagem 44:	Falôs (de)cadentes e totens desconstruídos: queda e destituição de um líder.....	293
Imagem 45:	Utilização política do cinema como mecanismo de controle.....	302

Observação: As imagens esquemáticas ao longo de toda a tese são de minha autoria (originais ou releituras). As imagens que figuram no terceiro capítulo derivam, todas, do objeto de análise (o filme *Vincere*). As demais imagens, meramente ilustrativas, estão disponíveis em domínio público (*internet*) em formato de baixa qualidade, como aqui apresentadas.

Sumário

Trama adentro: uma apresentação.....	12
1 Tramando conceitos: uma introdução	22
1.1 O inconsciente, o sintoma, os três conceitos freudianos basilares e as três instâncias lacanianas.....	25
1.2 A ideologia, as relações de poder, a historicidade e a discursividade	41
1.3 O arquivo, os documentos, a memória e o acontecimento	53
1.4 O sujeito, o discurso, a linguagem e o cinema como materialidade discursiva	65
2 Análise dos discursos sobre a loucura na trilha da história (ou entre os muros da historicidade/discursividade acerca da loucura)	88
2.1 Da Antiguidade à Idade Média: entre Deus(es) e o Diabo (ou entre os muros da crença) ..	90
2.2 Do Renascimento ao final da Idade Moderna: entre a atualização da medicina hipocrática e o tratamento moral (ou entre os muros da ciência).....	115
2.3 Do <i>Século dos manicômios</i> ao século XXI: entre a psiquiatria e a antipsiquiatria (ou a Contemporaneidade em cima do muro).....	139
2.4 A justificação dos muros <i>em nome de: a delegação discursiva</i> no enlace do sujeito, da língua e das relações de poder (ou onde ideologia e inconsciente se encontram).....	177
3 Análise dos discursos sobre a loucura na trilha das histórias de <i>Vincere</i> (ou em nome de quê os muros em torno delas?)	198
3.1 <i>Em nome do amor</i>	201
3.2 <i>Em nome do pai, do filho e</i>	231
3.3 <i>Em nome da vitória</i>	251
3.4 <i>Em nome do quê ?</i>	277
Trama afora: um efeito de conclusão (ou do que cabe ainda dizer)	297
BIBLIOGRAFIA & FILMOGRAFIA.....	312

Trama adentro: uma apresentação

Escrever é se vingar da perda, disse-me outro dia minha orientadora, citando um verso do poeta baiano Waly Salomão, na esperança de me tirar do *looping* de leituras intermináveis e da loucura do meu entorno que, com seus longos tentáculos viscosos, insistem em me deter à porta dessa trama que se chama tese. Esse verso povoou meus sonhos das últimas noites provocando angústia e um palpitar que me anuncia libertação. Na eternidade do instante de agora me deparo com a tela que vai virar folha e percebo que mais do que a vingança sobre as minhas perdas, a escrita que se seguirá a esse início estranho vingará a perda de muitos que morreram calados na sua loucura, sufocados pela loucura alheia, esquecidos na memória lacunar dos arquivos, sintoma de nossa sociedade. Vingança *incerta, inexata e parcial*, como diria o filósofo e matemático Bertrand Russel, é verdade; assim como incerto, inexato e parcial é tudo o que pode ser dito. Mas o monstro da falha não me assusta mais.

Sigmund Freud dizia que *só tememos aquilo que não compreendemos*. E ainda que a afirmação seja também passível de falha, escuto o eco do seu sentido reverberando na teoria que escolhi para ancorar minhas reflexões, a **Análise do Discurso (AD)**, cujo fundador, Michel Pêcheux, anuncia em texto de 1978: *Só há causa daquilo que falha*.

Assim, aceito as falhas desse ritual em que se transforma a escrita de uma tese, com suas lacunas de leitura e de interpretação, com suas sombras que encobrem meu olhar, com suas ciladas que desviam minha língua e meus dedos. E ao aceitar e compreender essas imperfeições, minhas imperfeições, entrego-me à *arqueologia do silêncio*¹, expondo-me e compartilhando o que vejo, o que sinto e o que entendo, na esperança de, ao menos, fazer com que certas vozes, através da minha, possam se fazer presentes e mostrar um pouco do avesso do que é aparente. E se as conclusões inconclusas que venham a brotar dessa conversa se fazem inevitáveis, sigo trama adentro de mãos dadas com o poeta Salomão, para quem a *meta desejável é alcançar o ponto de ebulição*.

Não por acaso, o ponto de ebulição teórico dos estudos da linguagem é exatamente a

¹ Como propõe Foucault (1961).

Análise do Discurso, (in)disciplina que nasce do desassossego do filósofo Michel Pêcheux, como *uma forma de repensar o próprio pensamento* (resgatando a epígrafe deste trabalho) e que se inscreve como um quarto modelo teórico dos estudos da linguagem².

A AD não é uma teoria que pretenda dar conta de todo o cabedal dos estudos da linguagem, tampouco das questões concernentes à ideologia e ao inconsciente (conceitos-chave para essa teoria e para o presente trabalho); é, ao contrário, uma “disciplina de entremeio [que] não acumula conhecimentos meramente, pois discute seus pressupostos continuamente [e] se faz na contradição da relação entre as outras [disciplinas]” (Orlandi, 2007, p.23). A AD é a teoria das impossibilidades e das inquietações. Ela mira o foco de luz nas fendas, furos e ranhuras dos discursos e seus sujeitos, deixando à mostra *aquilo que falha*, a sua opacidade e heterogeneidade. “Uma espécie de antidisciplina, uma desdisciplina” (ibidem, p.25), em que não há certezas, tampouco segurança. Aventurar-se pelas tramas da AD significa acordar da ilusão de ser livre e abandonar a esperança de ser senhor da sua própria morada.

Nas palavras da analista de discurso Freda Indursky:

Esta teoria não é um corpo doutrinário cristalizado e estanque. Ao contrário. Trata-se de um quadro teórico que gera reflexão, que se interroga constantemente e para o qual a análise não implica a aplicação mecânica de conceitos, noções e modelos já formulados anteriormente. Esta é uma das características mais marcantes deste quadro teórico: questionar as diferentes teorias e questionar-se a si própria, sem acomodação. Esta é uma teoria bastante dinâmica para a qual as análises servem para realimentar a teoria. Dizendo de outra forma: a teoria está na base das análises que, por sua vez, retroalimentam a teoria (2008, p.9).

Assim, a AD é, por sua natureza, manancial de múltiplas relações. Desde a origem dessa teoria, em 1969³, o discurso se mostra como “objeto de uma busca infinita” (Ferreira, 2003, p.39). Nessa busca incessante, Pêcheux procurou delimitar os pontos de entrecruzamento entre a Linguística, o Materialismo-Histórico Dialético e a Psicanálise. Daí

² Essa afirmação deve ser entendida em seu caráter meramente taxonômico, pois, como relativiza a analista de discurso responsável pela inserção da AD no Brasil, Eni Orlandi, a AD “não se apresenta como uma quarta tendência, mas se constitui no lugar produzido pela relação contraditória entre as três existentes” (Orlandi, 2007, p.24), a saber: a Linguística Canônica ou Tradicional (instituída por Ferdinand de Saussure a partir de seu *Curso de Linguística Geral*, de 1916); a Linguística Textual e a Linguística da Enunciação.

³ “O nascimento oficial [da AD], como disciplina universitária, deu-se em 1969, ano de publicação da revista *Langages*, 13 (dedicada à área e organizada por Jean Dubois) e do livro *Análise Automática do Discurso*, de autoria de Michel Pêcheux” (Ferreira, 2003, p.201).

derivando os conceitos mais importantes, considerados o tripé da AD: **a linguagem, a ideologia e o inconsciente**. No entanto, cada um desses elos não só se liga ao outro, como estão, todos, abertos, permeáveis a trocas, a contatos. E o espaço criado pela interseção desses três elementos é o espaço onde habita o **sujeito** e, conseqüentemente, o próprio **discurso**.

Utilizo o *enlace borromeano*⁴ para representar essa relação:



Imagem 1: Enlace borromeano na representação do sujeito

⁴ O comumente chamado *nó borromeano* vem sendo amplamente empregado em representações gráficas no âmbito da AD após sua utilização pelo psicanalista Jacques Lacan. Presente nas armas da nobre família milanesa Borromeo, o nó chamou a atenção de Lacan por ser composto por três círculos ou anéis dispostos em forma de trevo, os quais se tramam de tal modo que se um deles for cortado, os outros dois ficam livres. Dessa forma, todos têm igual importância na manutenção do conjunto. Não há hierarquia nem sobreposição de um anel sobre o outro, todos estão igualmente justapostos; não há excesso nem falta de tensão, somente a tensão exata para que o laço se forme e se mantenha íntegro. O enlace harmônico e intercambiável dos três anéis levou Lacan a usá-lo como modelo de representação das três instâncias: Real, Simbólico e Imaginário (R.S.I.). Utilizo o termo *enlace borromeano* em detrimento de *nó*, pois entendo que a palavra *nó* aponte para algo tenso, preso, que não permite passagem, o que é o oposto do que a imagem vem, de fato, representar. Ainda que em português e em espanhol (*nudo borromeo*) se use o termo *nó*, em inglês se usa a expressão *borromean rings*, em francês *anneaux borroméens* e em italiano *anelli di Borromeo*, ou seja, *anéis* e não *nós*. O próprio Lacan (1975, p.85) observa que “o nó borromeano não é um nó, é uma cadeia”. Tais anéis que formam a cadeia são amplamente utilizados também para simbolizar as estruturas moleculares e vêm representados em três dimensões (e não em duas), forma que permite muito mais facilmente a visualização dos espaços que são constitutivos desse tipo de enlace. Assim, escolhi essa representação tridimensional no lugar da chapada representação clássica, com o propósito de enfatizar que o espaço do sujeito, na AD, não é somente o exato espaço de intersecção entre linguagem, ideologia e inconsciente, mas a totalidade do espaço interno a esse enlace, sendo tal espaço, por sua vez, aberto, poroso, lacunar, cheio de fendas, furos, falhas; um espaço da não-totalidade; um espaço de entremeio, conectado com o exterior. Esse é o espaço do sujeito da AD, um espaço tão transparente quanto opaco. Por isso, o espaço do discurso.

Dessa forma, qualquer estudo que pretenda se debruçar sobre um objeto procurando observá-lo a partir da visada da AD deve, necessariamente, levar em conta a relação intrínseca entre esses três aspectos. No estudo que desenvolvo aqui, concentro-me primordialmente na relação entre ideologia e inconsciente (e em suas implicações), mas a linguagem está tão colada nos sujeitos e em seus discursos que se torna impossível dissociá-la de qualquer análise, de qualquer objeto ou de qualquer materialidade. A linguagem é um sistema e, como tal, tem muitas formas de se organizar, para além da língua, da linguagem verbal. A linguagem pode ser musical, pictórica, matemática, espacial, olfativa, gestual... A multiplicidade da linguagem, a sua plasticidade, ou seja, a sua capacidade de revestir ideias, pensamentos, sentimentos, impulsos inconscientes, posições ou imposições ideológicas, é, por si só, algo fascinante; e se materializa como caleidoscópio no discurso cinematográfico.

Dentro da enorme gama de assuntos ou temas que o **cinema** traz à tona, escolhi um: aquele que trata da **loucura**. A loucura sempre me despertou curiosidade e interesse, pois ela me parece ser o que de mais *real* – no sentido lacaniano – um discurso pode desvelar. A loucura é, talvez, a maior fenda, a maior fissura, o maior furo por onde inconsciente e ideologia escapam, manifestando-se por meio da linguagem, seja ela oral, corporal ou mesmo artística. Por essa insistência em se fazer presente, a loucura, assim como a arte (em especial a cinematográfica, pela sua multiplicidade), mostra-se também como *resistência*. Para Deleuze (1987), a “arte é aquilo que resiste”.

A tensão entre o dito e o não-dito, entre o manifesto e o oculto, entre aquilo que escapa e aquilo que é aprisionado, entre ideologia e inconsciente, é levada ao extremo na loucura, a ponto de se poder questionar a própria loucura. O que é, afinal, a loucura? Quem determina o que ela é ou deixa de ser? Existe ideologia na afirmação da loucura? Essas e muitas outras indagações são suscitadas tanto quando nos deparamos com a loucura e suas representações no percurso da história, quanto quando nos posicionamos como espectadores frente às histórias dos personagens no filme que escolhi como objeto de análise.

Assim, além de analisar epistemologicamente a própria história da loucura, escolhi analisar discursivamente o filme *Vincere* (2009), de Marco Bellocchio, o qual suscita uma reflexão não só acerca da loucura, mas também acerca da história, provocando um forte desejo de compreensão de ambas, bem como de sua relação. A compreensão, porém, como lembra Susan Sontag, “se inicia justamente por não se aceitar o mundo como parece. Toda possibilidade de compreensão está enraizada na capacidade de dizer não” (1986, p.31). E essa

produção italiana é um desses filmes que dizem e nos fazem dizer *não*.

Em *Vincere*, a amante do ditador fascista Benito Mussolini, Ida Dalser ganha o direito à voz que lhe foi negado em vida. Vida que foi corroída por uma paixão arrebatadora, a qual a levou a perder todos os seus bens, seu filho, sua liberdade e dignidade. Ida morreu em um manicômio, aos 57 anos, depois de onze anos de internação forçada. O filme é riquíssimo na apresentação das relações que levam Ida à loucura, sendo as principais a relação amorosa com o ditador, a relação com o filho proveniente desse afeto, a luxúria, a sede de justiça (ou vingança) e de poder.

As questões centrais que norteiam minhas reflexões sobre esse filme, partindo da análise das relações de poder que se estabelecem no interior da sua trama discursiva, são: *Qual a relevância da ideologia e do inconsciente no estatuto da loucura e como isso afeta a constituição dos sujeitos, seus discursos e suas construções sociais? Será a loucura não uma categoria clínica, mas um constructo discursivo? Será a loucura não um diagnóstico e sim um sintoma social? Será loucura o estado de suposta normalidade em que se encontram aqueles tidos por normais?*

O estudo da loucura na trama de sujeitos e seus discursos ou, em outras palavras, a pesquisa sobre como a loucura participa na constituição dos sujeitos e é por eles constituída, observando o ponto de tensão e de entrecruzamento entre o escape e o aprisionamento da(s) ideologia(s) e do inconsciente mostra-se relevante na medida em que a loucura e a sua manifestação (ou latência) compõe um cenário social bastante abrangente, sendo sua análise pertinente a diversas perspectivas, tanto as mais amplas – como a social, a cultural e a política – quanto as mais específicas – como a da AD e a da psicanálise e demais teorias psi.

Tal tema é ainda (e provavelmente sempre será) bastante polêmico. Não há unanimidade quanto à conceituação da loucura tampouco quanto à sua aceitação e à sua forma de tratamento, tanto em âmbito social, cultural, político ou, ainda, clínico. Essa incerteza e esse fascínio que o tema da loucura exerce suscitaram (e suscitam ainda) a necessidade de sua representação através das diversas formas de arte. A loucura já foi bastante retratada na música, na dança, na pintura, na escultura, no teatro, na literatura, no cinema, na fotografia, em histórias em quadrinhos e até mesmo em jogos eletrônicos e na arte digital. Na sétima arte⁵, já foram registrados (até 2008), conforme Flávia Fleury (2008), mais de 450 filmes que

⁵ Conforme ordenação proposta pelo teórico e escritor futurista e crítico de cinema italiano Ricciotto Canudo em seu *Manifesto das sete artes*, de 1912.

abordam a questão da loucura e da psiquiatria.

Mas, apesar de um número tão expressivo de representações da loucura na arte cinematográfica, pouca reflexão teórica se fez a partir delas. Ainda de acordo com Fleury (2008), “tomando como referência o cinema do século XX, muitos desses filmes revelam formas de tratamento destinadas ao louco dentro da instituição manicômio. No entanto, pouquíssima bibliografia foi dedicada a este tema específico”. Assim, meu estudo se propõe a contribuir com essa falta, ocupando um lugar nessa discussão.

A pesquisa especificamente sob a perspectiva que proponho também é bastante incipiente. Segundo a analista de discurso Maria Cristina Leandro Ferreira (2010):

Essa questão da suposta passagem entre *ideologia e inconsciente* é ainda um tema não suficientemente enfrentado e investigado pelos pesquisadores, tais as peculiaridades e complexidades que cada noção apresenta. Há alguns poucos estudos sobre isso nas ciências humanas, especialmente na sociologia, mas pouco dentro da análise do discurso e, menos ainda, na psicanálise.

A relação entre ideologia e inconsciente e sua conexão com a loucura toca um ponto de vital importância nessa trama: as **relações de poder**. As relações de poder se travam e se definem em diversas instâncias: pessoais, familiares, sociais, culturais, políticas, econômicas, religiosas, jurídicas e psiquiátricas. O poder se estabelece segundo as regras de um contrato ideológico. Nesse contrato, seus atores podem chegar a uma concordância voluntária dos termos das relações, podem aderir a uma permissão tácita a respeito deles ou podem dizer não, e resistir. Nesse último caso, pode haver ruptura e atualização dos termos ou, ainda, uma subjugação que termine com uma rendição forçada.

Assim, proponho a observação das relações de poder que se justificam *em nome de...*, e que se instauram no interior tanto da história da loucura quanto das histórias narradas no filme em questão, para estabelecer a forma de atuação e a relevância da ideologia e do inconsciente no estatuto daquilo que chamamos loucura. Proponho também que se observe a loucura como um **constructo discursivo**, ou seja, como uma construção ideológica (ainda que inconsciente ou negada) forjada a partir de uma formação imaginária que sustenta o imaginário social (e é por ele sustentada), operando, conseqüentemente, em todas as relações intersubjetivas e práticas sociais.

Uma análise sob esse olhar permitirá uma maior compreensão da trama constitutiva dos sujeitos e seus discursos e, conseqüentemente, uma maior compreensão das instâncias em

que tais sujeitos e tais discursos operam.

A loucura acompanha a existência dos sujeitos, tanto do ponto de vista temporal e coletivo (existe loucura desde o momento em que os homens existem) quanto do ponto de vista individual (desde o momento em que um sujeito inicia sua existência e sua atuação no mundo é passível de ser envolvido, de alguma forma, pela loucura – tanto a sua própria quando aquela que espreita à sua volta, habitando outros sujeitos).

Assim, a loucura provoca impactos significativos no âmbito social, influenciando nas relações pessoais e nas relações de trabalho, provocando reações e contrarreações não só emocionais, operacionais e econômicas no interior dos grupos em que ela – por meio dos seus sujeitos – se instala, mas também nos sistemas políticos sanitários, financeiros e previdenciários. No âmbito cultural, a loucura aparece também como componente produtivo e catalisador de rupturas e mudanças importantes, uma vez que a criatividade e a fuga da norma requerem uma certa dose de loucura. Artistas geniais como Vincent van Gogh, Salvador Dalí, Paul Gauguin, Bispo do Rosário, Serguei Rachmaninov, Piotr Ilitch Tchaikóvski, Antonin Artaud, Edgar Allan Poe, Lord Byron, Liev Tolstói, James Joyce, Lima Barreto, Maura Lopes Cançado, Charles Baudelaire, Ernest Hemingway, Francis Scott Fitzgerald, Virginia Woolf, Hermann Hesse, Alda Merini e tantos outros conviveram com sua loucura e a utilizaram como ferramenta para sua arte.

A loucura tem uma conceituação tão fugidia quanto o real que ela persegue. Já foi tida por possessão a ser combatida, e muitos já foram queimados em fogueiras por conta dela (da sua loucura ou da loucura alheia). Já foi tida por anomalia a ser escondida, e muitos terminaram suas vidas como vegetais em manicômios. Já foi tida por comportamento desviante a ser tratado com psicotrópicos, e muitos já passaram pelas suas vidas como sujeitos habitantes de corpos e mentes que não reconhecem como seus. Já foi tida como extraordinária, e muitas nações foram comandadas por ela. Já foi tida como normalidade, e muitas sociedades já mudaram suas configurações e seus princípios éticos por influência dela.

Dessa forma, observar a constituição da loucura nos sujeitos (ou vice-versa) por meio de seus discursos e dos discursos sobre eles, parece já, por si só, relevante para a compreensão da nossa sociedade e da nossa cultura. No entanto, observar tudo isso pela perspectiva da AD, uma perspectiva não-positivista, através das relações de poder que se estabelecem no interior dos discursos, pelo ponto em que ideologia e inconsciente se encontram e, portanto, onde psicanálise e história se entrecruzam, parece ainda mais produtivo, pois pode gerar reflexões

nessas áreas capazes de provocar novas formas de compreensão e, talvez, de abordagem da própria loucura e, conseqüentemente, de seus sujeitos e de seu entorno social.

Uma pesquisa nesses moldes, portanto, pode contribuir com a ampliação da discussão em outras áreas de saber e no próprio cinema, como uma reflexão acerca do seu papel e da sua função que vão além dos limites da arte.

O cinema é arte, é linguagem, mas também pode ser entendido como **documento** e **arquivo** e, como tal, “constitui-se enquanto fonte histórica sobre a temática do louco no manicômio, pois retrata as modificações que se deram acerca dessa representação na história, estabelecendo uma relação entre o filme e a realidade da sociedade a qual pertence” (Fleury, 2008). O cinema também funciona, portanto, como registro de **memória**, como registro de uma época e de seus valores, princípios, normas de conduta, regras sociais, como registro de histórias de vidas e de esquecimentos. Como fonte de registros (ainda que ficcionais), sinaliza também os **sintomas** da sociedade a qual retrata ou na qual se insere, denunciando – ora objetiva e enfaticamente, ora subliminarmente – as feridas do nosso corpo social. Mas o cinema não pode ser entendido, conforme alerta o filósofo argentino Julio Cabrera (2006), somente como uma “ilustração” de teses filosóficas, históricas ou psicanalíticas, pois ele, *per se*, constitui um conceito compreensivo do mundo. Para o filósofo, o “cinema pensa”.

Analisando a peça cinematográfica selecionada e tecendo relações com a história da loucura, percebo também que os conceitos de documento, arquivo, memória, esquecimento, resistência e sintoma estão intimamente conectados ao conceito e à própria história da estrutura manicomial. O **manicômio** é uma instituição totalitária, palco do que talvez possa ser considerado a atuação mais vil das relações de poder. Pensar o manicômio sob a perspectiva do arquivo bem como do sintoma quiçá possa se constituir como uma contribuição relevante deste estudo.

Compreender a representação da loucura proposta pelo cinema, bem como a sua relação com a sociedade, com a história e com o sistema psiquiátrico (relações que se estabelecem, insisto, a partir das relações de poder) é, pois, fundamental para compreender também a própria sociedade, a própria história e os sistemas psiquiátricos nelas operantes. E é fundamental, portanto, para a compreensão dos sujeitos que constituem e são constituídos por essas forças postas em relação.

Assim, esperando poder contribuir para o aprofundamento desse debate, que prima pela multiplicidade de forças mobilizadas, bem como para com o diálogo entre as teorias que

caracterizam este estudo como transdisciplinar, avanço trama adentro, dando os pontos e as laçadas iniciais para a construção dessa tessitura discursiva.

Optei por dividir a tese em três capítulos, além desta apresentação e de um capítulo conclusivo.

No primeiro capítulo, que intitulei **Tramando conceitos: uma introdução**, proponho uma discussão teórica inicial, no qual procurarei mostrar o percurso conceitual dos termos relevantes à análise, bem como situar tais conceitos em relação à AD e, conseqüentemente, ao seu uso nessa pesquisa específica. Destaco especialmente os conceitos de **sujeito** e de **discurso** e proponho a relação dos mesmos com os conceitos de **ideologia** e de **inconsciente**. A **linguagem** é abordada aqui como constituinte material do discurso passível de se manifestar de formas diversas, ou seja, por meio de **materialidades discursivas** várias, dentre as quais a linguagem cinematográfica. Assim, uma pequena discussão acerca do **cinema** se faz presente, não no sentido de teorizar sobre o cinema enquanto arte (pois não é este o objetivo do trabalho), mas no sentido de compreendê-lo como materialidade discursiva significativa e, como tal, lugar de significação e de constituição do sujeito. Como a AD dialoga com outras teorias, faz-se necessária uma atualização conceitual quando da inserção de termos delas advindos. Por isso, também apresentarei uma breve discussão acerca dos três conceitos freudianos que se configuram como a base da teoria psicanalítica – **a pulsão, a repetição e a transferência** –, bem como das três instâncias lacanianas – **o real, o simbólico e o imaginário**. O **sintoma**, bem como outros conceitos correlatos ao campo das formações inconscientes, também será abordado aqui, bem como a **resistência**. Tratarei, ainda, dos conceitos de **historicidade** e **discursividade**, fundamentais para a compreensão do gesto analítico discursivo como prática social, e das **relações de poder**, objetivando mostrar que as mesmas se tecem a partir dos conceitos anteriormente citados e que tais relações podem ser analisadas com bastante precisão e profundidade ao se utilizar os conceitos teóricos da AD, sobretudo os de **sentido, formação discursiva, formação imaginária, acontecimento, interdiscurso, pré-construído, memória, esquecimento e arquivo**. O conceito de arquivo merece destaque, pois será utilizado de maneira ampliada na construção de minha análise, logo, parece-me necessário explorar bem os seus limites se minha pretensão é alargá-lo. Esse capítulo, no entanto, não se pretende exaustivo. A trama teórica e conceitual irá se tecendo ao longo de toda a pesquisa, enredando-se nas análises que se estabelecerão nos próximos capítulos.

O segundo capítulo, intitulado **Análise dos discursos sobre a loucura na trilha da história (ou entre os muros da historicidade/discursividade acerca da loucura)**, propõe-se como uma reflexão acerca do(s) conceito(s) da loucura; em outras palavras, propõe-se como uma análise epistemológica acerca das formas como a loucura foi compreendida no decorrer de nossa história ocidental. Aqui, pretendo também mostrar o percurso do tratamento da loucura ao longo dessa história e como as relações de poder interferem tanto no seu diagnóstico quanto no seu manejo. O **manicômio** é o que de mais concreto há para demonstrar essas relações e se constitui, em meu entender, como um arquivo de sujeitos catalogados para serem esquecidos, além de um grande sintoma de doença de nosso corpo social. Por esse motivo, os conceitos de arquivo e sintoma serão retomados nesse capítulo, em uma tessitura analítica. Fecho o segundo capítulo com a proposta de uma categoria discursiva que denominei **delegação discursiva**, cuja presença verifiquei ser recorrente nos discursos sobre a loucura, funcionando como uma justificativa para algo que evoca sempre um Outro, uma justificativa *em nome de* algo ou alguém. Com a apresentação dessa categoria nesse exato momento da minha escrita, tenciono enlaçar os pontos discutidos até aqui, os quais se concentram nos grandes pilares sobre os quais se sustenta a Análise de Discurso, ou seja, o sujeito, a língua e a ideologia.

Assim, parto para o terceiro capítulo, intitulado **Análise dos discursos sobre a loucura na trilha das histórias de *Vincere* (ou em nome de quê os muros em torno delas?)** com uma proposta de análise do objeto propriamente dito, na qual me utilizo dos conceitos tramados anteriormente e retomo algumas das discussões do segundo capítulo, procurando trazer o foco do mais amplo (a história) para o mais específico (as histórias tramadas no objeto fílmico). Esse capítulo se estrutura em torno daquilo que se apresenta a título de justificativa de desmedidas nas relações de poder ou, em outras palavras, daquilo que se faz *em nome de*.

O capítulo **Trama afora: um efeito de conclusão** é uma tentativa de síntese do desassossego instaurado até aqui, uma busca de fechamento dos pontos que tencionei levantar e tramar. Com a certeza de não se poder dar conta do todo, não é minha pretensão tecer conclusões exaustivas ou definitivas, mas sim deixar abertas algumas portas para novas reflexões acerca do tema que ainda (e novamente!) é bastante atual. Tramemos, pois.

*Eu sou a mosca da sopa
E o dente do tubarão
Eu sou os olhos do cego
E a cegueira da visão*

*Eu sou o amargo da língua
A mãe, o pai e o avô
O filho que ainda não veio
O início, o fim e o meio*

Raul Seixas

1 Tramando conceitos: uma introdução

Nas tramas de lãs e linhas, os primeiros pontos que se apresentam, constituindo-se sobre e entre as agulhas que irão tramá-los, chamam-se laçadas. Laços também se estabelecem entre sujeitos, nas relações entre eles. Laços podem fisgar bois e cavalos ou unir, temporariamente, duas pontas. Atam e desatam, sem a pretensão de prender *ad aeternum*. Para haver laço, alguma tensão se faz necessária. A tensão é o que mantém o enlace, mas, quando muita, o enlace estreita-se a ponto de não mais permitir passagem alguma, abertura nenhuma. O laço, então, vira nó, vira fronteira. O nó, coisa sempre muito difícil de ser desfeita, também serve, no entanto, para ligar e unir, mas marcando o limite e a tensão entre as partes que se tocam – tal qual rede de pescar, cujos gomos são delimitados e sustentados por nós nas tramas dos fios que o tecem. Para uma das pioneiras da AD, Denise Maldidier, “o *discurso*, em Michel Pêcheux, parece um verdadeiro nó” (1990, p.15). Penso que a linguista estivesse se referindo ao fato de que o discurso, tal como entendido por Pêcheux, é marcado pela tensão entre as partes que o compõem, produzindo uma torção dessas partes e compondo uma unidade toda particular. No entanto, é fundamental que se distinga a forma como a AD percebe o discurso da forma como a AD trabalha com ele, como o analisa. A AD trabalha no limite da tensão, antes que seja tanta a ponto de não mais permitir passagens, entremeios. “Praticar o entremeio” é a tarefa do analista de discurso, cujo método tem a particularidade de “ser aberto, dinâmico (não positivista), não sendo tomado como aplicação automática da teoria, mas como *mediação* entre teoria e análise, na busca de procedimentos próprios ao objeto que analisa” (Orlandi, 2012, p.12).

Historicamente, a análise de discurso, fundada por M. Pêcheux, se dá nos anos 60 do século XX. Filiada teoricamente aos movimentos de ideias sobre o sujeito, a ideologia e a língua, ela marca sua singularidade por pensar a relação da ideologia com a língua, afastando a metafísica, trazendo para reflexão o materialismo e não sucumbindo ao positivismo da ciência da linguagem. Pós-estruturalista, se beneficia do não conteudismo – seja do sentido, seja do sujeito como origem. Nem formalista, nem funcionalista: materialista (Orlandi, 2012, p.37).

Nem liberal, nem pragmática, a AD nasce em meio ao estruturalismo francês, tendo como pai o filósofo Michel Pêcheux, além do linguista e matemático Paul Henry e do psicanalista Michel Plon.

Crítica das teorias e das coerências globalizantes, desestabilização das positivities, de um lado. Retorno do sujeito, derivas na direção do vivido e do indivíduo, de outro. Deslizamento da política para o espetáculo! Era grande a quebra. Deixávamos o tempo da “luta de classes na teoria” para entrar no do “debate”. Neste novo contexto, Michel Pêcheux tentou, até o limite do possível, re-pensar tudo o que o *discurso*, enquanto conceito ligado a um dispositivo, designava para ele (Maldidier, 1990, p.16).

Por meio da forte influência do pensamento de Louis Althusser, o materialismo histórico – em sua “região que nos diz respeito [, que] é a da superestrutura ideológica em sua ligação com o modo de produção que domina a *formação social* considerada” (Pêcheux, 1969, p.162) – dispara em Pêcheux o desejo de compreender as tramas do discurso e de perseguir seu sentido. O **sentido** passa a ser entendido, então, não mais como algo produzido apenas no campo interindividual, mas como um efeito das condições de produção, das relações de poder, das ideologias que permeiam tais condições e tais relações, além do próprio inconsciente. O político, assim, passa também a ser compreendido como constitutivo desse sentido.

O **sujeito**, por sua vez, não pode mais ser visto como “senhor nem mesmo em sua própria casa” (Freud, 1917, p.292), mas como ser incompleto e cingido pelo político, pelo ideológico e pelo inconsciente. A linguagem desse sujeito, logo, não pode ser outra coisa que falha e não transparente. Sujeito e sentido, assim, constituem-se ao mesmo tempo.

A AD, no Brasil, chega nos anos de chumbo de nossa história, enfrentando um cenário de extrema repressão. Assim, “ser estruturalista nos anos 60/70 [no Brasil] era resistir à irracionalidade da ditadura” (Orlandi, 2012, p.20), o que significava pensar a história discursivamente, não em termos de conteúdo, mas de funcionamento dos sentidos. O sentido,

então, é entendido pela AD, tal como para o estruturalismo, como resultante “de processos de significação com a inscrição da língua, não fechada em si mesma e capaz de falha, na história” (ibidem, p.22).

Para poder compreender a produção de sentidos no modo de operação do discurso, a AD convocou a tríade sujeito-língua-ideologia, enquanto a “linguística formal, dita imanente, fecha-se em si mesma e exclui qualquer possibilidade de se pensar o sujeito, a história, o político e a ideologia como constitutivos, em uma posição de defesa da posição cientificista, positivista” (ibidem, p.21). Assim, a AD distancia-se da linguística enquanto disciplina, redimensionando o conceito de língua, de sentido, de sujeito.

A noção de **discurso**, então, vai se construindo na trama desse redimensionamento do conceito de **língua**, dessa compreensão do sujeito como afetado pelo inconsciente e pela ideologia, das condições de produção como determinantes na constituição do tecido histórico e social que é, enfim, o discurso.

O nascimento da AD se dá, assim, a partir de um entrecruzamento de saberes outros, não na forma tal e qual se apresentavam a Linguística, a História (Materialismo Histórico) e a Psicanálise, mas na forma de um movimento de interpretação e conseqüente ressignificação desses saberes por parte de Michel Pêcheux e seu grupo. A AD nasce já como a mosca na sopa, uma teoria que incomoda e não um lugar que acomoda teorias.

É imperativo, portanto, que se tenha presente que ainda que a relação entre essas diferentes disciplinas ou diferentes saberes seja bastante estreita e produtiva para a AD, tais disciplinas ou saberes não são a AD. Cada uma tem sua especificidade teórica e prática; cada uma ocupa seu próprio lugar. A AD se constitui no entre-lugar, no entremeio dessa relação, e marca, assim, o seu lugar teórico e a sua forma específica de operação.

Logo, quando trago para o diálogo filósofos como Foucault, Derrida, Ricoeur ou Žižek, ou historiadores como Le Goff e Veyne, ou um sociólogo e antropólogo como Goffman, ou psicanalistas como Freud e Lacan, isso não significa que tais teorias sejam imanentes à AD, mas sim que podem, em boa medida, dialogar com ela. E um diálogo pressupõe mão-dupla, intercâmbio de conhecimentos. Assim, não gosto de pensar que a filosofia, a história, a sociologia, a psicanálise ou a linguística sirvam à AD. Entendo que tais saberes contribuem para a compreensão da análise dos discursos e para a constituição da própria Análise do Discurso enquanto teoria; mas a AD também contribui para a compreensão dos objetos teóricos desses diferentes saberes por meio do seu modo de relacionar esses

mesmos saberes e isso é, também, o que pretendo demonstrar.

Portanto, ao chamar Michel Foucault (1926-1984), por exemplo, para essa conversa, estou convocando o filósofo da diferença e o grande estudioso da história da loucura, não o analista de discurso. Ainda que ele tenha pensado o discurso, o fez por meio de um *modus operandi* significativamente válido mas epistemologicamente diferente daquele da AD, deixando de fora um elemento muito caro à teoria do outro Michel, Pêcheux (1938-1983): a ideologia.

Assim, respeitando os limites e os lugares de cada teoria, busco a relação entre os diversos saberes sem nenhuma intenção de domesticar os conceitos próprios de cada um deles para que se moldem à AD ou vice-versa. Porque, parodiando Eni Orlandi (2012, p.11), a AD não está mais falando da língua do linguista, do sujeito do psicanalista (nem do psicólogo, nem do psiquiatra) ou da história do historiador. O entremeio não é somente pensado em relação às disciplinas com as quais a AD se relaciona. “O exercício do entremeio recai agora sobre o próprio processo de significação e dos procedimentos analíticos”, pois, “estando no entremeio, estamos suspensos no plural, no movimento, na polissemia” (ibidem, p.53).

Isso posto, parto agora para mobilizar alguns pontos que interessam nessa trama. Laçá-los a fim de “trabalhar a *contemporaneidade* dos conceitos *em sua historicidade*” (ibidem, p.12), dispondo-os sobre esse tear, tramá-los uns com os outros sem, porém, cingi-los demais, sem tensionar em demasia o fio da(s) teoria(s) para permitir que eles possam continuar tramando com outros pontos ainda. Outros pontos e outros fios.

1.1 O inconsciente, o sintoma, os três conceitos freudianos basilares e as três instâncias lacanianas

No transcorrer dos séculos, o *ingênuo* amor-próprio dos homens teve de submeter-se a dois grandes golpes desferidos pela ciência. O primeiro foi quando souberam que a nossa Terra não era o centro do universo, mas o diminuto fragmento de um sistema cósmico de uma vastidão que mal se pode imaginar. Isto estabelece conexão, em nossas mentes, com o nome de Copérnico, embora algo semelhante já tivesse sido afirmado pela ciência de Alexandria. O segundo golpe foi dado quando a investigação biológica destruiu o lugar supostamente privilegiado do homem na criação, e provou sua descendência do reino animal e sua inextirpável natureza animal. Essa nova avaliação foi realizada em nossos dias, por Darwin, Wallace e seus predecessores, embora não sem a mais violenta oposição contemporânea. Mas a megalomania humana terá sofrido seu terceiro golpe, o mais violento,

a partir da pesquisa psicológica da época atual, que procura provar [a]o ego que ele não é senhor nem mesmo em sua própria casa, devendo, porém, contentar-se com escassas informações acerca do que acontece inconscientemente em sua mente (Freud, 1917, p.292).

O **inconsciente**, assim definido por Sigmund Freud, aparece em nossa história como uma terceira ferida narcísica. O homem não é o centro do universo e isso faz doer.

Para Freud, nosso aparelho psíquico se estrutura a partir de sistemas, a saber: Consciente, Pré-consciente e Inconsciente. Alguns autores (Coutinho Jorge e Garcia-Roza) distinguem o uso do termo inconsciente em dois sentidos: *i.* descritivo, no qual o inconsciente se refere às representações que não estão presentes na consciência em um dado momento, ainda que possam vir a estar; *ii.* sistemático, no qual essas representações estão recalçadas, sendo que o acesso à consciência é barrado pela *censura* exercida pelo sistema pré-consciente. Tal censura, em termos discursivos, pode ser entendida como ideológica – como se verá adiante. De qualquer forma, a descontinuidade marca esse lugar, no qual “alguma coisa se manifesta como vacilação” (Lacan, 1964, p.33).

Tal vacilo, tal tropeço no aparelho psíquico das pessoas consideradas normais, Freud chamou de *parapraxias*, que se revelam por meio da linguagem. Em relação à língua, essas falhas aparecem simbolizadas por meio de lapsos (orais ou escritos), de atos falhos e de chistes (*witz*), e todas elas têm significado e intenção (intenção do inconsciente de revelar algo). É na falha que o inconsciente emerge, se põe à mostra (ainda que em uma mínima parte).

O inconsciente é, assim como o discurso, também um lugar de constituição do sujeito, ainda que, obviamente, em instâncias e ordens diversas. Lugar em que, “entre a causa e o que ela afeta, há sempre falha¹” (Lacan, 1964, p.29). Lugar de difícil acesso, não topográfico, não identificável tampouco corporificado como materialidade, mas um lugar psíquico. E “o que encontramos nesse lugar não são coisas, mas *representações*” (Garcia-Roza, 1985, p.177). Essas representações *das coisas* (das coisas desejadas, das pulsões, pelo que o inconsciente pode também ser tomado como o “lugar do desejo”) (Cf. Maurano, 2010, p.54) podem se manifestar por meio de imagens psíquicas, como nos sonhos, por exemplo, ou por intermédio da língua(gem) ou, mais especificamente, de sua falha.

O inconsciente, essa “manifestação de um saber desconhecido e não familiar”

¹ Na tradução da obra em português utiliza-se “claudicação”; no original “clocherie”.

(Mariani, 2008, p.143) ou “esse estranho que nos é familiar” (Ferreira, 2004, p. 41), é “a parte que falta à disposição do sujeito para restabelecer a continuidade de seu discurso consciente” (Mariani, 2008, p.143). Por isso, não é raro que nos surpreendamos com nossos próprios atos falhos, com nossas gafes, com palavras que nos saem da boca como se nem fossem nossas, mas sim de um *outro* que não reconhecemos (ou simplesmente desconhecemos). E não é raro também que ao enunciá-las acabemos por negá-las (acionando outro mecanismo inconsciente, o da *denegação*), afinal, como poderíamos admitir que aquele discurso outro que não reconhecemos como nosso seja, de fato, nosso?

O inconsciente é fundamental para o pensamento freudiano: é o campo do Outro, não está dentro *nem* fora de coisa alguma, mas dentro *e* fora. O inconsciente é pura alteridade que se produz incessantemente, por isso mesmo não podemos conhecê-la toda. O inconsciente vai determinar a postura de cada sujeito ao momento em que ele se abre e se temporaliza no mundo (Longo, 2011, p.55).

Essa não-autoria, tão difícil de ser reconhecida, é defendida na instância da ideologia por Althusser, na instância da psicanálise por Freud e Lacan, e na instância da Análise do Discurso por Pêcheux. Para eles, *o sujeito não é a causa nem a origem de si mesmo*, ainda que cada um teça esse conceito por meio de desdobramentos particulares. Para Althusser o sujeito não passa de um efeito da “determinação das relações de produção e de reprodução” (1973, p.67). Já “Lacan trabalha o sujeito do inconsciente como efeito da linguagem, enquanto Pêcheux coloca o efeito-sujeito como ponto nodal em seu trabalho que incorpora o histórico-ideológico como constitutivo do material signifiante” (Mariani, 2008, p.144).

Assim, o sujeito do inconsciente declarado por Freud e revisitado por Lacan se mostra incansavelmente por meio das falhas da linguagem, revelando o sujeito ideológico mesmo quando não haveria de mostrá-lo. “O inconsciente é, portanto, um saber que pelo equívoco se manifesta. Tal qual a ideologia ele mostra que há algo de real ali, nas condições de existência do homem, já que a ideologia é um ritual com falhas mostrando que o sentido sempre escapa” (Barbai, 2011, p.379). O sujeito do inconsciente é um sujeito estranho a ele mesmo, e esse estranhamento não cansa de se reinscrever e de causar espanto, afinal, nada é tão próximo e imanente quanto o inconsciente e, ao mesmo tempo, nada é tão surpreendente, secreto e assustador.

Um célebre aforismo lacaniano diz que “o inconsciente é estruturado como uma

linguagem” (Lacan, 1964, p.27). Ainda que tenha trabalhado a língua e a linguagem a partir da ótica saussureana, Lacan vai além. Para Saussure (um estruturalista), a língua é uma estrutura fechada, enquanto que para Lacan, é uma estrutura hiante, aberta, que acolhe a falha, sendo essa o principal meio pelo qual o sujeito se revela. Assim, é importante que se tenha presente que a assertiva lacaniana não pode ser tomada do ponto de vista estruturalista estrito. Na visão do estruturalismo não há espaço para o sujeito, que está *foracluso* – para usar um termo jurídico e atualizado por Lacan² – do sistema linguístico uma vez que são as estruturas sociais que determinam o homem, e não o homem o responsável pela produção de sentidos. Na visão da psicanálise (tanto freudiana quanto lacaniana), porém, a estrutura da língua(gem) pressupõe a inclusão do sujeito, uma vez que ela não é uma estrutura normativa, uma lei que determine o que pode ou não ser feito, mas sim uma lei que organiza e fornece condições de possibilidades. A linguagem é, então, uma lei sociossimbólica, uma cadeia de significantes e, nesse sentido, uma estrutura. Mas um significante puro é forma, “suporte material da língua que não tem significado, que não denota referência alguma, como uma palavra que é pura presença do que não se determina” (Safatle, 2009, p.48). Tanto é assim que a polissemia existe, que os sentidos deslizam de acordo com a interpretação de cada um, que se pode perceber uma espécie de gramática particular de cada um quando da manifestação do inconsciente por meio de sonhos, por exemplo. Não há, nos sonhos, um simbolismo universal que imprima a determinado símbolo um tal sentido ou significado. A essa gramática particular Lacan deu o nome de *lalangue* (alíngua), e ao sistema linguístico que estrutura o campo da experiência, chamou de *simbólico*.

Porém, “Lacan salienta que, quando fala de linguagem, está se referindo ao fato de que *só há um tipo de linguagem: a língua concreta – inglês ou francês, por exemplo – falada pelas pessoas*” (Jorge, 2000, p.92). Sobre esse ponto, permito-me discordar de Lacan, tecendo algumas considerações sobre língua e linguagem, o que farei um pouco mais adiante, ao tratar das materialidades discursivas. Por ora, mantenho-me no ponto de concordância, no qual se tem a linguagem como uma metáfora do próprio sujeito, pois é ela, a linguagem, que, por meio de um processo de simbolização que lhe é próprio, permite a subjetivação das experiências do sujeito. Compreendendo, assim, a linguagem como o lugar (e a forma) pelo(a) qual o inconsciente pode se derramar, a máxima lacaniana produz um efeito de sentido que

² Foraclusão (*Verwerfung*) não significa somente que o referente em questão - o sujeito, no caso - está do lado de fora do sistema, mas sim que ele é irrelevante, inexistente.

sintoniza com a frequência pêcheutiana.

Lacan também afirma que o inconsciente é um saber³. Para ele, o ato-falho é, de fato, um ato-bem-sucedido, pois é por meio dele que o sujeito se revela.

O inconsciente freudiano funciona pela atuação de certos mecanismos, os quais são responsáveis pela evolução dos processos mentais até que cheguem à consciência ou, ao contrário, pela perturbação e interrupção desses processos, fazendo com que permaneçam inconscientes e, com isso, provocando a construção de um *sintoma* – que, ao fim e ao cabo, nada mais é do que “o substituto de alguma outra coisa que não aconteceu” (Freud, 1917, p.287).

O **sintoma**, pelo olhar da psicanálise, é entendido, então, como um equívoco ou, melhor dizendo, como a manifestação de algo que não deu certo. O psicanalista Nelson da Silva Jr. (2015) lembra que a Psicanálise nasce da observação “das coisas que não dão certo”, dos sintomas, pois só foi possível a Freud estabelecer as estruturas básicas do nosso aparelho psíquico por meio daquilo que se chama *metodologia psicopatológica*, partindo da análise das manifestações involuntárias dos sintomas, da expressão do sofrimento de suas pacientes – seja por meio das falhas na sua linguagem oral, seja por meio das falhas na sua linguagem corporal.

Maia, Medeiros e Fontes (2012) percorrem o conceito de sintoma desde os primórdios da psicanálise e recordam que, nos estudos sobre a histeria, Freud e Brauer tomam os sintomas como reminiscências, como “restos de eventos que haviam sido esquecidos [e que] retornam no corpo, causando paralisias, dores inexplicáveis, cegueira” (p.45). Tais eventos podem ser empíricos, desencadeadores de traumas, mas podem ser também eventos puramente psíquicos, fantasias. A psicanálise se torna possível, então, a partir do reconhecimento dos sintomas como produtos não só de causas orgânicas e fisiológicas (de acordo com o pensamento médico) ou de eventos traumáticos, mas também da fantasia, o que, por sua vez, faz com que se reconheça igualmente os limites do tratamento, uma vez que o

³ “O que Freud suporta como o inconsciente supõe sempre um saber, e um saber falado. O mínimo que supõe o fato de que o inconsciente possa ser interpretado, é que ele seja redutível a um saber. [...] Jean-Jacques Moscovitz chama atenção para o fato de o termo alemão que designa inconsciente, *Unbewusste*, significar literalmente *insabível*, acrescentando que o consciente seria um saber que se sabe e o inconsciente um *saber que não se sabe*. [...] M.Arrivé observa, a esse respeito, que Lacan chegará a traduzir mais tarde *Unbewusste* de forma unilateral por *Unebévue*, *Um-equívoco*, *um-engano*, para exibir o caráter positivo do inconsciente e criticar sua denominação negativa, *inconsciente*” (Jorge, 2000, p.66-72).

inconsciente aparece como impossível de ser domesticado.

Com a publicação da obra inaugural da psicanálise propriamente dita, *A interpretação dos sonhos*, em 1900, o sintoma passa a ser entendido, juntamente com o sonho, também como a realização de um desejo, como uma mensagem codificada passível de ser elaborada e interpretada na relação analítica e, ainda, como elemento de *resistência*. Em sua conferência de 1916 (publicada em 1917), intitulada *Os caminhos da formação do sintoma*, Freud irá aprofundar a questão da resistência do sintoma entendendo-o como posto entre duas forças: a satisfação pulsional e o recalque. A satisfação pulsional é algo do campo da impossibilidade, uma vez que as pulsões nunca são plenamente satisfeitas; no entanto, quando elas são reprimidas, procuram um substituto para ter por onde se apresentar. Esse substituto é o sintoma, que aparece, então, como uma resposta a uma satisfação que não pode ser mostrada tampouco ser plenamente realizada. O sintoma é o produto de uma satisfação às avessas, que perturba, que faz doer; a expressão, por fim, de um sofrimento.

O sofrimento é algo inerente ao ser humano, não só no que toca à sua individualidade, mas também no que diz respeito ao seu coletivo, às sociedades. Ainda que a clínica psicanalítica tenha um caráter individual e, por isso, se debruce sobre o sofrimento de um único sujeito de cada vez, a teoria psicanalítica se ocupa da leitura do aparelho psíquico do sujeito, entendido não só em sua individualidade psíquica, mas naquilo em que ele se constitui a partir de suas relações. Logo, a psicanálise também faz uma leitura do social (e das patologias desse social), o qual provoca sofrimento e mal-estar ao sujeito pela forma como se organiza. O filósofo esloveno Slavoj Žižek nos lembra que “segundo Lacan, não foi ninguém senão Karl Marx quem inventou a noção de sintoma” (1996a, p.297), justamente ao analisar a passagem do feudalismo para o capitalismo e perceber que, a partir daí, as relações de dominação e servidão são *recalcadas*, criando um *efeito* de liberdade⁴. É nesse ponto que a psicanálise dialoga com a AD e a ele voltarei oportunamente, sobretudo quando tratar do

⁴ “É preciso buscar a descoberta do sintoma na maneira como Marx concebeu a passagem do feudalismo para o capitalismo. Com o estabelecimento da sociedade burguesa, as relações de dominação e servidão são *recalcadas*: formalmente, parecemos estar lidando apenas com sujeitos livres, cujas relações interpessoais estão isentas de qualquer fetichismo; a verdade recalcada – a da persistência da dominação e da servidão – emerge num sintoma que subverte a aparência ideológica de igualdade, liberdade e assim por diante. Esse sintoma, o ponto de emergência da verdade sobre as relações sociais, são precisamente ‘as relações sociais entre as coisas’: ‘Em vez de aparecer em quaisquer circunstâncias como suas próprias relações mútuas, as relações sociais entre os indivíduos disfarçam-se sob forma de relações sociais entre as coisas’ – aí temos uma definição precisa do sintoma histórico, da ‘histeria da conversão’ que é própria do capitalismo” (Žižek, 1996a, p.310).

manicômio como um sintoma social.

Por ora, para entender a produção e a manifestação dos sintomas, tratarei brevemente dos três principais mecanismos inconscientes (e dos conceitos que lhes dão suporte), os quais se configuram como conceitos fundamentais para a compreensão da psicanálise e, por conseguinte, da constituição dos sujeitos e da manifestação de seus discursos.

“A **pulsão** é o conceito psicanalítico que mais se revela inseparável da questão sobre o que é o inconsciente” (Jorge, 2000, p.9) e se caracteriza como “a carga energética que se encontra na origem da atividade motora do organismo e do funcionamento psíquico inconsciente do homem” (Roudinesco; Plon, 1997, p.628). Ela não pode ser entendida como um estímulo externo, mas sim interno. Logo, torna-se tanto impossível fugir dela quanto satisfazê-la. Para Freud, o(s) objeto(s) da pulsão é (são) indiferente(s), podendo ser de qualquer natureza. Lacan preferiu denominá-lo de *objeto-a* – não como objeto em si, mas como a causa do desejo, a falta, a estrutura de hiância⁵ que é igualmente misteriosa e impossível de ser plenamente satisfeita –, e destacou quatro objetos *a* primordiais: o seio, as fezes, o olhar e a voz, relacionando-os àquele vazio, àquele algo perdido e diluído na pulsão que marca as fases oral e anal estabelecidas por Freud.

Lacan irá articular o *desejo* à negatividade ou, em outras palavras, à impossibilidade de se satisfazer com objetos empíricos. Assim, o desejo é compreendido como uma falta e a pulsão, por sua vez, como pertencente ao registro do real. Para Coutinho Jorge, “a falta que constitui o objeto da pulsão é a mesma que constitui o núcleo real do inconsciente. E é precisamente em torno desse núcleo real, de falta, que o inconsciente se estrutura, no simbólico, como uma linguagem” (2000, p.53).

A pulsão (*Trieb*) é diferente do instinto (*Instinkt*) – ainda que boa parte da tradução das obras de Freud (inclusive a Edição Standard Brasileira) tenha apagado essa distinção. O instinto está ligado ao nosso aparelho biológico e obedece a estímulos cíclicos da natureza e dos próprios organismos. O sentido que predomina no seu funcionamento é o olfativo. Já a pulsão está ligada ao nosso aparelho psíquico e obedece a estímulos permanentes. O sentido que predomina no seu funcionamento é, portanto, o visual. Daí deriva o que Lacan irá chamar de *pulsão escópica*.

O conceito de pulsão escópica aliado à estrutura de hiância, ou seja, ao vazio intervalar

⁵ Termo empregado por Kant em “Prolegômenos para toda metafísica futura que se apresente como ciência”, de 1783, e utilizado por Lacan no seminário de 1964, ao tratar do inconsciente.

onde habita a fantasia (ou os efeitos de sentido) que se dá (dão) na relação entre o sujeito e o objeto (-a) irá refletir no conceito discursivo de *formação imaginária*, sugerido por Pêcheux em 1969, sobre o qual retomarei em 1.4.

Freud, em 1920, verificou dois tipos de pulsão: a *pulsão de vida* (da ordem do libidinal e do orgânico, sob o domínio do princípio do prazer) e a *pulsão de morte* (da ordem do simbólico, que vai além do princípio de prazer, que está fora dos limites da vida), essa última intimamente ligada à compulsão à repetição.

A **repetição** é uma ideia freudiana intrinsecamente ligada à compulsão e também é parte constitutiva do inconsciente. A com-pulsão, ou seja, a força pulsional em direção à vida ou à morte faz com que os sujeitos repitam insistentemente seus atos, suas palavras, seus pensamentos ou suas memórias, numa espécie de *looping* que aponta para um eterno retorno a um estado anterior que não é empírico, mas imaginário (interseção entre o simbólico e o real), desejanste de sentido. No entanto, a repetição não é a reprodução tal e qual ou o retorno ao idêntico, pois, a cada retorno, já não somos os mesmos. Há então, a cada movimento de repetição, uma *atualização*. Penso que uma boa imagem para ilustrar o movimento de compulsão à repetição seja a espiral de Fibonacci, também conhecida como espiral logarítmica.

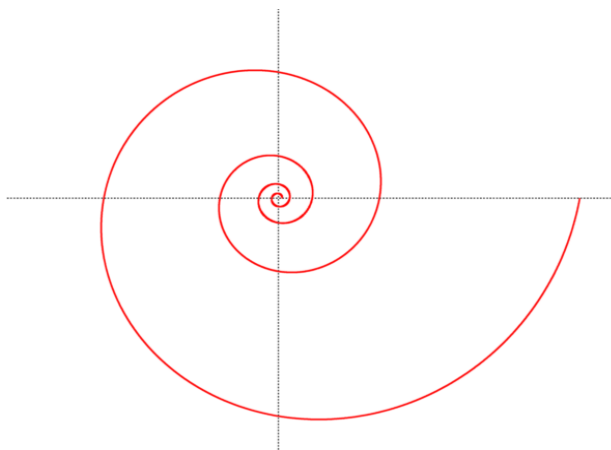


Imagem 2: Espiral de Fibonacci na representação da repetição/atualização do sujeito

O matemático Leonardo Fibonacci⁶ usou uma sequência numérica para descrever, em

⁶ Também conhecido como Leonardo de Pisa, nasceu em 1170, em Pisa, e morreu em 1250. É considerado como o mais talentoso matemático da Idade Média.

1202, o crescimento de uma população de coelhos. A partir dessa sequência⁷, traçou a espiral e começou a observar que essa forma, bem como seus componentes numéricos, aparecia repetidamente na natureza, como na configuração das teias de aranhas, das conchas de moluscos, das alcachofras, dos abacaxis, dos girassóis, na forma como as samambaias se desenrolam, na disposição das folhas em um galho e tantos outros exemplos. Sabe-se também que os insetos aproximam-se da luz e os falcões de suas presas por meio de um pareamento da visão que segue a espiral logarítmica. Hoje, tal espiral é amplamente utilizada nas ciências da computação e na análise de mercado financeiro, além de ser aplicada na compreensão da estrutura e do desenvolvimento das galáxias, dos ciclones tropicais (furacões) e, muito sugestivamente, das falhas geológicas. As falhas geológicas são aqueles pontos em que o solo se rompe em uma fenda, provocando um deslizamento de terra. O ponto de falha equivale ao centro da espiral e a forma como o deslizamento se ordena segue valores iguais ou aproximados aos da espiral logarítmica. Do mesmo modo, a falha, a fenda em nosso desejo que equivale a essa pulsão primeira insatisfeita, provoca um deslizamento de significantes (no sentido laciano) que vão se movimentando repetidamente, impulsionados pela busca incessante de um objeto (*a*), de uma coisa (*das Ding*) que está sempre aquém ou além do seu ponto de alcance.

Lacan reconhece que “a natureza fornece significantes, e esses significantes organizam de modo inaugural as relações humanas, lhes dão a estrutura e as modelam” (1964, p.28) e distingue duas ordens ou dois aspectos da repetição: a *tiquê*, que está relacionada ao trauma e pertence ao domínio do real; e o *autômaton*, que está relacionado à repetição automática da rede de significantes (logo, mais próximo à definição freudiana) e que pertence ao domínio do simbólico. O autômaton persegue o princípio de prazer enquanto a tiquê procura escapar do desprazer. Ainda que forçando em direções um tanto distintas, ambos descrevem o mesmo movimento espiralar da figura logarítmica. E é exatamente porque há tensão nos vetores de direção que o movimento se dá dessa forma quase circular, em espiral. A articulação dessas duas ordens de repetição demonstra a relação indissociável entre o real e o simbólico e

⁷ A Sequência de Fibonacci é uma sucessão de números, tais que, definindo os dois primeiros números da sequência como 0 e 1, os números seguintes serão obtidos por meio da soma dos seus dois antecessores. Assim, a sequência é: 0, 1, 1, 2, 3, 5, 8, 13, 21, 34, 55, 89, 144, 233, 377, 610, e assim por diante. A razão da divisão entre qualquer número dessa sequência pelo seu antecessor é uma constante conhecida como *número de ouro*.

expressa a conclusão a que chegou um outro matemático, o suíço Jakob Bernoulli⁸, após estudar profundamente a espiral logarítmica de Fibonacci, a qual deu o nome de *spira mirabilis* (a maravilhosa espiral): *Eadem mutata resurgo* (ressurjo o mesmo, ainda que mudado).

A aproximação da matemática como forma de representação do aparelho psíquico não é, de fato, novidade, uma vez que Lacan costumava se utilizar dela numa tentativa de, talvez, confirmar à psicanálise o status de ciência⁹. Lacan construiu *matemas* ao longo de sua teoria, compondo pequenas fórmulas que funcionassem como “balizas minimamente seguras para o trabalho dos psicanalistas e para a troca teórica entre eles” (Jorge; Ferreira, 2001, p.13). A utilização de símbolos matemáticos na tentativa de representar os processos psíquicos ficou conhecido como *álgebra lacaniana*. Especificamente na relação entre inconsciente e repetição, Lacan irá se referir ao cálculo infinitesimal como representação simbólica dessa equação. O cálculo infinitesimal, que serve para calcular variações de grandezas, acumulação de quantidades, volume em áreas curvas ou em que há movimento de forças variáveis, foi também desenvolvido por Bernoulli.

Assim, a repetição é um processo contínuo de recordação e (re)elaboração. E o que recorrentemente se nos apresenta para ser lembrado e reelaborado (ainda que inconscientemente) é o momento mesmo do nascimento, que talvez seja o momento mais doloroso e traumático de nossa existência (e, por isso, o mantemos longe da consciência) exatamente por representar a morte de um estado anterior, por conter, na imensidão do instante mínimo, a vida e a morte pulsando juntos. Para Freud, o núcleo do inconsciente reside aí, nesse recalque originário ou orgânico, pois, afinal, “*inter urinas et faeces nascimur*” (nascemos entre fezes e urina), recorda Freud (1905, p.40), citando Agostinho de Hipona.

O recalque (ou repressão, conforme tradução brasileira) é, então, a negação da pulsão ou, melhor dizendo, um processo ativo que impede a representação da pulsão no consciente. “A essência do recalque”, diz Freud, “consiste simplesmente em afastar determinada coisa do consciente, mantendo-a à distância” (1915, p.152). O recalque pode ocorrer também quando a pulsão for de alguma forma (mas sempre incompleta) satisfeita, mas disso decorrer mais

⁸ Jakob Bernoulli nasceu em 1654, na Basilea, e morreu em 1705. É considerado o pai da matemática exponencial. Desenvolveu o cálculo infinitesimal de Newton, além de ter contribuído enormemente com a lei dos grandes números, o teorema do limite central, a teoria das probabilidades, a geometria analítica e o cálculo de variações.

⁹ “Pode, a psicanálise, sob seus aspectos paradoxais, singulares, aporeicos, ser considerada entre nós como constituindo uma ciência, uma esperança de ciência?” (Lacan, 1964, p.27).

desprazer do que prazer. Seja como for, a proteção desempenhada pelo recalque é tido por **resistência**.

A resistência tal como é empregada pela psicanálise diz, então, respeito às defesas do sujeito psíquico, sendo fundamental para o estabelecimento do recalque, via repetição, bem como da transferência, como se verá a seguir. A persistência de um sintoma, dessa forma, relaciona-se à resistência, à manutenção de um estado, ainda que ele possa pender para um objeto outro. Daí a célebre frase de Gustav Jung: *Tudo ao que se resiste, persiste*.

A **transferência** é também um tipo de repetição, mas implica um deslocamento de objeto, uma vez que, por esse processo, repete-se (revive-se ou reencena-se – como sugeriu Melanie Klein) as fantasias inconscientes, mas transferindo-as para um outro objeto (sujeito) que não o inicial. Sandor Ferenczi observou, em 1909, que “a transferência existia em todas as relações humanas. Mas ele notou que, na análise, tal como na hipnose e na sugestão, o paciente colocava inconscientemente o terapeuta numa posição parental” (Roudinesco; Plon, 1998, p.767). Consonante com essa ideia, Freud irá confirmar que os sentimentos que o paciente direciona ao analista são “manifestações de uma relação recalçada com as imagos parentais” e que “essa repetição sempre se refere a fragmentos da vida sexual infantil” pelo que relacionou a transferência ao complexo de Édipo, concluindo que esse mesmo processo (neurose) original era repetido na análise de forma artificial (como artifício), ao que chamou “neurose de transferência” (Roudinesco; Plon, 1998, p.767).

A transferência passou, assim, a ser entendida como um instrumento necessário ao processo psicoterapêutico que, pela variedade de sentimentos que envolve, pode ser, de acordo com Freud, de dois tipos: a *transferência positiva*, relacionada à ternura e ao amor, e a *transferência negativa*, relacionada a sentimentos hostis e agressivos, como o ódio. Ambas, porém, derivam de um investimento de saber no outro. A partir daí, Lacan introduziu a categoria de *Sujeito-suposto-saber* (SsS) como o pivô da transferência, relacionando-a à pulsão.

E aqui, percebe-se como esses conceitos fundamentais (pulsão, repetição e transferência) estão absolutamente relacionados e concorrendo, todos, para a compreensão do funcionamento do inconsciente. Por isso, preferi tratar do inconsciente e seus três conceitos fundamentais relacionados e não, como sugeriu Lacan, dos “quatro conceitos fundamentais da psicanálise”. Não entendo que esses quatro conceitos estejam em um mesmo patamar de compreensão, mas sim que os três últimos constituam e descrevam o funcionamento do

primeiro.

Outros três conceitos absolutamente relacionados e que interessam à AD são aqueles estabelecidos por Lacan em sua conferência de 1953 a partir da profunda leitura da obra de Freud, no que ficou conhecido como tripartição estrutural **real-simbólico-imaginário**, ou sistema **RSI**¹⁰. Ainda que não estivessem nomeados na teoria freudiana, esses três registros estavam lá, latentes, e passaram, com Lacan, “a constituir um verdadeiro novo paradigma para a psicanálise” (Jorge, 2000, p.19).

O **real** lacaniano (e da AD) não pode ser confundido com a realidade empírica. O que temos comumente por realidade é uma trama do **simbólico** e do **imaginário**, uma ilusão (*maya*¹¹). Uma das mais célebres frases do grande físico teórico Albert Einstein diz que *a realidade é meramente uma ilusão, apesar de muito persistente*. Para a AD, a realidade é uma construção histórico-social e, portanto, discursiva. O real lacaniano, ou a *realidade psíquica*, é aquela parte que escapa a essa trama, que não encontra forma de ser apropriadamente simbolizado, que não pode ser nomeado e, talvez, nem compreendido. A ponte entre essas três instâncias é a *fantasia* ou o *fantasma* (*fantasme*).

A fantasia (ou o fantasma) é entendida(o) como produção inconsciente e fundamental do simbólico sobre o real, estando, assim, absolutamente relacionada(o) com a causa de desejo original, o *objeto-a*. Por conseguinte, relaciona-se também com o recalque original freudiano (complexo de Édipo), processo de simbolização que Lacan preferiu chamar de *Nome-do-Pai*. A fantasia é, então, a vestimenta ou a máscara que o simbólico impõe ao real em uma tentativa (sempre vã) de ocupar esse lugar de hiância, a parte lacunar, que nos falta sempre. A fantasia pode ser o que nos salva ou a nossa perdição, pois se “protege o real, ela igualmente será a responsável pela produção de sintomas que passarão a ter o valor de real [empírico] para o sujeito” (Jorge, 2000, p.97).

Dessa forma, percebe-se uma articulação indissociável entre as três instâncias, as quais também podem ser representadas através do enlace borromeano. A cada anel corresponde uma instância, sendo que ao centro está a causa do desejo, o *objeto-a*. Ali poderia estar também, como já foi dito, o recalque original, o *Nome-do-Pai*, ou o próprio sujeito. A melhor forma de simbolizar essa rede estruturante, no entanto, seria imaginarmos que existe aí um movimento

¹⁰ Na conferência de 1953, Lacan, de fato, observou essas três instâncias sob uma outra ordem estruturante: simbólico-imaginário-real (SIR). Pouco depois inverteu a ordem dos registros para RSI, a qual foi mantida.

¹¹ O termo sânscrito deriva da contração entre *ma* (medir, marcar, dar forma, construir) e *ya* (aquilo, a coisa) e é a base das filosofias e das religiões orientais.

incessante em cada um dos anéis que compõe o enlace bem como no conjunto inteiro, tal qual a estrutura das “xícaras” nos parques de diversão. A estrutura do brinquedo, semelhante a uma roda-gigante deitada, gira por inteiro, e cada “xícara” se movimenta independentemente, acrescentando um movimento duplo para quem se encontra dentro dela.

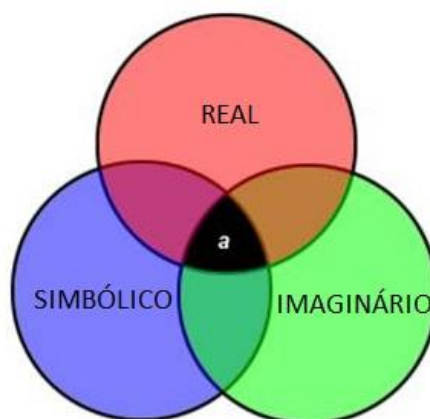


Imagem 3: Enlace borromeo na representação do sistema RSI

Assim, no funcionamento dessa engrenagem, todos os pontos de cada anel ou círculo vão se tocando de alguma maneira, e os conceitos freudianos, que participam das instâncias lacanianas, vão descrevendo um (duplo) movimento constante. O imaginário (que é da ordem do sentido) só toma forma a partir do simbólico. O simbólico (que é da ordem do significante) só se pode ser representado a partir do real. E o real (que é da ordem do não-sentido) só se configura a partir do imaginário (que partiu do simbólico, que partiu do real...). O inconsciente tem seu núcleo no real (que se estabelece no imaginário, porque originalmente faltoso no sujeito) mas se corporifica no simbólico. E é isso que justifica a relação paradoxal estabelecida por Lacan, conforme Coutinho Jorge: “O real é o inconsciente. O inconsciente é o simbólico” (2000, p.97). Assim, novamente temos três conceitos (ou instâncias) competindo para o funcionamento do inconsciente e para a constituição do aparelho psíquico do sujeito como um todo.

Lacan observa que, na obra de Freud, há três grandes segmentos que podem ser remetidos às instâncias RSI, a saber: o real está ligado aos conceitos de pulsão e repetição; o simbólico às questões que relacionam o inconsciente e a linguagem; e o imaginário diz

respeito ao narcisismo e à transferência.

A transferência e o narcisismo têm em comum uma relação ideal (no sentido de idealizada, desejada) e libidinal do *eu* com o *objeto*. Se na transferência ocorre o deslocamento de uma fantasia (desejo) libidinal originária (o) para um objeto que é um *outro* (do pai para o analista, por exemplo), no narcisismo esse movimento acontece em relação ao próprio *eu*, um movimento reflexivo. Há, assim, em ambos os casos, um investimento do eu no objeto, com a diferença que enquanto na transferência o investimento é em um objeto outro (o que faz com que o outro seja o depositário das identificações imaginárias), no narcisismo o objeto equivale ao eu (o que faz com que o eu seja a sede dessas identificações).

O imaginário, assim, diz respeito ao processo de identificação do eu – que é da ordem do indivíduo, do uno, do unívoco, ao contrário do sujeito, que é da ordem do dividido, do polissêmico, do equívoco – e, mais especificamente, do eu com sua imagem, já que está mais ligado às relações de especularidade do que às relações que se utilizam da mediação da palavra (que é da ordem do simbólico). Por essa razão, o imaginário está intimamente relacionado ao *estádio do espelho*, desenvolvido por Lacan, que se refere ao processo de reconhecimento, pela criança, do próprio corpo e que remonta ao momento do desmame.

Na origem do ser tem-se um corpo pulsional, um corpo fragmentado, sem imagens e sem sentido, o que diz respeito a um corpo real (ou um corpo do real). Ao vir a ser, o limite entre o eu e o outro (o bebê e a mãe) inexiste ou, ao menos, não é entendido como um limite, de forma que o corpo do bebê é um pedaço do corpo da mãe, ainda fragmento, ainda confuso. É o início de uma relação especular de impasse e conflito, de (con) fusão. O bebê se sabe um com a mãe, e essa é sua primeira ilusão a respeito do eu. A mãe, assim, não é um outro para o bebê, mas ela é causa do desejo e seu seio é o grande objeto-*a* nesse momento. O bebê inicia seu processo de identificação, então, não a partir do seu olhar, mas a partir do olhar do outro (mãe) sobre ele. E esse será o seu primeiro espelho. O eu é, portanto, o outro. Um outro, no entanto, que ainda não pode ser reconhecido como tal. Por isso, a ideia de univocidade do imaginário deve ser entendida não no sentido do imaginário ser, de fato, unívoco, mas no sentido de produzir um efeito de totalidade, uma ilusão de unidade.

Lacan, de fato, inspirou-se no conceito de *Umwelt*, do biólogo alemão Jakob von Uexküll para compreender o funcionamento dessa primeira fase do desenvolvimento psíquico humano que, em muito, assemelha-se ao comportamento animal. Conforme Safatle (2009, p.31), o imaginário lacaniano parte, então, daquilo “que o homem tem em comum com o

comportamento animal. Trata-se do conjunto de imagens ideais [que partem do desejo] que guiam tanto o desenvolvimento da personalidade do indivíduo quanto sua *relação com seu meio ambiente próprio*". Dessa forma, o eu, o outro e o mundo não passam de projeções do desejo, de imagens das coisas que esse desejo produz. Por isso,

o imaginário lacaniano é fundamentalmente *narcísico*. [...] É a partir da imagem do outro que oriento meu desejo e minha relação ao mundo social. A imagem mostra como 'o desejo do homem é o desejo do outro'. Assim, não se trata simplesmente da projeção do Eu sobre o mundo dos objetos, já que *a imagem do outro é a perspectiva de apreensão dos objetos*. O mundo dos objetos é desde sempre constituído através da perspectiva fornecida pelo desejo do outro, um desejo que não posso reconhecer como alteridade, no interior do si mesmo (Safatle, 2009, p.31-32).

Ao início do capítulo me referi ao fato de que não são as coisas que habitam nosso aparelho psíquico, mas sim representações das coisas. E se as coisas podem ser imaginadas ou representadas por meio de imagens ideais projetadas pelos desejos (instância do imaginário), elas também podem ser simbolizadas por meio de uma cadeia simbólica, de uma linguagem (instância do simbólico).

Para Lacan, a linguagem "determina o homem antes do nascimento e depois da morte" (Jorge; Ferreira, 2011, p.44), circunscrevendo o sujeito a partir do campo do outro (instância do imaginário). O homem teria, então, uma relação de exterioridade com a linguagem, entendida por Lacan como uma cadeia de significantes¹².

A teoria lacaniana sobre a linguagem, então, preconiza a determinação do sujeito pelo significante (o sujeito se constitui na relação de um significante com outro significante, pelo que é simbolizado por Lacan como um \$) e a primazia do significante sobre o significado, não só o antecedendo, mas determinando-o. Lacan preconiza, ainda, o par como unidade mínima: a imagem e o seu reflexo; o som e a sua escuta. Relação especular que se reflete também na forma como a AD entende o discurso: efeito de sentido entre locutores.

Mas se o sujeito é determinado pelo simbólico em sua possibilidade plural, iludido pelo imaginário em seu efeito de unidade, é também limitado pelo real, já que o real é aquela

¹² "O significante é a unidade mínima do simbólico e tem como característica o fato de jamais comparecer isolado, mas sempre articulado com outros significantes. O que produz o processo de significação é a articulação entre significantes, constituindo, assim, uma cadeia. A menor cadeia significante é formada por um par. Ou seja: é preciso pelo menos dois significantes para que se realize a criação de sentido. Justamente por isso a definição de significante causa estranheza, na medida em que inclui o próprio termo: significante é o que representa um sujeito para outro significante" (Jorge; Ferreira, 2011, p.45-6).

parte que escapa à consciência do sujeito e que, portanto, a limita. Assim, o sujeito é esse *entre-lugar* entre as instâncias. O sujeito não pode escolher estar ou não nesse lugar, ele simplesmente está ou, melhor dizendo, ele simplesmente é. O sujeito pode, no entanto, escolher para que lado olhar a cada novo movimento. O movimento analítico opera no simbólico e caminha tanto do imaginário para o real quanto do real para o imaginário. No imaginário, não vemos nada, pois ele é pura máscara, fantasia. No real, vemos o nada, pois ele é falta, fenda, furo. Não há, assim, como escapar do paradoxo hamletiano *ser ou não ser*, pois a resposta é simplesmente a troca da conjunção alternativa *ou* pela aditiva *e*: *ser e não ser, eis a questão*.

Mas se não ver nada é permanecer no inconsciente, ver o nada é a possibilidade de trazer à consciência a parte que é possível trazer. Ver o nada “significa abrir a possibilidade para ouvir” (Jorge, 2000, p.101), ainda que essa escuta seja, ela mesma, ambígua e paradoxal. O real, assim, “é o impossível. [...] Não descobrimos, pois, o real: a gente se depara com ele, dá de encontro com ele, o encontra” (Pêcheux, 1983a, p.29). E “esse real é impiedoso” (ibidem, p.35).

Para Lacan, o real é o núcleo do inconsciente, e o seu modo de acesso é o *gozo*. O gozo deve ser entendido em seu sentido metafórico e metonímico, mas sem que se anule o seu sentido primeiro, pois o gozo é sobretudo desejo, e é, ao mesmo tempo, o instante do êxtase e da perda, do excesso e da falta, do tudo e do nada. “Indistinção entre satisfação e terror [é o que] Lacan chama de *gozo*” (Safatle, 2009, p.74). O gozo é motivado por uma pulsão que, ao fim e ao cabo, para Lacan é sempre de morte. Para ele, “a morte procurada pela pulsão é realmente a *autodestruição da pessoa*, mas à condição de entendermos por pessoa a identidade do sujeito no interior de um universo simbólico estruturado” (ibidem, p.75).

Essa autodestruição é, em verdade, parte de um processo de reconstrução e daquilo que se pode chamar, dentro da clínica psicanalítica, de processo de *cura*. Mas tal processo não pode equivaler a uma simples (re)adaptação de um indivíduo, de um eu, à sociedade e aos papéis que se espera que sejam desempenhados por ele, pois, na teoria freudiana, *alienar-se* significa “ter sua essência fora de si, ter seu modo de desejar e de pensar moldado por um outro” (ibidem, p.18). Assim, ao fim e ao cabo, se Freud entende que toda socialização é alienação, Lacan só poderá conceber uma clínica que seja uma forma de crítica da alienação. E esse é mais um paradoxo que se estabelece no pensar psicanalítico e com o qual se terá que lidar.

Se o Eu é o resultado de um processo social de identificação, então só posso falar em alienação de si se aceitar a existência de algo, no interior do si mesmo, que não é um Eu, mas certa essência recalcada pelo advento do Eu. Digamos que é nesse Si *mesmo* estranho ao Eu, um Si *mesmo* que Lacan chama de “sujeito”, que encontraremos o *desejo*. A este respeito, Lacan chega a criar uma dualidade entre *moi* (o Eu produzido pela imagem do corpo) e *Je* (o sujeito do desejo), isto para falar da “discordância primordial entre Eu [*moi*] e o ser [do sujeito]”. A discordância entre o Eu e o sujeito do desejo é fundamental. É por isto que o sujeito em Lacan é irremediavelmente *descentrado*, ou seja, ele nunca se confunde com o Eu (Safatle, 2009, p.33).

Assim, os conceitos de *eu* e de *sujeito* se diferenciam enormemente para a psicanálise e tal diferenciação será de grande importância também para AD. “O *eu* é, desde sempre, a *sede das resistências* ao pulsional e ao desejo” (Jorge, 2000, p.45). É, portanto, da ordem do imaginário, pois se vale de uma ilusão de totalidade. Daí deriva a palavra *indivíduo*, aquele que não pode ser dividido. Para Lacan, o “eu é um outro”, pois se vale de uma imagem que não é sua para se constituir. Em termos discursivos, podemos pensar que o *efeito de sentido* tem aí sua origem, ainda que Lacan tenha se referido somente ao *sentido* ligado ao imaginário. As formações imaginárias de que tratarei em breve são determinadas a partir desse olhar que interpreta (e constitui, determinando) o outro a partir do sentido que o *eu* lhe atribui. Já o *sujeito* é da ordem do simbólico, do duplo sentido, pois ele é sempre cindido, “dividido, conflitivo, impossível de se identificar de modo absoluto” (Jorge, 2000, p.46).

1.2 A ideologia, as relações de poder, a historicidade e a discursividade

Se aplicarmos à questão que nos ocupa o enunciado que J. Lacan formula para fins (parcialmente) diferentes – a saber: ‘O significante representa o sujeito para um outro significante’ – discernimos que a cadeia sintática dos significantes determina para o sujeito o seu lugar, identificando-o a um certo ponto da cadeia (o significante, no qual ele se representa), e que esse mecanismo de identificação diferencial não é outro senão o ‘efeito de sociedade’, cujas dissimetrias encontram aqui sua causa (Herbert, 1967, p.75).

Esse *efeito de sociedade* de que fala Thomas Herbert (pseudônimo utilizado por Michel Pêcheux nos primórdios da AD), que equivale à ilusão de uma sociedade (ou de relações sociais) autônoma(s) e consciente(s) da sua atuação, senhora de sua casa, é, portanto, e ao mesmo tempo, o mecanismo produtor e o resultado da interpretação entre significantes,

interpretação essa marcada pela clivagem daquilo que pode e/ou deve ser dito ou compreendido e daquilo que não pode e/ou não deve ser dito ou compreendido. Essa cisão produz repressão ou recalque e é por eles produzida. O recalque produz o esquecimento que, por sua vez, é produzido pelo apagamento provocado pela própria **ideologia**. Mas o recalque também é produzido pelo esquecimento e produtor do apagamento provocado pela própria ideologia. E essa é uma relação de nunca acabar.

O filósofo Louis Althusser (1970, p.69) e a historiadora Marilena Chauí (1983, p.23) lembram que o termo *ideologia* aparece pela primeira vez em 1801 no livro de Destutt de Tracy, *Eléments d'Idéologie*, tendo sido cunhado por ele e pelo médico fisiologista Pierre-Jean-George Cabanis. Nesse livro, o ideólogo tentou estabelecer uma ciência das ideias, entendendo *ideias* como fenômenos naturais (portanto, observáveis) que representam e revelam a relação entre o homem (seu corpo, organismo vivo) e o meio-ambiente. De acordo com a teoria estabelecida por de Tracy e Cabanis, as ideias são formadas a partir de quatro faculdades sensíveis básicas: o querer (ou a vontade), o julgar (ou a razão), o sentir (ou a percepção) e o recordar (ou a memória), as quais estão intimamente ligadas à fisiologia humana e, conseqüentemente, à fisiologia social. Cabanis e de Tracy entendiam a sociedade como relações de forças naturais, de forças de mercado e de poder.

A ideologia, portanto, ao contrário do que o senso comum parece pensar, não nasce a partir de uma visão comunista de mundo (Marx irá retomar e atualizar o termo somente meio século depois), nem é prerrogativa da esquerda política. Ela tem, sim, uma base materialista e na ciência do método de Descartes, que prega ser a observação material e empírica a única forma de se chegar a uma suposta *verdade* e ao bom *desenvolvimento humano*.

Thomas Herbert (1967) percebeu a utilização do termo a partir de dois grandes blocos conceituais. O primeiro diz respeito ao *processo de produção* de algo (seja bem material ou conhecimento), ou seja, aqui a ideologia “tenta se passar por uma ciência, produzir os efeitos dela e recolher seus benefícios” e aparece como um “produto derivado da prática técnica empírica” (p.65-67). A segunda concepção, equivalente às *relações sociais de produção*, “está estruturalmente ligada à estrutura da sociedade como tal, onde desempenha papel de cimento” e se revela como “condição indispensável da prática política, condição que se realiza sob forma de combinações variáveis segundo as *formações sociais*” (p.65-67). Mais adiante, Herbert ressalta que a ideologia não deve ser entendida como um ponto *x* em uma formação social *y*, mas sim como processos estruturantes dessa formação social, que a atravessam

“segundo um estilo suscetível de variações estruturais” (p.82). Por isso, continua o filósofo, “não encontramos jamais o ideológico como tal, mas formações ideológicas específicas que diferem segundo seu lugar na formação social” (p.87). Dessa ideia irá derivar o conceito de *formação discursiva*, do qual tratarei oportunamente.

Pensando um pouco sobre a *formação social* em que se insere o médico, sobretudo o psiquiatra – que é aquele que, ao fim e ao cabo, irá definir o que seja ou não loucura e como tratá-la, aquele que se constituirá como elo entre o interno no manicômio e a sociedade que lhe é vetada, aquele que irá conduzir pesquisas científicas supostamente para encontrar a origem e a cura da loucura – fica evidente que negar a atuação ideológica na sua prática clínica é negar a base de sua própria prática, uma vez que essa prática deriva de um processo de produção de conhecimento, da formação de um saber específico, bem como da relação social que se dá a partir da produção desse saber, ou seja, da interação entre o médico, o paciente e o entorno de ambos. Do mesmo modo e pela mesma razão, a pretensão de se separar ciência de ideologia (e mais, de se requerer que a ciência se faça sem bases ideológicas) é algo da ordem do impossível, pois

toda ciência, qualquer que seja seu nível atual de desenvolvimento e seu lugar na estrutura teórica, é produzida por um trabalho de mutação conceptual no interior de um campo conceptual ideológico em relação ao qual ela toma uma distância que lhe dá, num só movimento, o conhecimento das errâncias anteriores e a garantia de sua própria cientificidade. Nesse sentido, toda ciência é inicialmente ciência da ideologia da qual ela se destaca (Herbert, 1967, p.64).

Dessa forma, não há como existir ação, ciência ou discurso sem ideologia. Apesar disso, essa noção tem sido posta à margem (e até mesmo combatida) por boa parte das teorias. Mas para a AD, e para mim, essa é, pelo que já expus, uma noção fundamental.

Slavoj Žižek explica que a principal razão para o fato de a noção de ideologia estar sofrendo um progressivo abandono por parte das teorias atuais é que essa noção se tornou “forte demais”, no sentido em que “começa a abarcar tudo, inclusive o terreno sumamente neutro e extra-ideológico que supostamente fornece o padrão pelo qual podemos medir a distorção ideológica” (1996b, p.21). E é exatamente por esse mesmo motivo que, defende Žižek, não podemos renunciar à noção de ideologia.

‘Ideologia’ pode designar qualquer coisa, desde uma atitude contemplativa que desconhece sua dependência em relação à realidade social, até um

conjunto de crenças voltado para a ação; desde o meio essencial em que os indivíduos vivenciam suas relações com uma estrutura social até as ideias falsas que legitimam um poder político dominante. Ela parece surgir exatamente quando tentamos evitá-la e deixa de aparecer onde claramente se esperaria que existisse (Žižek, 1996b, p.9).

Žižek distingue (a partir dos três eixos hegelianos: doutrina, ritual e crença) três formas de se pensar a ideologia. A primeira se refere à *ideologia em-si*, ou seja, a ideologia como doutrina, como conjunto de ideias, crenças e conceitos destinado “a nos convencer de sua ‘veracidade’, mas, na verdade, servindo a algum inconfesso interesse particular do poder” (1996b, p.15). A segunda forma se refere à *ideologia para-si*, ou seja, a ideologia em seu aspecto externo ou externalizado, a materialidade da ideologia propriamente dita que se revela por meio das práticas, dos rituais e das instituições ideológicas. A terceira forma, por fim, se refere à *ideologia em-si-e-para-si*, ou seja, a ideologia em seu aspecto naturalizado, (des)integrado e autodisperso. Ainda que Žižek situe o pensamento da AD no primeiro eixo, penso que, muito mais do que isso, a AD pècheutiana trabalha nesses três campos de possibilidades, procurando observar a ideologia manifesta e a ideologia encoberta, o ritual e a crença com base na doutrina. Evidentemente, algo sempre escapa, mas o olhar da AD é de procura do traço ideológico para que possa se dar a compreensão do discurso.

Todo esse material observável, toda empiria (e por consequência toda ciência, seja ela física, química, matemática, da saúde ou das humanidades) é, de alguma forma, regulada por relações ideológicas, isto é, por combinações que variam de acordo com as formações sociais nas quais se inscrevem os sujeitos da empiria. Dito de outra forma, toda prática científica, social, econômica ou política (incluindo aí as práticas clínicas) assim como todo discurso derivante dessas práticas (incluindo este) é regulado pelas relações estabelecidas no seio dessas práticas.

No entanto, como apontou Žižek, não temos, de fato, muito controle sobre isso, já que nem sempre (ou talvez quase nunca) a prática ideológica é consciente. O inconsciente, que, como lembra Herbert, “não é nem individual nem coletivo, mas estrutural” (1967, p.86) atua juntamente com a ideologia, com seus mecanismos de negação, repetição, transferência e recalque, produzindo um efeito de naturalização da ideologia tal que a percepção do sujeito sobre a mesma (e conseqüentemente sobre ele mesmo) é embotada. O sujeito, assim, atua em boa medida como autômato dentro da uma formação ideológica que nem percebe enquanto tal, ocupando o espaço e assumindo o papel que lhe é determinado por ela e por seus

mecanismos de repressão. Para Herbert, “os mecanismos da ideologia instituem os sujeitos humanos no lugar que lhe é atribuído, dissimulando-lhes o fato de que se trata de uma instituição: a ideologia é, pois, necessariamente vivida como uma condição natural, que as garantias empírica e especulativa vêm assegurar” (1967, p.86).

Isso não significa que se possa reduzir a ideologia ao inconsciente. Inconsciente e ideologia são de ordens diversas, mas se relacionam de forma bastante orgânica por meio da linguagem. Para Eni Orlandi, *a ideologia é solidária da noção de inconsciente*. O que

implica compreender a língua como sistema, mas não como sistema abstrato: a língua como ordem significante que se inscreve na história para fazer sentido. E implica também em considerar o sujeito discursivo enquanto sujeito histórico. Ou seja, sujeito e sentido são constituídos pela ordem de significante na história. E o mecanismo de sua constituição é ideológico (Orlandi, 2007, p.145).

Assim, se para a AD a noção de ideologia é definida pelo processo histórico-discursivo – e o mesmo se dá em relação à língua/linguagem –, não se pode pensar em ideologia descolada desse sistema que é a linguagem tampouco daquele outro sistema que é o inconsciente.

A tríade linguagem, inconsciente e ideologia, portanto, está intimamente relacionada para AD, o que explica a sua utilização na topologia do enlace borromeano, conforme apresentado na imagem 1 em “Trama adentro: uma apresentação” (p.14).

E assim como existe falha (escape) no inconsciente (que se revela por meio dos atos falhos, por exemplo – logo, por meio da linguagem), a ideologia sinaliza sua presença discursivamente, o que levou Herbert a pensar “a ideologia como um sistema de sinalização” (1987, p.78). Esses sinais aparecem impressos (por vezes como sutil marca d’água) nos discursos em suas mais distintas materialidades e revelam invariavelmente algum tipo de relação de poder.

As **relações de poder** começam a ser pensadas pela AD por intermédio de uma visão althusseriana sobre as ideias marxistas de Aparelhos de Estado, reprodução das relações de produção e luta de classes.

Em 1970, Louis Althusser propõe uma divisão da categoria marxista de Aparelho de Estado (AE) em Aparelhos Repressivos de Estado (ARE) e Aparelhos Ideológicos de Estado (AIE). À primeira categoria pertencem, segundo ele, os aparelhos que funcionam pela

violência, tais como os exércitos, as polícias, os tribunais e as prisões. À segunda categoria relacionam-se os aparelhos que funcionam pela ideologia, tais como as igrejas, as escolas, as famílias, os sindicatos, os meios de comunicação. O filósofo justifica ainda a diferença pelo fato de os ARE atuarem sob a égide da unidade da coisa pública enquanto que os AIE atuariam sob a égide da dispersão do domínio privado. Estranhamente, ele coloca o governo e a administração como pertencentes à primeira categoria, alegando que “a repressão pode revestir formas não físicas” (p.43). Ocorre que essa forma não física de repressão é a própria ideologia dos aparelhos repressivos posta em ato (ainda que ideologia, como apenas visto, não seja sinônimo de repressão), de modo que me parece bastante contraditória a separação que Althusser propõe. A distinção entre o público e o privado para marcar essas categorias também me parece problemática, uma vez que a teoria assim posta não dá conta das particularidades de cada sociedade. Atualmente, com a esgarçada cada vez maior dos limites entre o público e o privado, tal diferenciação não me parece encontrar sustentação. Assim, ainda que tal distinção possa ter sido válida naquele momento, penso que seja mais produtivo se pensar nessas duas categorias como reunidas em uma única, sob o nome de AIE, uma vez que a repressão é (ainda que de formas e intensidades várias) inerente à ideologia, assim como a sua contraparte, a **resistência**.

A resistência a que me refiro agora não é aquela entendida no sentido puramente psicanalítico, ainda que tenha relação com ela. Em outras palavras, não estou falando unicamente da resistência do sujeito psíquico, mas do sujeito social e histórico, do sujeito do discurso, enfim. No entanto, como procurei elucidar nas páginas anteriores, o sujeito do discurso abraça também o sujeito psíquico; logo, eles se distinguem, mas mantêm uma relação intrínseca¹³. A resistência a que me refiro aqui também não é aquela espécie de heroísmo utópico que povoa o imaginário social, aquela forma onipotente de tudo poder (tanto individualmente quanto coletivamente). A resistência a que me refiro, então, é aquela pensada discursivamente.

Orlandi (2012) propõe pensar a resistência como um movimento da sociedade e seus sujeitos (ou, seja, como um movimento da forma-sujeito-histórica) que, “barrado, não

¹³ Pêcheux, ao analisar o sentido da resistência no artigo de Althusser sobre os AIE, pondera mesmo que: “O lapso e ato falho (falhas do ritual, bloqueio da ordem ideológica) bem que poderiam ter alguma coisa de muito preciso a ver com esse ponto sempre-já aí, essa origem não-detectável da resistência e da revolta: formas de aparição fugidias de alguma coisa ‘de uma outra ordem’, vitórias ínfimas que, no tempo de um relâmpago, colocam em xeque a ideologia dominante tirando partido de seu equilíbrio” (1978, p.278).

significado politicamente, explode em sentidos que estão do outro lado da história” (p.225). A resistência, portanto, produz sentidos outros que se chocam com aqueles produzidos pela história oficial, pela formação social de dado momento, pela formação discursiva dominante. A resistência, assim pensada, pode ser percebida como enfrentamento de três instâncias: a da *humilhação*, entendida como prática social e discursiva na qual o simbólico e o político se co(n)fundem, na qual o sujeito é submetido à perda de respeito por si e à consequente e progressiva perda de sua identidade; da *segregação*, entendida como prática social e discursiva, como prática administrativa de aniquilamento radical do sujeito de direito na qual o sujeito “é o resto que se elimina” (ibidem, p.224); e da *alienação*, tomada por Orlandi em seu sentido marxista (e retomado por Lukács), no qual o sujeito é afastado de sua natureza, uma vez que o produto do trabalho do sujeito se torna o próprio sujeito ou, em outras palavras, no qual o sujeito é objetificado ou reificado pelas forças que regem o seu próprio trabalho.

No entanto, e sem anular o sentido marxista, podemos tomar a alienação no sentido freudiano, mais amplo, de que *toda socialização é alienação* (conforme visto na seção anterior). A partir daí, podemos pensar que toda forma de socialização pode, por um lado, provocar um efeito de normalidade à qual o sujeito se habitua, sem pensar sobre isso, sendo embebido pela formação social (e pela ideologia) que regula as formas de socialização. E isso é uma forma de alienação (a que costumeiramente nos referimos, aliás). Por outro lado, os sujeitos que, por algum motivo, não são considerados úteis ou adequados àquela formação social (que não aderem à ideologia), são rejeitados e excluídos dela. Em outras palavras, são apartados (no sentido de postos à parte) e segregados dessa formação social e dessa forma de sociedade. E isso é outra forma de alienação. Assim, a alienação no sentido estabelecido por Freud é tão paradoxal quanto o próprio sentido de resistência. Pois se a resistência pode ser comumente entendida como aquela força de proteção e defesa que enfrenta a mudança (entendida pelo sujeito resistente como re-pressão), ela também é a força represada, que rompe a barreira de repressão contra ela e cria um novo movimento, ainda que subterrâneo (e é a isso, parece-me, que se refere Orlandi).

As sociedades ocidentais dos séculos XIX e XX (como se verá no próximo capítulo), por exemplo, tinham por princípio (por formação social ou por ideologia) que aqueles considerados loucos deveriam ser retirados do convívio social e postos entre muros, para a (suposta) proteção desses sujeitos e para a (pretensa) proteção da própria sociedade. Ora,

podemos dizer que tanto os *loucos* quanto os presumivelmente *normais* eram alienados. Os últimos pelo próprio fato de se acreditarem normais; por viverem sob o efeito de normalidade produzido por aquela formação social; e porque, sem conseguir olhar para os loucos e entendê-los como parte da sociedade, confundiam a si próprios com a própria sociedade, como a única possibilidade de existência social, mantendo-se (voluntária ou inconscientemente) distantes da realidade (empírica), distantes da sociedade em suas múltiplas possibilidades. Os *normais* eram, então, *alienados e resistentes* a qualquer outra forma de se perceber e de entender a sociedade, *alienados e resistentes* ao outro, ao diferente. Por outro lado, os *loucos* eram *alienados* porque segregados, porque mantidos pela força da repressão (ideológica) distantes da sociedade à qual eles eram considerados estranhos ou inúteis. A esses loucos, dois caminhos: o da resignação ou o da resistência. A resignação certamente os faria sobreviver mais e, talvez, sofrer um pouco menos, mas o preço a se pagar era a sua identificação com a ideologia mesma que o colocara ali. Essa talvez não fosse uma escolha consciente, afinal, mas a sua única forma de perceber a si mesmo (uma alienação não muito distinta daquela dos *normais!*), de ter o seu *lugar* na sociedade. A resistência, por sua vez, faria com que, provavelmente, vivessem menos e, talvez, sofressem um pouco mais, mas o prêmio a se ganhar eram os novos sentidos produzidos do outro lado da história. Prêmio a ser recebido pelas gerações futuras, porém.

Pêcheux fecha o seu texto de 1978 apontando para o primado da ideologia (em sua relação com a luta de classes) e para o primado do inconsciente. Em relação ao primeiro, afirma (ou exorta) que é preciso *ousar se revoltar*; em relação ao segundo, que é preciso *ousar pensar por si mesmo*. Tais ousadias são formas de resistência, ao que Pêcheux defende: “não há dominação sem resistência” (p.281). Penso que tal afirmação possa ser entendida em dois sentidos. No primeiro, a partir da sua inscrição no corpo social, na coletividade, e não a partir do sujeito único, do indivíduo; dito de outra forma, um sujeito pode *ousar se revoltar* e *ousar pensar por si mesmo*, mesmo que seu grupo escolha o caminho da resignação, da alienação. No segundo sentido, como desejo, como ideal a ser perseguido, mas não como fato. Pois se assim fosse, o pertencimento inconsciente a uma formação ideológica e discursiva seria da ordem do impossível; o homem como senhor de sua própria casa, a única possibilidade; e a alienação, da ordem do inexistente.

Mas a *alienação* existe e é sempre um apartamento, seja ele voluntário ou involuntário (inconsciente), seja ele físico ou no campo das ideias. No decorrer da história da loucura,

como se verá em breve, o termo adquire ainda o sentido de categoria diagnóstica (*mentis alienatio*), estabelecido por Plater, e o de categoria social (usado genericamente para designar doenças mentais que levassem à internação nos hospícios), estabelecido por Pinel. Já Foucault e Goffman tratarão o termo como equivalente à segregação, internamento. É nesse sentido último que utilizo o termo alienação (salvo em situações específicas, as quais serão devidamente aclaradas). O termo resistência, por sua vez, será utilizado em confronto à alienação, em confronto aos processos disciplinares que a regem e que atuam por meio das relações de poder (estabelecidas no interior dos AIE ou do *micropoder*) como força produtora de sentidos (na maioria das vezes subterrâneos) que alagam o terreno da história.

Žižek nos lembra que “a contrapartida foucaultiana do AIE são os processos disciplinares que funcionam no nível do ‘micropoder’ e designam o ponto em que *o poder se inscreve diretamente no corpo, contornando a ideologia*” (1996b, p.18). Diferentemente de Althusser, que vê a relação de poder se constituindo de cima para baixo, Foucault recorre à teoria da complexidade para explicar essas relações, sem se referir à ideologia. Entendo que as relações de poder se deem por vias mais complexas do que unicamente a descendente (uma vez que podem se dar entre pares e que dependem, também, de movimentos inconscientes), mas não concordo que elas se deem no contorno da ideologia, e sim no interior dela. Por essa razão, Foucault entra nesse trabalho não como referência de Análise de Discurso, mas como o grande estudioso da loucura.

A grande vantagem da teoria de Althusser, segundo Žižek e com o que concordo, foi a concepção dos

microprocessos como parte dos Aparelhos Ideológicos de Estado, ou seja, como mecanismos que, para serem atuantes, para ‘captarem’ o indivíduo, sempre já pressupõe a presença maciça do Estado, a relação transferencial do indivíduo com o poder do Estado, ou – nos termos de Althusser – com o grande Outro ideológico em quem se origina a interpelação (1996b, p.19).

O grande Outro ideológico é a imagem perfeita do Estado e de seus aparelhos para AD¹⁴. No entanto, está cada vez mais difícil em nossa história circunscrever os limites do Estado e compreender aos interesses de quem ele serve. Como já referi anteriormente, as

¹⁴ Nas palavras de Suzy Lagazzi: “O Estado é constituído pelas relações que se dão entre *proprietários* e *não-proprietários*, por direitos e deveres antagônicos. O Estado é o Estado-*capitalista-jurídico* e a divergência de interesses, a contraposição de direitos e deveres distintos, traz a necessidade da coerção, já que os interesses e direitos/deveres de uns são os interesses e direitos/deveres de outros. Pensar em uma sociedade sem desigualdade, onde as relações de poder possam se dar como não-coercitivas, é pensar uma sociedade *sem Estado*” (1988, p.16).

constantes privatizações, por exemplo, têm mexido não só com as fronteiras do público e do privado, mas também com as fronteiras do Estado e das suas competências. Por essa razão, e na impossibilidade de poder me aprofundar na questão, prefiro utilizar o termo Instituições Totais, proposta pelo antropólogo Erving Goffman (1961), para me referir às instituições manicomiais, religiosas e armadas, preterindo o termo althusseriano AIE, ainda que o caráter ideológico desse esteja presente no uso que faço daquele.

Para Althusser (1973, p.70-1), a luta de classes é o motor da história que, por sua vez, é entendida como um processo sem fim e sem sujeito, uma vez que os sujeitos (os homens) da história “agem sob a determinação das relações sociais”, da ideologia. Os sujeitos são, portanto, para o filósofo, um produto da luta de classes. A luta de classes, por sua vez, pressupõe as relações sociais, as relações de poder que se estabelecem segundo as regras de um contrato ideológico. Estamos, portanto e novamente, diante de uma relação de nunca acabar.

Mas se é impossível observar um fim, o início dessa relação de poder é sempre um pacto (que pode ser tácito, inconsciente ou forçado até o limite da resistência). E o pacto de poder que determina quem é o opressor e quem é o oprimido se dá, sem dúvida, a partir de um lugar ideológico, mas por meio de um mecanismo inconsciente (que pode, no entanto, ser levado à consciência) de *investimento de saber no outro*. Pensando nesse movimento de investimento de saber, Lacan introduziu, como visto na seção anterior, a categoria de *Sujeito-suposto-saber* (SsS) e o colocou como o pivô da transferência. Assim, o estabelecimento das relações de poder pressupõe a ação da ideologia e do inconsciente, sendo a transferência o mecanismo que articula a relação entre um e outro. Em outras palavras, transferimos os nossos desejos para um determinado objeto/sujeito porque conferimos a esse objeto/sujeito um suposto saber/poder, acreditando que ele, de alguma forma, possa ocupar o lugar de nossa falha original, daquilo que essencialmente nos falta.

Ainda que um paralelo absoluto entre aquilo que pertence ao inconsciente e o que é do campo da ideologia habite o terreno da impossibilidade, parece-me evidente que a relação entre as duas ordens é bastante estreita, como se pode observar através do movimento das relações de poder. Ao investir um suposto saber em um outro, como apenas me referi, estamos atuando transferencialmente e delegando a esse outro um lugar na relação – um lugar que irá depender de nossa fantasia a respeito desse outro e de nós mesmos. A atribuição desses lugares (meu e do outro), por sua vez, se dá por meio da repetição de padrões que estamos

acostumados a seguir (seja por mecanismos inconscientes, seja por estarmos conscientemente envolvidos ideologicamente). Assim, a reprodução das relações sociais (e das relações de produção) vem no rastro da repetição, sendo que só conseguimos mudar a rota dessa espiral quando convocamos o que em nós é consciente para intervir nesse processo. Poderemos ter algum sucesso nessa difícil tarefa, mas também poderemos sofrer uma repressão em forma de censura ideológica e/ou em forma de um recalque inconsciente, que se dá pela negação. Podemos, então, negar tudo isso, nossa vulnerabilidade e nossa infalibilidade, mas elas estarão ali, sempre presentes, assim como as relações de poder que estabelecemos a partir dessa intrincada engrenagem da ideologia com o inconsciente.

Também podemos negar que essa engrenagem interfira no curso da história do nosso corpo social, mas essa negação não irá mudar o andamento da engrenagem, que tanto atua incessantemente em nossa história pessoal quanto naquela coletiva, que é tramada a partir das relações sociais e da função comum a elas, a da **historicidade**.

De acordo com Jacques Le Goff (1988), o termo historicidade começa a ser usado em 1872 e adquire vigor suficiente para atuar em primeiro plano na renovação epistemológica da história na segunda metade do século XX. A historicidade é um traço, uma função pertencente à categoria do real que “obriga a inserir a própria história numa perspectiva histórica” (p.23), uma vez que diz respeito não só a uma práxis social, mas a uma prática interpretativa dessa práxis. Por isso, em AD, vemos a historicidade como função de produção de sentido, resultado da intervenção da história na língua.

Citando Paul Veyne, Le Goff ainda lembra que “a historicidade permite a inclusão, no campo da ciência histórica, de novos objetos da história” (ibidem). Entre esses objetos, o historiador cita a história das mentalidades e a história da loucura como *non-événementiel*, ou seja, como acontecimentos sobre os quais ainda não há um reconhecimento, como acontecimentos que ainda não foram trazidos a termo pela consciência. De outra parte, “a historicidade exclui a idealização da história, a existência da História com H maiúsculo” (p.24).

A História como ciência, como revelação de verdades, como compêndio linear de acontecimentos, como narrativa neutra desses acontecimentos é, de fato, desconstruída por grandes pensadores, como Walter Benjamin, em seu texto de 1940, intitulado *Sobre o conceito de história*, e Paul Veyne em seu inquietante ensaio de 1978, *Como se escreve a história*. Para o filósofo, sociólogo e crítico literário, “a história é objeto de uma construção

cujo lugar não é o tempo homogêneo e ‘vazio’, mas um tempo saturado de ‘agoras’” (1940, p.229). Para o historiador e arqueólogo, a história é uma narrativa que trabalha nas bordas dos eventos físicos (como a erupção de um vulcão) e dos eventos humanos (como a imposição de um regime fascista), sendo que “em nenhum caso, o que os historiadores chamam de evento é apreendido de maneira direta e completa, mas sempre indireta e lateralmente, por meio de documentos ou testemunhos, ou seja, por indícios” (1978, p.17). Esses indícios são colhidos, então, pelo historiador, que imprime neles a sua interpretação, a qual parte sempre do lugar e da época onde ele se encontra (o que chamaremos, em AD, de formação discursiva). Assim, “a narração histórica situa-se para além de todos os documentos, já que nenhum deles pode ser o próprio evento (ibidem, p.18), e sim a interpretação de um evento. “A história é filha da memória” (ibidem), continua Veyne, o que lhe garante uma natureza lacunar (p.26), sem dimensões absolutas (p.29) e até mesmo não-factual – sendo não-factual “a historicidade da qual não temos consciência como tal” (p.28) (note-se o traço inconsciente até mesmo na história!). Por isso, Paul Veyne aproxima a narrativa histórica do drama e do romance, uma vez que a história se tece como uma trama, “uma mistura muito humana e pouco científica de causas materiais, de fins e de acasos; de uma fatia da vida que o historiador isolou segundo sua conveniência, em que os fatos têm seus laços objetivos e sua importância relativa” (p.42).

Tal constatação é bastante consonante com o pensamento da AD, que não compreende a história como

sucessão de fatos com sentidos já dados, dispostos em sequência cronológica, mas como fatos que reclamam sentidos (P. Henry, 1994), cuja materialidade não é possível de ser apreendida em si mas no discurso. Quando afirmamos que há uma determinação histórica dos sentidos, não estamos pensando a história como evolução e cronologia: o que interessa não são as datas, mas os modos como os sentidos são produzidos e circulam (Orlandi, 2007, p.33).

A historicidade se apresenta, então, pela maneira como os sentidos trabalham no discurso, ou seja, pela sua **discursividade**; e, ainda, como “produção simbólica, ou, se preferirmos, como o trabalho discursivo que organiza sentidos conflitantes para as relações de poder presentes em uma formação social”, como propõe Indursky (1998a, p.14). Trabalho que se faz possível pelo outro viés da historicidade, o de eixo da repetição e das regularidades no discurso, “pois o repetível a nível do discurso é histórico e não formal” (Orlandi, 2007, p.29). A repetição histórica, vale dizer, não é necessariamente da ordem do acontecimento (que pode

ser único), mas sim da ordem das suas especificidades. O *específico*, aqui, “quer dizer ao mesmo tempo *geral e particular*” (Veyne, 1978, p.56); em outras palavras, significa que a historicidade não repousa sobre um acontecimento individualizado ou sobre um único indivíduo, ela se move no sentido de encontrar nesses acontecimentos e sujeitos “uma espécie de generalidade” (ibidem), de traços que os categorizem como distintivos e característicos.

Assim, quando tomo, aqui, as histórias de Ida Dalser e Benito Albino (e, em boa medida, a história de Benito Mussolini), não as estou analisando como biografias, como histórias finitas em si mesmas, como acontecimentos individualizados. Estou, sim, tentando passar da singularidade de cada uma das histórias à especificidade que as une, àquilo que as distingue como representação, como símbolo de uma história maior, qual seja, a história dos sujeitos tidos por loucos (ou não) no século XX e, por conseguinte, a história da própria loucura, sobre a qual também me debruço a fim de colher sua discursividade e de observar, nessa discursividade, a forma como os sujeitos foram constituídos. Afinal, “o indivíduo, seja como papel principal da história ou figurante entre milhões de outros, só conta historicamente pela sua especificidade” (Veyne, 1978, p.56).

Importante salientar que a discursividade, e conseqüentemente a historicidade, estão presentes não só nos discursos que tramam o objeto analisado, mas nos discursos de análise, nos discursos sobre os discursos, como o da AD, como este que teço agora. Dessa forma, tenho presente que analisar a história pelo viés da *relação de forças* (como se refere Pêcheux na AAD-69, p.76 e 86) e que prefiro chamar, aqui, de *relações de poder*, é uma forma de se interpretar a história, uma forma bastante produtiva, mas, ainda assim, lacunar.

Por isso, a necessidade de se buscar também no real laciano aquilo que o real factível da história não abraça. O trabalho da AD no entremeio da história (historicidade), linguagem (discursividade) e inconsciente é, então, um gesto de interpretação sabedor da sua impotência em dar conta do todo, mas ávido por poder confrontá-lo.

1.3 O arquivo, os documentos, a memória e o acontecimento

Um dos instrumentos de observação e de confrontação da história pelo viés das relações de poder é a análise do arquivo.

O **arquivo** é comumente entendido como um conjunto de documentos, os quais podem

ser impressos, manuscritos, fotográficos, filmicos ou mesmo, nos dias de hoje, eletrônicos ou virtuais. Tais documentos são normalmente catalogados por índices que variam de acordo com o objetivo do arquivante e se prestam para atestar certas ações, momentos ou informações, com o objetivo de se (re)produzir uma história. Assim, é de se supor que os arquivos sirvam, por consequência, para guardar memórias. Por arquivo, denomina-se também a coisa física (ou virtual!), a materialidade concreta onde estão acomodados os documentos. Arquivo, então, é o continente de conteúdos documentados.

A AD costumava, similarmente ao senso comum, referir-se a arquivo como um continente de documentos textuais reconhecidos como válidos ou atestados por *sujeitos autorizados*. Em seu texto de 1982, *Ler o arquivo hoje*, Michel Pêcheux examina o desenvolvimento da nova linguagem e da nova ciência da informática em sua relação com o arquivo. Nesse texto, ainda que trabalhando com uma visão exclusivamente textual de arquivo, Pêcheux lança algumas pistas para uma nova conceituação do mesmo: “entendido no sentido amplo de ‘campo de documentos pertinentes e disponíveis sobre uma questão’” (p.51). Atualmente, e seguindo a vontade de seu fundador, a AD entende que “já era hora de começar a quebrar os espelhos”¹⁵ e ressignificar o conceito de arquivo.

O arquivo no interior do qual a análise do discurso clássica recortava seu *corpus* tinha como origem séries textuais impressas, já conhecidas e analisadas pelos historiadores. Quando eventualmente nos interessávamos por sua materialidade, nós a tomávamos como uma evidência. Na perspectiva atual, consideramos a complexidade do fato arquivista. O arquivo nunca é dado *a priori*, e em uma primeira leitura, seu funcionamento é opaco (Guilhamou; Maldidier, 1987, p.160-1).

A opacidade do arquivo é própria da opacidade da língua, da opacidade da história, da opacidade do inconsciente, da opacidade do próprio discurso que, estruturado pela linguagem, sustenta a história dos sujeitos e de toda a trama de seus paradoxos e fissuras; sustenta, enfim, a historicidade – traço fundamental que permite olhar para o arquivo em termos de *discursividade* (Cf. Mariani, 2010, p.87 e Romão et al., 2011, p.14). E esse é o sentido que o arquivo adquire no âmbito da AD.

Dessa forma, Ferreira (2011, p.175) propõe pensar o arquivo como “lugar discursivo que nos permite acompanhar as práticas discursivas realizadas em determinadas culturas”, como “lugar de observatório”. E, assim pensando, “o arquivo envolveria tanto as

¹⁵ Frase de fechamento do prefácio à *Análise do discurso político*, de Jean-Jacques Courtine (1981, p.26).

materialidades sob investigação como um modo de observar seu funcionamento e mudança no seio de uma sociedade (dispositivo analítico)”. Arquivo, então, não é mais só continente de conteúdos documentados ou de materialidades significantes, ou seja, não é mais só objeto, mas é também dispositivo de análise dessas materialidades mesmas.

A organização do arquivo, por sua vez, “resulta de gestos de interpretação que regulam politicamente a memória das formas de administração da sociedade” (Mariani, 2010, p.85), gestos que evidenciam os efeitos dos processos ideológicos desse funcionamento arquivístico, revelando, ao mesmo tempo, a presença dura e impenetrável dos sentidos supostamente estabilizados, mas também sua falta, sua fissura. Sempre há falha por onde algo escapa.

Dispor de um conceito, ter segurança sobre o seu tema é supor uma herança fechada e a garantia selada de alguma maneira por esta herança. E, certamente, a palavra e a noção de arquivo parecem, numa primeira abordagem, apontar para o passado, remeter aos índices de memória consignada, lembrar a fidelidade da tradição. [...] Ao mesmo tempo, mais que uma coisa do passado, o arquivo deveria *pôr em questão* a chegada do futuro. Trata-se do futuro, a própria questão do futuro, a questão de uma resposta, de uma promessa e de uma responsabilidade para amanhã. [...] Uma messianidade espectral atravessa o conceito de arquivo e o liga, como a religião, como a história, como a própria ciência, a uma experiência muito singular da promessa (Derrida, 1994, p.47-51).

Esse futuro a que se refere Jacques Derrida (1930-2004) é o algo que escapou da clausura do arquivo, a “causa do que falhou” na contenção do passado que, tal qual água represada, ao achar o caminho do escape, imprime pressão, e corre com força, espalhando-se para além dos domínios. Esse movimento (que em muito se assemelha ao movimento da resistência, como visto anteriormente), invade o terreno da atualidade, da história que corre no tempo presente do lado de fora do arquivo. Assim, há esse re-ligar do qual se deriva a palavra religião, lembrada por Derrida. A fissura do arquivo e o natural escoamento dos documentos e memórias neles contidas redefine a história presente, em sucessivas e contínuas (re)atualizações, as quais provocam perturbações no terreno alagado e incertezas sobre o que resta e sobre o que será. Pois “nada é menos garantido, nada é menos claro hoje em dia que a palavra arquivo. Nada é tanta perturbação e nem mais perturbador”, diz Derrida (1994, p.117).

A tensão do arquivo rasga a estabilidade dos limites, desacomoda o que se julgava seguro, o que se tinha por certo. A tensão dá vida aos arquivos e, ainda que se tente escondê-

los, queimá-los ou soterrá-los, sempre haverá uma brecha, uma pista, um vestígio de onde ele se encontra e do que se pode encontrar dentro deles, do que virá à tona assim que sua superfície for des-coberta. Os documentos que vazam por essa superfície descoberta, fissurada, não carregam memórias mortas (as memórias nunca o são!) do que foi e não mais será. “O documento, pois, não é mais, para a história, essa matéria inerte através da qual ela tenta reconstituir o que os homens fizeram ou disseram, o que é passado e o que deixa apenas rastros: ela procura definir, no próprio tecido documental, unidades, conjuntos, séries, relações” (Foucault, 1969, p.8). A história que é invadida lá fora pela explosão do arquivo, pelo escoamento dos documentos, é a mesma que os reatualiza, que os reinscreve nela mesma. Os documentos reinscritos (e muitas vezes reescritos) na história são discursos manifestos, materializados das mais diversas formas ou pelos mais variados meios. E se são (re)atualizados é porque carregam em si uma história que já houve ou, então, e ao mesmo tempo, uma história que nunca houve porque suplantada pela primeira.

Todo discurso manifesto repousa já sobre um já-dito; e este já dito não [é] simplesmente uma frase pronunciada, um texto já escrito, mas um ‘jamais-dito’, um discurso sem corpo, uma voz tão silenciosa quanto um sopro, uma escrita que não é senão o vazio do seu próprio rastro (Foucault, 1969, p.30).

Esse já-dito (ou jamais dito) relaciona-se ao conceito de *pré-construído*, termo proposto por Paul Henry “para designar o que remete a uma construção anterior, exterior, mas sempre independente, em oposição ao que é ‘construído’ pelo enunciado” (Pêcheux, 1975, p.89). Pré-construído é um conceito bastante produtivo para AD, pois é a partir dele que se torna possível identificar as formações discursivas (FDs), bem como as posições-sujeito, uma vez que as ideologias, as crenças, as cristalizações de juízo repousam e se revelam a partir dele, a partir do que já foi dito ou, ao contrário, da sua omissão, da sua negação ou do seu encobrimento. Retomarei esses conceitos oportunamente.

O que proponho, então, a partir de uma “outra vertente da leitura de arquivo”, vertente que opera na análise da voz anônima “através da qual os aparelhos do poder de nossas sociedades geram a memória coletiva” (Pêcheux, 1982, p.51), é a compreensão dos manicômios (entendidos não só no seu sentido institucional, mas em toda rede de significantes que e na qual operam) enquanto arquivos e dos sujeitos por eles custodiados enquanto documentos.

Tal proposta me parece plausível se considerarmos o arquivo, como nos sugere Derrida (1994), como algo que evoca um sintoma, aquilo que arruína, desvia ou destrói o próprio princípio do arquivo. Para Mariani (2010, p.90), “podemos pensar, então, que nos arquivos se inscrevem sintomas da época em que foram organizados e é com esses sintomas que um pesquisador se depara”. Dessa forma e nessa perspectiva, o arquivo não é mais tido como um conjunto de textos impressos ou de evidências históricas;

o arquivo não é o reflexo passivo de uma realidade institucional, ele é, dentro da sua materialidade e diversidade, ordenado por sua abrangência social. O arquivo não é um simples documento no qual se encontram referências; ele permite uma leitura que traz à tona dispositivos e configurações significantes (Guilhamou; Maldidier, 1987, p.162).

O arquivo entendido dessa forma está no interstício entre as partes de um todo social, histórico, temporal, espacial, psicológico e material; de um todo discursivo, afinal.

O arquivo é, de início, a lei do que pode ser dito, o sistema que rege o aparecimento dos enunciados como acontecimentos singulares. Mas o arquivo é, também, o que faz com que todas as coisas ditas não se acumulem indefinidamente em uma massa amorfa, não se inscrevam, tampouco, em uma linearidade sem ruptura e não desapareçam ao simples acaso de acidentes externos, mas que se agrupem em figuras distintas, se componham umas com as outras segundo relações múltiplas, se mantenham ou se esfumem segundo regularidades específicas [...] O arquivo não é, tampouco, o que recolhe a poeira dos enunciados que novamente se tornaram inertes e permite o milagre eventual de sua ressurreição; é o que define o modo de atualidade do enunciado-coisa; é o *sistema de seu funcionamento*. Longe de ser o que unifica tudo o que foi dito no grande murmúrio confuso de *um* discurso, longe de ser apenas o que nos assegura a existência no meio *do* discurso mantido, é o que diferencia os discursos em sua existência múltipla e os especifica em sua duração própria. [...] *É o sistema geral da formação e da transformação dos enunciados* (Foucault, 1969, p.158-9).

Tal sistema adquire sua força de acordo com as relações que se estabelecem, dentro e fora dele, entre as coisas e os acontecimentos, manifestas nos discursos e materializadas nos documentos. Dessa forma, e parodiando Roudinesco (2001, p.7), o poder do arquivo é tanto mais forte quanto mais ausentes forem os documentos.

Por **documento** se compreende comumente qualquer objeto ou meio que ateste, prove ou comprove alguma coisa ou evento, tal como um papel, uma fotografia, um artefato, uma obra de arte, uma peça arquitetônica, um registro de áudio ou audiovisual. O documento pode,

segundo sua intenção, instruir, sancionar, vetar, identificar ou acusar. Mas nunca deixa de ser um registro de uma memória, ainda que apagada.

Assim, de acordo com sua importância, documentos são mantidos em diferentes tipos de arquivos. Alguns são destruídos; inteiramente apagados. Mas manter documentos em dispersão dentro de um ou mais arquivos é também uma forma de destruição, de apagamento – ainda que não total. Tal forma de destruição – mais requintada, talvez até mais cruel – deixa, no entanto, rastros e ecos. E são esses vestígios, essas memórias e suas repercussões que permitem uma certa compreensão do funcionamento do sistema que é o arquivo em sua relação com os documentos que custodia.

Na analogia que proponho aqui, manicômios estão para arquivos assim como seus custodiados, com suas lascas de memórias dispersas, estão para documentos. O conceito de documento, portanto, está sendo alargado em sua materialidade, que também é corpo e, mais do que isso, *sujeito*. Sujeito com seu corpo, sua memória, sua história, suas relações, seus sentimentos, seu inconsciente, sua ideologia, seu discurso.

Foucault, em sua *Arqueologia do saber* (1969), discute o conceito de documento, chegando à conclusão que os *documentos* são transformados em *monumentos* pela história, uma vez que é a história a responsável por “decifrar os rastros deixados pelos homens” (p.8), por relacionar esses rastros-documentos, agrupá-los e, enfim, por atribuir um sentido a eles.

Le Goff, em nota ao capítulo intitulado *Documento/monumento* de seu livro *História & Memória* (1988), diz que o método seguido pelos historiadores na atualidade é exatamente o de tratar os documentos como monumentos, “ou seja, colocá-los em série e tratá-los de modo quantitativo e, para além disso, inseri-los nos conjuntos formados por outros monumentos” (p.485).

A relação entre documento e monumento estabelecida pelos autores, no entanto, não é tão direta ou absoluta que se possa, simplesmente, tomar um pelo outro sem que se leve em consideração a historicidade específica do objeto que se põe em questão.

Le Goff inicia sua reflexão distinguindo documento e monumento a partir de suas origens etimológicas, sendo que ambos são considerados “materiais da memória”. O termo documento, segundo ele, provém do verbo latino *docere*, ou seja, “ensinar”, de onde derivaria o sentido de prova, de comprovação. Assim, o documento colocar-se-ia como um testemunho, como prova histórica da ordem da objetividade e como passível de escolha por parte do historiador – que, ao fim e ao cabo, é quem determina os documentos válidos ou não,

verdadeiros ou falsos. Já o termo monumento teria uma “raiz indo-europeia *men*, que exprime uma das funções essenciais do espírito (*mens*), a memória (*memini*)” (1988, p.485). Dessa forma, o monumento caracterizar-se-ia como um legado da memória coletiva, como herança ou evocação do passado.

O historiador, no percurso que traça do uso de ambos os termos e das várias atualizações conceituais por que passaram, chega, então, à defesa da análise do documento enquanto monumento; defesa que só será possível a partir da análise elaborada pelo crítico, historiador da literatura e linguista suíço Paul Zumthor, que defende que o que transforma o documento em monumento é a sua *utilização pelo poder* (Cf. Le Goff, 1988, p.494).

Penso que essa seja a chave para a compreensão tanto daquilo que aproxima documento de monumento quanto daquilo os distingue. Le Goff sustenta que

O documento não é qualquer coisa que fica por conta do passado, é um produto da sociedade que o fabrica segundo as relações de forças que aí detinham o poder. Só a análise do documento enquanto monumento permite à memória coletiva recuperá-lo e ao historiador usá-lo cientificamente, isto é, com pleno conhecimento de causa (1988, p.495).

Assim, o documento não tem *per se* um traço de veracidade. São as relações de força e de poder que determinam, tanto no momento de constituição do documento quanto no momento de sua análise, de sua consequente interpretação e de sua posterior classificação, o que pode ou não ser tomado por verdadeiro a respeito dele, e o que deve ou não ser dito a respeito dele. A objetividade do documento e sobre o documento é, assim, subjetiva. Por isso, é imperativo que o gesto interpretativo do historiador e do analista de discurso se faça no sentido de transportar o documento à categoria de monumento. Não que a categoria de monumento garanta objetividade, certezas ou permanências aos objetos em questão, mas ela carrega em si a força de uma memória coletiva, a herança-amálgama que faz do monumento resistência. Resistência àquilo que insiste em lhe tornar/manter documento. Resistência que carrega os traços e as cicatrizes dessa relação de poder que não pode ser negada ao se olhar para o monumento. Afinal, como Walter Benjamin não nos deixa esquecer, “nunca houve um monumento da cultura que não fosse também monumento da barbárie” (1940, p.225).

Importante que se tenha presente, então, que não é a história que garante o estatuto de monumento ao documento no simples decorrer do seu percurso; é o gesto interpretativo da

história que pode fazê-lo a partir de um confronto das memórias e das relações de poder instauradas no interior desse objeto.

Como pretendo mostrar ao longo de minha escrita, os loucos foram, sim, tratados como simples documentos durante quase todo o percurso da história determinada pelas formações discursivas dominantes. Eles passam à categoria de monumentos somente a partir de acontecimentos históricos e discursivos (que instauram novas FDs) que lhes direcionam um novo olhar, levantando o véu do esquecimento que encobre as relações de poder a que estão submetidos, revelando suas feridas e cicatrizes e possibilitando, assim, uma nova forma de dizer sobre esses sujeitos. Assim, repito, não é a história que transforma documentos em monumentos, mas sim o gesto interpretativo da história (historicidade) que se caracteriza como **acontecimento** o que propicia fazê-lo.

Desse modo, ao referir-me aqui aos loucos encarcerados como documentos (e não como monumentos), estou sustentando o fato de que essa era (e talvez ainda seja) a forma como eles eram (são) tratados no interior desse arquivo que é o manicômio. Nele, os loucos são selecionados (como válidos ou não) e catalogados; seus corpos e comportamentos são utilizados para fim de comprovação do diagnóstico que os selecionou e os classificou; são guardados, docilizados (e aqui *docere* produz um outro efeito de sentido), esquecidos, e suas memórias passam por um processo de apagamento. No entanto, a abertura do arquivo em que se encontram permite que os entendamos também como testemunhos, documentos corrompidos da sua própria história e dessa história coletiva escondida embaixo do tapete da história oficial.

Ao travar essa discussão sobre a loucura, sobre o lugar do louco, sobre o processo de identificação do louco, estou levando a efeito um gesto interpretativo que se coaduna com os acontecimentos que inauguram a possibilidade do louco ser entendido como monumento. Ao entender os loucos como monumentos, no entanto, dilui-se o traço de individualidade, a história de cada um passa ser um elo na história social (atravessada pelo imaginário) e esses sujeitos passam a representar e a salvaguardar uma *memória coletiva* ou um *efeito de memória*¹⁶. Memória que evoca o passado de cada um dos sujeitos que compõe o grupo, mas

¹⁶ Conceito introduzido por Jean-Jacques Courtine (1981, p.104-5) que dialoga, de maneira subjacente, segundo interpretação do próprio autor, com o conceito de formação discursiva presente em *Arqueologia do saber* (1969), de Michel Foucault. Para Freda Indursky, o efeito de memória é o resultado do entrecruzamento entre os sentidos da memória mítica e social nas práticas discursivas. O efeito de memória “é fortemente lacunar, possibilitando que os sentidos deslizem, derivem, se transformem, se resignifiquem” (Indursky, 2003, p.104).

não por aquilo que os distingue entre si e sim por aquilo que os define idealmente como iguais, como loucos. Essa é a herança deixada pelo monumento, de onde deriva sua força e também sua fragilidade.

Ao observarmos o estatuto empírico que as palavras documento e monumento evocam, temos a impressão de que o monumento é algo mais sólido e imponente do que o documento. Mas a imagem mental que produzimos a partir de ambos os termos é da ordem do estático, do imutável, do perene. No entanto, a própria história nos mostra que documentos são rasgados, alterados, queimados, substituídos; que monumentos são quebrados, pichados, remodelados, substituídos. O que deles permanece é a sua inscrição na história, ou melhor, a forma como foram inscritos na história (e isso, por sua vez, depende da interpretação do historiador, da sua formação ideológica e discursiva, do lugar de onde vem seu discurso e a serviço de quem esse discurso está). Já a **memória** que a história registra (ou deixa de registrar), testemunhada pelos documentos e evocada pelos monumentos, necessita de constantes resgates de lembranças que, ao serem acionados, funcionam como *atualizações*. As atualizações, no entanto, não são nunca simples voltas a um estado anterior, mas impressões de novas interpretações sobre o estado anterior, de forma que a memória supostamente original é impossível de ser resgatada sem falhas ou sobreposições. Daí se pode compreender a afirmação de Davallon de que “a história resiste ao tempo; o que não pode a memória”, afirma (1983, p.26).

A significação e os sentidos que buscamos ao resgatar uma memória, ao observar o testemunho de um documento ou ao erigir um monumento que evoque essa herança memorial, portanto, não são da ordem da estabilidade. Courtine lembra que “a memória irrompe na atualidade do acontecimento” (1981, p.103), o que me faz pensar que sem o acontecimento a memória não é mais do que esquecimento, essa “inquietante ameaça que se delinea no plano de fundo da fenomenologia da memória e da epistemologia da história” (Ricoeur, 2000, p.423). Para que a memória reverbere, então, faz-se necessário que o acontecimento movimente as estruturas supostamente estabilizadas da história.

A AD entende que o acontecimento é o ponto no qual um enunciado rompe com a estrutura vigente, instaurando um novo processo discursivo, inaugurando uma nova forma de dizer e estabelecendo um novo ponto de partida para que uma nova rede de dizeres possa

emergir (Cf. Ferreira, 2001, p.11). O acontecimento pode ser histórico ou discursivo¹⁷.

Pêcheux entende o **acontecimento histórico** como

um elemento histórico descontínuo e exterior, suscetível de vir a se inscrever na continuidade interna, no espaço potencial de coerência próprio a uma memória. Memória deve ser entendida aqui não no sentido diretamente psicologista da ‘memória individual’, mas nos sentidos entrecruzados da memória mítica, da memória social inscrita em práticas, e da memória construída do historiador (1983, p.49).

Esse pensamento de Pêcheux parece encontrar eco no pensamento de Davallon, para quem o acontecimento histórico é passível de se tornar “elemento vivo de uma memória coletiva” (1983, p.26). O acontecimento histórico se configura, então, como uma disrupção no curso normal (supostamente estabilizado) dos fatos da história. Tal qual a história, que é escrita *a posteriori* e depende da interpretação do escrevente, o acontecimento histórico não pode ser modificado enquanto evento empírico, mas pode ser interpretado de formas distintas, evocando, assim, diferentes significações e produzindo diferentes efeitos de sentido. Alguns desses sentidos encontrarão uma maior acolhida (seja na/pelas ideologias dominantes, seja na/pelos nossos processos inconscientes de satisfação de nossas necessidades e desejos) e acabarão por se naturalizar, num movimento de “manutenção imaginária do fio de uma lógica narrativa” (Mariani, 1998, p.34).

As memórias mobilizadas por esse acontecimento evidentemente também estão à mercê dessas variações e, ainda, da interferência do tempo, de novos acontecimentos históricos, de novas significações, de dispersões, de confinamento. Memórias guardadas correm o risco de permanecerem memórias dormidas ou, pior, esquecidas ou apagadas. Elas estão lá, prontas para serem acordadas e ressignificadas, mas, de acordo com M. Halbwachs, a memória é somente aquilo “que ainda é vivo na consciência do grupo para o indivíduo e para a comunidade” (1950, p. 70).

Mas como manter viva ou reviver essa memória? Para Davallon,

¹⁷ Há analistas de discurso que preferem a tripartição: acontecimento linguístico, acontecimento histórico e acontecimento discursivo. Penso ser muito válida tal separação nos casos em que a análise se debruce sobre objetos predominantemente linguísticos (como questões de dicionarização, de gramaticalização, ou da *monumentação da língua* - a exemplo do estudo de Zoppi Fontana, de 2009). Como este não é o caso aqui, prefiro pensar a partir da perspectiva para a qual Guilhamou (1997) aponta, relacionando o acontecimento linguístico com acontecimento discursivo, esse último pensado como momento de emergência de formas singulares de subjetivação. Dessa forma, no presente trabalho, o acontecimento discursivo abarca e contempla também o acontecimento linguístico.

Lembrar um acontecimento ou um saber não é forçosamente mobilizar e fazer jogar uma memória social. Há necessidade de que o acontecimento lembrado reencontre sua vivacidade; e, sobretudo, é preciso que ele seja reconstruído a partir de dados e de noções comuns aos diferentes membros da comunidade social (1983, p.25).

Assim, a manutenção da memória social parece ser algo da ordem do impossível, posto as diferenças por vezes intransponíveis entre os registros de memórias (de onde derivam *dados e noções*) entre membros da comunidade. Estamos aqui diante do que Paul Ricœur (2000), um dos maiores estudiosos da memória, chama de *dilema paralisante*, qual seja, o de entender se a memória é primordialmente pessoal ou coletiva: “Se não se sabe o que significa a prova da memória na presença viva de uma imagem das coisas passadas, nem o que significa partir em busca de uma lembrança perdida ou reencontrada, como se pode legitimamente indagar a quem atribuir essa prova e essa busca?” (p.105). A memória (como nos faz ver Ricœur) é um mecanismo extremamente complexo, que envolve lembranças, reminiscências, memorização, imaginação, interpretação, esquecimentos, apagamentos, coerção, legitimação, tempo, espaço, mecanismos de consciência, mecanismos do inconsciente e ideologias tanto do coletivo quando dos indivíduos que o compõe.

Dessa forma, parece-me que esse dilema, se não pode ser resolvido, encontra abrigo no *sujeito* da AD (que não é nem o indivíduo nem o coletivo, como procurarei demonstrar no próximo ponto) e no espaço que o constitui enquanto tal, um espaço interdiscursivo.

É nesse espaço interdiscursivo, que se poderia denominar, seguindo M. Foucault, *domínio de memória*, que constitui a exterioridade do enunciável para o sujeito enunciativo na formação dos enunciados *pré-construídos*, de que sua enunciação apropria-se. Mas convém tão logo acrescentar que, nesse interdiscurso, o sujeito não tem nenhum lugar que lhe seja assinalável, que ressoa no domínio de memória somente uma *voz sem nome* (Courtine, 1983, p.18).

O lugar dessa memória, então, é o lugar de voz anônima, o plano vertical, que toma corpo dentro da teia, da estrutura do discurso. A essa memória, Pêcheux chamou de **memória discursiva**:

A memória discursiva seria aquilo que, face de um texto que surge como acontecimento a ler, vem restabelecer os “implícitos” (quer dizer, mais tecnicamente, os pré-construídos, elementos citados e relatados, discursos transversos, etc.) de que sua leitura necessita: a condição do legível em relação ao próprio legível (Pêcheux, 1983, p.52).

A memória discursiva, então, não é a memória psicologista do indivíduo nem a memória inscrita pela história; ela é a ponte entre as duas, a soma das duas e do espaço que as constitui.

A noção de memória discursiva diz respeito à *existência histórica do enunciado* no interior de práticas discursivas regradas por aparelhos ideológicos; ela visa o que Foucault (1971, p.24) levanta a propósito dos textos religiosos, jurídicos, literários, científicos, ‘discursos que originam um certo número de novos atos, de palavras que os retomam, os transformam ou falam deles, enfim, os discursos que indefinidamente, para além de sua formulação, são ditos, permanecem ditos e estão ainda a dizer’ (Courtine, 1981, p.106).

Maria Onice Payer (2012) propõe a observação da memória discursiva a partir de dois planos distintos ou de dois níveis de funcionamento, a saber: o da *memória discursiva constitutiva do sujeito* e o da *memória discursiva representada (formulada) pelo sujeito*. Ao primeiro nível, a autora relaciona os saberes adquiridos, a cultura que constitui o próprio sujeito. Ao segundo plano, relaciona os “fragmentos linguísticos-discursivos que são reconhecidos pelos sujeitos como parte de sua memória histórica” (p.101). A autora se refere ainda ao fato de que certos aspectos dessa memória discursiva escapam à representação ou à formulação de seus sujeitos, talvez por estarem relacionados a outros níveis de funcionamento da memória, como o do recalque e o do silenciamento. Essa formulação de Payer me parece encontrar ressonância na relação estabelecida por Courtine¹⁸ entre o formulável (a exterioridade enunciable – memória discursiva representada/formulada), o interdiscurso como preenchimento dessa enunciação (memória discursiva constitutiva) e o interdiscurso como oco/vazio (memória constitutiva que escapa ao formulável, recalque, silenciamento), que são constituintes do processo de assujeitamento do sujeito, tanto daquela parte do processo que normatiza e normaliza quem é e quem pode ser esse sujeito (e o que ele pode ou não dizer e o que pode ou não ser dito sobre ele) quanto daquela parte que quebra com essa cadeia de formulações e que, por fim, abrirá a brecha para uma outra categoria de acontecimento, o **acontecimento discursivo**.

De acordo com Jacques Guilhamou e Denise Maldidier, “o acontecimento discursivo

¹⁸ “A análise do processo de assujeitamento conduz, assim, a considerar dois modos ligados de determinação do ato de enunciação pela exterioridade do enunciable, ou interdiscurso: o interdiscurso como preenchimento, produtor de um efeito de consistência no interior do formulável e o interdiscurso como oco, vazio, deslocamento, cuja intervenção ocasiona um efeito de inconsistência (ruptura, descontinuidade, divisão) na cadeia do reformulável” (Courtine, 1983, p.22).

não se confunde nem com a notícia, nem com o fato designado pelo poder, nem mesmo com o acontecimento construído pelo historiador. Ele é apreendido na consistência de enunciados que se entrecruzam em um momento dado” (1987, p.164). Ele não é o acontecimento histórico, mas uma possível consequência dele; sucede-o, interpreta-o e, a partir dessa interpretação, ressignifica-o. Para Ercília Cazarin e Gesualda Rasia, “o acontecimento discursivo é o que permite a inscrição do acontecimento histórico no interdiscurso” (2014, p.195).

O interdiscurso pressupõe uma estrutura vertical de saberes e sentidos passíveis de repetição. Novos saberes e sentidos só conseguem se inscrever nessa estrutura a partir da instauração de uma nova ordem de repetibilidade. Uma nova ordem de repetibilidade só se faz possível através do tensionamento da memória e da consequente ruptura com a ordem da repetibilidade anterior. No entanto, como sustenta Freda Indursky (2003, p.107), “um acontecimento discursivo rompe com a ordem do repetível, instaurando um novo sentido, mas não consegue produzir o *esquecimento* do sentido-outro, que o precede”. Assim, continua a autora,

Quando ocorre uma ruptura com a repetibilidade, uma nova ordem de repetibilidade se instaura, a qual é responsável pela reorganização da memória, pela organização de uma nova estrutura vertical, a qual necessariamente mantém relações com a estrutura precedente, com a qual rompeu. Esta nova organização é responsável, de fato, pela reorganização da memória social (2003, p.108).

Acontecimento discursivo é, então, gesto de interpretação que interrompe a sequência de repetições e rompe com o discurso dominante, com o discurso institucional, com o discurso normalizado. É ressignificação de um acontecimento histórico e emergência de novas filiações, o que se dá “no ponto de encontro entre uma atualidade e uma memória” (Pêcheux, 1975, p.17), como pretendo demonstrar no segundo capítulo, o qual tratará sobre a história da loucura e seus sujeitos.

1.4 O sujeito, o discurso, a linguagem e o cinema como materialidade discursiva

De acordo com Freda Indursky (2008, p.10), é possível se pensar em três tempos distintos da noção de **sujeito**, tempos que não se excluem nem se contradizem, mas que se

complementam. Em 1969 (data de início da AD) Pêcheux pensava o sujeito como um “lugar determinado na estrutura social”. Depois, em 1975, com Cathérine Fuchs pensando com Pêcheux, o sujeito passa a ser determinado também pela sua natureza psíquica. E, por fim, em *Semântica e discurso*, também de 1975, Pêcheux postulará uma *teoria não-subjetiva da subjetividade*, considerando, aqui, “que não pode haver prática sem ideologia e nem ideologia sem sujeito” (Indursky, 1998b, p. 116).

Em 1.1, ao apontar a diferenciação lacaniana entre *eu* e *sujeito*, atentei para o fato de tal diferenciação ser também relevante para a AD, ainda que nossa episteme seja distinta. Na visão lacaniana, o *eu* (*Je*) é aquele que resiste aos desejos e às pulsões e, por isso, experencia a ilusão de uma totalidade e de estar no comando de suas intenções (que, são, segundo essa ilusão, sempre conscientes). Tal ilusão é um efeito de sentido produzido pelo imaginário. Já o *sujeito* lacaniano (*Moi*) é aquele entregue aos desejos e às pulsões e, por isso, apresenta-se como sujeito descentrado, cindido e dividido; sujeito barrado (\$) do inconsciente. Tal descentramento é efeito do significante produzido pelo simbólico. Mas, como já foi visto, o inconsciente tem seu núcleo no real, no não-sentido, ainda que se estruture no simbólico e tome corpo (ou seja representado) no (pelo) imaginário. Dessa forma, não se pode deixar de fora esse sujeito do real, sujeito do inconsciente, afetado pelas suas pulsões, desejos e por tudo aquilo que não consegue atribuir sentido mas que, apesar desse não-sentido, subsiste. Sujeito que, no entanto, também é afetado pela sua ilusão de totalidade, por aquilo que lhe provoca um *efeito de in-divíduo* no interior de um processo social de identificação, por aquilo que o torna sujeito histórico, ideológico e político.

Pensar esses sujeitos como separados e independentes, no entanto, é também uma ilusão. Real, simbólico e imaginário, como já mencionei, são instâncias distintas, mas interligadas. Da mesma forma, os sujeitos que as habitam estão todos conectados pelo fio da memória, do interdiscurso, que ora vai operar produzindo, conforme Courtine (1983), um *efeito de consistência* – num processo de normatização e normalização, definindo não só o que pode e o que não pode ser dito por um sujeito ou a respeito dele, mas também delimitando quem é ou quem pode ser tal sujeito – e ora vai operar produzindo um *efeito de inconsistência* – num processo de ruptura e divisão, definindo reformulações.

Assim, o sujeito da AD não é um indivíduo pleno e no gozo de suas intenções conscientes. É, ao contrário, um sujeito que atua dentro da ilusão de ser pleno, consciente e senhor dos seus atos, pensamentos, sentimentos, de seus discursos, enfim. É diferente do

sujeito pragmático, referido por Pêcheux em um de seus últimos escritos, o sujeito comum, como cada um de nós, “os 'simples particulares' face às diversas urgências de sua vida - [e que] tem, por si mesmo, uma imperiosa necessidade de homogeneidade lógica” (1983, p.33). O sujeito da AD não é o *sujeito empírico*, mas o *sujeito histórico, ideológico e político*, mesmo que não saiba disso. Ainda que conscientemente não esteja engajado em nenhum movimento ideológico ou político, ele está, sim, inserido em pelo menos uma *formação discursiva* (FD) que, por sua natureza, revela-se como *posição ideológica*, como *postura política*. Do mesmo modo, o sujeito da AD é também um *sujeito psíquico*, um sujeito inconsciente. Na maioria das vezes, aliás, inconsciente mesmo da sua própria inconsciência. O sujeito da AD é, então, um lugar de *significação*, tal como o sujeito lacaniano, mas “um lugar de *significação* historicamente constituído” (Orlandi, 2007, p.37), de forma que não fazemos a oposição entre o *Je* e o *Moi*, excluindo o primeiro, mas operamos analiticamente dentro uma episteme aditiva, considerando como sujeito os sujeitos do imaginário *e* do simbólico *e* do real.

Sujeito heterogêneo, sim, afetado pela ideologia e pelo inconsciente, mas também pela *linguagem* por meio da qual ele se revela na tessitura discursiva, a qual pode ter o texto como materialidade. Digo *pode ter* porque a linguagem também pode se inscrever discursivamente em outras materialidades não textuais, como a música, a dança, as artes plásticas, as artes cinematográficas e teatrais, a fotografia, o corpo, etc. Ainda que não textuais, essas materialidades são discursivas.

No referido texto de 1975, Pêcheux e Fuchs introduzem a noção de **discurso** como uma **materialidade discursiva** e não como algo equivalente à ideologia. A ideologia é da ordem do mundo e o discurso é da ordem da linguagem; um está inscrito no outro e o primeiro determina o segundo. Para Pêcheux e Fuchs, a particularidade do funcionamento da ideologia em relação ao discurso está naquilo:

que se convencionou chamar *interpelação*, ou o assujeitamento do sujeito como sujeito ideológico, de tal modo que cada um seja *conduzido*, sem se dar conta, e tendo a impressão de estar exercendo sua livre vontade, a *ocupar o seu lugar* em uma ou outra das duas classes sociais antagonistas do modo de produção (ou naquela categoria, camada ou fração de classes ligada a uma delas) (1975, 162).

Mas o discurso, visto como lugar de constituição do sujeito, abre espaço para que esse mesmo sujeito, interpelado pela ideologia, reflita, ao constituir-se como tal, e se permita

posicionar-se de novas formas, fazendo deslizar sentidos e até mesmo desidentificar-se ou contra-identificar-se, produzindo novos discursos a partir de novas formas e posições de sujeitos, inscritos em não mais somente uma mas em uma ou várias formações discursivas. Assim, é possível perceber o movimento incessante de revalidação (no duplo sentido de validar novamente e de forma nova) do discurso sobre si mesmo e do discurso sobre a ideologia. A via não é de mão única e o sujeito, ainda que não seja “livre”, tem a possibilidade de reinscrever-se nos próprios processos sócio-históricos.

Por essa possibilidade-impossibilidade de se autorizar como sujeito de si mesmo, Eni Orlandi, em nota ao leitor (Pêcheux, 1983a, p.9), diz que o sujeito é a própria “região de equívoco em que se ligam materialmente o inconsciente e a ideologia”. E em outro texto, a mesma autora prossegue:

A ideologia não é consciente: ela é efeito da relação do sujeito com a língua e com a história em sua relação necessária, para que signifique. O sujeito, por sua vez, é lugar historicamente constituído de significação. Se a relação com o inconsciente é uma das dimensões do equívoco que constituem o sujeito, sua contraparte está em que o equívoco que toca a história (a necessidade de interpretação) é o que constitui a ideologia (Orlandi, 2007, p.48).

A mesma via de mão dupla inaugurada pelo discurso enquanto lugar de constituição do sujeito, permitindo que não só a ideologia o interpele, mas que o próprio sujeito, ao fazer deslizar os sentidos dessa ideologia, ressignifique a ela e a si mesmo, é inaugurada pela psicanálise com a inscrição do *inconsciente* no cenário mundial. Ainda que não se possa estabelecer uma relação de equivalência direta entre ideologia e inconsciente (da mesma forma que não se pode equivaler discurso à ideologia), ambas noções se tocam e se entrecruzam em muitos pontos e parecem emergir por meio de um movimento muito similar, qual seja, o da *repressão* e suas formas de negação e recalque, conforme visto anteriormente.

Sujeito e discurso, assim, constituem-se a partir da relação entre ideologia e inconsciente e se estruturam por meio de (ou *como*, conforme prefere Lacan) uma linguagem. Nesse ponto, retomo a questão abordada em 1.1 a respeito da distinção entre **língua** e **linguagem** e da qual me permito discordar de Lacan ao afirmar que “só há um tipo de linguagem: a língua concreta falada pelas pessoas” (Cf. Jorge, 2000, p.92).

Na visão da AD, a língua não é um sistema estável, fechado nele mesmo, tampouco autônomo; ela é um sistema instável, heterogêneo, aberto e, por isso, sua autonomia é relativa.

Os elementos internos à língua (fonemas, morfemas, sintagmas, etc.) estão simultaneamente integrados aos elementos externos a ela: ao contexto cultural, social, político, histórico e psicológico no qual a língua se inscreve. O sistema linguístico, portanto, não dá conta de *tudo*. Tanto interna quanto externamente, sempre há falhas nesse sistema. “Nunca se pode dizer tudo na língua. E este mecanismo de indeterminação abre brechas para a ambiguidade, que é uma propriedade intrínseca fundamental das línguas naturais, inscrita na dialética da unicidade e da pluralidade” (Ferreira, 2003, p.207).

A língua, portanto, não é somente o meio de transporte do pensamento, o veículo da comunicação. Na verdade, ela pode até mesmo “ser empregada para não comunicar” (Ferreira, 2003, p.208), mas para esconder pensamentos, ideias, para confundir o leitor (interlocutor), seduzi-lo com uma ilusão de verdade, de transparência, de univocidade, de regularidade.

Nesse jogo de transparências e opacidades, nesse repensar os conceitos e as suas relações, é importante que se sublinhe o deslizamento conceitual que faz a AD em relação à língua (e também em boa medida à linguagem). A língua, para a AD,

perde seu caráter homogêneo e estável, passando a ser entendida como elemento de base material, heterogêneo por excelência, não-estável, não-previsível e não-fechado, que combinado à materialidade do processo sócio-histórico constitui o lugar da produção dos efeitos de sentido. A autonomia da língua, absoluta na concepção anterior, passa agora a ser relativa (Ferreira, 1996, p.40).

Portanto, a língua da AD não é

a língua da Linguística, a língua da transparência, da autonomia, da imanência. A língua do analista de discurso é outra. É a língua da ordem material, da opacidade, da possibilidade do equívoco como fato estruturante, da marca da historicidade inscrita na língua. É a língua da indefinição do direito e avesso, do dentro e fora, da presença e ausência (Ferreira, 2003, p.42).

Para o linguista e filósofo Jean-Claude Milner (1978), as *línguas* são “um conjunto de realidades” distintas, sendo que cada uma delas tem um “núcleo que [...] sustenta sua unicidade e distintividade” (p.16-7). No entanto, esse núcleo não é duro e tampouco essa unicidade equivale a algo único no sentido de indivisível, mas sim no que tem de singular, de peculiar. “A língua não cessa de ser desestratificada pelo equívoco”, continua Milner, e, por

isso, “é preciso que se admita a presença de singularidades heterogêneas no éter da língua” (p.19).

Rompendo completamente com a ideia da Linguística Tradicional de língua como estrutura estável, Milner defende que:

A particularidade de uma língua se deve apenas às séries em que sua unicidade se decompõe. Um modo singular de fazer equívoco: eis, então, o que é uma língua entre outras. Por isso ela se torna coleção de lugares, todos eles singulares e heterogêneos: de qualquer lado que a considere ela é outra para si mesma, incessantemente heterotópica. É por isso, também, que ela constitui igualmente substância, matéria possível para as fantasias [*fanstasmies*], conjunto inconsistente de lugares para o desejo – a língua é, desse modo, aquilo que o inconsciente pratica, prestando-se a todos os jogos imagináveis para que a verdade, no compasso das palavras, fale (1978, p.22).

Se para Milner a língua é o lugar de expressão do inconsciente, para Pêcheux ela é o lugar material em que se realizam os efeitos de sentido que, por sua vez, só se realizam a partir de uma intervenção da história. Assim, novamente estamos diante de uma articulação indissociável entre inconsciente, ideologia e língua(gem), articulação que aparece no cenário dos estudos da linguagem como uma verdadeira e importante ruptura epistemológica estabelecida por Pêcheux “ao mudar de terreno e não trabalhar com a relação língua/ exterioridade apenas como um acréscimo, mas propondo um batimento entre descrição e interpretação, procurando explicitar o funcionamento do discurso” (Orlandi, 2012, p.31). A exterioridade passa, então, a ser entendida pela AD como constitutiva da língua.

Mas o discurso não me parece funcionar somente nesse lugar que é a língua. Como já me referi, a música e a imagem, por exemplo, também são um lugar de expressão do inconsciente, também são um lugar material em que se realizam efeitos de sentido, também se articulam com a exterioridade e também são passíveis de um movimento interpretativo. A língua é uma materialidade discursiva, mas outras formas de linguagem também o são. Assim, a linguagem não pode mais ser vista exclusivamente como “um ponto a partir do qual as línguas podem ser reunidas num todo”, mas como “um ponto ao qual se conferiu extensão, ao se lhe atribuírem propriedades enunciáveis” (Milner, 1978, p.15).

Para Milner, a linguagem é o que “mobiliza a questão da existência” (ibidem, p.26); assim, ela extrapola, no meu entender, esse sistema que é língua.

Freda Indursky (2003, p.190), em consonância com o pensamento de Paul Henry (1990, p.30), sustenta que “a linguagem não é origem nem algo que encobre uma verdade

existente independentemente dela própria, mas é exterior a qualquer falante. Nessa perspectiva, é igualmente possível pensar um sujeito da linguagem sempre já-lá, externo ao indivíduo”. Como já visto, essa relação da linguagem com a historicidade, em seu efeito de exterioridade (uma vez que relaciona os sentidos *já-lá*), é o que chamamos de *discursividade*.

Há, então, discursividade em outras formas de linguagem, em outros sistemas de linguagem como no sistema binário de linguagem dos programas de computador; no sistema de notação musical; no sistema pictórico; no sistema de movimentos e passos da dança e assim por diante. A discursividade é constitutiva dos diversos processos de significação, processos que podem se dar por meio de diferentes materialidades. Eni Orlandi (2007, p.44) apresenta a noção de “materialidade discursiva enquanto nível de existência sócio-histórica”, tendo por base a pressuposição pècheutiana de “condições verbais da existência dos objetos”. Assim, o que em AD chamamos de materialidades discursivas são formas de linguagem sobre as quais nos debruçamos para observar o seu processo de significação e a sua discursividade, ou seja, a sua relação com a historicidade, com a ideologia, com o inconsciente.

A materialidade que escolhi para me debruçar sobre a fim de compreender esse constructo discursivo que é a loucura, relacionando-o com a sua própria história, foi a cinematográfica. O **cinema** é uma materialidade plural, que trabalha com uma estética compósita de linguagens. Nele, estão presentes a língua (e por vezes as línguas), a imagem em movimento (e por vezes estática), a música ou o silêncio. Podem estar presente também a dança, as artes plásticas ou qualquer outro sistema de linguagem. Christian Metz, o introdutor da Semiologia do Cinema, no entanto, defende que essas

linguagens todas não estão no mesmo nível em relação ao cinema: o filme se apoderou posteriormente da palavra, do ruído, da música; ao nascer, trouxe consigo o *discurso imagético*. Assim é que uma verdadeira definição do ‘específico cinematográfico’ só pode se situar em dois níveis: discurso fílmico e discurso imagético (1968, p.75).

Ainda para Metz (1968, p.79-85), no discurso fílmico as imagens estão para as palavras assim como as sequências de imagens estão para frases, o que faz pressupor uma sintaxe cinematográfica (ou como o autor se refere em texto de 1966, uma *sintagmática* ou uma *gramática* – que não é arbitrária nem imutável¹⁹). A **imagem**, assim (mas não só por

¹⁹ “Il existe une organisation du langage cinématographique, une sorte de ‘grammaire’ du film. Elle n’est pas arbitraire (contrairement aux varies grammaires), et elle n’est pas immuable (elle évolue même plus vite que les vraies grammaires)” (1966, p.124).

isso), também deve ser entendida como linguagem e discurso, pois passível de significações diversas. A partir dessa estrutura que é a linguagem, e do efeito de sentido que produz, instala-se uma posição sujeito/leitor, que interpreta a imagem e seu modo de funcionamento – na maioria das vezes não-transparente. A imagem é, então, discurso e documento/monumento. Capta e registra um acontecimento em um momento único no tempo. Mas, ainda que esse registro seja feito na fugacidade do instante, ele o eterniza, pois, “a essência do ato se encontrará para sempre na própria estrutura do objeto que o representará. Ele [o objeto] se tornará indissociavelmente documento histórico e monumento de recordação” (Davallon, 1983, p.26-7).

Numa perspectiva semiótica, Jean Davallon (ibidem, p.27-31) entende que os objetos culturais em geral, entre eles a imagem, são operadores de memória social – e é nesse espaço das relações sociais, das relações de poder, que operam as ideologias. A imagem, então, funcionaria como um dispositivo regulador da percepção e da consequente recepção das suas próprias significações. Mas ainda que o dispositivo enquanto tal – enquanto materialidade – tenha durabilidade no tempo, as suas significações se perdem, uma vez que estão sempre sujeita a atualizações.

Assim, para Pêcheux,

a questão da imagem encontra a análise do discurso por um outro viés: não mais a imagem legível na transparência, porque um discurso a atravessa e a constitui, mas a imagem opaca e muda, quer dizer, aquela da qual a memória ‘perdeu’ o trajeto de leitura (ela perdeu assim um trajeto que jamais deteve suas inscrições) (1983, p.55).

As significações não são, então, dadas na transparência da imagem. O que parece evidente, a AD toma como *efeito de evidência*. O discurso não se apresenta como objeto pronto, fechado, carregado de verdades incontestes ou posições unívocas. Ele é, ao contrário, entendido pela AD como *efeito de sentido entre interlocutores*.

Esses interlocutores, por sua vez, são sujeitos. Lembrando a máxima lacaniana que define o sujeito como *o que um significante representa para outro significante* (Lacan, 1964/1973, p.207), temos, então, que esse efeito de sentidos produzido por um discurso ou sobre ele – que pode ser uma imagem e/ou a imagem que um sujeito constrói sobre si e/ou sobre um outro – não é, nunca, transparente, como observa Pêcheux e para quem só é possível pensar o discurso ou seu efeito de sentido a partir dos *lugares determinados na estrutura de*

uma formação social (1969, p.81).

Tais lugares, como pondera Pêcheux, estão *representados* nos processos discursivos, mas não *como feixe de traços objetivos*, e sim *transformados*, pois se dão a partir de “uma série de formações imaginárias que designam o lugar que A e B se atribuem cada um a *si* e ao *outro*, a imagem que eles fazem de seu próprio lugar e do lugar do outro” (ibidem).

São, então, as **formações imaginárias** – e “não são os traços sociológicos empíricos – classe social, idade, sexo, profissão –, que se constituem a partir das relações sociais, que funcionam no discurso: a imagem que se faz de um operário, de um presidente, de um pai, etc.” (Orlandi, 1994, p.56 e 2007, p.30). A dimensão imaginária, que é forjada pela ideologia como um efeito de evidência e pelo inconsciente como esse espelhamento entre significantes (ou sujeitos), funciona como uma espécie de ilusão referencial operando na história. “Essa relação com a história mostra a eficácia do imaginário, capaz de determinar transformações nas relações sociais e de constituir práticas” (Orlandi, 1994, p.57). As formações imaginárias funcionam, assim, como fundações das estruturas do imaginário social, pois não é só sobre um sujeito A e um sujeito B que ela atua, mas sim na interrelação entre sujeitos, coletividades e práticas sociais.

Walter Benjamin, em texto de 1931, pensa o papel da imagem (mais especificamente da fotografia) na reprodução do imaginário social. Ele afirma que o aprimoramento das técnicas de reprodução mecânica de imagens (xilografia, litografia, imprensa, fotografia, cinema...) nos fez olhar para os objetos de forma diferente. É muito mais fácil observar uma obra arquitetônica ou uma escultura, por exemplo, por meio de uma fotografia do que *in loco*, não só pela questão da acessibilidade, mas porque, segundo Benjamin, “as grandes obras não podem mais ser vistas como criações individuais; elas se transformaram em criações coletivas tão possantes que precisamos diminuí-las para que nos apoderemos delas” (p.104).

Em texto de 1935-36, em que discute mais profundamente o que passa a chamar de reprodutibilidade técnica da obra de arte, Benjamin relaciona a imagem/fotografia ao cinema:

Como o olho aprende mais depressa do que a mão desenha, o processo de reprodução das imagens experimentou tal aceleração que começou a situar-se no mesmo nível que a palavra oral. Se o jornal ilustrado estava contido virtualmente na litografia, o cinema falado estava contido virtualmente na fotografia (1936, p.167).

Dessa forma, não há como pensar o cinema sem pensar a imagem e a palavra, assim

como não há como pensar a imagem e a palavra operando nessa materialidade sem considerá-la inserida em um domínio de reprodução de sentidos. Benjamin, no último texto citado (1936, p.168-9), denuncia a destruição da aura que envolve as obras de arte enquanto objetos individualizados e únicos a partir do progresso das técnicas de reprodução. Na medida em que essas técnicas multiplicam a reprodução, substituem a existência da obra por uma existência serial. E, na medida em que permitem a reprodução chegar até o espectador, elas atualizam o objeto reproduzido. Para Benjamin (ibidem, p.169-72), o agente dessas técnicas de reprodução mais poderoso é o cinema e sua ação resulta em um processo de dois lados que, ao fim e ao cabo, concorre para a “renovação da humanidade”: ao mesmo tempo em que, “com seu lado destrutivo e catártico”, abala a tradição artística, fundada no ritual²⁰, o cinema “se relaciona intimamente com os movimentos de massa” e “passa a fundar-se em uma outra práxis, a política”, o que faz dele um instrumento eficaz de renovação das estruturas sociais.

É, então, na tessitura das atualizações das estruturas sociais que Benjamin vê a importância do cinema. O filme é uma obra de arte verdadeiramente coletiva. Seu diretor pode até assinar a obra, mas ele não é o seu único autor. Ele é um organizador de outras tantas autorias que partem dos atores, dos cinegrafistas, dos editores de imagem, dos contrarregras, dos operados de som e etc. “O filme é uma criação da coletividade” (ibidem, p.172) que “serve para exercitar o homem nas novas percepções e reações exigidas por um aparelho técnico cujo papel cresce cada vez mais em sua vida cotidiana” (ibidem, p.174). A *tarefa histórica* do cinema – e aquilo que atribuiu a ele seu verdadeiro sentido – é, então, “fazer do gigantesco aparelho técnico do nosso tempo o objeto das inervações humanas” (ibidem), criando “um equilíbrio entre o homem e o aparelho” (ibidem, p.189).

E de que forma o cinema realiza essa tarefa? “Não apenas pelo modo com que o homem se representa diante do aparelho, mas pelo modo com que ele representa o mundo, graças a esse aparelho” (ibidem), ou seja, pelo modo de identificação descrito por Lacan

²⁰ Benjamin (1936), analisando a trajetória da obra de arte, observa que ela, em seus primórdios, não servia para outro fim senão o de ritual, normalmente secreto, de comunhão do homem com Deus (ou deuses, ou natureza, ou qualquer força a que atribuísse poder). Assim, desenhava-se e pintava-se em paredes escuras no fundo de grutas ou em pedras no alto de montanhas, esculpia-se em barro ou em pedra ou se faziam estranhíssimas instalações para ritualizar e simbolizar. Num momento posterior, a pintura, a escultura e até mesmo a música continuaram se prestando a rituais, não mais místicos, mas sempre individuais, na busca de uma fruição pessoal que, só posteriormente, poderia se compartilhada com outras pessoas, poucas e seletas pessoas. O teatro, que também nasce como um ritual, ainda que possa ser uma criação coletiva, também é um acontecimento único e finito a cada apresentação, e, da mesma forma que as outras artes, não atinge as massas. Essa é a tradição da arte e com a qual o cinema rompe.

como o *estádio do espelho*. Aqui, no entanto, o espelho dá lugar ao aparelho cinematográfico, funcionando com toda a sua força simbólica e se concretizando na empiria²¹.

A relação estreita da psicanálise com o cinema aparece, para além do seu modo de operar, também no caráter inaugural que Benjamin atribui a eles. Para ele, a câmera do cinema “nos abre, pela primeira vez, a experiência do *inconsciente ótico*, do mesmo modo que a psicanálise nos abre a experiência do inconsciente pulsional” (ibidem, p.189 – grifo meu). A linguagem do cinema, então, é uma linguagem tátil que se constrói pelo universo da ótica, linguagem da ordem daquilo que os gregos chamavam de estética e que nos aproxima dos nossos perigos existenciais porque “corresponde a metamorfoses profundas do aparelho perceptivo, como as que experimenta o passante, numa escala individual, quando enfrenta o tráfego, e como as experimenta, numa escala histórica, todo aquele que combate a ordem social vigente” (ibidem, p.192).

O cinema, então, mais do que estreita os laços entre o individual e o coletivo, entre o privado e o público; ele faz uma *torção* desses conceitos e isso é possível porque ele penetra no âmago da realidade observável, a qual se fende para o real descrito por Lacan. A realidade empírica diferencia-se no individual, isto é, a realidade de Ida é diferente da realidade de seu filho Benito, por exemplo, uma vez que se distinguem em relação ao gênero, à idade, à sua posição na família e na sociedade; mas a realidade psíquica é comum a todos, isto é, no exemplo, tanto Ida quanto Benito são sujeitos desejantes, incompletos, afetados pelas pulsões inconscientes, assujeitados pela ideologia, apagados da história e considerados loucos. A linguagem cinematográfica, então, ainda que represente uma realidade observável (de um indivíduo ou de uma coletividade), simboliza, através dessa mesma representação, o imaginário (em seu entrecruzamento entre o individual e o social), por onde escapa o *real*.

O filósofo da linguagem Julio Cabrera sustenta que a linguagem do cinema é “inevitavelmente metafórica, inclusive quando parece ser totalmente literal, como nos ‘filmes realistas’” (1999, p.26). Assim, o cinema se apresenta como uma materialidade complexa, perturbadora, como lugar de opacidades mas que, apesar disso, e mesmo partindo de uma “ficção particular”, está comprometida com a *verdade* e a *universalidade* (ibidem, p.36). De

²¹ Interessante notar que Benjamin escreveu esse texto entre os anos 1935 e 1936 e que esse último ano corresponde exatamente ao ano em que Lacan apresentou sua comunicação sobre o *estádio do espelho* no congresso da IPA em Marienbad, no notório episódio em que foi interrompido por Ernest Jones, sob a alegação de que seu tempo havia terminado (e fazendo com que Lacan jamais participasse novamente desse tipo de atividade).

fato, como lembra Žižek (1996b, p.13), o próprio Lacan sustenta a tese de “que a verdade tem a estrutura de uma ficção”.

Dessa forma – e ainda que em seus primórdios a AD tenha se debruçado sobre discursos eminentemente políticos –, a análise de um discurso artístico e/ou ficcional não se apresenta, de forma alguma, como um problema ou empecilho para a AD, assim como também não parece sê-lo para a história, uma vez que, segundo Paul Veyne, “o objeto de estudo do historiador é tão humano quanto um drama ou um romance” (1978, p.42).

E assim como “a compreensão de cada imagem é condicionada pela sequência de todas as imagens anteriores” (Benjamin, 1936, p.175), o que toca à palavra no cinema também se estrutura sequencialmente, aproximando a linguagem cinematográfica ao drama e ao romance, naquilo que define tais gêneros como uma prática *narrativa*. Prática artesanal, cuja matéria-prima é a vida humana ou, mais especificamente, a experiência da vida humana evocada por suas memórias (Cf. Benjamin, 1936a, p.220-1).

No entanto, se a especificidade do cinema está na revelação do inconsciente ótico através da representação imagética, “a paixão que nos pode inflamar à leitura de um romance não é uma ‘visão’ (de fato, não ‘vemos’ nada), [mas] é [da ordem] da significação, isto é, de uma ordem superior da relação, que possui, ela também, suas emoções, suas esperanças, suas ameaças, seus triunfos”, como lembra o filósofo, sociólogo e semiólogo Roland Barthes (1966, p.62).

A significação produzida no/pelo cinema é, de fato, de uma ordem múltipla, porque se estabelece a partir da imagem e da palavra na estrutura de uma narrativa. Se essa narrativa do “discurso fílmico-imagético [...] *significa* é porque se constitui na recriação da sociedade” (Veloso, 2012, p.32) e ao (re)significar a sociedade, o próprio sujeito se *significa*²². Mas, como sustenta Barthes, “a significação não está ‘ao cabo’ da narrativa, ela a atravessa”, projetada por “encadeamentos horizontais do ‘fio’ narrativo sobre um eixo implicitamente vertical” (1966, p.27)²³, aquilo que em AD chamamos de *intra* e *interdiscurso* e que não se restringe ao discurso narrativo.

²² Parodiando Orlandi (2007, p.22), que diz: “ao significar, o sujeito se *significa*”.

²³ Barthes, nesse seu texto de 1966, assume que o modelo fundador da análise estrutural da narrativa é a linguística. Mas evoca, em várias passagens, a necessidade da inauguração de uma “linguística do discurso” (cujo passado remoto ele relaciona com a *retórica*), uma vez que “a linguística para na frase”. Ele sugere que o *discurso* deva ser entendido como “uma grande frase” e que sejam usadas “certas proposições da antropologia atual”, como as de Jakobson e Lévi-Strauss. Curioso como Barthes tenha percebido a chegada da AD.

O conceito de **intradiscurso** para a AD é definido como o “funcionamento do discurso em relação a si mesmo (o que eu digo agora, com relação ao que disse *antes* e que direi *depois*; portanto, o conjunto de fenômenos de correfência²⁴ que garantem aquilo que se pode chamar *o fio do discurso*, enquanto discurso de um sujeito)” (Pêcheux, 1975, p.153).

Tem-se aí um efeito de linearização ou sequencialização, de onde deriva a discursividade, que, no entanto, como lembra Denise Maldidier (1990, p.54): “não designa a realidade empírica do encadeamento discursivo. Ele lhe fornece o conceito. O intradiscurso só pode ser pensado como o lugar em que a forma-sujeito tende a *absorver o interdiscurso no intradiscurso*”. Nas palavras de Pêcheux, esse *fio do discurso* que é o intradiscurso é, “a rigor, um efeito do interdiscurso sobre si mesmo, uma *interioridade* inteiramente determinada como tal *do exterior*” (1975, p.154).

Pensando nos planos propostos pela análise estrutural da narrativa de Barthes, e conforme Indursky (2003), os saberes que se encontram num plano horizontal da estrutura discursiva, ou seja, os saberes que o sujeito mobiliza no instante mesmo do seu discurso, que lhes são próprios, no sentido de uma atualização do enunciado, têm um funcionamento intradiscursivo. Os saberes que se encontram num plano vertical da estrutura discursiva, por sua vez, são aqueles pré-existentes ao discurso do sujeito no momento da sua enunciação. São aquilo que chamamos de interdiscurso, funcionamento discursivo que está sob a égide dos pré-construídos e que se inscreve no discurso do sujeito.

O **interdiscurso**, então, pode ser entendido como o próprio espaço de constituição dos sentidos, espaço tramado por memórias discursivas ou memórias do dizer, e que “determina materialmente o efeito de encadeamento e articulação de tal modo que aparece como o puro ‘já-dito’” (Ferreira, 2001, p.18).

É nesse espaço interdiscursivo, que se poderia denominar, seguindo M. Foucault, *domínio de memória*, que constitui a exterioridade do enunciável para o sujeito enunciator na formação dos enunciados *pré-construídos*, de que sua enunciação apropria-se. Mas convém tão logo acrescentar que, nesse interdiscurso, o sujeito não tem nenhum lugar que lhe seja assinalável, que ressoa no domínio de memória somente uma *voz sem nome* (Courtine, 1983, p.18).

²⁴ Segundo o próprio Pêcheux, “a correfência designa o efeito de conjunto pelo qual a identidade estável dos referentes – daquilo que está em questão – se encontra garantida no fio do discurso. A anáfora constitui o mais visível dos mecanismos linguísticos por meio dos quais esse efeito se realiza” (1975, p.154).

Para Pêcheux, esse espaço de exterioridade – lugar desse algo que fala sempre antes e sob o signo do anonimato e que constitui um *domínio de pensamento* –, está sob o domínio do complexo das formações ideológicas, onde atuam, também, as memórias. “É isso que fornece a cada sujeito ‘a sua realidade enquanto sistema de evidências e de significações percebidas-aceitas e experimentadas’” (Orlandi, 2007, p39).

O *domínio de pensamento*, tal como Pêcheux o define, se forma

sócio-historicamente sob a forma de pontos de estabilização que produzem os sujeitos, *com*, simultaneamente, aquilo que lhe é dado ver, compreender, fazer, temer, esperar, etc. É por essa via que todo sujeito se ‘reconhece’ a si mesmo (em si mesmo e em outros sujeitos) e aí se acha a *condição* (e não o *efeito*) do famoso ‘consenso’ intersubjetivo por meio do qual o idealismo pretende compreender o ser a partir do pensamento (1975, p.148).

Assim, se o interdiscurso funciona como um processo de sustentação do próprio discurso, ancorando nele a historicidade e evidenciando seu efeito de sentido, ele funciona também, e por isso mesmo, como espaço de identificação do sujeito, uma vez que são os pré-construídos do interdiscurso que articulam os sentidos em relação ao sujeito. Essa forma de funcionamento do interdiscurso por meio da articulação é o que “determina a dominação da forma-sujeito” (ibidem, p.151). Por isso, na AD, o *discurso* – que se dá, necessariamente no entrecruzamento do intra e do interdiscurso – *é o lugar de constituição do sujeito*.

Procurei representar, nas imagens que se seguem, essa relação do intradiscurso com o interdiscurso, de cuja trama deriva a *teia discursiva* e, conseqüentemente, o sujeito. Note-se que as imagens são apresentadas em seqüência, na tentativa de evidenciar o *movimento do intradiscurso como o próprio efeito do interdiscurso sobre si mesmo*. Observe-se que estão presentes os dois eixos mencionados, mas que não os simbolizei como simples vetores em um plano cartesiano, já que tal relação, como procurei explicar, não é tão simples quanto dois vetores entrecruzados em um único ponto. Assim, tomo o ponto central dessa teia como aquilo que Pêcheux denomina de *ponto zero das subjetividades* (ibidem, p.156), ou seja, o ponto de identificação do sujeito com o interdiscurso, o ponto em que o sujeito começa a se fazer sujeito, o lugar de estabelecimento do sujeito, mas não o sujeito em si, pois, como lembra Pêcheux, “o verdadeiro ponto de partida não é o homem, o sujeito, a atividade humana, etc, mas as *condições ideológicas da reprodução/transformação das relações de produção*” (ibidem, p.168).

Teia discursiva: espaço de constituição do sujeito

- ◻ intradiscurso
- ✱ interdiscurso
- ponto zero das subjetividades

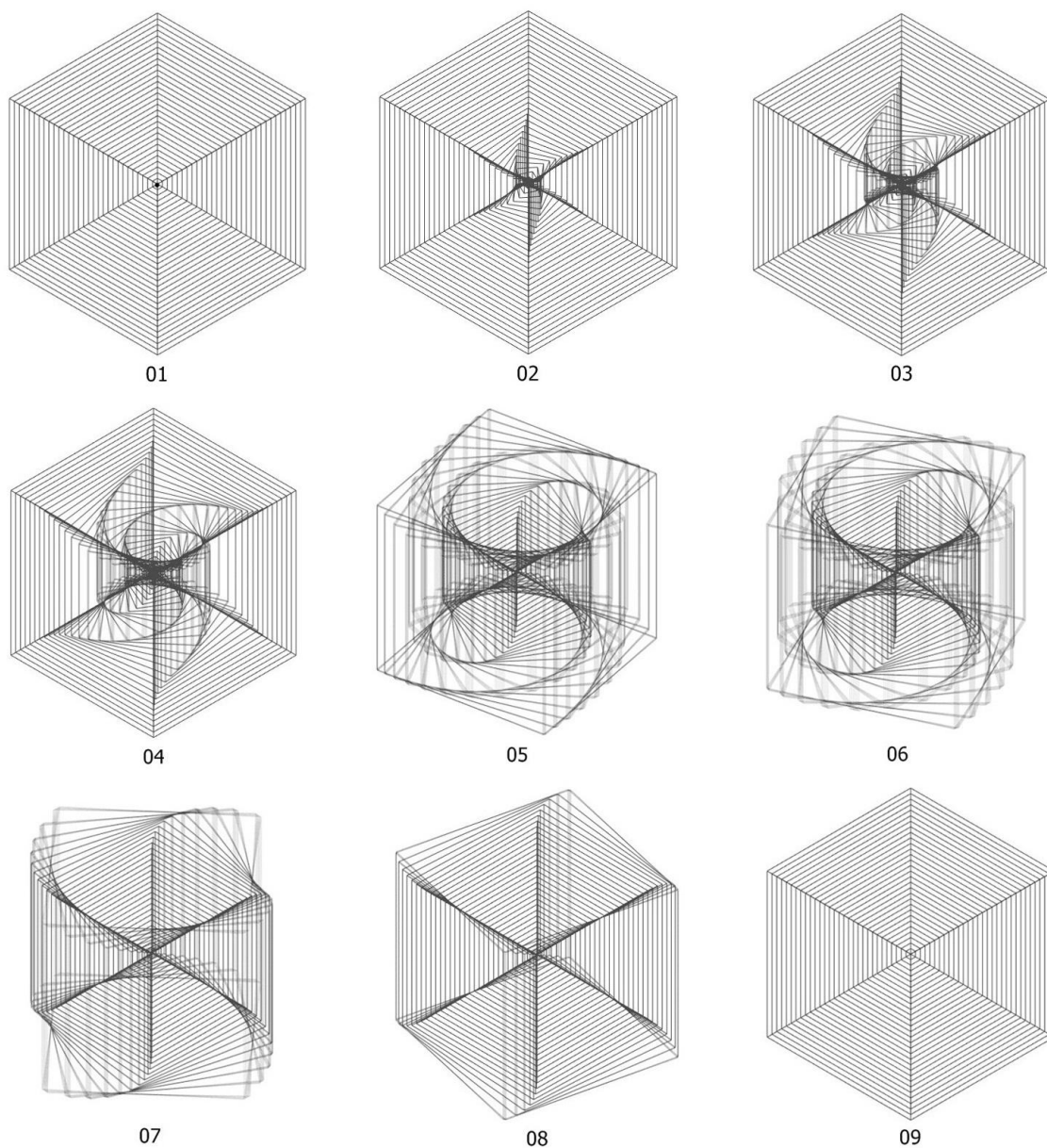


Imagem 4: Representação da Teia discursiva: funcionamento do Interdiscurso e do Intradiscurso na constituição do Sujeito

A partir desse ponto divergem (e para ele convergem) eixos verticais, os quais representam os já-ditos, os pré-construídos, as memórias discursivas, ou seja, o interdiscurso. O intradiscurso, por sua vez – esse *fio do discurso* que absorve os saberes do plano vertical, repetindo-os e atualizando-os – figura aqui num plano horizontal (em relação ao ponto zero) atuante no *interior* do plano vertical, pois, insisto, o *intradiscurso é um efeito do interdiscurso sobre si mesmo, uma interioridade determinada pelo exterior*, que é a própria ideologia, sendo que a “ideologia não possui um exterior para si mesma” (idibem, p.166), logo, nada podendo atuar fora dela.

A imagem estática, no entanto, não produz esse efeito de torção do interdiscurso sobre si mesmo. Por isso, procurei “animar” a imagem, o que, numa folha de papel, necessariamente precisa ser representada em etapas (na intenção de provocar um efeito tridimensional). A torção se inicia, então, no ponto zero e, conforme avança, vai descrevendo o efeito do interdiscurso sobre ele mesmo, o que evidencia um novo plano comum aos eixos verticais e horizontais, um plano espiralado. Note-se ainda que essa espiral não descreve um movimento de mesma amplitude a cada novo retorno (tal qual o que comumente e erroneamente chamamos de *espiral*, como a do caderno ou a que reúne as folhas deste texto²⁵), e sim um movimento de abertura. Tem-se, então, uma visão lateral da espiral de Fibonacci (apresentada em 1.1), utilizada aqui para representar não só o efeito de torção do interdiscurso sobre ele mesmo (o que equivale ao próprio movimento intradiscursivo), mas também esse alargamento do interdiscurso a cada soma e atualização de já-ditos e pré-construídos, a cada nova articulação dos sentidos tramada na interrelação dos dois planos e que concorrem para a própria constituição do sujeito.

A imagem 01 representa um estado de sentidos estabilizados, no qual podem ser facilmente identificados os elementos que compõem esse espaço de constituição do sujeito (o ponto zero das subjetividades, o intradiscurso e o interdiscurso). A partir da imagem 02, o movimento discursivo fica perceptível e vai progredindo até sua torção plena, conforme representado na imagem 05, ponto central da imagem. A partir daí, os sentidos buscam novamente uma estabilização, como se pode observar nas representações de 06 a 09. Vale lembrar que a cada novo movimento discursivo, ou a cada torção, os sentidos se atualizam e,

²⁵ Denominada de *mola helicoidal ou cilíndrica* pela matemática.

mesmo que pareçam iguais, há sempre algo de novo (*Eadem mutata resurgo*). A imagem 09, portanto, não é igual à imagem 01, a não ser pelo fato de representarem um estado de sentidos estabilizados.

A partir desse conjunto de imagens, e do que já foi dito sobre o interdiscurso, pode-se inferir que os pré-construídos ideológicos não estão dispersos aleatoriamente na tessitura vertical que se constitui o interdiscurso, mas sim que se organizam de alguma forma, tecendo relações que, se não são aleatórias, são, em boa medida, inconscientes. Tal tessitura, que dá ao sentido um caráter material – “mascarado por sua evidência transparente para o sujeito” – depende do que Pêcheux chama de “o todo complexo das formações ideológicas” (1975, p.146), o qual irá, por sua vez, produzir efeitos de sentido a partir do que se denominou de **formação discursiva (FD)**²⁶, conceituada como “aquilo que, numa formação ideológica dada, isto é, a partir de uma posição dada numa conjuntura dada, determinada pelo estado da luta de classes, determina *o que pode e deve ser dito*” (ibidem, p.147).

Assim, se a **formação ideológica (FI)** é o “conjunto complexo de atitudes e de representações, não individuais nem universais, que se relacionam às posições de classes em conflito umas com as outras” e “um elemento suscetível de intervir como uma força em confronto com outras forças na conjuntura ideológica de uma formação social” (Ferreira, 2001, p.16), a FD é, por sua vez, um “domínio de saber constituído de enunciados discursivos que representam um modo de relacionar-se com a ideologia vigente, regulando o que pode e deve ser dito, mas também o que não pode, não deve ser dito” (Indursky, 1998b, p.115).

Não podemos nos esquecer, no entanto, que esse modo de se relacionar com a ideologia não seja de todo consciente e que, portanto, esse poder ou não dizer está intimamente relacionado ao inconsciente. Os domínios de saber e os sistemas de representações são, dessa forma e em muito boa medida, regulados pelas crenças. As crenças e as convicções são tecidas, então, pela trama da ideologia e do inconsciente, e servem de lastro para a fundação das formações discursivas, bem como para a sua estruturação e funcionamento.

Desse modo, só é possível se chegar ao sujeito do discurso através da relação entre sujeito(s) e sua(s) formação(ões) discursiva(s). Mas as formações discursivas não são blocos

²⁶ O conceito de FD aparece pela primeira vez no texto “La sémantique et la coupure saussurienne: langue, langage, discours”, publicado na revista *Langages*, n.24, de 1971, e assinado por Claudine Haroche, Paul Henry e Michel Pêcheux.

fechados e homogêneos. Assim como a linguagem, a ideologia e o inconsciente (e porque deriva deles), a FD tem também suas falhas, suas fendas, seus furos, por onde se deixa escapar e, ao mesmo tempo, penetrar por outras formações discursivas, por outros saberes.

As fronteiras de uma formação discursiva são suficientemente porosas para permitirem que saberes oriundos de outras formações discursivas se façam presentes. Em consequência disso, seu domínio de saber é frequentemente atravessado/invadido por saberes provenientes de outras formações discursivas, de outra forma-sujeito, de outras posições-sujeito, comportando, por conseguinte, igualdade, mas também diferença e divergência, sendo, pois, a contradição o que se instaura aí em lugar de igualdade de sentidos e unicidade do sujeito. Como é possível constatar, a fragmentação discursiva da forma-sujeito determina a heterogeneidade da formação discursiva que é por ela organizada (Indursky, 2008, p.17).

A **forma-sujeito**, introduzida por Pêcheux em 1975 e entendida pela forma como/através da qual o sujeito do discurso se identifica com a FD que o constitui, é responsável pela incorporação ou dissimulação dos elementos (pré-construídos, já-ditos) do interdiscurso, simulando, assim, o interdiscurso no intradiscurso. É pela forma-sujeito, portanto, que se dá o processo de identificação do sujeito, o qual pode, segundo o que Pêcheux nos apresenta, seguir três caminhos ou assumir três *modalidades*, de acordo com a **posição** que esse sujeito ocupa em relação à FD e com a *tomada de posição* que ele possa empreender em relação à mesma. É importante ter presente, no entanto, que não é a tomada de posição que determina a identificação do sujeito. Ela não é, conforme Pêcheux²⁷, um “ato originário”, mas um efeito da determinação do interdiscurso sobre o intradiscurso, o que faz com que o processo de identificação do sujeito se dê, em qualquer uma das modalidades, por meio de um espelhamento (inconsciente) com o Sujeito da ideologia (ou o sujeito universal). Assim, os processos de identificação do sujeito não são gerados *a priori*, ou seja, não são

²⁷ Diz Pêcheux: “a *tomada de posição*, não é, de modo algum, concebível como um ‘ato originário’ do sujeito-falante: ela deve, ao contrário, ser compreendida como o efeito, na forma-sujeito, da determinação do interdiscurso como discurso-transverso, isto é, o efeito da ‘exterioridade’ do real ideológico-discursivo, na medida em que ela ‘se volta sobre si mesma’ para se atravessar. Nessas condições, a tomada de posição resulta de um retorno do ‘Sujeito’ no sujeito, de modo que a coincidência subjetiva que caracteriza a dualidade sujeito/objeto, pela qual o sujeito se separa daquilo de que ele ‘toma consciência’ e a propósito do que ele toma posição, é fundamentalmente homogênea à coincidência-reconhecimento pela qual o sujeito se identifica consigo mesmo, com seus ‘semelhantes’ e como o ‘Sujeito’. O ‘desdobramento’ do sujeito – como ‘tomada de consciência’ de seus ‘objetos’ - é uma reduplicação da identificação, precisamente na medida em que ele designa o engodo dessa impossível construção da exterioridade no *próprio interior do sujeito*” (1975, p.159-160).

gerados no interior da própria *razão* como atos conscientes e intencionais. Eles têm, sim, a mesma natureza, pois se dão “sob o efeito do laço constitutivo entre inconsciente e ideologia” (Indursky, 2008, p.15), ainda que possam se desdobrar de formas diferentes.

A primeira forma, ou *primeira modalidade*, remete ao processo de *identificação total* do sujeito com a forma-sujeito da formação discursiva. A esse discurso, que revela uma *unicidade imaginária do sujeito*, Pêcheux irá relacionar o que chamou de *bom sujeito*. O *bom sujeito*, portanto, é aquele que, “cegamente” (ou inconscientemente) reduplica o seu discurso à sombra do *sujeito universal* (ou seja, daquele Sujeito próprio da formação discursiva na qual o sujeito se inscreve, sem saber, tendo-o – porque não conhece outros – como único ou única possibilidade), não distanciando-se dele nem mesmo o questionando. Essa unicidade, no entanto, é somente imaginária, assim como imaginária é a sua “plena liberdade” de identificação e (re)produção discursiva (Cf. Pêcheux, 1975, p.199). Nas palavras de Indursky:

Pêcheux entende que esta tomada de posição, que parece *reduplicar a identificação*, é apenas uma primeira modalidade de tomada de posição e que, quando ela ocorre, produz não um sujeito dotado de unidade, mas um *efeito-sujeito* que se crê na origem do dizer e que, portanto, produz seu discurso sob a *ilusão da unicidade imaginária do sujeito*. Logo, a unicidade do sujeito é da ordem do imaginário (2008, p.13).

A *segunda modalidade* remete ao processo de *contra-identificação* do sujeito com a forma-sujeito da formação discursiva. A esse discurso, que revela uma tomada de posição contrária àquela do sujeito universal, Pêcheux irá relacionar o que chamou de *mau sujeito*. O *mau sujeito*, portanto, é aquele que “se volta” contra o sujeito universal, questionando-o, contestando-o e distanciando-se dele. É uma *luta contra a evidência ideológica*, uma tensão entre a formação discursiva dada e a forma-sujeito que se instaura a partir dessa FD, sobre essa FD e nessa FD. Essa *contra-identificação* é o que produz o *contradiscurso*, que, por sua vez, é o que constituiu o ponto central das reformas ideológicas (e suas repercussões) (Cf. Pêcheux, 1975, p.199-200).

Como se vê, a *contra-identificação* produz tensão, antes de mais nada, *na e sobre* a forma-sujeito. E é a partir dessa tensão, que ocorre no interior da própria forma-sujeito, que se pode perceber que a pretendida unicidade da forma-sujeito é imaginária. Ou seja: a *contra-identificação* evidencia que a forma-sujeito não é dotada de unicidade e isto permite que diferentes modos de com ela identificar-se e subjetivar-se ocorram (Indursky, 2008, p.13).

A *terceira modalidade* remete ao processo de *desidentificação* do sujeito com a forma-sujeito da formação discursiva. A noção de desidentificação está relacionada com a ideia de deslocamento e de deslizamento, pois implica na desidentificação do sujeito de uma determinada FD e na sua identificação, mais sutil, com uma outra FD. Isso pode ocorrer porque existe, na(s) FD(s), uma brecha, um espaço intervalar que permite uma movimentação do sujeito nela(s) inscrito. Esse é o espaço do questionamento, o mesmo espaço que se verifica no processo da segunda modalidade. Porém, aqui, não há uma quebra total, uma “morte” ou um apagamento do sujeito numa FD *x* e o seu conseqüente “renascimento” ou reinscrição em uma FD *y*. Não há, portanto, a construção de um contradiscurso, mas de um discurso deslizante, que se desloca em direção a uma outra FD por meio desse suposto espaço de liberdade, dessa brecha de movimentação entre as FDs. Por meio desse deslizamento pode (ou não) haver uma ruptura nesses pontos que enlaçam os saberes e tramam as FDs (Cf. Pêcheux, 1975, p.201-).

Se há ruptura, tem-se o que Pêcheux denominou *acontecimento*. O acontecimento, já apresentado em 1.3, é, então, o exato momento em que o sujeito do discurso cruza a linha tênue entre esses saberes com os quais estava identificado, os saberes constituidores da primeira FD, e passa a identificar-se com novos saberes que irão constituir uma nova FD, ainda em processo. O acontecimento é, assim, um “movimento em direção ao novo, ao inusitado [que] marca um momento pontual, único, fugaz, irrepitível, o qual registra não só o surgimento de um novo domínio de saber, mas também uma nova forma-sujeito. Ou, se preferirmos, de um novo sujeito histórico, ideológico” (Indursky, 2008, p.21)²⁸.

Assim, parece lógico pensar que a forma-sujeito, assim como a formação discursiva, é também heterogênea e abriga, igualmente, a diferença, a ambigüidade, a contradição e o paradoxo em seu próprio interior. A forma-sujeito, por abrigar esses traços na sua própria constituição, também “tem a capacidade de dividir-se em um número maior de posições de sujeito”. É a essa possibilidade que Indursky designa de *fragmentação da forma-sujeito* (2008, p.18) e que se apresenta para a própria teoria como marca de uma impossibilidade de se dar conta do todo complexo que é o sujeito. Um sujeito que é *posição*, que se produz (e se

²⁸ Indursky (2008, p.20 a 30) distingue ainda *acontecimento discursivo* de *acontecimento enunciativo*. No primeiro ocorre o surgimento de uma nova forma-sujeito e, conseqüentemente, de uma nova FD. É a esse acontecimento que Pêcheux se refere e ao qual faço referência. No segundo, há somente “a instauração de uma nova posição-sujeito no interior de uma mesma FD”; há uma fragmentação do sujeito, mas não há ruptura com a forma-sujeito inicial nem, tampouco, com a FD original.

reproduz) em e entre diferentes discursos por meio de seus processos de identificação (ideológicos e inconscientes) com as formas-sujeito da(s) formação(ões) discursiva(s) e por meio do *interdiscurso* que, por sua vez, constitui e compreende essa(s) FD(s) e determina os seus próprios discursos.

Todos esses elementos que tramam a teia do discurso, que o estruturam e o movimentam, caracterizando-o como lugar de constituição do sujeito, estão presentes também naquilo que estou chamando de **constructo discursivo**. Um constructo discursivo é, de fato, discurso, mas carrega suas especificidades.

Um constructo é uma construção conceitual. Beleza, felicidade, liberdade, normalidade e loucura, por exemplo, são conceitos construídos sobre uma base ideológica (mesmo que inconsciente ou negada) forjada, por sua vez, a partir de uma formação imaginária que sustenta o imaginário social (e é sustentada por ele) e que atua em todas as relações intersubjetivas e práticas sociais. É, portanto, fruto de uma *formação social*, uma ideia formada sobre algo e que atribui a esse algo um valor que lhe cola e lhe pesa como um rótulo. Tal ideia pode não ser imutável, mas é fortemente estática e sua forma de constituição está intimamente ligada ao estabelecimento dos lugares que cada sujeito ocupa na relação social, sendo que sua enunciação origina dos lugares de poder, das vozes de autoridade. O constructo discursivo é, sem dúvida, um lugar de constituição do sujeito, mas uma espécie de lugar *predeterminado* de constituição do sujeito.

O constructo discursivo é um molde, uma fôrma para a imagem que um sujeito x (cuja voz é de autoridade) faz de um sujeito y ; mas é também a fôrma para imagem que o próprio sujeito y faz de si mesmo à luz do efeito de autoridade do sujeito x ; e, por fim, é também o molde para a imagem que o sujeito y faz do sujeito x , uma vez que acredita no efeito de autoridade que x emana. Logo, o louco só se vê como louco (ou aceita que o vejam como tal), só aceita o papel e o lugar do louco em duas situações: a primeira, quando aceita também que um outro sujeito esteja num lugar diametralmente oposto, num lugar de normalidade, e, mais do que isso, num lugar de poder que lhe autoriza e confere autoridade (e se esse sujeito autorizado lhe diz que ele é louco, então, é isso que ele é); a segunda, quando atinge o limite de sua resistência e sucumbe ao poder que lhe foi imposto. E a partir daí está estabelecida (e legitimada) a relação entre opressor e oprimido (e que pode ser observada em inúmeros outros âmbitos pra além desse da loucura).

Como procurarei demonstrar no segundo capítulo, o constructo discursivo pode apresentar variações e mudanças em relação ao seu teor e à sua significação a depender de sua historicidade (ou seja, da forma como a história, a cultura e a sociedade de uma época afetam a língua, a linguagem, o discurso), mas ele sempre será, *per se*, estruturado como linguagem pela discursividade (ou seja, pela relação da linguagem com a historicidade em seu efeito de exterioridade), pela ideologia e pelo inconsciente. Os padrões de beleza no Renascimento podem ter mudado em relação aos padrões beleza de hoje, mas continuam sendo padrões, ou seja, estruturando-se do mesmo modo, ainda que por outros parâmetros, por outras formações sociais. Os critérios para se definir a loucura estabelecidos pelos gregos podem diferir dos critérios estabelecidos pelos franceses no século XIX, mas se estruturam, igualmente, por meio do estabelecimento de posições sociais, de relações de poder. Tais constructos afetam inegável e significativamente a constituição e a forma de identificação dos sujeitos selados por eles, sendo que tais selos, tais rótulos, tendem a ser revalidados e ratificados pelas vozes de autoridade ao longo dos tempos, ainda que se possa perceber sutis deslizamentos em sua significação. Tal ratificação provoca, como já me referi em relação ao discurso, um *efeito de evidência*. É esse efeito de evidência que propicia a normalização dos sentidos estabelecidos no/pelo constructo discursivo.

Frente a toda essa complexidade, é compreensível que nossos discursos sobre os outros, os discursos dos outros sobre nós, dos outros sobre eles mesmos e os nossos sobre nós mesmos sejam tão falhos, tão paradoxais e, por que não dizer, tão fictícios (no sentido de ilusórios, enganosos, aparentes) e ficcionais (no sentido de que pressupõem uma interpretação imaginária da realidade). Pêcheux sustenta (assim como Lacan) que a identificação do sujeito consigo mesmo é, ao mesmo tempo, uma identificação com o outro. Por isso, os discursos que os sujeitos tecem sobre si mesmos, desenvolvidos e sustentados sobre esse discurso mesmo, articulam-se comumente na linguagem como paráfrase ou reformulação, segundo a categoria que Pêcheux denomina de *como se*, ou seja: eu falo *como se* estivesse no lugar de quem está me escutando; *como se* todos que me escutam tivessem a mesma compreensão e a mesma interpretação que eu; *como se* fosse óbvio, a única forma possível; etc. Essa falta de “demarcação entre o que é dito e aquilo a propósito do que isso é dito”, ou entre o sujeito e o que ele diz, ou ainda entre o sujeito que diz e o sujeito que ouve, é efeito de unidade ilusória ou imaginária que é da ordem da *ficção*, no sentido atribuído por Pêcheux às “formas de identificação do sujeito com o narrador e com o objeto da sua narração” (1975, p.155-7).

Qual, então, a diferença entre realidade e ficção? O que torna um discurso narrativo sob o carimbo histórico mais válido do que um discurso narrativo ficcional? O estudo da história da loucura tem me mostrado que essa linha de separação (se de fato existe, se não é simples e ilusória convenção) é muito tênue, assim como os limites entre a sanidade (ou *razão*) e a própria loucura. Desse modo, a verdade com sua estrutura de ficção – como evocado por Lacan – e a história tão humana quanto o drama – como evocado por Veyne –, ressoam em mim como um caminho possível para a compreensão desse constructo discursivo que é a loucura e das formas de identificação dos sujeitos considerados loucos ou normais.

Em nossa ingenuidade, acreditamos no que vemos. O sol não se põe todo dia. É a rotação da Terra que faz a maior estrela do sistema solar desaparecer. Como é que a mente pode compreender isso? Essa é uma das explicações para a relutância de alguns em olhar certas imagens – imagens que são espelhos do que temos dentro, daí nossa dificuldade em encarar a loucura, por exemplo. Não é a foto de um doente mental, mas da nossa própria demência.

Claudio Edinger

2 Análise dos discursos sobre a loucura na trilha da história (ou entre os muros da historicidade/discursividade acerca da loucura)

O historiador francês Jacques Le Goff, em prefácio à sua célebre obra *História e memória*, de 1988 (p.13), sustenta que “uma explicação histórica eficaz deve reconhecer a existência do simbólico no interior de toda realidade histórica”. E para que esse reconhecimento seja possível, faz-se necessário “confrontar as representações históricas com as realidades que elas representam”, bem como “confrontar a ideologia política com a práxis e os eventos políticos”.

Assim, nesse capítulo, busquei praticar a arqueologia da loucura, perseguir seus traços, reconstruir seu trajeto, na intenção de verificar como a loucura foi compreendida ao longo dos tempos, como foi construída, representada, simbolizada, o quê simbolizou, pelo quê foi afetada e o quê afetou, como foi manejada e como operou na constituição dos sujeitos. Nessa investigação arqueológica, fui descobrindo camadas, discursos e autores que não imaginava encontrar nessa seara; e percebi que esse é um processo sem fim, uma vez que a história da loucura se confunde com a própria história da humanidade.

Segui inúmeras pistas e descobri muitos vestígios de uma história encoberta, propositalmente esquecida. Em meio a escombros e assombros, encontrei e percorri a trilha de dois grandes desbravadores da história da loucura, os quais seguiram caminhos muito diversos, mas em boa medida complementares, e que me apresentaram uma espécie de panorama da história da loucura até o século XIX, mas que, sobretudo, me deixaram incontáveis e angustiantes vezes à deriva, aturdida e cheia de questionamentos. Assim, as

obras que balizaram boa parte do presente capítulo foram *História da loucura na Idade Clássica* (1961) e *O poder psiquiátrico* (1974), de Michel Foucault; e a trilogia de Isaías Pessotti, composta por *A loucura e as épocas* (1994), *O século dos manicômios* (1996) e *Os nomes da loucura* (1999). Mas minha intenção não é a de reinterpretar a história social e simbólica da loucura narrada por Foucault ou o percurso histórico estabelecido pela visão clínica de Pessotti; minha intenção também não é a de me colocar no lugar do filósofo (Foucault) ou do psicólogo (Pessotti), tampouco do historiador, do antropólogo ou do psicanalista, mas sim a de me colocar como sujeito partícipe de uma outra prática social, que é a Análise do Discurso, e que me permite pensar a história discursivamente, em termos de funcionamento de sentidos.

Se a prática da AD já impõe enorme complexidade, Pessotti (1999) ainda atenta para o fato de que, quando os conceitos de loucura em diferentes épocas são confrontados, deve-se ter presente que as conceituações podem se dar segundo critérios *etiológicos* (ou seja, segundo *causas* – sejam elas reais ou imaginárias), segundo critérios *sintomatológicos* (ou seja, segundo sua forma de manifestação, seus sintomas), segundo sua *natureza psicológica* ou *filosófica* ou, ainda, segundo sua *nosologia* (ou seja, seu enfoque médico-clínico) e sua *nosografia* (sua classificação com base nesse enfoque). Já Foucault, faz recordar que há que se ter presente o entorno, a cultura, as especificidades de cada época. Enfrentando, então, o desafio de lidar com todas essas variáveis, o que procuro aqui não é elencá-las exaustivamente tampouco isolá-las, mas observar o seu funcionamento ao longo dos tempos e verificar como elas atuam produzindo novos critérios: critérios discursivos.

Após várias tentativas de organização (que não deram conta do efeito que eu tentava produzir), decidi dividir o presente capítulo em quatro seções, sendo as três primeiras sequenciais em relação à história da loucura e a última configurando uma tentativa de fechamento teórico-discursivo dessa sequência espiralada que o percurso da loucura evidencia. Perseguindo a história da loucura pelo seu fio cronológico, expus-me ao risco de cair em uma espécie de descritivismo das formas de pensar a loucura, mas penso que tal risco valha a pena, pois expõe também um tanto de clareza na forma como esse pensar foi se construindo, como a loucura foi se impondo enquanto constructo discursivo. Procurei, no entanto, ir tramando esse fio com as reflexões analíticas e críticas que a AD sugere, marcando, em todas as seções, as relações de poder em sua ação de nomear, descrever, diagnosticar e tratar a loucura. Em todas as seções estão presentes também, ainda que subliminar ou

metaforicamente, os muros erguidos ao redor de saberes e de sujeitos, muros que, *em nome* da proteção, delimitam e excluem tais saberes e tais sujeitos. Esses muros, como se verá, podem ser feitos de tijolos, de crenças, de julgamentos, de certezas ou de pílulas. O manicômio figura emblematicamente, pois é muro feito de tudo isso e se revela como instituição total que faz a vez de arquivo de sujeitos e suas memórias, que os recolhe na dispersão, destituindo-lhes de seu lugar de sujeitos. Mas o manicômio, em sua lógica, mostra-se também como sintoma social, sintoma de uma sociedade doente e desequilibrada que não consegue enxergar a si própria frente ao espelhamento que a loucura impõe e, com isso, não esconde somente sujeitos, mas acaba por negar a si mesma. Fecho o capítulo com a proposta de uma nova categoria discursiva, na tentativa de explicar como os discursos sobre a loucura procuraram justificar o processo de emparedamento, rejeição, punição e apagamento desses sujeitos tidos por loucos ao longo de nossa história. No entanto,

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 (Benjamin, 1940, p.224).

Lacan dizia que nunca é sem perigo que se faz remexer algo em uma zona de larvas. A história da loucura é uma zona de muitas larvas, zona densa, obscura, perigosa. Não é sem náusea que se remexe aqui. Não é sem dor que se pode olhar a ferida aberta da loucura. Mas é imperativo que se o faça, pois essa é uma história sem fim, cheia de reminiscências que clamam ser evocadas para ocupar o vazio, o lugar de ausência dos sujeitos esquecidos. Recolhamos algumas.

2.1 Da Antiguidade à Idade Média: entre Deus(es) e o Diabo (ou entre os muros da crença)

*Chi decide chi è normale? La normalità è un'invenzione
di chi è privo di fantasia.*

Alda Merini

“Quem decide quem é normal?”, pergunta a grande poeta italiana Alda Merini (1931-2009), tendo ela mesma passado por vários e longos períodos de internação durante sua vida. E a resposta à sua própria pergunta é tramada a partir da sua formação ideológica e discursiva, da sua sensibilidade de artista e da sua experiência como interna: “a normalidade é uma invenção de quem é privado de fantasia”. Interessante observar a aproximação que Merini faz entre o conceito e o sujeito agente do conceito, bem como a escolha do conceito, que não é o da loucura, mas o do seu aparente antípoda, a normalidade. Normalidade que soa quase como um castigo, como a única possibilidade que resta àquele que é (ou foi) privado de fantasia, numa clara e poética torção da conceituação tradicional da loucura como a única possibilidade que resta àquele que é (ou foi) privado de razão.

Mas ainda que o aforismo de Merini me provoque um grande efeito de sentido, do lugar de analista de discurso em que me encontro agora e partindo da minha formação ideológica e discursiva (que é sempre de onde posso partir), penso que não seja somente uma questão de privação de fantasia o que define a normalidade nem o que explica quem decide o que ela seja. Há aí uma questão de poder, um jogo de forças sociais que autoriza determinados sujeitos a interpretar o que seja normalidade ou loucura e que investe poder a esses sujeitos, a ponto de nomeá-los como representantes de uma suposta verdade e como agentes de uma suposta justiça que deve ser exercida para preservação dessa verdade.

É ainda na Antiguidade que a loucura (ainda que não fosse assim denominada) é definida como a ausência da *razão*.

Para Homero (século VIII a.C.), que representa a memória do pensamento grego antigo¹, a vida de todos os mortais era definida pela vontade dos deuses, sobretudo de Zeus. Dois conceitos fundamentais para a compreensão da loucura à época aparecem operando sobre as ações dos personagens tanto na *Ilíada* quanto na *Odisseia*: *atê* – um estado de espírito marcado pela perda de razão ou por um turvamento temporário da mesma – e *moira* – o destino implacável que se abatia sobre humanos e deuses e sobre o qual nem mesmo Zeus poderia intervir. A loucura, então, é percebida como um descontrole ou uma perturbação mental gerada por interferência dos deuses quando esses, por algum motivo, se sentiam

¹ Ainda que alguns autores ponham em dúvida a existência de Homero, pela falta de documentação biográfica comprobatória, pensadores de peso, como Richard Tarnas (historiador da cultura, filósofo e psicólogo), em seu imponente livro *A epopeia do pensamento ocidental*, de 1991, vêm em Homero “um poeta humano e uma personificação coletiva de toda a memória grega antiga” (p.32), alguém que soube sintetizar “o indivisível do individual e do universal” e que, por isso, pode ser referenciado como “o educador da Grécia” (p.33).

feridos pelos homens em seus caprichos ou quando os homens tentavam se desviar de sua *moira* (o que era uma afronta aos deuses, pois significava que os homens queriam mais do que cabia a eles, queriam ser como os deuses, que superam os seus próprios limites). Os deuses, assim, vingavam-se dos homens interferindo em sua razão. A loucura, dessa forma, é a própria *vingança*, um “instrumento de restauração da ordem, do destino” (Pessotti, 1994, p.18).

É necessário que se tenha presente, no entanto, que, devido à importância e ao papel atribuídos aos deuses (tidos como sujeitos da própria história, e sujeitos investidos de autoridade), não havia, para Homero e para os homens de seu tempo, a supremacia da razão ou a busca do domínio da razão ou inteligência (*nous*) sobre as outras partes daquilo que constitui o homem (como haverá para os pré-socráticos). Dessa forma, a perda da razão não significava ser menos humano (como significará mais tarde, sobretudo para Descartes), mas simplesmente ser humano e, por tal condição, ser suscetível à vontade dos deuses. Para o antigo grego, a *psykhé* ainda não é compreendida como a alma, mas como o “espírito da morte” que se contrapõe à “alma da vida”, *thymós* (Cf. Frère, 1981). Hoje se sabe que o *thymo* ou timo é uma pequena glândula situada perto do coração cuja função é produzir linfócitos que fortalecem o sistema imunológico. À época, o timo era entendido como o próprio coração ou parte dele. A força, o sopro da vida, a paixão para os gregos, vinham, então, do coração, sede tanto das inclinações nobres quanto das duvidosas, tanto das alegrias quanto das dores, lugar do “juízo da consciência”, que pulsa para “elevar o homem no caminho da Verdade e do Justo” (ibidem). A razão, então, não está no intelecto, no cérebro, mas no coração.

Ao analisar a *Ilíada* e a *Odisseia*, Pessotti percebe em Homero “uma agudeza de diagnóstico”, uma vez que, segundo o filósofo e psicólogo brasileiro, é no canto VI da *Ilíada* que se vê descrito “o primeiro quadro sintomático de uma forma clássica de loucura, a melancolia” (1994, p.19), o qual acabou por se afirmar como “o primeiro modelo teórico da loucura. Um modelo predominantemente mitológico que terá reflexos duradouros nas diferentes épocas da psicopatologia” (ibidem, p.21). Já no canto IV da *Odisseia*, Homero sugere (sempre dentro do seu quadro epistêmico-mitológico) a primeira (e atualíssima!) forma de terapia, qual seja, o uso de um *pharmakon*, “a bebida do esquecimento, que acalma as aflições da melancolia, atenua os tormentos da ansiedade e induz a aceitação tranquila da sentença dos deuses, da própria *moira*” (ibidem, p.19). Tal medicamento, ainda que produzido

por humanos (e não por deuses), tinha uma fórmula secreta, a qual ficava sob custódia das rainhas. Vê-se, assim, que as relações de poder são determinantes tanto no que toca ao estabelecimento de sentidos quanto no que toca à forma como esses sentidos se materializam e operam no interior das relações mesmas.

Esse primeiro modelo teórico da loucura pode ser entendido discursivamente como uma primeira formação discursiva (FD1) sobre a loucura, assentada sobre as crenças politeístas e mitológicas da época. As FDs, de fato (e como apenas visto em 1.4), instauram-se com base nas formações ideológicas, as quais estão relacionadas, por sua vez, aos processos inconscientes dos sujeitos. Esse modelo de estruturação é comum a toda formação discursiva, mas é a forma como esses elementos (ideologia, inconsciente, crença, convicções) se relacionam entre si, bem como entre as particularidades de cada elemento, que irá distinguir uma FD de outra ou, em outras palavras, que irá agrupar ou separar os discursos em FDs específicas. Nem sempre, no entanto, os limites de distinção dos discursos, e consequentemente das FDs, são evidentes. Como já mencionei, as FDs não são blocos fechados e homogêneos, tanto podendo apresentar heterogeneidade no interior delas mesmas quanto interrelação com outras FDs. Por isso, o ato de nomear uma FD, ou seja, de sintetizar em um nome aquilo que ela representa, é sempre difícil e falho, ainda que necessário. Assim, arrisco chamar essa primeira formação discursiva acerca da loucura apresentado por Homero de **FD mitológica**, por ser esse o modelo de representação sobre o qual tal FD se funda. Atribuo também a essa FD um número, o qual indica sua posição cronológica na história da loucura. A FD mitológica equivale, então, à **FD1**.

Quatro séculos mais tarde, a loucura figurará como temática recorrente nas tragédias gregas, não em termos teóricos, obviamente, mas como traço dos seus personagens e como parte integrante da vida humana e das suas relações. As manias, os delírios, os furores e os desvarios servirão como ícones de um comportamento desviante em relação às normas sociais, comportamentos *errados* que serão descritos pelos trágicos Ésquilo e Sófocles como um castigo dos deuses. Orestes, Cassandra e Ajax são alguns dos personagens que serão castigados por se desviarem dos valores cultivados à época e tal castigo, ou seja, a loucura, terá uma conotação de possessão – não que a possessão fosse entendida como a causa da loucura, mas sim como sua parte essencial, de sua própria natureza.

Já Eurípedes (480-406 a.C.) começa a ver a loucura como um produto dos conflitos internos do ser humano e não unicamente como castigo dos deuses. Esses conflitos, no

entanto, não são a única causa da loucura, mas estão relacionados ao que os homens pensam que os deuses julgam como certo ou errado – de onde derivam as normas sociais e a angústia produzida pela dicotomia entre o desejo (ou a suposta necessidade) de contentar aos deuses e aquele de contentar a si próprio. Conflitos entre a razão (que, agora, tem sua sede no cérebro e não mais no coração, sendo mediada menos pelo bom-senso que busca a *verdade* e o *justo*, e mais pelas *normas* que visam ao que está estabelecido) e a paixão (essa sim sediada no coração e movida pelo desejo, pelo ódio ou pelo amor), por exemplo, produzem, nos personagens retratados por Eurípedes, quadros de paranoia, mania ou melancolia. A grande sensibilidade desse trágico em colher os sentimentos humanos pode ser percebida nas caracterizações de personagens fortes como Medeia e Fedra que, ao mesmo tempo em que exprimem uma exacerbação das suas paixões (o que resulta na perda da razão e na consequente loucura) expressam vergonha, compaixão e arrependimento, em um movimento de reconhecimento da responsabilidade pessoal. Essa crítica a si mesmo e à ordem das coisas apresentada por Eurípedes rompe com uma natureza estritamente mitológica ou teológica da loucura, instaurando uma nova forma de compreensão da natureza humana, a qual reconhece a *contradição* como inerente ao sujeito. Tal contradição é levada ao extremo em *As Bacantes*, obra considerada por Pessotti como o primeiro retrato de um surto psicótico levado à perfeição, uma verdadeira imagem da de esquizofrenia. Para o estudioso, “a obra de Eurípedes representa o nascimento da psicologia enquanto concepção do homem como dotado de uma individualidade intelectual e afetiva. Uma individualidade que é a sua própria natureza, pessoal. Contraditória, conflitiva, por vezes patológica.” (1994, p.46).

Em termos discursivos, tem-se em Eurípedes um movimento de desidentificação com a formação ideológica e discursiva dominante desde Homero, nominada de FD mitológica ou FD1. Percebe-se, aqui, a fragmentação da forma-sujeito no interior dessa mesma FD, pois, ainda que ele desloque a razão do coração para o intelecto e perceba os conflitos internos do ser humano, tais conflitos se devem, como apenas visto, à angústia provocada pela possibilidade da quebra de uma norma, a qual se apresenta por meio do conflito, no interior do sujeito, entre atender os seus próprios desejos e aqueles desejos dos deuses. A loucura, assim, continua sendo uma perturbação causada pelos deuses ao sujeito, continua sendo vista sob uma perspectiva mitológica, de crença divina e politeísta, ainda que a posição do sujeito do discurso tenha apresentado mudanças.

Autor de *Tratado sobre doença sagrada*, obra “considerada a certidão de nascimento

da medicina como disciplina racional e científica” (Chauí, 1994, p.146), Hipócrates (460-370 a.C.) é o primeiro a considerar a loucura puramente como um *desequilíbrio da natureza orgânica* do homem ou, mais especificamente, como um desequilíbrio entre os humores ou fluidos do corpo humano, a saber: a bile amarela, a bile verde (ou negra, ou escura), a fleuma (fleugma, ou pituíta) e o sangue. Estamos por volta de 400 a.C. e Hipócrates entendia que o microcosmo anatomofisiológico era uma continuidade do macrocosmo circundante. Assim, esses humores estariam ligados aos quatro elementos essenciais observados por Empédocles: o calor, o frio, a secura e a humidade. As doenças, para Hipócrates, derivariam, dessa forma, do desequilíbrio entre esses dois sistemas. “A loucura, como doença que é, resulta de crise no sistema dos humores. É uma doença orgânica. Com tal ideia, Hipócrates inaugura a teoria organicista da loucura, que florescerá prodigamente na medicina dos séculos XVIII e XIX” (Pessotti, 1994, p.48).

No entanto, se por um lado Hipócrates rompe com as explicações mitológicas ou teológicas da loucura, por outro lado essa ciência que ele inaugura (e aqui proponho relativizar a afirmação de Chauí no início do parágrafo anterior) tem um caráter bastante especulativo e, talvez até se possa dizer, metafísico em relação às origens do desequilíbrio orgânico. A loucura, para o pai da medicina, deriva de processos orgânicos e fisiológicos os quais não dependem nem da vontade dos deuses nem da vontade dos homens. Assim, a razão, os processos afetivos e os conflitos passionais não apresentam, para o médico de Cós, grande relevância no processo da doença, importando predominantemente a forma como o cérebro reage aos desequilíbrios de humor. Tudo que se manifesta no corpo tem origem no cérebro; toda doença, portanto, deriva de um desequilíbrio orgânico e cerebral. Assim, Hipócrates chega à conclusão de que a loucura se manifesta quando há muita umidade no cérebro²!

Aquilo que hoje chamamos de saúde mental fora entendido por Hipócrates como a

² Como se lê claramente nesta passagem de *Sobre a doença sagrada (Sulla Malattia sacra)*: “Gli uomini devono sapere che dal cervello e solo dal cervello hanno origini i nostri piaceri, le nostre gioie, le risate e i gesti, ed anche i nostri dispiaceri, dolori, angosce e lacrime. Attraverso il cervello noi pensiamo, vediamo, udiamo, e distinguiamo ciò che è brutto da ciò che è bello, ciò che è male da ciò che è bene, il piacevole dal non-piacevole, l’agitazione, gli errori inopportuni, gli stati d’ansia inutili, gli stati d’ansia senza scopo, il ‘fuori di menti’ e gli atti che sono contrari al costume. Tutte queste cose di cui noi soffriamo, derivano dal cervello. La follia deriva dalla sua umidità” (Hipócrates *apud* Casadio, 2007, p.200). E ainda nesta passagem de *Sobre o riso e loucura*: “Enlouquecemos, como já disse no meu *Tratado acerca da doença sagrada*, em função da humidade do encéfalo, no qual reside a atividade da alma. Quando sua natureza se torna úmida, o encéfalo necessariamente se desloca, de modo que nem a visão nem a audição ficam seguras. O paciente não vê e não ouve senão outras coisas, como se as tivesse ouvido e visto, e isso se confirma pelo diálogo...” (Hipócrates, 2011, p.65).

saúde do encéfalo e as perturbações sensoriais (tais como as alucinações) ou a fala sem sentido aparente eram entendidas como o produto de movimentos físicos cerebrais causados, por sua vez, pelo desequilíbrio dos fluidos ou humores. Assim, a loucura, em todas as formas de manifestação observadas por Hipócrates, aparece como um *sintoma* cujo tratamento consistia em uma limpeza do organismo a fim de expulsar os humores em excesso que se acumulavam no cérebro. Tal limpeza, purgativa (por meio do heléboro³, principalmente) ou catártica (*katársis*), deveria ser combinada com uma dieta que adequasse o calor, o frio, a secura e a humidade no corpo do paciente bem como com hábitos de vida que propiciassem tal equilíbrio.

Conforme Marilena Chauí (1994, p.148), é também a partir do *Corpus hippocraticus* (compilação de 53 obras de Hipócrates e seus seguidores) que se estabelece a distinção entre o *normal* e o *patológico*⁴, distinção que se até hoje não representa um consenso, continua na base de toda a nosologia, de toda forma de tratamento e de exclusão. Tal distinção nasce da percepção de ordem e desordem. O normal, a saúde, é aquilo que está de acordo (em ordem) com a natureza de alguém (*katà phýsin*); enquanto o patológico, a doença, é aquilo que está em desacordo (em desordem) com a natureza de alguém (*parà phýsin*). Interessante notar que, no âmago desse pensamento, a ordem e a desordem são relativas a cada ser; logo, o equilíbrio do sujeito A pode se dar em condições diferentes do equilíbrio do sujeito B, considerando-se as especificidades de cada um ou a *phýsis individual*. No entanto, o pensamento hipocrático considera o microcosmo como uma versão reduzida em tamanho, mas com as mesmas propriedades do macrocosmo, de forma que a *phýsis individual* é também um reflexo da *phýsis universal*. Assim, na base da distinção entre o *normal* e o *patológico* está também a distinção entre o *individual* e o *coletivo*, entre o *privado* e o *público*, um dos nossos maiores paradoxos e um dos maiores desafios, pois ao mesmo tempo em que se diferenciam também se entrecruzam, evidenciando uma relação de interdependência.

Em termos discursivos, Hipócrates institui uma nova FD, a qual nomearei (com todo o perigo que isso implica) de **FD cientificista** e numerarei como **FD2**, uma vez que se apresenta como um segundo modelo teórico da loucura, rompendo com a FD mitológica (FD1)

³ O heléboro era considerado o fármaco ideal para tratar a loucura, por ser um potente purgante. Tratava-se de um composto de 21 (vinte e uma) ervas venenosas. Foi comumente usado até o início do século XX como medicamento padrão para loucura (e também como raticida).

⁴ Tal confronto será retomado em 1943 e em 1966 por Georges Canguilhem, discussão à qual retomarei oportunamente.

dominante, a qual tem os deuses como o ponto de origem da loucura. Ao negar essa origem, que é externa ao sujeito, o pai da medicina a substitui por uma outra origem: a orgânica, que é interna ao sujeito. Essa mudança de perspectiva teórica se apresenta como um acontecimento provocado por um contradiscurso. No entanto, no decorrer da história da loucura, observar-se-á que o olhar para essa origem interna (*per se* muito produtivo) acabará sendo delegado a um plano menor, ofuscado por um olhar externo, de um suposto saber científico, o qual funcionará como a entidade máxima de diferentes perspectivas, como a organicista hipocrática, a racionalista cartesiana e a moralista pineliana. Todas essas perspectivas, como se verá, justificam sua práxis *em nome da* ciência e de uma pretensa observação empírica.

Na esteira da teoria humoral hipocrática, Platão (428-348 a.C.) será o primeiro a traçar um esboço da *psykhé* humana. É importante, no entanto, que se tenha presente que a *psykhé* grega é bastante diferente daquilo que entendemos atualmente por aparelho psíquico⁵ e que esse termo aparece comumente traduzido a partir do seu equivalente latino (*anima*) como *alma*. Em *Timeu*, Platão descreve a *psykhé* como “vida ou princípio vital que anima um ser ou lhe dá vida e, porque a vida é um movimento ou mudança, *psykhé* é o princípio da autoatividade e da autoconservação do cosmo. Ela é a Alma do Mundo” (Chauí, 1994, p.291). A *anima mundi* (*psyché tou pantós*) é também a fonte de conhecimento e, por ser parte dela, a alma individual, que é o que dá vida ao corpo, está destinada ao conhecimento.

Na quarta parte do seu livro *A República* e também em *Fedro*, o discípulo de Sócrates percebe o homem como um ser constituído por seu corpo e sua alma, sendo que enquanto o primeiro se modifica, envelhece e morre, a segunda seria imutável e eterna. Aqui, Platão já não está falando de uma *psykhé* do mundo ou de todos os seres vivos, mas de uma *psykhé* especificamente humana e individual⁶, “princípio da vida mental e espiritual ou princípio cognoscente”, aquilo que, “em nós, conhece e permite conhecer”, uma alma “identificada à razão, alojada em um corpo e diferente dele” (Chauí, 1994, p.291).

No mito do cocheiro (ou mito da parelha alada⁷) em *Fedro*, Platão pensa a *psykhê* em suas três dimensões: *logos ou logistikon*, a alma superior ou racional, que tem a sede no

⁵ Sobre isso, Pêcheux (1978, p.277), diz o seguinte: “Só há causa daquilo que falha (J.Lacan). É nesse ponto preciso que ao platonismo falta radicalmente o inconsciente, isto é, a causa que determina o sujeito exatamente onde o efeito de interpelação o captura”.

⁶ A individualidade da alma “é justamente o que torna tão difícil (senão quase impossível) aos homens defini-la, uma vez que a Ideia ou a Forma é definível por ser universal, possuindo as mesmas qualidades e propriedades em todos os seres que dela participam ou sendo sempre a mesma para uma pluralidade de coisas singulares” (Chauí, 1994, p.292).

⁷ Cf. *Fedro*, 2001, p.82-83.

encéfalo e a função do conhecimento; *thumoeides*, a parte afetiva, emocional e irascível, a qual está localizada no coração e tem por função a proteção do corpo; *epithumetik*, a parte apetitiva, instintiva e concupiscente, que se encontra nas vísceras e cuja função é a conservação do corpo. Nem sempre essas três partes da alma se encontram em harmonia; elas se relacionam ora impelindo ora impedindo a manifestação de seus desejos e sentimentos. Uma vez que nossos desejos (representados pelo “cavalo alado negro” no referido mito) e nossas cóleras (“cavalo alado branco”) não nos permitem agir com inteligência e nem, conseqüentemente, com ética, Platão defende que o homem deve buscar, sempre, guiar-se pela razão (o “cocheiro”), conduzindo firmemente suas rédeas (os “pensamentos”) a fim de direcionar seus sentimentos (os “cavalos alados”) pelo caminho correto até chegar ao seu destino. Mas o domínio da razão sobre a concupiscência não significa que os sentimentos devam ser reprimidos ou suprimidos (eles são “alados” exatamente para representar a beleza de sua natureza imortal e divina), mas sim que devam ser moderados⁸.

Ainda em *Fedro*, Platão apresenta uma questão de suma importância para a compreensão da loucura: será que todo delírio (*manía*) é um mal? Essa discussão é travada através do diálogo entre Fedro e Sócrates, sustentando o último que nem todo delírio é mau, uma vez que muitas formas de delírio são também inspiração divina, como a própria filosofia, a qual propicia um alargamento da virtude e da sabedoria.

Em *Fédon*, Platão irá afirmar que as três partes da *psykhé* ou as três almas são sempre *desejantes*, ainda que seus objetos de desejo sejam distintos⁹. Os desejos, assim como os delírios, não são sempre negativos. O desejo da alma racional é atingir o bem e a verdade, é a partilha de ideias e o aprofundamento do saber. Assim, o homem que está em seu pleno uso da

⁸ A moderação da *epithumetik* é a *sophrosýne* ou temperança, uma virtude que deve ser nutrida. A moderação da *thumoeides*, por sua vez, chama-se *phrónesis* ou prudência, uma virtude que igualmente deve ser cultivada, ainda que não deva sufocar (e sim controlar) o *thymós* ou a coragem. A moderação da própria *logistikón*, ou seja, a virtude de se manter íntegra essa parte da *psykhé* apesar dos apelos das outras duas é chamada, por Platão, de *nóesis* ou *theoría* (Cf. as obras platônicas *Il Timeo*, *A República* e *Fedro*).

⁹ “A diferença entre elas encontra-se no objeto de seus desejos e no modo como desejam. A parte concupiscente deseja coisas perecíveis, que podem destruí-la sem que ela o perceba; e seu modo de desejar é o desejo de posse, imaginando que ficará saciada se possuir o objeto desejado, acabando, afinal, possuída por ele. A parte raivosa ou irada deseja a fama, a honra e a glória, que também podem ser perecíveis e destruir a vida, se procuradas sem medida e sem conhecimento; seu modo de desejar é o desejo da boa opinião dos outros a nosso respeito, correndo o risco de, para obter a boa opinião alheia, perder seus próprios objetivos, caindo na infâmia, na desonra e na vangloria. A parte racional deseja o bem e a verdade, os bens imperecíveis; seu modo de desejar não é a posse (como na concupiscência) nem a busca da opinião alheia (como na cólera), mas é o desejo de participar da natureza ou da essência do objeto amado, as ideias. Por isso somente ela é capaz de oferecer e impor limites e medidas aos desejos das outras duas, tornando-as virtuosas” (Chauí, 1994, p.229-230).

razão, sobrepondo-a às duas outras partes, é um homem justo, feliz e saudável.

A loucura ou demência na teoria platônica, então, acontece quando há um desarranjo entre as três partes desse sistema, ou seja, quando a razão perde o controle dos sentimentos de cólera e/ou dos desejos ou, ainda, quando a razão, o intelecto, não é devidamente nutrido. A demência, portanto, é uma doença da alma, da *psykhé*, que, segundo o filósofo ateniense, pode ser de duas espécies: insanidade e ignorância¹⁰.

Note-se que as três almas descritas por Platão tem uma localização física, no corpo dos sujeitos, o que permite interpretar esse sistema integrado de almas como ainda pertencente à ordem do orgânico. Obviamente, tal sistema aponta para uma dimensão bem mais complexa do sujeito do que a FD hipocrática, uma vez que leva em consideração os aspectos afetivos, espirituais e cognoscentes do sujeito. Mas assim como Hipócrates, que via a *phýsis individual* como um reflexo da *phýsis universal*, Platão via na *psykhé individual* o reflexo da *psyché tou pantós*, o que evidencia uma estrutura bastante semelhante na forma de se discursivizar a loucura: desarranjo ou desequilíbrio do sistema. Assim, ainda que haja diferenças importantes, sobretudo em relação à forma de representação do sistema, penso que não estejamos aqui diante de uma nova FD, uma vez que não há um contradiscurso, mas de uma nova posição-sujeito, de um deslizamento dentro da FD cientificista (FD2), de uma atualização no intradiscurso, de um acontecimento enunciativo.

Discípulo de Platão, Aristóteles (384-322 a.C.), em seu tratado *De anima* (*Peri psychês*), terá também grande importância para a constituição da psicologia enquanto ciência dos estados e dos processos mentais¹¹. Segundo Maria Cecília Gomes dos Reis, filósofa e tradutora brasileira dessa obra, o tratado aristotélico foi leitura obrigatória nos cursos de medicina até o Renascimento por se constituir como uma importante tese de filosofia natural (o que começou a ser bastante questionado a partir do século XVII). Mas talvez o grande mérito do pensador de Estagira tenha sido o de “reconhecer a irredutibilidade das áreas de conhecimentos umas às outras” (Reis, 2006, p.19), mantendo-se fiel ao exame dos vínculos

¹⁰ “I morbi del corpo sono usati di nascere a questo modo; quelli poi dell’anima vengon da mali abiti del corpo. Imperocché egli è a concedere che la demenza è morbo dell’anima, e che ce ne ha due specie, una è l’insania, l’altra l’ignoranza; e quale sia l’affezione che si provi dell’una o dell’altra specie, è a dire morbo” (Platone, *Il Timeo* canto XLI).

¹¹ Em seu ensaio introdutório à obra no Brasil, a tradutora chega mesmo a afirmar que “o termo *psicologia*, inclusive, foi cunhado, ao que tudo indica, pelo humanista alemão Joannes Thomas Freigius, em 1575, para se referir justamente ao conjunto amplo de temas e problemas abordados no *De Anima de Aristóteles* e nos oito opúsculos suplementares, conhecidos como *Parva Naturalia*, sobre os ‘fenômenos comuns à *psykhê* e ao corpo” (Reis, 2006, p.16).

existentes entre os diversos saberes. Isso, talvez, seja o que torna o pensamento de Aristóteles, de alguma forma, sempre atual.

Para Aristóteles, a alma é *substância*, é o *princípio* organizador de todas as suas potencialidades ou capacidades, logo, não pode ser dividida. É a alma que garante coesão das partes materiais que constituem o ser vivo e, por isso, é homogênea e onipresente em todo o corpo (não está mais situada no cérebro ou no coração ou nas vísceras!). As *potências* da alma não são partes, mas atributos ou capacidades de modalidades várias, as quais Aristóteles classificou, em progressão, como: nutritiva, perceptiva, desiderativa, locomotiva e raciocinativa. A *psykhé*, como princípio atuante nos processos de mudança da vida, como algo que se inscreve nos organismos, é defendida por Aristóteles como “primeira atualidade do corpo natural orgânico” (*De anima*, 418a28, p.72), atualidade que estabelece a ordem nas partes materiais do ser (corpo) e as mantém inune à destruição (o corpo se desfaz, a alma não, ao menos até que cessem suas potências). A *razão* para Aristóteles, então, é uma característica da função ou potência intelectual da alma que, no entanto e à diferença de Platão, não é prerrogativa do pensamento em oposição à sensação ou à imaginação, as quais têm importância fundamental na constituição da razão.

Essa torção na concepção da *psykhé*, e conseqüentemente da razão, lança uma nova luz na compreensão acerca do funcionamento mental e psíquico e, por sua vez, do entendimento da loucura e da normalidade que se configurará como uma força paralela à FD científicista (FD2) a partir século XX. Isso me faz pensar em Aristóteles como o responsável por esboçar uma nova FD que, no entanto, ainda não estará completamente delineada, tampouco instaurada, nesse momento. Por outro lado, o que ele provoca é muito mais do que um deslocamento no interior de alguma das FDs anteriores, pois sua proposta é muito distinta. Assim, talvez se possa afirmar que estamos diante de uma **proto-FD psíquica** (ou **proto-FD3**), ou seja, de um terceiro modelo teórico da loucura ainda muito insipiente, poroso e aberto (até pela possibilidade de interrelação entre as áreas de conhecimento que suscita) o qual se assentará a partir do reconhecimento dos processos psíquicos, o que se dará de forma decisiva a partir da psicanálise freudiana, no despontar do século XX.

No século I, Areteu da Capadócia irá distinguir com bastante precisão a mania da melancolia bem como três formas de delírio: epilético, histérico e erótico; o que o coloca como precursor das práticas classificatórias ou nosográficas da loucura, as quais ganharão força e relevo durante todo o percurso da formação discursiva científicista. É o primeiro

também a adotar critérios comportamentais em detrimento de critérios puramente organicistas para diferenciar ilusão e alucinação, além de ser considerado o iniciador das práticas dos banhos em águas termais como forma de tratamento físico e emocional (uma vez que as doenças eram entendidas como *forma mentis*, ou seja, como somatizações). Discursivamente, Areteu se inscreve em uma FD científicista (FD2), ainda que se perceba um movimento no sentido de aprimorar ou alargar essa FD inaugurada por Hipócrates.

Soranus de Éfeso, no início do século II, divide as doenças entre agudas e crônicas, receitando cataplasmas e idas ao teatro para ambos os casos: comédias para os melancólicos e tragédias para os excitados. Também acredita na importância das relações sociais e familiares e no sucesso pessoal como forma de se manter o equilíbrio e a sanidade. O médico greco-romano é o primeiro a receitar a escrita e a leitura de discursos próprios, percebendo na palavra o poder da cura – o que o coloca como um dos precursores da práxis psicanalítica e como um dos continuadores do delineamento da proto-FD psíquica (FD3).

Claudio Galeno, outro médico greco-romano do século II e importante referência durante mais de mil anos para anatomistas e farmacêuticos, retoma a divisão platônica das três almas, aprimorando-a. Aprimora também a teoria humoral, chegando a uma versão pneumática dos humores, o que o localiza na formação discursiva científicista (FD2), ainda que instigando movimentos de aperfeiçoamento da mesma, o que anuncia um acontecimento enunciativo, a instauração de uma nova posição-sujeito no interior dessa FD. Numa mescla de fisiologia com filosofia, Galeno defende que “o *pneuma* é um elemento intangível, nem físico, nem espiritual; é algo como um sopro” (Pessotti, 1994, p.73), o qual é produzido pelas três almas. A alma racional, cuja sede é o cérebro, produziria o *pneuma psychicon*, o qual controla as atividades mentais e nervosas; a alma irascível, com sede no coração, produziria o *pneuma zoticon*, responsável pelas funções biológicas; a alma concupiscível, com sede no fígado, produziria, por sua vez, o *pneuma psysicon*, o qual comanda as atividades nutricionais e metabólicas. Assim, o equilíbrio do corpo e da mente não é mais regulado por um simples sistema hidráulico e termomecânico como propôs Hipócrates, mas por um sistema fisiológico que “admite funções incorpóreas, como a razão e a percepção”, o que resulta em “uma restauração da *vida psíquica*, com identidade própria, não entendida como mero reflexo, ou *sintoma*, de eventos somáticos” (ibidem, p.73).

Para Galeno (e segundo Pessotti, 1994, p.69-77), a loucura é, então, entendida como um *delírio* resultante do desequilíbrio desse intrincado sistema, o qual provocaria lesões nas

faculdades diretoras da alma, as *éghemonikai*, que, de acordo com sua tríade sistêmica, eram de três tipos: *phantastiké* ou faculdade imaginativa; *dianoètiké* ou faculdade racional; e *mnemoneutiké* ou faculdade de memória. A depender das faculdades afetadas e do grau de afecção sobre elas (que também podiam ser em número de três), diferentes sintomas se manifestam e diferentes quadros nosológicos são descritos. Quando a faculdade racional é enfraquecida, resulta em estupidez (*moría*); quando é abolida, resulta em demência (*anoia*); e quando é pervertida, resulta em delírio (*paraphrosynai*), em loucura. Da mesma forma, quando a faculdade imaginativa é enfraquecida, seu resultado é a letargia ou até mesmo o coma; quando é abolida, seu resultado é a catalepsia; e quando é pervertida, seu resultado é também o delírio, a loucura¹². O aforismo de Alda Merini, lançado como epígrafe dessa seção, afinal, vai muito além de uma permissão poética!

Já no século III d.C., o egípcio Plotino, ainda que seguidor de Platão, irá propor uma divisão binária da alma, ou seja, uma alma superior e uma alma inferior e, tal como Aristóteles, irá falar das potências da alma. A alma superior estaria ligada ao intelecto, ao mundo inteligível, enquanto a alma inferior estaria ligada às sensações que não alcançam a consciência bem como aos desejos que permanecem na parte apetitiva e são desconhecidos por nós. Tal constatação se configura como uma espécie de suspeita do inconsciente, pelo que estaria antecipando Freud em dezessete séculos. Por esse motivo, alguns autores consideram Plotino como um precursor da psicanálise e da psicologia arquetípica¹³, ainda que Brandão (2007, p.27) ressalte que não existe, em Plotino, um conceito de inconsciente, semelhante ao de Freud, mas sim as várias potências da alma que permanecem ativas mesmo quando não temos consciência dessa atividade. Tais potências podem, então, “ser irracionais, quando integram as partes inferiores da alma, mas podem ser supra-rationais, no caso da parte ligada ao inteligível” (ibidem). Por esses motivos, penso que Plotino se insira na proto-FD psíquica (FD3) que inicia seus contornos com Aristóteles, alargando-a e preparando o solo para o inconsciente freudiano.

¹² Apesar disso, Philippe Pinel, em seu *Tratado médico-filosófico sobre a alienação mental ou a mania* (1800) irá “lamentar que Galeno não se tenha aplicado especialmente ao estudo da alienação mental, já que ela demanda o caráter de uma sagacidade rara para descobrir uma afecção moral escondida” (p.48).

¹³ Para Andrea Bacci e Carmen Tunno (2010, p.227): “È prendendo spunto dal filosofo greco che possiamo poi addentrarci nella psyche umana proprio perché è nella sua distinzione tra anima superiore e anima inferiore che è facilmente riconoscibile l’inconscio. A Plotino infatti spesso viene attribuita la caratteristica di essere considerato il precursore della moderna psicoanalisi”. Para James Hillman (1979, p.11-40), Plotino, juntamente com Marsilio Ficino e Giambattista Vico, são “i precursori della psicologia archetipica”.

A partir de Hipócrates e até o século V, a visão predominante que se terá acerca da loucura é aquela inscrita na FD cientificista, a qual oscilará entre o organicismo e um certo psicologismo, a exemplo do médico romano Célio Aureliano, o mais expressivo do último século da Antiguidade, o qual afirmará a loucura como uma doença somática derivada de um estado de tensão ou constrição do organismo, podendo se apresentar nas formas de mania (quando o desequilíbrio se dá na cabeça) ou de melancolia (quando o desequilíbrio acontece no estômago), além dos quadros de delírio e alucinação.

A partir do século V, e daquilo que a história tradicional define como Idade Média, as doutrinas demoníacas, que identificam a loucura como uma possessão diabólica, provocarão um grande impacto e repercutirão com força até a época do Renascimento, sendo que manifestações nesse sentido ainda podem ser localizadas no século XVII¹⁴ e, em determinadas comunidades, até mesmo hoje¹⁵. Essas doutrinas, na verdade, têm raízes bastante antigas e já se apresentavam nos primeiros séculos depois de Cristo. A partir da consolidação do cristianismo em todo seu esplendor e paradoxo, as entidades ou divindades pagãs passarão a ser entendidas como demoníacas e, conseqüentemente, seus adoradores serão vistos como hereges e adoradores do demônio. O mesmo juízo será tecido sobre aqueles que sustentam uma visão não ortodoxa de mundo ou que creem em forças cósmicas ou astrais, o que será entendido como magia ou bruxaria, sobre o que será deflagrada uma verdadeira caça às bruxas (que, nesse caso, são sempre mulheres).

Ainda no século IV, Agostinho de Hipona, mais conhecido como Santo Agostinho (354-430), atribui ao demônio eventos como perda das colheitas devido às secas ou pragas, abortos naturais ou mesmo tempestades¹⁶. Aqueles que sofressem desastres desse tipo eram

¹⁴ Como o massacre às *bruxas de Salem*, em Massachussets, em 1692.

¹⁵ Não são poucos os casos de exorcismo praticados atualmente no mundo ocidental tanto pela Igreja Católica (que reconheceu, em 2014, a Associação Internacional dos Exorcistas, fundada em 1991 pelo padre italiano Gabriele Amorth e a qual reúne 250 exorcistas espalhados por mais de 30 países) quanto por algumas novas igrejas que se denominam evangélicas, as quais se utilizam da prática (ou de sua *mise-en-scène*) em seus rituais públicos, denominados cultos (uma rápida pesquisa na *internet* fornecerá uma enorme quantidade de vídeos atuais dessa prática). Além disso, casos esparsos podem ser, ainda, encontrados relatados nos jornais, como este com o qual me deparo no dia de hoje (21 de março de 2016): <http://www.republica.com.uy/septuagenaria-acusada-brujeria-asesinada-machetazos-indonesia/562768/>

¹⁶ Cerca de 1150 anos depois da publicação das ideias de Agostinho, mais precisamente em 1563 em Wiesensteig, na Alemanha, um nobre proprietário acusará um grupo de mulheres por ter supostamente conjurado uma tempestade de granizo que destruiria suas plantações. A acusação não fora, no entanto, tomada como pífia ou absurda, e mais de sessenta mulheres serão queimadas vivas em fogueira como resultado das investigações (Cf. *Whitch hunters bible*, documentário). Esse é um pequeno exemplo de como a força do discurso de alguém autorizado, considerado sábio (e santo!) ecoará pelos séculos e encontrará a força do poder social e econômico de alguém considerado merecedor de tal posição para se concretizar.

tidos por possuídos por forças demoníacas (ou ao menos mancomunados com elas) e deveriam ser exorcizados ou mesmo mortos para que o mal não se alastrasse, atingindo as boas almas cristãs. Tal fanatismo religioso medieval foi reforçado pelas ideias de Tomás de Aquino (1225-1274), oitocentos anos depois, e transformou até mesmo a simples depressão melancólica em possessão demoníaca. Pessotti afirma em seu estudo, no entanto, que a referência especificamente à loucura é “surpreendentemente difícil de ser encontrada nos textos medievais” (1994, p.90). Entendo que isso ocorra porque esses textos estão tão imbuídos da doutrina demonista¹⁷ que entendem que todas as coisas estranhas ou raras são sinônimas de possessão, de modo que todas as formas de loucura anteriormente descritas por filósofos e médicos são, agora, genericamente classificadas como possessão ou obsessão¹⁸ – com exceção, é claro, da própria insanidade dessa forma de pensar e de agir, a qual levou milhares (alguns autores falam em centenas de milhares) de pessoas à tortura e à morte. Às manifestações de mania e melancolia se juntaram também as manifestações de heresia contra a Igreja Católica. Assim, a partir do século XII, com a instituição da Inquisição, na França, a perseguição aos loucos e aos hereges se tornou uma prática comum na Europa¹⁹.

É nessa época, mais especificamente no século XIII, que começam a aparecer registros do uso do termo *folle* (louco) na língua italiana, ou melhor, na língua que começa a se tornar italiana (visto que, até então, a língua utilizada na península itálica e nos territórios por onde o Império Romano havia se estendido era a latina). O termo, derivado direto do latim *fōllem/follis*, significava saco de couro²⁰ vazio, utilizado, por analogia e metaforicamente, na acepção de *testa vuota*, cabeça oca. Novamente, tem-se a cabeça como o centro da razão e, quando ela não opera, a cabeça está vazia. Paradoxalmente, e ignorando-se o pensamento aristotélico, a imaginação e a fantasia são vistos como devaneios, esvaziamentos da razão, em

¹⁷ Não é à toa que o poeta e pensador Francesco Petrarca (século XIV) chamou a época em que vivia de *saeculum obscurum* ou *secoli bui*, pelo que a Idade Média foi muitas vezes referenciada como a *Idade das trevas* ou a *Época da escuridão*, ainda que hoje a maioria dos historiadores evite o uso desses termos.

¹⁸ “Essa distinção é importante: mesmo nos casos em que não se evidencia *possessão*, a atuação do diabo não fica necessariamente excluída, visto que ele pode apenas acompanhar sua vítima e atormentá-la, sem chegar a lhe tomar o corpo. São os casos de *obsessão*. Um termo que se incorporará à psicopatologia em épocas posteriores” (Pessotti, 1994, p.95).

¹⁹ Esse é um longo assunto e muitas teses já foram escritas sobre ele. Não é meu objetivo, no presente estudo, tratar da Inquisição e de tudo que se fez e se faz em nome de Deus, ainda que isso em muito me interesse, sobretudo pelo que significa enquanto constructo discursivo. No entanto, cabe referenciar aqui o lugar que a loucura teve no meio disso, como foi vista (ou confundida) e tratada.

²⁰ Daí também deriva o termo *fole*, em português e nas demais línguas latinas, indicando um saco de couro utilizado para carregar cereais e, por analogia, o instrumento musical, a sanfona galega. Em espanhol tem-se o termo *fuella* para indicar o objeto. Em francês, os termos *fou* e *folie* se referem ao louco e à loucura.

uma época em que impera a desmedida.

Dante Alighieri (1265-1321), o homem-símbolo da Idade Média europeia e o responsável pela utilização do *latim vulgar* (de *volgo*, povo, popular) em detrimento do latim clássico e, conseqüentemente, pela popularização da literatura na Europa, utiliza, em sua *Commedia*²¹, os termos *folle* (louco) ou *follia* (loucura) somente quatro vezes em todos os cem cantos e 14.230 versos dessa grandiosa obra, o que evidencia a resistência da/na língua em relação à ideologia dominante: no verso 125 do canto XXVI do *Inferno* (“*e volta nostra poppa nel mattino, / de’ remi facemmo ali al folle volo, / sempre acquistando dal lato mancino*”); no verso 59 do canto I do *Purgatório* (“*Questi non vide mai l’ultima sera; / ma per la sua follia le fu sí presso, / che molto poco tempo a volger era*”); no verso 93 do canto VII do *Paraíso* (“*o che Dio solo per cortesia / dimesso avesse, o che l’om per se isso / avesse sodisfatto a sua follia*”); e no verso 83 do canto XXVII da mesma parte (“*sí ch’io vedea di lá da Gade il varco / folle d’Ulisse, e di qua presso i lito / nel qual si fece Europa dolce carco*”)²². Ainda que o termo *folle* seja utilizado de forma indireta, ou seja, em referência às atitudes e não propriamente como atributos do sujeito, percebe-se nitidamente uma acepção negativa, designando a temeridade da ação humana que tem a presunção de se assemelhar a Deus. Dentro da cosmogonia defendida e (re)criada por Dante, tal visão é perfeitamente compreensível e simboliza com muita propriedade o pensamento daquela época. Da mesma forma, nas duas aparições do termo *follia*, a loucura é algo externo ao sujeito: ou o sujeito se

²¹ O adjetivo *Divina* apareceria somente da edição de 1555, tendo sido seu uso atribuído a Giovanni Boccaccio (1313-1375), outro grande poeta do *medievo* italiano.

²² Na edição bilíngüe brasileira de 1998, com tradução de Italo Eugenio Mauro, percebo, bastante intrigada, que o tradutor não se utilizou nenhuma vez dos termos louco ou loucura. Os versos 124-126 do canto XXVI do *Inferno* foram traduzidos assim: “Voltada a popa para a manhã, já são / asas os nossos remos, na ousadia / do vôo, apontado pra sinistra mão” (p.179). Uma tradução mais literal seria assim: “e voltada a nossa popa para a manhã, / dos remos fizemos asas em um louco vôo, / sempre alçando pelo lado esquerdo.” Os versos 58-60 do primeiro canto do *Purgatório* foram traduzidos assim: “Este não viu sua tarde derradeira, / mas, por seu desvario, lhe foi tão perto, / que bem curta restava-lhe a carreira” (p.15). Aqui, o tradutor preferiu o termo desvario à loucura, ainda que desvario em português encontrasse melhor referente na língua italiana em termos como *vaneggiamento* ou *delirio*. Os versos 91-93 do canto VII do *Paraíso* foram assim traduzidos: “ou que o Senhor, só por sua cortesia, / a perdoasse, ou que o homem tivesse, / por si só, satisfeito à sua ousadia” (p.54). O termo loucura, aqui, é substituído por ousadia – o que representa o pensamento de Dante, é verdade, mas oculta completamente a referência. Já os versos 82-84 do canto XXVII do *Paraíso* foram traduzidos dessa forma: “tanto, que além de Cádiz via o defeso / passo de Ulisses, e cá o litoral / de onde tornou-se Europa um doce peso” (p.190). Nessa passagem, tem-se o total apagamento da referência e da alusão à loucura na tradução. Uma tradução mais fiel poderia ser: “assim que eu via, do outro lado de Cádiz, a louca escapada / de Ulisses, e desse lado, junto à pedra / na qual se fez a Europa, uma doce marca”. Entendo que o tradutor objetivou manter a rima e a métrica da poesia épica de Dante, mas, como bem sabemos, toda escolha é, ao fim e ao cabo, um posicionamento ideológico. Apagar os termos que remetem à loucura é, assim, uma escolha ideológica (ainda que possa ser inconsciente) e, infelizmente, bastante consonante com a postura que tenho podido comumente observar ao longo da nossa história.

aproxima dela como quem se aproxima de um perigo; ou ela tem a necessidade de ser satisfeita, tal qual uma entidade. Ainda que Dante não defendesse tampouco sustentasse uma visão demonista da loucura, tal pensamento faz parte de uma formação ideológica e discursiva de muito vigor na época e, por isso mesmo, atuante (ainda que inconscientemente) na psique de todo um povo.

O grande poeta não estava imune. Profundamente religioso, Dante, no entanto, foi contra os excessos do papado, sendo severamente punido por sua postura política que tencionava imprimir um pouco de bom senso aos desmandos que a Igreja (sob o comando do papa Bonifácio VIII) e os exércitos de guelfos negros promoviam. Em sua grande obra, castigou a todos de acordo com seus delitos ou pecados, fazendo justiça à sua maneira e a bico de pena. Mas, estranhamente, os grandes atos de loucura que deixavam aquela sociedade às escuras não foram assim nomeados. A única loucura referida e nomeada era aquela de ousar se permitir ou desejar se parecer com Deus, algo que aproxima Dante – em boa medida e guardadas as diferenças de paradigmas entre um e outro sistema de crenças – de Homero. Penso que se possa falar em uma atualização da FD mitológica (FD1), daquele modelo teórico em que a loucura era tida como externa ao sujeito, portanto vinda de fora, sendo imposta por um deus, passando do politeísmo do mundo grego para o monoteísmo do mundo católico-apostólico-romano. É possível pensar, então, em um acontecimento, não discursivo, mas enunciativo, em que a forma-sujeito é fragmentada e a partir da qual se instala uma nova posição-sujeito no interior da FD1.

Com Dante, ícone medieval, tem-se um poderoso exemplo de como ideologia e inconsciente operam conjuntamente na estrutura de pensamento e, conseqüentemente, na estrutura da língua. O funcionamento do inconsciente, por sua própria natureza, é sempre menos evidente, mas revela suas reminiscências pela linguagem, inclusive por meio daquilo que não é dito. O apagamento do ato de nomear a loucura é tão contrastante com o conjunto do discurso ferino de Dante que grita como evidência daquilo que não pode e não deve ser dito. Tal interdição é ideológica, mas é através do inconsciente que ela se estrutura na língua, ganhando aderência ou, ao contrário, sendo confrontada.

Mas a atuação do inconsciente e da ideologia não se restringe àquilo que pode ou não ser dito; ambos operam também na permissão ou na interdição em relação a *quem* pode ou não dizer. Dante podia dizer, mas até um certo limite... Pêcheux observa que, desde a Idade Média, existe uma divisão entre aqueles sujeitos que estão autorizados a ler e interpretar, bem

como a escrever e falar em seus próprios nomes, e aqueles sujeitos que não têm autorização/autoridade para nada além de ler, copiar, transcrever, classificar, indexar, ou cumprir algum outro ato mecânico. Para o filósofo (1982, p.51-2), essa última forma de leitura impõe “ao sujeito-leitor seu apagamento atrás da instituição que o emprega”, de forma que a ele só é permitido “interpretar” a “serviço de uma Igreja, de um rei, de um Estado, ou de uma empresa”. Está-se, assim, operando a partir de

uma divisão social do trabalho de leitura, inscrevendo-se numa relação de dominação política: a alguns, o direito de produzir leituras originais, logo ‘interpretações’, constituindo, ao mesmo tempo, atos políticos (sustentando ou afrontando o poder local); a outros, a tarefa subalterna de preparar e de sustentar, pelos gestos anônimos de tratamento ‘literal’ dos documentos, as ditas ‘interpretações’ (Pêcheux, 1982, p.52-3).

A Igreja, o Estado e a empresa (os bancos, principalmente!) são entidades que ganham corpo e força na Idade Média, e acabam igualmente por produzir uma outra divisão, um embate entre o que a socióloga Claudine Haroche (1984²³, citada por Suzy Lagazzi, 1988) chama de *sujeito-religioso* e *sujeito-de-direito*. O sujeito-religioso é aquele “totalmente subordinado ao texto e ao dogma, submisso à ideologia cristã e assujeitado às práticas rituais religiosas” (Lagazzi, 1988, p.19). De acordo com Lagazzi, esse sujeito subsiste sem grandes dilemas até o século X, quando a Igreja começa a perder força dentro do sistema feudal e a economia rural de subsistência começa a ceder lugar à economia urbana e artesanal motivada pelo lucro e não mais pela partilha (ainda que se esteja falando de uma partilha injusta e desigual, sempre determinada por aqueles que detêm o poder, seja ele adquirido por meio de terras ou títulos). A economia baseada no lucro e, conseqüentemente, na competição, gera também a necessidade de regulação e de coerção, seja por meio de impostos, multas ou sanções de outras ordens. A coerção, por sua vez, gera resistência, e a resistência, por meio da defesa dos direitos dos trabalhadores do novo modelo econômico, gera também o desenvolvimento do aparelho jurídico. Nasce, então, o sujeito-de-direito, “um sujeito responsável por suas ações, ao qual a história tensa de sua constituição foi atribuindo direitos e deveres” (ibidem).

O sujeito-de-direito se constituiu, assim, sob um efeito de autonomia que o sujeito-religioso não conhecia. Onde imperava somente *a vontade* (e a conseqüente *responsabilidade*)

²³ *Faire dire, vouloir dire*. Paris: PUL, 1984.

de Deus, agora compete também *a vontade* (e a conseqüente *responsabilidade*) *dos homens*. Não penso, no entanto, que se possa falar em substituição do sujeito-religioso pelo sujeito-de-direito. Ainda que o sujeito-religioso não imperasse mais sozinho a partir da Idade Média, seria ingênuo pensar que a Igreja tenha cedido lugar a um modelo econômico. Ela, de fato, soube muito bem se integrar a esse sistema, beneficiar-se dele e, não me parece exagero dizer, torna-se, ela mesma, um modelo econômico. Além disso, a instituição da Inquisição no século XII parece-me uma tentativa (senão desesperada, ao menos insana) de recuperar (à força) a filiação ao sujeito-religioso. Ademais, ainda hoje é claramente perceptível a presença do sujeito-religioso em nossas sociedades (talvez cada vez mais enfraquecido na seara da religião católica mas, por outro lado, fortificado nas glebas das religiões ditas evangélicas e também daquelas islâmicas²⁴). O que ocorre, portanto, é uma convivência paradoxal entre esses sujeitos no interior mesmo do próprio sujeito e das sociedades. Se por um lado tentamos (e às vezes até conseguimos) amenizar nossas frustrações com base na ideia de que *foi assim que Deus quis*, ou de que *era assim que estava traçado e outra porta irá se abrir*, por outro lado nos revoltamos e nos sentimos injustiçados. Muitas vezes, então, iludimo-nos com a possibilidade de sermos donos de nós mesmos e os únicos responsáveis pelas rédeas das nossas vidas. Apoderamo-nos, então, como sujeitos-de-direito e como seres únicos e merecedores, mas eis que nos deparamos com o Estado que nos vê como uma massa única e homogênea e percebemos que, se alguma vida temos, as rédeas não nos pertencem.

Nas palavras de Suzy Lagazzi,

Se por um lado constatamos a tentativa do Estado em abafar as diferenças e particularidades dos indivíduos na busca do cidadão comum, mediano, completamente absorvido pela ‘massa’, observamos, por outro lado, a permanência da *hierarquia de poder entre as pessoas*, uma hierarquia de *autoridade*, constitutiva do próprio Estado. Essas relações hierarquizadas e autoritárias de comando-obediência, presentes nas mais diversas situações e diferentes contextos sociais, levam as pessoas a se relacionarem dentro de uma esfera de tensão, permeada por direitos e deveres, responsabilidades, cobranças e justificativas. Temos, assim, um *juridismo* inscrito nas relações pessoais (1988, p.21).

²⁴ De fato, parece-me que as correntes que se verificam no cristianismo hoje em dia, e que se constituem em diferentes religiões sob o selo de *evangélicas*, sejam de uma ordem bastante diferente daquelas correntes divergente que se verificam dentro do Islam, que são de ordem político-jurídicas, e não propriamente teológicas como no cristianismo (o que parece reforçar a hipótese que lanço nesse parágrafo).

São essas relações *jurídicas* estabelecidas ao longo da história que irão regular os padrões de diagnóstico e tratamento do *louco*, assim como irão modelar as instituições totais de exclusão e confinamento desses sujeitos, as quais se apresentam empiricamente como *manicômios, prisões e conventos*²⁵.

O modelo de espaços de confinamento do qual derivaram os manicômios é aquele dos leprosários, construídos ainda na alta Idade Média²⁶, período em que atua com supremacia o sujeito-religioso. Aos leprosos, excluídos da sociedade e abandonados à própria sorte nesses espaços – para que, ao invés da cura, eles chegassem à *salvação* –, seguiram-se, já no mundo clássico, os sujeitos acometidos de doença venérea. No entanto, visto que o sujeito-de-direito já começava a atuar na sociedade, ao contrário da lepra, as doenças venéreas logo adquiriram status médico e os doentes recebiam tratamento, ainda que também confinados a um “espaço moral de exclusão” (Foucault, 1961, p.8). Não raro esses doentes alcançavam a cura mas, mesmo assim, continuavam confinados, uma vez que o Estado não os julgava em condições morais ou no direito de retornar à sociedade. Afinal, parte da massa por vezes “desanda” e deve, portanto, ser posta à parte para que o todo continue homogêneo.

Tais espaços de exclusão se formaram em consequência de uma exclusão anterior e sempre baseada em critérios ideológicos e desejos inconscientes. Desse enlace derivam, por sua vez, valores morais, ou seja, valores determinados por aqueles sujeitos autorizados a falar *em nome de* “uma Igreja, de um rei, de um Estado, ou de uma empresa”. Desse modo, talvez seja possível afirmar que as construções ou manifestações empíricas, como esses espaços de confinamento dos leprosos e dos quais derivaram os manicômios, são precedidas e reguladas

²⁵ De acordo com o cientista social Erving Goffman, em seu livro intitulado *Manicômios, prisões e conventos*, de 1961, “uma instituição total pode ser definida como um local de residência e de trabalho onde um grande número de indivíduos com situação semelhante, separados da sociedade mais ampla por considerável período de tempo, levam uma vida fechada e formalmente administrada” (p.11). Goffman percebe cinco grandes grupos de instituições totais ou totalitárias, quais sejam: 1. as instituições criadas com o propósito de cuidar de pessoas supostamente incapazes e inofensivas (asilos, orfanatos, abrigos para moradores de rua, institutos para cegos, etc); 2. as instituições criadas com o propósito de cuidar de pessoas supostamente incapazes e que representem uma ameaça para a sociedade, ainda que não de forma intencional (manicômios, leprosários, hospitais para tuberculosos, etc); 3. as instituições criadas com o propósito de conter pessoas que representam intencionalmente uma ameaça para a sociedade (prisões, cadeias, penitenciárias, campos de prisioneiros de guerra, campos de concentração, etc); 4. as instituições criadas com o propósito de realizar algum tipo específico de trabalho que necessite de adesão em tempo integral (quarteis, navios, escolas internas, campos de trabalho, fazendas, etc); 5. as instituições criadas com o propósito de instrução religiosa e de “refúgio do mundo” (conventos, mosteiros, abadias e quaisquer outros tipos de claustros) (Cf. p.16-17).

²⁶ “A partir da alta Idade Média, e até o final das Cruzadas, os leprosários tinham multiplicado por toda a superfície da Europa suas cidades malditas. Segundo Mathieu Paris, chegou a haver 19.000 delas em toda a cristandade. Em todo caso, por volta de 1266, à época em que Luís VIII estabelece, para a França, o regulamento dos leprosários, mais de 2.000 deles encontram-se recenseados” (Foucault, 1961, p.3).

por *constructos discursivos*. Da mesma forma, a *Nau dos loucos* ou *Narrenschiff* ou, ainda, *Stultifera navis*, será primeiramente uma construção imaginária, construção onírica derivada do longínquo mito grego dos argonautas²⁷. Seu simbolismo será atualizado e ressignificado no próximo século, como se verá em 2.2, mas antes disso, ela nomeará e simbolizará as embarcações empíricas designadas para o transporte de loucos, conforme vários casos registrados. Um deles, no ano 1399, narra que alguns marinheiros foram encarregados de livrar a cidade de Frankfurt de um louco que insistia em andar nu por lá (Cf. Foucault, 1961, p.9). A tarefa parece ter sido exitosa e virou costume, sobretudo na Alemanha durante toda a primeira metade do século XV. Os loucos, então, embarcavam numa viagem que, se não lhes rendia a salvação, ao menos salvava a cidade da convivência com a sua desgraça.

Chegando a outras cidades, eram levados pelos marinheiros ou por mercadores para prisões ou para os antigos leprosários, sem receber qualquer tipo de tratamento, afinal, a loucura estava ainda longe de ser entendida como doença mental. A intervenção que sofriam os loucos – muito mais ritualística e sempre no sentido de *purificar* a cidade de onde eles eram originários e de salvaguardar a sua honra (da cidade, não dos loucos!) – consistia em sua exclusão, confinamento e posterior exposição pública. Essa exposição muitas vezes significava serem chicoteados e, como numa espécie de jogo, “perseguidos numa corrida simulada e escorraçados da cidade a bastonadas” (Foucault, 1961, p.11). O louco, errante, se não morresse ao longo da próxima travessia, seguiria seu caminho até ser “acolhido” na próxima cidade, tornando-se eternamente “prisioneiro de sua própria partida” (ibidem, p.12). Outras vezes, os loucos eram expostos em gaiolas pelas ruas (tal qual dia de feira) ou no pátio dos manicômios e os passantes que desejassem observá-los deveriam pagar ao seu mercador algumas moedas. O louco, aprisionado, se não morresse até a próxima exposição, continuaria a servir como objeto de lucro àqueles sujeitos autorizados a lucrar *em nome de* “uma Igreja, de um rei, de um Estado, ou de uma empresa”.

²⁷ Na mitologia grega, os argonautas (entre cinquenta e cinquenta e cinco sujeitos) eram tripulantes da nau Argo, comandada por Jasão, a qual teria sido usada para a conquista do Velocino de Ouro – o pelo de ouro do carneiro que Hermes teria dado à rainha de Tebas e que traria poder e prosperidade àquele que o tivesse consigo (Cf. Guimarães, 1993, p.70 e 314).



Imagem 5: *Fools cage*, gravura do alemão Erhard Schön (1491-1542)

Antes do uso da força física, no entanto, usa-se a força do discurso em sua íntima relação com ideologia e com inconsciente. Um discurso enunciado *em nome de Deus*, de um único e onipotente Deus, um Deus-entidade-suprema (e não mais deuses plurais, sujeitos da história antiga) que, no entanto e paradoxalmente, tem seu poder afrontado pelas forças do Demônio²⁸. O discurso é, então, usado para construir uma *imagem* do louco como sujeito tocado pelas forças demoníacas. O discurso é ferramenta para engessar esses sujeitos (que, de alguma forma, não coadunam com os interesses da Igreja) no constructo discursivo que é a loucura.

Agora a loucura é apenas negativa, patológica, estigma de imperfeição e culpa. Os deuses causavam a loucura mas a cancelavam. Agora o louco é um campo de batalha entre forças do mal e forças do bem. A loucura era uma questão de relação do homem, na sua autoconsciência, com um ou mais deuses. Agora a relação que se estabelece exclui ou desqualifica a autoconsciência. O homem é passivo. Passivo frente ao demônio, passivo diante do poder salvador do exorcista (Pessotti, 1994, p.100).

A figura do inquisidor e do exorcista como sujeito autorizado a falar *em nome da Igreja* (e, conseqüentemente, *de Deus*) se impõe, então, na sociedade, estabelecendo novas relações de poder que, no entanto, atuam no interior de uma formação discursiva já conhecida, a FD mitológica (FD1). Se em um primeiro momento (mundo grego antigo) essa FD se sustentava por meio de uma perspectiva divina e politeísta, nesse segundo momento de

²⁸ Como já visto, o cristianismo passa a relacionar os inúmeros deuses da antiguidade a forças demoníacas. Há, então, uma atualização do poder dessas divindades que passam, elas mesmas, a ser encaradas como demônios. No entanto, o Demônio vai ganhando, com o passar do tempo, uma espécie de identidade própria (Lúcifer), a qual se opõe radicalmente a Deus.

domínio dessa FD (mundo católico), ela passa a se estruturar por meio de uma perspectiva demonológica e monoteísta que autoriza os inquisidores a falar e a agir *em nome de Deus*. Logo, está-se novamente apontando para um lugar externo ao sujeito como origem de sua loucura, de forma que o que se verifica é uma atualização da FD mitológica, e não a instauração de uma nova FD. No entanto, agora compete aos inquisidores, ou seja, aos homens autorizados (e não mais aos deuses ou semideuses), a tarefa de regulação (e regulamentação) da loucura, bem como de sua abolição e extermínio, ainda que isso signifique extermínio dos próprios sujeitos aos quais a loucura vem imputada.

Em 1487, o inquisidor dominicano Heinrich Kraemer, conhecido como *Institoris*, escreve e publica um manual de combate aos praticantes de heresia intitulado *Malleus Maleficarum Maleficat & earum haeresim, ut framea potentissima conterens* (traduzido para o português como *O martelo das feiticeiras*, 2004). Tal livro, de fato, é um decreto de guerra às bruxas ou *feiticeiras*, mulheres que, segundo o *Institoris*, entregavam-se ao diabo mediante sua fraqueza moral e luxúria. O historiador Peter Maxwell-Stuart²⁹ observa que a sexualidade feminina é, na verdade, o tema predominante no livro, o qual é tratado com exaltação crescente, palavras duras em um texto enojado e capcioso que revela um sujeito sexualmente atormentado, raivoso, preconceituoso e insano que, no entanto é dotado de um enorme poder de persuasão. A persuasão do discurso de Kraemer, porém, vai além do seu poder retórico. Ele busca não só promover suas ideias insanas justificando-as através da manutenção da razão católica (*em nome de Deus*), mas legitimá-las por meio de *vozes de autoridade*. Assim, baseia o seu manual nas obras de Agostinho (principalmente em *De doctrina christiana*), na *Summa theologica*, de Tomás de Aquino, e nas *Decretais*, coletânea de cartas e decretos pontifícios. As primeiras edições de *Malleus* chegam mesmo a contar com uma bula papal escrita e assinada por Inocêncio VIII, a qual vem à guisa de permissão e ratificação das ideias de Kraemer – ainda que alguns estudiosos defendam que a bula teria sido escrita três anos antes, nada tendo a ver com o *Malleus*, portanto, e que teria sido liberada pelo Papa Inocêncio VIII para uso no livro mediante uma *gentileza financeira* oferecida por Kramer (Cf. *Whitch hunters bible*). Além disso, o nome de Jakob Sprenger, um respeitado professor da universidade de Colônia, aparece na coautoria do livro – ainda que existam dúvidas de que Sprenger tenha, de fato, participado da sua escrita. A tese melhor aceita é que Kraemer tenha

²⁹ Em *Whitch hunters bible*, documentário (e também em livros de sua autoria como: *Witchcraft: a history*, Tempus, 2004 e *The Malleus Maleficarum*, Manchester University Press, 2007).

utilizado o nome de Sprenger com a intenção de ter uma autoridade figurando ao seu lado, o que contribuiria não só para referendar suas ideias, mas também para ampliar a circulação das mesmas.

O livro de Kraemer é um dos mais evidentes exemplos de um discurso construído sobre fortes bases ideológicas doutrinárias e que se utiliza de relações de poder, reforçando-as como autoridade (ainda que fictícia ou comprada) para o seu próprio discurso e para as práticas que derivam dele, com o propósito de *des-construir a imagem de um outro* a quem imputa a culpa de algo que, por algum motivo, atormenta-lhe. É um exemplo desconcertante do funcionamento do inconsciente sobre o sujeito, uma vez que o autor de *Malleus*, desconhecendo – ou, mais provavelmente, negando – a sua própria loucura, atribuía ao outro o que não podia ou não queria ver em si. O outro, nesse caso, eram mulheres, as quais lhe provocavam euforia e desejo, sendo que a resposta possível a essas suas sensações e sentimentos era a repulsa e o desejo de vingança. Movimento de defesa compreensível se observado pelo quadro epistemológico da psicanálise (Freud o descreveria como um caso típico de *formação reativa*) e ainda mais factível quando olhamos para a conjuntura social, cultural, político e religiosa da época. Inserido em uma formação ideológica dominicana e partindo de uma formação discursiva católica dominante (e autoalimentando essa mesma FD que não é obviamente estruturada unicamente por uma ideologia estritamente filosófico-religiosa, mas permeada por interesses econômicos e de poder social), Kraemer encontra nessa FI e nessa FD uma justificativa *em nome de Deus e da manutenção da ordem católica* para enquadrar as mulheres (seu objeto de desejo) no campo do proibido e do amaldiçoado. As mulheres, então, passam a ser *bruxas* (um constructo discursivo, portanto); e todos aqueles que não se enquadram nessa categoria (por serem homens³⁰) mas que, de alguma forma,

³⁰ Apesar de não serem considerados *bruxos*, alguns homens foram igualmente levados à fogueira acusados de serem praticantes de magia negra. Tal acusação, de fato, era uma desculpa para dar cabo daqueles que contestavam os dogmas da Igreja e a ideologia que a mesma impunha a uma visão de mundo (inclusive aquela pretensamente científica). O caso mais emblemático talvez tenha sido o do filósofo italiano Giordano Bruno (1548-1600), condenado por heresia ao levantar a hipótese de que Deus fosse uma construção simbólica de algo imaginado por nós, e não o criador, e de que todos os seres (incluindo animais e plantas, numa retomada aristotélica) estivessem conectados por uma mesma “respiração”. Bruno defendia ainda uma concepção de universo infinito (com inúmeras estrelas e galáxias – que hoje sabemos serem bilhões) e eterno (e não com um início estabelecido por um criador), a qual deu origem à Cosmologia como hoje a conhecemos (e que até hoje é, em boa medida, combatida!). (Tais questões são amplamente abordadas nas obras *La cabala dell'asino. Asinità e conoscenza in Giordano Bruno* (1996), *La soglia dell'ombra. Letteratura, filosofia e pittura in Giordano Bruno* (2003), ambas de Nuccio Ordine, e *O que é cosmologia?* (2006), de Mario Novello.) Tal visão do mundo é considerada “coisa do demônio” pela Inquisição e será ainda mais fortemente (e “cientificamente”) combatida com a entrada em cena de Descartes (como apontarei em seguida), passando a ter

compactuam com ela, servindo-a ou sendo servido por ela, são postos em outra categoria, igualmente justificável *em nome de Deus e da ordem católica*, a dos *loucos* (outro constructo discursivo), como se pode observar nesta passagem de *Malleus*: “O diabo, ademais, é capaz de possuir os homens na sua essência corpórea, como fica claro no caso dos loucos” (1847, p.266). Kraemer entende que a loucura, assim como a bruxaria, é uma forma de possessão a ser combatida, sendo por vezes produto da própria bruxaria, como se vê neste outro trecho: “Exemplo de *maleficium* [bruxaria] contra o uso da razão e das percepções interiores nos são dados pelos possessos e loucos, de que nos fala do Evangelho” (ibidem, p.275).

Com o apoio e proteção da Igreja, um dos maiores exorcistas, Hieronimus Menghius, publicou, já na Bolonha renascentista de 1576, o *Compendio dell'arte exorcista et possibilita delle mirabili et stupende operazioni delli demoni et de' malefici*. Esse livro, um *Malleus* requentado, segue a teologia medieval ao sustentar que a “desrazão não é, necessariamente, a essência da loucura [...]: a loucura é também a avareza, a luxúria, a ambição desmedida, o desrespeito ao que é sagrado” (Pessotti, 1994, p.107). Assim como para Kraemer, as paixões e o desejo sexual aparecem na obra de Menghius recorrentemente como manifestação da loucura. Os sonhos e as visões também podem sofrer interferência dos espíritos das trevas, que interferem não só nas faculdades imaginativas, mas também no uso da razão. A terapia para alguns casos mais brandos pode consistir em peregrinações a lugares santos, confissão, sinal-da-cruz repetidas vezes e preces, mas, na maioria das vezes, o exorcismo é o mais indicado (logo, justificado).

Em 1595, o médico italiano Giovanni Battista Codronchi publicará *De morbis veneficis ac veneficiis*, onde procurará demonstrar, através de argumentos bíblicos e filosóficos, que o *maleficium* é um fenômeno real provocado pelos demônios uma vez que, segundo ele, não haveria causas naturais suficientes para explicar algumas estranhas manifestações. A partir desse texto, o sacerdote italiano Francesco Maria Guaccio publicará, em 1628, o seu *Compendium meleficarum*, onde reunirá uma enorme quantidade de “provas” da existência da possessão demoníaca. As supostas provas são, de fato, manifestações comportamentais, as quais são entendidas como *sintomas de possessão*³¹.

alguma credibilidade somente a partir de Einstein, já no século XX.

³¹ Entre as *provas* ou *sintomas de possessão*, de caráter comportamental, estão as ações de: “agitar-se de modo paroxístico sem que os outros consigam pôr fim a essa agitação, mesmo quando são homens fortes e robustos; ouvir uma voz interior sem compreender o significado das palavras ditas; esquecer tudo o que se fez e se disse numa das condições indicadas acima; a imprevista perda das energias físicas e psíquicas; aparentar estupidez

Mas as desmedidas inquisitórias começam, elas mesmas, a se parecer com sintomas de algo doente. A morte promovida pela Igreja soma-se à morte trazida pelas pestes e anunciada pelas guerras. Se a morte é o fim a que ninguém escapa, esse fim antecipado e distribuído a granel já não cai bem e soa, ele próprio, como loucura, como desvario. A banalização da morte vem de mãos dadas com a *banalização do mal* exercido pela própria instituição que deveria totalizar o bem. O paradoxo mostra o avesso. E algo deve mudar.

O final da Idade Média, que se confunde com o Renascimento europeu, traz esse vento de mudanças e ares um pouco mais humanistas. Muitas foram as vozes que reagiram contra a impostura demonista, como se verá a seguir.

2.2 Do Renascimento ao final da Idade Moderna: entre a atualização da medicina hipocrática e o tratamento moral (ou entre os muros da ciência)

Ce n'est plus la fin des temps et du monde qui montrera rétrospectivement que les hommes étaient fous de ne point s'en préoccuper; c'est la montée de la folie, sa sourde invasion qui indique que le monde est proche de sa dernière catastrophe; c'est la démence des hommes qui l'appelle et la rend nécessaire.

Michel Foucault

Estamos já no final da Idade Média e, de acordo com Foucault, a loucura começa a “simbolizar toda uma inquietude soerguida subitamente no horizonte da cultura europeia. A loucura e o louco tornam-se personagens maiores em sua ambiguidade: ameaça e irrisão, vertiginoso desatino do mundo e medíocre ridículo dos homens” (1961, p.14). Como em uma espécie de reação ao apagamento em massa desses sujeitos produzido pela Inquisição e à própria insanidade de tal ato por parte da Igreja e de seus representantes; como em uma espécie de exposição de toda a pequenez de quem se supunha e se impunha tão grande; como em uma espécie de escancaramento do patológico, do paradoxal e do real, o louco não é mais escondido, torna-se o centro das manifestações culturais e simbólicas, sendo representado

ou idiotia principalmente quando o sacerdote convida a recitar orações; falar com elegância e doutamente quando se é ignorante; cantar segundo cânones musicais sem dominar o conhecimento deles; sentir-se impulsionado por uma persuasão interior a lançar-se num precipício, ou ao suicídio; tornar-se inesperadamente tolo, cego, coxo, surdo, mudo, lunático, paralítico; ser atacado por terrores imprevisíveis que logo desaparecem; demonstrar desconforto quando se leem exorcismos” (Codronchi/Guaccio, apud Pessotti, 1994, p.91).

como “o detentor da verdade” (ainda que de uma obscura verdade), como aquele que chacoalha a todos de seu estado de passividade catatônica, como aquele que expõe à luz todos que se habituaram à cegueira. “Na comédia em que todos enganam aos outros e iludem a si próprios, ele é a comédia em segundo grau, o engano do engano” (ibidem). A loucura passa, então, a ser simbolizada na arte e na literatura como o avesso do avesso e o louco, como aquele que possui uma espécie de *saber a saber*, um conhecimento latente desse grande paradoxo que nos distingue como humanos e cujo sinal mais trágico é o da finitude.

O saber-se mortal é a maior angústia humana. A religião, então, aparece com uma promessa de vida eterna (um traço discursivo muito forte na FD mitológica) a qual é justificada por uma tentativa de aplacamento da grande angústia, mas que se constitui, na prática, como uma poderosa arma de controle e subjugação. O medo, afinal, parece sempre funcionar como um bom argumento. E ao fim de uma época em que o medo imperou sozinho pelas mãos da Igreja, trazendo exatamente aquilo que prometia afastar, a morte perde a supremacia de sua força amedrontadora e passa para a loucura o domínio dos fantasmas humanos. A loucura apresenta-se como uma “presença descarnada”, substituindo “a morte e a seriedade que a acompanha”. Se a morte era aquela que reduzia o homem a nada, a loucura é agora aquela que reduz a nada a própria existência, e essa é a grande inquietude a qual se refere Foucault: “A cabeça, que virará crânio, já está vazia. A loucura é o já-lá da morte” (ibidem p.16).

Os discursos sobre a loucura no Renascimento europeu se apresentarão, então, como uma contraparte das formações discursivas mitológica (FD1) e cientificista (FD2), contraparte que chamarei de **FD representacional** e que se apresenta como um quarto modelo discursivo da loucura, por isso, será identificada também como **FD4**. A escolha desse nome, é bom que se esclareça, nada tem a ver com a *mente representacional* de Josef Perner, mas tão somente com o fato dessa FD abraçar discursos que, mais do que teorizar sobre a loucura, objetivam representá-la simbolicamente e, com isso, dar corpo e voz aos sujeitos que, nas FDs mitológica (FD1) e cientificista (FD2), ocupavam um papel passivo em relação à loucura. A FD representacional se constitui, então, a partir do domínio do simbólico, enquanto as duas primeiras se constituem a partir do domínio do imaginário. A loucura é postulada pela FD1(mitológica) como vontade dos deuses ou como castigo de Deus – castigo administrado *em nome dele* pelas mãos dos homens e por meio do exorcismo e da morte. A loucura na FD2 (cientificista) pressupõe uma causa orgânica que, no entanto, ao menos até esse momento,

está muito mais calcada em uma formação imaginária acerca do funcionamento do organismo do que na observação empírica, naquilo que o cientificismo apregoa como válido. A loucura na FD4 (representacional) vem ocupar um lugar que era o da morte, representando a própria *morte em vida*, ou a *experiência trágica* a qual se referiu Foucault, que une os dois termos, aparentemente opostos, em uma mesma região, um mesmo ponto do tempo e do espaço. Nas FDs mitológica (FD1) e cientificista (FD2), a loucura é um *não-saber*, e, por isso, o apagamento do sujeito se faz necessário. Na FD representacional (FD4), a loucura é um *a-saber*, e, por isso, o sujeito é chamado à cena, simbolicamente.

Note-se que me referi à FD representacional como *contraparte* da FD mitológica e da FD cientificista. Com isso quero dizer que, apesar de se manifestarem de formas distintas, as três FDs compartilham de uma mesma estrutura profunda, o que faz da FD representacional o oposto de uma mesma angústia expressa (mas mascarada) na FD mitológica e também na FD cientificista (uma vez que a doença física é o prenúncio da morte). Pêcheux (em AAD-69), ao formular a hipótese de sinonímias contextuais com base em uma substituição de variantes únicas em um mesmo sistema de representações, conclui que a repetição do idêntico através das formas necessariamente diversas caracteriza o mecanismo de um processo de produção de uma estrutura profunda. Foucault (1975, p.14) irá preferir o termo *dobramento*, “porque não se trata, na verdade, de um jogo de substituições, mas da introdução de duplos sucessivos”. Assim, se tomarmos o enunciado “A maior angústia humana é representada pela *morte*” e substituímos seu último termo por *loucura*, podemos observar o funcionamento do mecanismo produtor dessa estrutura profunda que é o discurso com tudo o que ele implica e cuja materialidade é a linguagem. Nessas condições, continua Pêcheux, “o confronto recíproco das formas variadas da superfície permite, ao multiplicar a presença do discurso por ele mesmo, manifestar a estrutura invariante do processo de produção para um estado dado, estrutura essa cujas variações são o sintoma” (1969, p.98). A *loucura*, então, é o sintoma que emerge dessa estrutura e que vem representar, nesse momento, uma sabedoria que talvez signifique tão somente compreender e aceitar a condição de ser prisioneiro do eterno jogo de se saber mortal e não se conformar em sê-lo. Nesse sentido, penso que também se possa entender a loucura como *resistência*. Não só no seu sentido psicanalítico de permanência, de manutenção de um estado ou de uma condição (como referido em 1.1), mas também no sentido político de resistência às relações de poder que fazem do louco um documento (como discutido em 1.3) e, sobretudo, no sentido discursivo, o qual abarca os anteriores,

(re)inscrevendo o sujeito na história por meio da discursividade, da reatualização das memórias, da interpretação dos esquecimentos e apagamentos, da atribuição de corpo e voz aos sujeitos apagados na/pela história.

Nesse momento da história em que a loucura passará a ser simbolizada na arte e na literatura, ela será erigida como monumento, expondo as dores e as cicatrizes que são próprias da condição da loucura, mas que são ainda mais aprofundadas e alargadas pelas relações de poder que se instauram em seu seio. A *Nau dos loucos* será, então, retomada como símbolo de resistência e escárnio, excedendo os sentidos do mito e do empírico. Mais do que simples imagens que povoaram o imaginário medieval-renascentista, as *Stultiferae naviculae* ou *Narrenschiffen* são constructos discursivos que encontram forma em diversas materialidades, tramando inúmeras composições literárias e imagens da época.

Entre os pintores e ilustradores que as retrataram, os que mais se notabilizaram foram o holandês Hieronymus Bosch (1450-1516), com sua *La nef des fous* executada em óleo sobre madeira; o alemão Albrecht Dürer (1471-1528), com várias gravuras sobre o tema; e flamengo Jodocus Ascensius Badius (1461-1535), também conhecido como Josse Bade, com suas ilustrações *Stultiferae naviculae scaphae Fatuarum mulierum* e *Stultifera navis*, a qual figurou no livro homônimo do teólogo franco-alemão Sebastian Brant. Dürer também teria feito gravuras para a mesma obra mas, como elas não são assinadas, poucas são confiadamente suas – ainda que, erroneamente, a maioria delas seja atribuída a ele.

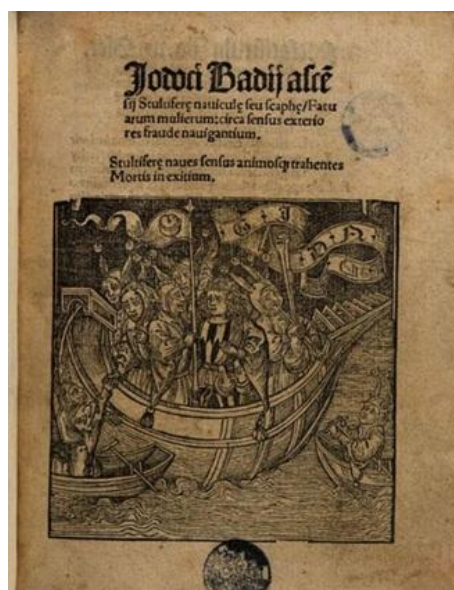


Imagem 6: *Stultiferae naviculae*, de Jodocus Badius

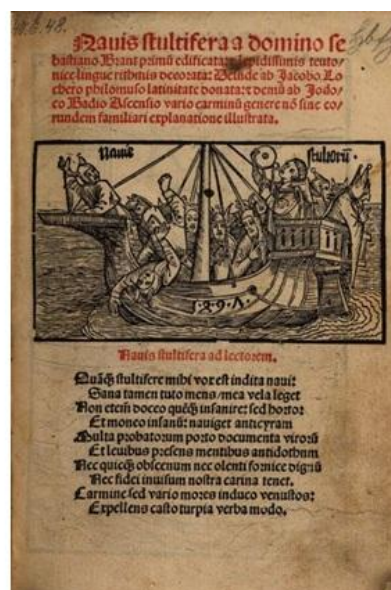


Imagem 7: *Stultifera navis*, de Badius, para Brant



Imagem 8: *La nef des fous*,
de Hieronymus Bosch

Stultifera Navis, título em latim de *Das Narrenschiff*, obra traduzida para o português como *A nau dos insensatos*, foi escrita por Brant (1457-1521) e publicada em 1494. Trata-se de um longo poema-inventário em 110 capítulos, sendo que cada um deles é dedicado a um vício ou fraqueza moral e/ou comportamental, os quais são vistos como sintomas de insensatez, insanidade, inépcia, loucura. A exemplo de Dante (que atribui a cada vício a sua pena e delimita os pecadores a círculos específicos no inferno), Brant irá separar os sujeitos de acordo com suas fraquezas morais. Ele condenará os maus costumes, o desprezo pela sacra escritura, a insolência contra Deus, os arroubos amorosos, a cobiça, a gula, a vida desenfreada, os desejos e os estudos (!) desnecessários, o adultério, a inveja, o ódio, a

ingratidão, a presunção, a arrogância, a medicina inepta, a dança, as serenatas noturnas, a vaidade, a indolência, a preguiça e tantos outros prazeres terrenos. Brant, no entanto, não poupa ninguém, e aponta seu discurso satírico e moralizante para o povo e para os nobres, para os doutos e os ignorantes, denunciando também a perda dos valores cristãos e a corrupção do clero. Para ele, tudo isso é loucura, a qual deve ser combatida com o fortalecimento da razão e nutrindo-se de bons costumes e valores morais cristãos elevados.

Interessante como Brant inclui a si mesmo entre os néscios, assumindo uma postura autocrítica e encarnando a imagem de uma espécie bobo da corte, sujeito sábio, que conhece a verdade e a enuncia não em tom profético, mas de galhofa, de sátira. “À dança dos parvos eu me uno, colocando-me na dianteira do desfile, pois vejo a meu redor uma montanha de livros que não leio e nem consigo entender”, diz Brant (1494, p.26). A verdade é, assim, ela mesma um escárnio. E ninguém está livre da loucura.



Imagem 9: Embarque na *Narrenschiff*, atribuída a Albrecht Dürer



Imagem 10: Rumo a *Narragonien* (*Insensatolândia*), atribuída a Albrecht Dürer



Imagem 11: O néscio e os livros, autoimagem de Brant, atribuída a Albrecht Dürer

As imagens têm importância fundamental no texto de Brant, que atribui a elas a função de *espelho* onde o leitor deve se ver refletido e, nesse espelhamento, nessa reflexão, deve ser capaz de compreender o quanto somos *todos* vulneráveis à loucura e às suas formas de desrazão. Assim, ainda que a obra de Brant tenha um cunho moralizante e crítico, ela evidencia também uma compreensão da experiência trágica, colocando-se, agora, como

*experiência dialética da loucura*³² ou, em outras palavras, como a experiência de se deparar com a loucura alheia e se perceber a si mesmo como parte desse outro.

Aqueles que não tiverem apreço pela escrita e os que não souberem ler irão reconhecer sua própria essência no desenho e poderão ver como são, a quem se igualam e o que lhes falta. Chamo-o de Espelho dos Insensatos, pois nele cada tolo se vê refletido: quem aí se mira, conhecerá como realmente é. Quem olhar diretamente para sua imagem no espelho perceberá que não deve tomar-se por douto ou presumir ser o que não é, pois não há entre os vivos quem não tenha falhas ou quem possa afirmar que é um sábio e não um parvo. Quem reconhecer a si mesmo como tolo, logo será colocado ao lado dos sábios, mas quem insistir na própria sapiência não passa de um fátuo, um compatriota dos néscios, que fará bem em tomar como companheiro este livrinho (Brant, 1491, p.22).

Outro exemplo de experiência dialética que contribuiu para forjar novos contornos ao constructo discursivo que é a loucura foi a apresentada pelo humanista neerlandês Erasmo Desiderio (1466-1536), mais conhecido como Erasmo de Rotterdam que, em 1509, dá voz à loucura, personificando-a como narradora em sua original e sempre atual obra satírica *Laus stultitiae (Elogio da loucura)*. Teólogo, acreditava na luz da razão e condenava a crença a verdades absolutas, as quais se refletiam em uma fé incoerente e artificial. Essa cegueira era o que, para ele, perpetuava o pensamento sombrio e nutria as trevas. A razão devia servir ao homem e não o homem à razão. Pacifista, provocou grandes mudanças nos paradigmas da época empunhando somente uma pena e aliando a razão ao humor. *Elogio da loucura* é um convite para que se olhe de perto, de frente e de forma reflexiva para natureza humana e suas suscetibilidades; é um convite à aceitação dos limites de nossa própria condição e à compaixão para com nossos semelhantes. Sua filosofia, aqui, é pintada em tons de graça e brincadeira. Mas quanto se pode dizer através dos chistes! A loucura se apresenta, ela mesma, não como o sombrio toque do demônio que assola, sobretudo, as mulheres tocadas pela miséria e pela saúde debilitada, mas como “nascida em terra de encantos”, “lugar onde a terra, sem ser cultivada, produz sozinha os mais ricos presentes”, onde “o trabalho, a velhice, as

³² Foucault (1961, p.166-171) argumenta que há quatro tipos básicos de consciência da loucura, a saber: uma consciência crítica; uma consciência prática; uma consciência enunciativa; e uma consciência analítica. Segundo o filósofo, a Renascença, mais do que qualquer outra época, privilegiou uma consciência dialética da loucura, ou seja, uma consciência que implica a simultaneidade dessas quatro formas de consciência e que se mostra “sensível ao que podia haver de indefinidamente reversível entre a razão e razão da loucura, e tudo o que havia de próximo, de familiar, de semelhante na presença do louco em tudo aquilo que sua existência podia finalmente denunciar como ilusão e que ela podia fazer explodir com sua irônica verdade” (ibidem, p.171).

doenças jamais se aproximaram daqueles campos felizes”³³ (p.17). Loucura não é sinônimo de doença nem de possessão; também não é nada que se possa definir academicamente. Ela mesma, como narradora e personagem principal, diz:

Não espereis de mim nem definição, nem divisão de mestre de retórica. Nada seria mais despropositado. Definir-me seria dar-me limites, e minha força não conhece nenhum. [...] sou em toda parte tão semelhante a mim mesma que ninguém poderia me ocultar, nem mesmo os que querem desempenhar o papel de sábios e que mais desejam ser tidos como tais. Apesar de todos os seus fingimentos, eles se parecem a macacos vestidos de púrpura ou a asnos cobertos de pele do leão; por mais que o façam, há sempre uma ponta de orelha que revela, no final, a cabeça de Mídas. Em verdade, essa espécie de homem é muito ingrata comigo! Eles são os mais fiéis dos meus súditos, no entanto, têm tanta vergonha de usar o meu nome em público que chegam até a reprová-lo nos outros, como um sinal de desonra e de infâmia (p.14-5).

Erasmus aponta para os inquisidores e exorcistas sem necessidade de nomeá-los (novamente, como em Dante, a omissão, o dizer pelo *não-dito*), colocando-os como os mais fiéis súditos da *Loucura*, que não nasceu nem do *Caos* nem dos *Infernos*, mas “em meio aos transportes deliciosos do amor” entre *Pluto* (a *Riqueza*) e *Neotetes* (a *Juventude*), tendo por amas-de-leite *Mete* (a *Embriaguez*, filha de *Baco*) e *Apédia* (a *Ignorância*, filha de *Pã*) (Cf. p.15-17).

Em meio a uma brincadeira, a um discurso cômico, servindo-se de referências míticas e de uma linguagem aparentemente inocente, Erasmus consegue puxar o fio de dois importantes elementos da tessitura da loucura e de tudo o que ela evoca: as relações de poder – aí incluídas as ideologias que as permeiam, que as constituem e as estruturam, ainda que de forma velada ou negada – e as relações psíquicas – do sujeito consigo mesmo e do sujeito em

³³ Interessante notar que a descrição do lugar de “nascimento” da loucura é um lugar utópico, à semelhança daquele descrito pelo inglês Thomas More, um dos maiores humanistas do Renascimento, em seu célebre livro *Utopia*, que seria publicado em 1516. Vale lembrar que entre Erasmus e Thomas More havia uma relação muito estreita e que o primeiro dedicou e custodiou seu *Elogio da loucura* ao amigo. Importante ressaltar também que o lugar utópico foi igualmente palco para o poema de Brant, que chega a chamar a sua *Narrenschiff* de *A nau da Cocanha* (1494, p.325-330), uma vez que se dirigia à *Narragonien* (*Insensatolândia*, na versão brasileira), ilha mítica, terra prometida dos loucos. Durante o século XIII até pelo menos o final do Renascimento europeu, lugares utópicos como esse foram muitas vezes retratados e atualizados em obras como *Fabliau de Cocaigue*, *The Land of Cockayne*, *Schlaraffenland* (“País dos Tolos”) e *Schlaweraffenlandt* (“País dos Preguiçosos”) (Cf. estudos anteriores: Godoy, 2002 e 2007). Para Edson Sousa, a utopia é construção inconsciente, uma espécie de restauração de lugares perdidos, mas também uma forma de fracasso, um furo no futuro (Cf. Sousa, 2016 e Sousa e Williges, 2016). A relação da loucura com a utopia, e mais especificamente da loucura com o mito da travessia em busca de um lugar utópico, parece-me muito estreita e merecedora de uma investigação mais profunda, o que pretendo fazer em estudos futuros.

relação ao outro, incluindo aí conceitos atuais como o da negação freudiana e o do espelho lacaniano.

Ao refletir sobre si mesma, a *Loucura* compreende e mostra aquilo que ela é no outro. Ao refletir sobre si mesmo como sujeito, um sujeito-teólogo, Erasmo compreende e denuncia (tal como Brant) o papel paradoxal e muitas vezes incoerente dessa classe de supostos sábios que deveriam atuar mitigando a fronteira entre a Igreja e o povo com base nos ideais cristãos de amor, perdão, aceitação, tolerância, solidariedade. Conforme vai se aprofundando no assunto, a linguagem de Erasmo vai ficando mais contundente e a sátira vai ficando mais ácida, como se pode observar nesse fragmento: “Quanto aos teólogos, talvez fosse melhor nada dizer: *não é prudente tocar nem revolver o que cheira mal*” (p.85). Mas Erasmo diz, e a segunda metade de *Elogio da loucura* versa praticamente sobre a loucura dos teólogos, padres, monges, bispos, papas e também dos exorcistas, denunciando a forma como se utilizam de artifícios de retórica para convencer, ludibriar e tirar proveitos próprios.

Como, no entanto, Erasmo é teólogo e mantém uma fé inabalável nos princípios cristãos originais, sua crítica, ainda que audaz e incisiva sobre os abusos da doutrina e sobre as práticas corruptas da Igreja Católica, soa para a própria Igreja como um “ensaio divertido”, como o definiu o Papa Leão X (o que, se por um lado alivia uma provável condenação de Erasmo, por outro o desaponta). Mas o *Elogio da loucura* não é, ao contrário do que se pensou, um ensaio cômico ou uma crítica moralizante da loucura (como a obra de Brant); tampouco é o que comumente se pensa hoje, a apologia à loucura tal como a entendemos (ou pensamos que entendemos) na contemporaneidade. *Elogio da loucura* é denúncia, é reflexão que talvez poucos tenham tido (e tenham ainda) condição fazer; uma reflexão que exige e presença do espelho; uma denúncia que cobra a libertação da razão. Libertação, sobretudo, de dogmas, verdades e juízos incontestes proferidos por supostos sábios ou mestres que são tão humanos quanto aqueles a quem julgam, que são tão loucos quanto aqueles a quem condenam³⁴. Afinal, diz Erasmo, “está escrito no primeiro capítulo do Eclesiastes: *O número dos loucos é infinito*. Ora, esse número infinito compreende todos os homens, com exceção de uns poucos, e duvido que alguma vez se tenha visto esses poucos” (p.114).

³⁴ Numa perspectiva semelhante, ainda que dirigida à outra classe de doutos e em uma outra época, Françoise Rustang (1976) irá alertar para *Um destino tão funesto* que aguarda os “discípulos psicanalistas” que tomam por mestres e fonte de saber pessoas comuns, sujeitos como eles. Rustang apresenta “a loucura de cada um”, mestre e discípulo, ambos esperando ser aceitos em seus papéis e ter seus desejos satisfeitos (não diferindo-se, portanto, daqueles a quem tratam).

O tema da loucura continuará figurando na literatura europeia durante todo o século XVI. Em 1586, Tommaso Gazoni da Bagnacavallo publicará *L'Ospedale de' pazzi incurabili*, texto jocoso e crítico estruturado em trinta *Discursos*, sendo cada um deles dedicado a um tipo de loucura. No prólogo, Gazoni convida o leitor a fazer uma visita ao “Hospital dos loucos incuráveis” pela bagatela de uma moeda de 20 dinheiros. Havia ainda pouquíssimos manicômios nessa época na Itália, sendo um dos mais antigos o *Ospedale Santa Maria della Pietà*, fundado em Roma, em 1550. A maioria dos hospitais eram gerais, sendo que alguns deles, como o *Complesso degli Incurabili*, fundado em Nápoles, em 1521, recebia todo tipo de doentes julgados incuráveis. Nesse hospital, o qual provavelmente inspirou Garzoni, havia *il pozzo dei pazzi*, ou seja, um poço onde se costumava jogar os loucos que estivessem muito agitados para que, assim, pudessem “se acalmar”.

Para Foucault (1961, p.43), simbolicamente o *internamento* vem como uma consequência do *embarque*. Em outras palavras, se um século antes os loucos embarcavam em naus que os levariam a um lugar utópico, agora eles estão desembarcando em um lugar distópico que encontrará vigor crescente até a primeira metade do século XX.

A força dessas obras, dessa FD representacional e todo o poder do simbólico que alavanca a loucura como monumento, no entanto, acabou ficando mais restrita à república dos letrados e artistas, atuando de forma indireta, sobre aqueles que tinham um papel mais ativo (ou político) junto à sociedade. Por esse motivo, Jules Michelet, historiador do século XIX, em seu livro *La sorcière* (1892, p.208), afirma que “Le premier mot exprès de tolérance [...] fu dit par un légiste de Constance, Molitor. Il dit cette chose de bon sens, qu'on ne pouvait prendre au sérieux les aveux des sorcières, puis-qu'en elles, celui qui parlait, c'était justement le père du mensonge”³⁵. Uma defesa simples e lógica à qual se juntaram outros importantes nomes da época, como Girolamo Cardano, médico italiano do século XVI, o qual acusa os dominicanos de inventar essas histórias para se apropriar dos bens dos acusados³⁶. O alemão Agrippa de Nettesheim e seu seguidor, o médico holandês Johann Weyer, defendiam que “si ces misérables sorcières sont le jouet du Diable, il faut s'en prendre au Diable plus qu'à elles,

³⁵ “A primeira palavra expressa de tolerância [...] foi dita por um jurista de Constância, Molitor. Ele disse coisas de bom senso, que não se podia levar a sério as confissões das bruxas, uma vez que aquele que falava através das suas bocas era justamente o pai das mentiras” (Tradução minha).

³⁶ “Pour avoir da confiscation, les mêmes accusaient, condamnaient, et à l'appui inventaient mille histoires” (Michelet, 1892, p.209).

les guérir et non les brûler”³⁷ (ibidem, p.209).

Outro a negar a origem sobrenatural das doenças mentais foi Paracelso (1493-1591), uma figura bastante controversa do século XVI e também uma das mais representativas do Renascimento. Médico, químico, alquimista e astrólogo, aplicou métodos analíticos e experimentais no estudo de doenças como a sífilis, para a qual desenvolveu um tratamento à base de mercúrio – o que pareceria completa loucura aos olhos comuns, visto que, pela primeira vez, utilizava-se algo fora do reino vegetal ou animal para o tratamento de doenças³⁸. Seu estudo sobre os minerais em sua relação com a saúde mudou os paradigmas da medicina e inaugurou a iatroquímica, lançando as bases da farmacologia moderna, incluindo as atuais formas de quimioterapia e de psicofarmacologia.

Ao mesmo tempo em que a ciência avançava, o desejo por um *conhecimento seguro para a compreensão do mundo empírico* crescia. E foi o filósofo-matemático francês René Descartes (1596-1650) quem, aplicando a geometria e a aritmética às questões filosóficas e “aceitando como verdade apenas as ideias que se apresentassem claras a esse raciocínio, distintas e sem contradições internas” (Tarnas, 1991, p.299), estabeleceu o que supôs ser a maneira de se chegar à certeza absoluta. O método cartesiano consistia, *grosso modo*, na dúvida sistemática em relação aos pressupostos do passado, os quais deveriam ser avaliados segundo uma racionalidade crítica, livre dos sentidos e da imaginação. Tal método, no entanto, pressupõe a existência inquestionável (!) de uma consciência superior (ou *suprema inteligência*, Deus, o criador) e de uma consciência individual (a *razão*). Mas um método assim se configura como um enorme paradoxo, pois se tudo pode e deve ser questionado, à exceção das consciências divina e individual, já não se pode falar em método científico ou observação empírica, e sim em crença, em dogma. Mas Descartes (talvez por fé genuína ou ainda por medo da Inquisição) negou o paradoxo e seguiu defendendo aquele que seria “o primeiro princípio e paradigma de todos os conhecimentos, servindo de base para as deduções subsequentes e de modelo para todas as outras intuições racionais evidentes” (ibidem, p.300): *Cogito, ergo sum*, o célebre filosofema *penso, logo existo*.

Essa incisão provocou uma cicatriz muito profunda no mundo moderno, a qual

³⁷ “Se essas miseráveis bruxas são um joguete do Diabo, é necessário que se ataque ao Diabo e não a elas, é necessário curá-las e não queimá-las” (Tradução minha).

³⁸ A loucura pareceu tanta que Paracelso não foi levado a sério e a sífilis continuou a se alastrar por mais quase quatrocentos anos até que, em 1909, outro alemão, Paul Ehrlich, desenvolveu o Salvarsan, à base de... mercúrio!

Foucault chamou de *acontecimento inaugural e originário*, por considerar que tal pensamento levou a uma descontinuidade do reconhecimento simbólico em relação àquilo que, em tese, se opõe à *razão*, ou seja, a *desrazão* ou *loucura*. Em outras palavras, a *desrazão* ou *loucura* passam a ser entendidas como algo exterior, alheio à razão, como se o ser *racional* estivesse imune a ela simplesmente pelo fato de pensar. Mais do que isso, o pensar racional passa a ser determinante da existência; logo, o ser incapaz de pensar e de agir pela razão, simplesmente... não existe! Isso equivale a um total apagamento dos sujeitos tidos por loucos. Apagamento filosófico, mas que repercutirá nas formas de organização social até hoje observadas, nas quais o louco terá um lugar de exclusão ou, ainda, a sua própria existência negada.

Um idealizado *sujeito racional* e uma suposta *realidade objetiva* passam, então, a ocupar o centro das discussões filosóficas e das ciências, colocando o *sujeito* propriamente dito, com todos seus desejos, paradoxos e devaneios, à margem, juntamente com o *simbólico*. Logo, o método científico de análise dessa realidade, o qual deveria ser aplicado a toda e qualquer ciência, deveria também se sustentar em termos quantitativos (extensão, forma, número, duração, gravidade específica, posição relativa, etc.). Nessa filosofia cartesiana,

o fruto do dualismo entre sujeito racional e mundo material era a Ciência, inclusive em sua capacidade em proporcionar o conhecimento seguro desse mundo e fazer do Homem “dono e senhor da Natureza”. Para Descartes, certeza epistemológica, identidade humana, Ciência, Razão e progresso estavam inextricavelmente ligados entre si e associados à concepção de um Universo mecanicista e objetivo; sobre esta síntese fundamentou-se o caráter paradigmático da cultura moderna (Tarnas, 1991, p.301-3).

Isso explica não só o fortalecimento de uma visão científica (das ciências *duras*, como matemática, química, física e astronomia) baseada unicamente em modelos newtonianos, mas também a retomada de uma visão organicista da loucura que, no entanto, terá seu caráter utilitarístico acentuado no século XVII, o qual será marcado pelo esforço do pensamento médico em encontrar uma base natural, orgânica, anatômica ou fisiológica para a loucura. O reconhecimento simbólico de que a loucura pudesse conter em si a verdade, irá ser interrompido a partir de Descartes. Desse modo, alguns irão retomar a proposta pneumática de Galeno ou a teoria humoral clássica, outros irão pensar em termos químicos ou, ainda, em processos mecânicos. Assim, não penso que o *acontecimento* a que se referiu Foucault seja um acontecimento discursivo, pois Descartes não inaugurou, de fato, uma nova FD. O que ele fez foi promover uma retomada atávica à FD científicista (FD2), bem como uma atualização

da mesma, o que nos leva a um acontecimento enunciativo. Os processos simbólicos (dominantes na FD representacional) estarão apagados e os processos psíquicos (esboçados na FD psíquica) ainda não serão evocados. A preocupação maior dessa FD cientificista atualizada parece ser não a de encontrar uma forma de reconhecimento social e de bem-estar para o sujeito afetado pela loucura, mas a de criar uma categorização nosográfica que pudesse sustentar as definições jurídicas das diversas formas de manifestação da loucura para que não fosse mais “necessário” queimar os loucos em praça pública, mas que eles pudessem pagar pela sua loucura tendo a culpa imputada de forma clara, pelos rigores da lei. Essa preocupação, no entanto, parece ser menos genuína dos médicos e mais delegada a eles pelos representantes do poder e da ordem, em uma nítida ânsia de fortalecimento da categoria de *sujeito-de-direito*, em forte tensão com a categoria de *sujeito-religioso* que, no entanto, permanecia.

Foucault (1961, p.127-129) lembra que desde 1603 havia se iniciado um processo de nomeação, “em todas as boas cidades do reino [da França, de] duas pessoas da arte da medicina e da cirurgia da melhor reputação” para examinar os loucos, despachar certificados médicos e relatórios junto ao tribunal, no entanto, tal prática era, de fato, rarissimamente usada. O costume era que um juiz de paz tomasse a decisão de decretar um internamento, tanto nos casos em que fosse solicitado pela família ou vizinhos, quanto nos casos em que a pessoa tivesse cometido algum delito ou desordem aos olhos da comunidade (assim, o próprio juiz considerava necessária ou não a internação do sujeito).

Em 1651, o médico romano Paolo Zacchia (1584-1659), considerado o pai da Medicina Legal, publica *Quaestiones medico-legales*, e dedica todo o segundo livro desse compêndio às “enfermidades da mente”, as quais, sustenta ele, devem ser delegadas aos médicos e não ao juízes. Zacchia, “herdeiro de toda a tradição do direito cristão” (Foucault, 1961, p.129), foi a primeira voz a enfrentar a tradicional hegemonia dos juristas, colaborando com eles em boa medida, mas negando-se a simplesmente catalogar a loucura de acordo com seus sintomas ou atos passíveis de serem abordados juridicamente, uma vez que a entendia de forma muito mais complexa – o que lhe rendeu a referência de precursor da psicopatologia moderna. De acordo com Alessandro Pastore e Giovanni Rossi (2008, p.78-80), Zacchia prefere adotar o termo *dementia* como denominação genérica dos distúrbios psicopatológicos, ainda que distinga, no seu interior, três formas distintas: *fatuitas*, *phrenitis* e *insânia*. A primeira tem a ver com o enfraquecimento da razão (imbecilidade, burrice, ignorância,

esquecimento, e nas manifestações específicas de certos momentos da vida, como a adolescência e a velhice - senilidade); a segunda, diz respeito a um uso arresado da razão (como no caso dos delírios ou das alucinações); e a terceira, refere-se à perda da razão (normalmente momentânea, mas às vezes mais duradoura, podendo-se manifestar nos casos de mania, melancolia, raiva, hipocondria, ou mesmo nas paixões avassaladoras). Descreveu a melancolia como a *dementia* mais corriqueira e, segundo os parâmetros hipocráticos, causada pela bile negra. Mas a importância de Zacchia talvez esteja muito mais no fato de ele ser o primeiro a conchamar, de fato, uma voz de autoridade sobre a loucura para a medicina. Para Foucault (1961, p.130), “é justo dizer que é sobre o fundo de uma experiência jurídica da alienação que se constitui a ciência médica das doenças mentais”.

Não é mais a Igreja nem o Direito que devem dizer quem é ou quem não é louco e que tipo de loucura lhe acomete (ainda que o façam), mas a Medicina. A loucura não pode mais, portanto, ser considerada da ordem exclusiva de um *sujeito-religioso*, tampouco de um *sujeito-de-direito*. E aqui começa a se instituir o *poder psiquiátrico*, o qual “funciona como poder muito antes de funcionar como saber” (Foucault, 1973, p.5) – o que se dará efetivamente no início do século XIX.

Contemporâneo de Zacchia, o médico e botânico suíço Felix Plater (1636-1614) também iria centrar sua atenção na razão, considerando as doenças mentais como lesões da inteligência (*mens*). Na graduação de deficiências da inteligência, poder-se-ia ir da *mentis imbecillitas* (inteligência fraca) a *mentis consternatio* (abolição mental); na graduação de depravações da inteligência, poder-se-ia ir da *mentis defatigatio* (esgotamento mental) a *mentis alienatio* (alienação mental), essa última acompanhada de delírio. Essa seria, conforme Pessotti (1994, p.123-141), a primeira aparição do termo *alienação mental*, o qual se tornaria o eixo da nosografia do século XX.

O fisiologista italiano Alfonso Borelli (1608-1679) e o anatomista holandês Gerard Van Swieten (1700-1772) foram importantes vozes na defesa de uma concepção organicista da loucura e das demais patologias. Van Swieten aprofunda o estudo iniciado pelo inglês Thomas Willis (1621-1675) da *cefaleia em salvas*, também conhecida como *cefaleia suicida*, descrevendo minuciosamente o processo de produção da dor lancinante produzida pelo excesso de tensão nas fibras cerebrais que leva, senão ao suicídio, ao delírio. Tal estudo propiciou o entendimento do delírio (portanto, da loucura) em todas as suas demais formas, como a desrazão, a alucinação e a própria melancolia, como um processo orgânico e

patológico das funções nervosas superiores.

Talvez a maior contribuição do século XVII para a compreensão da loucura tenha sido destituí-la de seu caráter eminentemente sobrenatural e demoníaco (defendido pelos discursos inscritos na FD1 - mitológica). Por outro lado, por meio de uma perspectiva racionalista e cientificista (FD2), a loucura adquire o status de doença causada por eventos biológicos no interior do corpo humano, os quais, por sua vez, são entendidos como causados ou pelo desequilíbrio químico provocado por substâncias tóxicas (naturais do organismo ou às quais o organismo se expõe ou, ainda, por inanição ou pouco sono), ou pelo desequilíbrio fisiológico (mecânico) das funções cerebrais. Acirrando essa perspectiva, Descartes relaciona a razão à inteligência e a loucura, por sua vez, começa a ser vista como decorrência da ausência, da perda ou do decréscimo dessa inteligência. Com isso, a loucura deixa de se ver simbolizada em seu traço de verdade (como se verifica nos discursos que se inscrevem na FD4 - representacional), já que, como *não-razão*, não pode ser relacionada a qualquer possibilidade de conhecimento, de saber.

A retomada atávica a uma formação discursiva cientificista promovida pela visão cartesiana talvez tenha sido o grande talho que provocou a exclusão social da loucura e dos sujeitos julgados loucos, condenando-os ao castigo de um processo crescente (e irrefreável) de medicalização e, principalmente, de internação que só será aplacado a partir da segunda metade do século XX. Não é sem estranhamento que Foucault (1961, p.87) percebe que “tenha sido justamente o racionalismo quem autorizou essa confusão entre o castigo e o remédio, essa quase-identidade entre o gesto que pune e o gesto que cura”.

A institucionalização da loucura começa timidamente, como já me referi, na Itália dos anos 1520-1550 (ainda que desde o final da Idade Média alguns leprosários já estivessem sendo reativados para asilar os insanos e os sujeitos incômodos). Na Inglaterra, as origens da internação datam de 1575. Os espaços manicomiais eram chamados de *Houses of correction* e serviam “à punição dos vagabundos e alívio dos pobres” (Foucault, 1961, p.54), ou seja, ao mesmo tempo, a título de benefício e castigo. Na segunda metade do século XVII, no entanto, essas casas de correção foram substituídas pelas *Workhouses*, ou casas de trabalho, as quais chegaram a um total de 126 unidades no país até o final do século XVIII. A punição dos sujeitos (fossem eles loucos, pobres, mendigos, vagabundos, depravados ou blasfemadores) se dava, agora, por meio do trabalho, ou seja, para ter direito ao benefício, há que se pagar por ele. Na Alemanha, as casas de correção eram chamadas de *Zuchthäusern*, sendo que a

primeira delas foi inaugurada já em 1620, em Hamburgo. Foucault (ibidem, p.66-69) lembra que essas casas surgem nas regiões mais industrializadas e em uma época de recessão generalizada no mundo ocidental, iniciada com a crise econômica espanhola. Os salários baixos, o desemprego e a escassez de circulação de moeda aumentava exponencialmente o número de pobres e vagabundos que, cada vez mais, apinhavam-se pelas ruas. Assim, o internamento desses sujeitos funciona de maneira utilitarística como uma forma de limpeza das cidades, de higienização social e, ao mesmo tempo, de instituição do trabalho – o que supostamente serviria à prosperidade de todos e a uma espécie de transcendência ética. O regulamento da *Zuchthaus* de Hamburgo é bastante significativo: todos os internos devem trabalhar; o trabalho não deve se constituir em pura ocupação, mas em produção; uma vez determinado o valor exato de sua produção e se ela foi bem realizada, cada interno tem direito a receber a quarta parte desse valor (Cf. Foucault, 1961, p.68-69). As relações jurídicas que regulam os sujeitos entre muros passam, então, a revelar sua estreita ligação com as relações econômicas e comerciais.

Mas, apesar de distar um século da criação das primeiras instituições asilares, Foucault (ibidem, p.49) considera o dia 27 de abril de 1656 como a data de início daquilo que ele chama de “a grande internação”, inaugurada com a reorganização administrativa dos Hospitais Gerais, os quais, em tese, passariam a abrigar exclusivamente os sujeitos considerados loucos. Assim, *Salpêtrière* (que já acolhera entre seus muros um arsenal) e *Bicêtre* (que já servira como casa de retiro para os inválidos do exército), serão os monumentos inaugurais da institucionalização da loucura na França (e é ali que Pinel encontrará os loucos, e ali que os deixará). Apesar da busca pela razão e do cientificismo, os Hospitais Gerais “não se assemelham a nenhuma ideia médica”, afirma Foucault (ibidem, p.50). Eles se apresentam como instâncias “da ordem, da ordem monárquica e burguesa que se organiza na França nessa mesma época”, como “um estranho poder que o rei estabelece entre a polícia e a justiça, nos limites da lei”. Os Hospitais Gerais são “a terceira ordem da repressão” (ibidem) e se espalham, ainda nesse século, por toda a superfície da França³⁹ e da Europa.

Mas ainda que a justificativa da reorganização desses espaços fosse asilar unicamente

³⁹ Segundo Foucault (1961), “às vésperas da Revolução, é possível enumerar 32 cidades do interior” da França que contam com um Hospital Geral (p.51). Além disso, “poucos anos após sua fundação, o único Hospital Geral de Pais agrupava 6.000 pessoas, ou seja, 1% da população” (p.55).

os supostos loucos (ou seja, os doentes, os *sem-razão*), os manicômios continuam a utilizar o internamento para retirar da sociedade os sujeitos incômodos (doentes venéreos, homossexuais, idosos senis, crianças órfãs, blasfemadores, etc.) e, “de um modo equívoco, fazendo com que represente um duplo papel: reabsorver o desemprego ou pelo menos ocultar seus efeitos sociais mais visíveis, e controlar os preços quando eles ameaçam ficar muito altos” (ibidem, p.70). Mas esse presumido controle econômico e social causou um descontrole ainda maior, uma vez que “no exato momento em que se colocavam essas pessoas nos ateliês obrigatórios, aumentava-se o desemprego nas regiões vizinhas ou em setores similares” (ibidem). A luta de classes, afinal, não ficou confinada ao lado de fora dos muros do manicômio, ela se estabelece e se revela igualmente dentro das suas próprias células. O século XVII, afinal, desvela “o momento em que a loucura é percebida no horizonte social da pobreza, da incapacidade para o trabalho, da impossibilidade de integrar-se no grupo” (ibidem, p.78), e essa visão permanecerá por muito tempo ainda – ainda que sempre justificada *em nome de* uma ciência organicista, fisiologista ou mesmo moral defendida pelo poder psiquiátrico.

O século XVIII chega cheio de dúvidas acerca dos critérios nosográficos da loucura. Eles aparecem de muitas e variadas formas, sem uma base científica que os ampare – afinal, os processos químicos e mecânicos do organismo humano não parecem ser suficientes para dar conta de toda a explicação pretendida. Isso faz com que a concepção político-filosófica da loucura se estabeleça a partir da consciência dividida dos iluministas e da sua tentativa de postular uma espécie de reconciliação entre o sujeito-de-direito e o sujeito social, de forjar uma unidade fundamental entre essas duas ordens⁴⁰. Faz, ainda, com que os critérios nosográficos das doenças mentais se organizem com base em critérios pessoais (mas *racionais!*) daqueles que agora detêm a autoridade sobre a loucura: os médicos. No entanto, o *homo medicus*, como se refere Foucault (1961, p.497), não terá sua autoridade reconhecida pela sua ciência, mas por se revelar como aquele que dará ao tratamento da loucura uma

⁴⁰ “Um dos constantes esforços do século XVIII consistiu em ajustar a velha noção jurídica de ‘sujeito-de-direito’ com a experiência contemporânea do homem social. Entre ambas, o pensamento político do Iluminismo postula ao mesmo tempo uma unidade fundamental e uma reconciliação sempre possível sobre todos os conflitos de fato. Esses temas conduziram silenciosamente à elaboração da noção de loucura e à organização das práticas que lhe dizem respeito. A medicina positivista do século XIX herda todo esse esforço da *Aufklärung*. Ela admitirá como algo já estabelecido e provado o fato de que a alienação do sujeito-de-direito pode e deve coincidir com a loucura do homem social, na unidade de uma realidade patológica que é ao mesmo tempo analisável em termos de direito e perceptível às formas mais imediatas da sensibilidade social” (Foucault, 1961, p.131).

garantia jurídica e moral.

As grandes autoridades médicas desse século foram Françoise Boissier de Sauvages e seus seguidores Johann Erhard e Michel De Valenzi, William Cullen, Thomas Arnold, Vincenzo Chiarugi e Philippe Pinel, já na aurora do século XIX.

O médico e botânico francês Boissier de Sauvages (1706-1767) foi um grande nosologista, o qual ordenou metodicamente 2.400 doenças em classes, ordens, gêneros e espécies, dedicando às doenças mentais uma classe específica organizada em três distintas ordens, a saber: as alucinações, as bizarras e os delírios. A primeira compreendia seis gêneros de doenças, também chamadas vesânicas, e os distúrbios dessa ordem estavam ligados à distorção dos *processos perceptivos*. A segunda ordem incluía dez gêneros, prevalentemente relacionados a *perturbações afetivas ou apetitivas*. A terceira ordem englobava cinco vesânicas ou manifestações já tradicionais da loucura, como a mania, a melancolia, a demência, o delírio propriamente dito e, ainda, o delírio melancólico – ainda atribuído ao demônio e que podia ser de três espécies: fanática, histérica e suicida. Por essa última vesânia, é possível claramente perceber como duas formações discursivas (FD1 e FD2), ainda que antagônicas, participam de um mesmo discurso.

Seguindo em boa medida a nosologia de Sauvages, o médico e filósofo alemão Johann Benjamin Erhard (1766-1827) propõe uma classificação em que são incluídas as *falsas percepções*, que equivalem às atuais psicoses paranoides. Michael De Valenzi (1728-1813), por sua vez, acrescenta a *agriothimia*, uma espécie de mania que tornava o sujeito propenso ao homicídio (o que antes era entendido como possessão). Essas categorias parecem surgir como uma tentativa de resposta opositiva não só a uma ideia demonista (ainda presente em Sauvages e em alguns outros discursos médicos), mas também a uma ideia bastante em voga nesse século, a do *contágio mental*.

A observação de casos de êxtase ou histeria coletiva levou à crença de que a loucura pudesse ser transmitida. Alguns ainda mantinham a convicção que se tratasse de possessão; outros, entendendo a loucura como doença do espírito, pensavam que ela pudesse produzir algum elemento passível de contágio. Os casos de loucura coletiva eram tratados ora por meio de milagres ora por meio do magnetismo e do hipnotismo desenvolvidos pelo médico alemão Franz Anton Mesmer (1734-1815), prática que ficou conhecida como mesmerismo. Mas o suposto contágio mental também tem relação com aquilo que Foucault (1961, p.351-377), denomina de *o grande medo*, o qual surge em meados do século XVIII e que diz respeito ao

mito moral de que as casas de internamento exalariam um certo mal misterioso, um ar putrefato que se espalharia por toda parte, contaminando a tudo e a todos. De fato, cidades inteiras da França foram tomadas por uma atmosfera carregada e, em 1780, acabou por espalhar-se uma epidemia em Paris. Tal epidemia nada tinha a ver com os grandes Hospitais Gerais (como demonstraram inúmeras investigações), mas instalou-se no imaginário das cidades um estigma ainda maior em relação aos alienados, além do medo (que, por si só, gerava casos de histeria). Ao mesmo tempo, começou-se a pensar sobre a interferência do meio em relação à loucura, e a distinguir o meio da natureza. “O meio não é a positividade da natureza tal como ela se oferece ao ser vivo; pelo contrário, é essa negatividade pela qual a natureza em sua plenitude se subtrai ao ser vivo” (ibidem, p.369). A loucura passa, então, a ser também identificada com a “natureza perdida”, com o “sensível desnordeado, extravio do desejo, o tempo despojado de suas medidas”, com a “imediatez perdida no infinito das mediações”, enquanto que a natureza passa a ser entendida como “a loucura abolida, o feliz retorno da existência à sua mais próxima verdade” (ibidem, p.370).

Propondo uma classificação bem mais enxuta, o médico escocês William Cullen (1710-1790) exclui das vesânicas “todo distúrbio que não implique em lesão das faculdades intelectuais”. Dessa forma, os tipos de loucura se resumem a três: mania, melancolia e demência, todas de natureza delirante ou, em outras palavras, derivadas de “erro de juízo devido a percepções originadas na imaginação ou na memória” (Pessotti, 1994, p.136). A loucura é, então, entendida como um prejuízo na razão. Conforme Roudinesco e Plon (1998, p.534-6), Cullen foi quem primeiro empregou o termo *neurose* (em 1769), referindo-se ao conjunto de disfunções do sistema nervoso que decorressem em problemas de sensibilidade e motricidade sem que as causas fossem diretamente observáveis. Vale lembrar que a observação de Cullen era *post mortem* e feita diretamente nos órgãos afetados, o que representa uma mudança importante em relação ao olhar clínico.

Thomas Arnold (1742-1816), médico inglês que se dedicou especificamente à saúde mental, defende que os distúrbios mentais são alterações nas ou das funções cognitivas, que podem ou não ser acompanhadas de aspectos passionais ou instintivos. Sua terapêutica era baseada em manejo firme e racional das paixões (incluindo aí paixões religiosas e imaginação), por meio de uma abordagem cognitivista e de alimentação adequada, boas horas de sono e exercícios regulares. Era contra o uso da violência, ainda que algumas vezes indicasse a camisa de força para contenção momentânea.

O médico humanista italiano Vincenzo Chiarugi (1759-1820), seguindo uma linha semelhante a de Cullen⁴¹, define loucura como *erros de juízo e de raciocínio* provenientes de uma afecção idiopática do órgão sensorio comum, sem que se verifique febre, afecção comatosa ou lesão dos sentidos externos. Esses erros de juízo são percebidos pelos comportamentos inadequados do sujeito, (excluídos aqueles derivados do sono, de embriaguez ou outras situações semelhantes)⁴².

A natureza da loucura, na passagem do século XVIII para o XIX, é entendida, então, como uma afecção idiopática, ou seja, como uma afecção de causa desconhecida ou obscura, mas marcada, para a medicina, como uma lesão no encéfalo ou, mais especificamente, como uma lesão de funções mentais, com o comprometimento do intelecto e da vontade, a qual se manifesta através do comportamento do sujeito afetado por ela, dos seus sintomas. Interessante notar que tais sintomas comportamentais (ou “comportamentos inadequados”) continuam sendo estabelecidos com base naquilo que se pode/deve ou não dizer/fazer (e são essas premissas que justificarão o *tratamento moral* defendido por Pinel, como se verá a seguir). A loucura ainda é tida (ou justificada) por um distúrbio orgânico, tal qual postulou Hipócrates – o que insere a maioria dos discursos da época naquilo que estou chamando de FD cientificista –, mas a importância do desempenho cognitivo, intelectual, verbal ou comportamental ganhará mais espaço e será exatamente a observação clínica desses fatores que passará a considerar as mudanças na vida afetiva, as condições sociais e físicas do ambiente circundante como aspectos relevantes na distinção dos estados de depressão ou de exaltação do sentimento, bem como na produção ou desencadeamento dos estados de mania, melancolia ou demência – o que não representa uma mudança de FD, mas tão somente um deslizamento no interior da mesma, uma nova posição-sujeito.

A cognição e o comportamento, de fato, passarão a ser determinantes no diagnóstico

⁴¹ Pelo que será criticado por Pinel em 1800: “Sempre pelos mesmos caminhos conhecidos, falar da loucura em geral sob um tom dogmático, tratá-la a seguir como uma doença particular e a ela voltar ainda conforme a antiga ordem escolástica de ‘causas, diagnóstico, prognóstico, indicações a cumprir’, foi essa a tarefa que realizou Chiarugi” (Pinel, 1800, p.61-2).

⁴² “Le pazzie sono adunque errori di Giudizio, e di raziocinio procedenti da una affezione idiomatica [*sic*] del Sensorio Comune, senza accompagnamento di febbre primitiva, o di affezione Comatosa. È da quanto si è detto fin qui desumendo l'essenza delle malattie da comprendersi tralle pazzie, potrà dirsi pazzo con giustizia quell'infelice individuo della specie umana, che senza avere malattia febbrile, o lesione dei sensi esterni, e fuori delle circostanze di sonno, di ubriachezza, temulenza, e altre simili occasioni, mostra di avere delle sensazioni, che non hanno i circostanti posti nella medesima situazione; agisce o ragiona in maniera contraria a ciò, che esigono le sensazioni, le quali abbiamo ragione di supporre, che egli abbia; e finalmente, senza che la forza della ragione, e la testimonianza dei sensi possa convincerlo, si trova persuaso di un errore di per sé facile a riconoscersi, e che prima non l'avrebbe ingannato” (Chiarugi apud. De Nicola, 2012, p.197).

da loucura para Philippe Pinel (1745-1826), o qual preferirá chamá-la de *alienação mental*⁴³ – que não será usada “como uma categoria diagnóstica específica [como a empregou Plater], mas como um termo genérico para designar doenças mentais que levavam à internação nos hospícios, como uma *categoria social*, portanto” (Oda e Galdalarrondo, 2006, p.32) (grifo meu).

Pinel, matemático, teólogo e médico, trabalhará no hospício de Bicêtre (exclusivo para homens) de 1793 a 1795 e a partir daí, ocupará o cargo de médico-chefe do manicômio Salpêtrière (exclusivo para mulheres), onde permanecerá trabalhando até sua morte. Foi com base no período de trabalho desenvolvido em Bicêtre que escreveu seu *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale ou la manie* (publicado em 1800), o qual obteve grande repercussão e seguidores. Sua fama, no entanto, parece ter excedido a contribuição humanista que, de fato, tenha dado⁴⁴. De qualquer forma, é inegável a importância de seu tratado tanto como questionamento da visão puramente organicista da loucura quanto como defesa do *tratamento moral* e da instituição manicomial. Juntamente com o tratado de Pinel, Foucault (1973) destaca o tratado de François Fodéré (1764-1835), *Traité du délire, appliqué à la médecine, à la morale et à législation*⁴⁵, de 1817, como o “grande momento da proto-história da psiquiatria do século XIX” (p.6).

Em relação à visão organicista da loucura, Pinel não a nega, mas questiona seus limites. Ao explicitar seu processo de observação dos pacientes, ele admite a observação dos *sinais externos* (mudanças físicas, gestos, movimentos, feições faciais) a fim de relacioná-los aos *sentidos internos*. Pinel faz várias medições dos crânios de alienados, comparando-os com a cabeça da estátua de Apolo Pition, considerada modelo por suas medidas perfeitas. As observações, no entanto, não lhe permitem concluir que a loucura esteja, de fato, ligada às

⁴³ “É um termo feliz, este de alienação mental, para expressar em toda a sua extensão as diversas lesões do entendimento” (Pinel, 1800, p.161).

⁴⁴ “Bem conhecido é o famoso *gesto de Pinel*, referência a supostos atos seus, libertando pessoalmente alienados em Bicêtre, retirando-lhes as correntes. A despeito de sua reconhecida atuação na defesa de reformas humanitárias dos hospícios, evidências históricas mostram que o *gesto de Pinel* nunca ocorreu como um fato concreto, é um mito construído depois de sua morte, gradativamente, por pessoas que lhe eram próximas, e que procuraram idealizar sua atuação nas reformas dos hospícios, tornando-o uma espécie de herói das causas dos insanos” (Cf. Dora Weiner apud Oda e Galdalarrondo, 2006, p.19).

⁴⁵ Pelo que pude observar em minha pesquisa, Fodéré não ficou muito conhecido fora da Europa, ainda que sua influência na França tenha sido destacada por Foucault. Não há tradução de sua obra para o português e há pouquíssima informação disponível sobre ele, mesmo em língua francesa. No Brasil, foi a escola de Pinel que fez mais adeptos e seguidores. Ainda hoje os hospitais e clínicas Pinel estão presentes e significativamente atuantes em boa parte das principais cidades do país, como São Paulo, Rio de Janeiro, Belo Horizonte, Porto Alegre, Curitiba...

conformidades físicas dos sujeitos, à exceção de uma única espécie de alienação: o *idiotismo*⁴⁶.

O *idiotismo ou obliteração das faculdades intelectuais e afetivas* é considerado por Pinel como um quinto tipo (de cinco) de vesânia, um quadro acabado, com pouquíssimo sucesso de cura. Suas causas podem ser orgânicas, devido à configuração de seu cérebro, ou várias outras, como:

o abuso de prazeres enervantes, o uso de bebidas narcóticas, os golpes violentos recebidos na cabeça, um vivo terror ou um desgosto profundo e concentrado, estudos forçados e dirigidos sem princípios, tumores no interior do crânio, um ou vários ataques de apoplexia [atualmente chamados de acidente vascular cerebral], e o abuso excessivo de sangrias no tratamento de outras espécies de mania (Pinel, 1800, p.182-2)

Como se vê, a etiologia desse tipo de loucura é muito variada e continua seguindo basicamente as observações orgânicas estabelecidas pela escola hipocrática e as observações morais pós-demonistas estabelecidas no final da Idade Média. Segundo Pinel (1800), essa é a espécie de alienação “mais incurável e mais frequente nos hospícios” e é facilmente identificável, pois “a maior parte dos idiotas não fala ou limita-se a resmungar alguns sons desarticulados; sua figura é inanimada, seus sentidos embrutecidos, seus movimentos automáticos; um estado habitual de estupor e uma espécie de inércia invencível formam seu caráter” (p.182-3) (grifo meu). O *alienado idiota* do tipo *cretino* ou já nasce em “estado de degeneração ou nulidade” (p.185) ou desenvolve a lesão já nos primeiros anos de vida, “este ser equívoco, que parece colocado pela natureza nos últimos confins da raça humana pelas qualidades físicas e morais [...] parece vir sofrendo desde a mais tenra infância deste mesmo caráter de nulidade e idiotismo” (p.155) e seguirá “sem problema a uma idade bastante avançada, reduzido a uma espécie de vegetação e de existência automática” (p.186).

Pinel defendia a observação cartesiana da *realidade objetiva*, mas ao relacionar as características de uma patologia ao caráter e à moral dos sujeitos acometidos por essa

⁴⁶ “Os antigos artistas, dotados do mais delicado tato e de raro requinte na observação, não deixaram de lançar seu olhar sobre as verdadeiras proporções que concorrem à beleza da cabeça, e foi certamente o que os fez dividir a de Apolo em quatro partes, por planos horizontais de igual distância. Uma dessas partes começa no surgimento dos cabelos na frente e estende-se ao ápice da cabeça, e a forma da cabeça do alienado, não mais do que aquela de homens bem conformados, não se distancia muito desta relação fixa, uma vez que a altura total de sua cabeça é de 23 centímetros, e que a da face é de 17 centímetros; desdobrando uma da outra, tem-se 6 centímetros de diferença que, comparados à altura total, fornecem uma relação muito próxima de 1:4, que se tem na cabeça de Apolo. Ao contrário, a altura da cabeça do alienado idiota é de 18 centímetros, e a altura da face é de 15 centímetros; a subtração apresenta a diferença de 3 centímetro, o que não é senão 1/6 da altura, demonstrando bem como o arco do crânio está deprimido e, por consequência, sua capacidade está diminuída” (Pinel, 1800, p.156-7).

patologia, evidencia o quanto de seu próprio julgamento está impresso nessa realidade. Esse *ser equívoco* que Pinel observa não será, afinal, um equívoco seu? Ou, melhor dizendo, não será, ele mesmo, esse equívoco refletido no espelho da loucura? Equívoco que se tenta contornar ou consertar a partir da instituição de uma ordem, de uma *ordem disciplinar*? Para Foucault

a condição do olhar médico, sua neutralidade, a própria relação de objetividade, constitutiva do saber médico e critério de sua validade, tem por condição efetiva de possibilidade certa relação de ordem, certa distribuição do tempo, do espaço, dos indivíduos. Pra dizer a verdade, não se pode nem mesmo dizer “os indivíduos”; digamos, simplesmente, certa distribuição dos corpos, dos gestos, dos comportamentos, dos discursos (1973, p.4-5).

A descrição de Pinel a respeito dos *alienados idiotas* evidencia não só a necessidade de uma *ordem disciplinar* (que é condição, numa premissa objetiva de conhecimento médico, tanto da relação com o objeto quanto da relação terapêutica) como também um apagamento do sujeito, substituído pelo objeto, pela suposta realidade objetiva e observável, ou seja, o doente é substituído pela sua doença, cujos sintomas estão simbolizados em seus corpos, gestos, comportamentos e discursos.

E são exatamente os diferentes sintomas (ou formas de simbolização da loucura) que irão sustentar a observação de Pinel a respeito dos demais tipos de vesânia, a saber: a demência ou abolição do pensamento; a mania com delírio; a mania sem delírio; e a melancolia ou delírio exclusivo sobre um objeto⁴⁷.

Note-se que a classificação estabelecida por Pinel é bastante enxuta, mas não acrescenta novidade em relação às classificações anteriormente propostas. Sobre a etiologia

⁴⁷ *A demência ou abolição do pensamento* (Pinel, 1800, p.177-180) se caracteriza pela extrema incoerência do pensamento, por expressões extremadas de alegria, tristeza ou cólera sem relação com o suposto objeto em questão, dissociação da ação e do pensamento, faculdade de julgamento nula ou prejudicada, comportamentos turbulentos, atividades contínuas e sem propósitos, existência automática. Existe mais vivacidade nessa espécie de vesânia em relação ao *idiotismo*, e não há sintomas físicos aparentes, o que em muito se parece se relacionar com o que hoje se considera esquizofrenia. A *mania com delírio* (p.174-177) é caracterizada por acessos periódicos ou contínuos de excitação nervosa e se manifesta física e mentalmente, marcada “pela lesão de uma ou de várias funções do entendimento, com emoções alegres ou tristes, extravagantes ou furiosas”. A *mania sem delírio* (p.170-174) difere-se da anterior por não apresentar lesões intelectuais, mas tão somente afetivas. São acessos de fúria sobre os quais “no futuro [e até nossos dias], os sucessores de Pinel travariam intensos debates em torno da real existência desse tipo de loucura, bem como de suas consequências médico-legais” (Oda e Galdarrondo, 2006, p.31). Já a *melancolia ou delírio exclusivo sobre um objeto* (Pinel, 1800, p.162-170) continua figurando como a forma mais clássica de loucura, caracterizada por uma ideia fixa e delirante que desvia o sujeito do mundo exterior, tornando-o introspectivo e reservado. Pinel percebia dois tipos de movimentos na melancolia: um manifestado pelo “orgulho e pela soberba”, produzindo delírios de grandeza e poder; outro manifestado pela culpa ou ideias de morte, doença e destruição, produzindo profunda tristeza ou desespero.

da loucura, partindo do “recenseamento” que fez durante sua estada em Bicêtre, Pinel afirma: “reconheci que as causas determinantes desta doença são mais frequentemente afecções morais muito intensas, como uma ambição exaltada e traída em suas expectativas, o fanatismo religioso, desgostos profundos, um amor infeliz” (p.134).

Vale lembrar que Pinel frequentava o Salão dos Ideólogos em companhia de seu amigo Cabanis – o mesmo já mencionado em 1.2 e o qual, juntamente com Destutt de Tracy, cunhou o termo *ideologia*. Estava, portanto, imbuído dos preceitos filosóficos que entendiam as *ideias* (fenômenos naturais e observáveis) em sua estreita relação com o homem (seu corpo, organismo vivo) e com o seu meio. Acreditava (como Cabanis) que os órgãos e a fisiologia de cada sujeito participavam das suas variações morais e intelectuais e, por isso, o tratamento adequado para essas afecções era o que passou a chamar de *tratamento moral*.

Quando em fase branda, tal tratamento consistia em “uma boa alimentação e o exercício do corpo, ou um trabalho árduo; [...] os meios morais, a arte de consolá-los, de falar-lhes com benevolência, de lhes fornecer algumas vezes respostas evasivas, para não agredi-los com recusas, para lhes imprimir um terror salutar” (p.98). Quando sinais físicos de acessos se manifestassem, Pinel observou que “decocção de chicória com algumas medidas de sulfato de magnésio foi muito eficaz” (p.97) e, em caso de explosão próxima do acesso, flebotomia ou sangrias, evacuantes e antiespasmódicos eram as indicações. Tem-se, então, na aplicação desse *tratamento moral*, uma mescla de várias correntes vistas anteriormente (ainda que bastante relativizadas, como a organicista, a mecanicista e a iatroquímica) amalgamadas por uma visão moral e moralizante da loucura, que vê no trabalho, na vida livre de ociosidade e no respeito a uma autoridade legítima a possibilidade de manutenção e de retorno à *razão*. Uma razão, no entanto, que diz respeito aos padrões de moralidade de uma época e de uma determinada classe social. Nas palavras de Pessotti:

o ‘tratamento moral’ que essas considerações insinuam apresentam-se claramente como uma tarefa de reeducação, mas uma reeducação que enquadre o comportamento desviante dentro dos padrões éticos [*sic*]. Padrões que são necessariamente outros que os das classes sociais inferiores ou incultas. Por outro lado, essa educação destina-se a impedir ou corrigir vícios morais. Parece, e é, uma doutrina essencialmente moralista, destinada a combater o que a espécie humana tem de ‘desagradável e vergonhoso’ (1994, p.160).

Essa corrente de pensamento sobre a loucura – que reatualiza a FD cientificista,

acrescentando a perspectiva moral às perspectivas organicista e racionalista, em um acontecimento que não é mais do que enunciativo – repercute em boa medida até hoje, funcionando como justificativa para a manutenção de manicômios e clínicas psiquiátricas e como responsável pelo fortalecimento da voz de autoridade de uma determinada classe, a *psiquiátrica*, a qual reclamará para si o direito legítimo de diagnóstico e de tratamento da loucura. A psiquiatria, que começa a despontar agora e que se institucionalizará no século XIX, passará a representar os *bons sujeitos*, os bons costumes, e será a responsável por uma espécie de reeducação moral essencialmente repressiva. Essa *ordem disciplinar* representada pelo *tratamento moral* é, de fato, uma “disposição tática que permite que o poder se exerça” (Foucault, 1973, p.7).

A loucura (e conseqüentemente os sujeitos tidos como loucos) sempre fora entendida como um *objeto* sobre o qual atua o poder de *sujeitos autorizados*. Os sujeitos autorizados agora passarão a ser médicos (não mais deuses, não mais clérigos, não mais juristas) e a loucura passará, então, já no final do século XVIII, a ser compreendida como *doença* a ser tratada a partir de uma prática de internamento e de um controle social e moral.

2.3 Do Século dos manicômios ao século XXI: entre a psiquiatria e a antipsiquiatria (ou a Contemporaneidade em cima do muro)

*Fala-se na fonte da sabedoria e na fonte da loucura.
Mas elas não são duas.
Não há fontes separadas, está tudo muito próximo.*

Nise da Silveira

Durante todo o século XIX o pensamento predominante acerca da loucura tecerá variantes da proposta de Pinel, ora com mais carga organicista, ora com mais carga moral; ora com um tom mais humanista, ora objetificando completamente os sujeitos. A FD cientificista seguirá como dominante, apresentando pequenos deslizamentos em seu interior ou diferentes posições-sujeito. As principais autoridades médicas desse século foram Esquirol, Calmeil, Cotard e Kraepelin.

Jean-Étienne Esquirol (1772-1840) cunhou o termo *alucinação* e defendeu fortemente a internação psiquiátrica, pois considerava o *hospício como operador de transformações dos*

individuos. Sua obra *Des maladies mentales considérées sous les rapports médical, hygiénique et médico-legal*, de 1838, é considerada por Foucault como “o momento em que o saber psiquiátrico se inscreve no interior do campo médico e, ao mesmo tempo, adquire sua autonomia como especialidade” (1973, p.6).

Louis-Florentin Calmeil (1798-1895) estudou as paralisias ligadas a doenças neurológicas, tentando, a partir daí, separar a psiquiatria da neurologia. Sua obra, de cunho positivista, foi uma das primeiras a traçar um percurso historiográfico da loucura. De acordo com Pessotti (1994), Calmeil via as condições naturais externas, como as estações e a lua, como muito influentes nos casos de loucura, prescrevendo, como forma de prevenção de acessos, tratamentos repressivos e morais, devidamente justificados pela necessidade de purgação orgânica, tais como “aplicações de sanguessugas no ânus, na vulva e nos maléolos” (p.193).

Jules Cotard (1840-1889) enfatizou o papel dos impulsos e dos desejos na produção da mania naquilo que Pessotti considera como “uma teoria psicanalítica *avant la lettre*”, em que o autor “faz uma penetrante análise do delírio e do dinamismo psicológico da loucura” (1994, p.194), o que o insere como partícipe daquilo que estou chamando de proto-FD psíquica, de um esboço daquilo que se constituirá, efetivamente, como uma nova FD (que só será enunciada no século XX).

O alemão Emil Kraepelin (1856-1926), frequentemente citado como “pai da psiquiatria moderna” e como criador da genética psiquiátrica, “é considerado um divisor de águas para a sistematização da moderna nosografia psiquiátrica”, isso porque “sistematizou progressivamente o conjunto disperso das observações psicopatológicas e das categorias diagnósticas desenvolvidas de forma um tanto desorganizada ao longo do século XIX” (Ledo, 2016). No entanto, ainda que tal sistematização tenha apresentado novas categorias e descrições das patologias, a classificação de Kraepelin é um resgate à psiquiatria clássica e mais antiga, que entendia as várias formas de loucura como desarranjos biológicos, como sintomas de desordens orgânicas (Cf. Pessotti, 1999, p.167). Kraepelin distinguiu duas classes etiológicas da loucura: *causas endógenas* (por predisposição genética e hereditária, podendo ser de caráter degenerativo e demencial ou psicótico – como as psicoses maníaco-depressivas de formas monopolares, bipolares ou mistas) e *causas exógenas* (que podem ser infectivas, tireóideas, paralíticas, por envenenamento, por encefalopatias, psíquicas ou somáticas). Porém, para o psiquiatra, mesmo as manifestações de causas exógenas requerem uma

condição orgânica, uma predisposição geral do organismo, que pode ser constitucional ou temporária. Desse modo, ainda que as contribuições de Kraepelin tenham sido relevantes para o discurso (e para a manutenção do poder) psiquiátrico moderno e contemporâneo (sua classificação foi a base dos DSM⁴⁸s III e IV), ele não faz mais do que atualizar a FD cientificista dominante, tal como Pinel e antecessores.

O século XIX se restringiria, então, às ideias de exclusão moral, de confinamento e institucionalização da loucura (justificada *em nome* do organicismo e do cientificismo que pautam o discurso do poder psiquiátrico), o que fez com que Pessotti (1996) se referisse a ele como o *século dos manicômios*. Esse século contou com um número recorde de manicômios e de internações. Não só as instituições manicomiais se proliferaram, mas a variedade de diagnósticos da loucura também se multiplicou, fazendo com que sujeitos que antes seriam considerados normais agora fossem diagnosticados como loucos e submetidos ao tratamento moral – ou *ortopedia moral*, como prefere chamar Foucault –, o qual conta, cada vez mais, com “um grande número de remédios” (Pinel, 1800, p.108) à sua disposição.

Foucault observa, consonante com o que também pude verificar até aqui, que até o final do século XVIII era o sistema de crenças de cada época que caracterizava a loucura, sendo que, com o despertar do século XIX, percebe-se uma *força não dominada* (e talvez não *dominável*) na loucura, a qual deflagra sua insurreição no instante mesmo da sua manifestação. E “que pode ser a cura, senão a submissão dessa força?” (Foucault, 1973, p.11). E que forma de exercer tal submissão, senão também pela força?! A terapêutica da loucura, a partir de Pinel, passa a ser “a arte de subjugar e de domar o alienado colocando-o na estreita dependência de um homem que, por suas qualidades físicas e morais, esteja apto a exercer sobre ele um irresistível império, e a mudar a cadeia viciosa de suas ideias” (Pinel, 1800, p.108).

Ainda que Pinel condene, em seu tratado, formas brutais e bastante comuns de uso de poder, como usar de violência exagerada ou abandonar o alienado “no fundo de sua cela, como um ser indomável, deixá-lo mesmo com correntes, ou tratá-lo com extrema dureza, como se ele não pudesse mais ser restituído à sociedade, esperando o término natural de tão

⁴⁸ DSM (*Diagnostic and Statistical Manual of Mental Health*), produzido e regulado pela APA (*American Psychiatric Association*). A primeira edição data de 1952; a segunda (DSM-II), de 1968; a terceira (DSM-III), de 1980; a quarta (DSM-IV), utilizada ainda hoje, é de 1994; sendo que uma nova versão (DSM-V) foi lançada em 2013 mas, pelas inúmeras controvérsias que suscitou (sobretudo em relação à ampliação do espectro das doenças e às indicações medicamentosas), ainda não suplantou a versão anterior.

cruel existência” (ibidem, p.122), o tratamento moral defendido por ele não tem como função “fazer surgir a verdade da loucura, observá-la, descrevê-la, diagnosticá-la e, a partir daí, definir a terapêutica”, como observa Foucault (1973, p.12), mas se coloca como “uma cena de enfrentamento”, como “um choque de duas vontades: a do médico e daquele que o representa [o vigilante ou “o pessoal de serviço”], de um lado, e a do doente, de outro” (ibidem, p.14). A pretensa cura para uma suposta loucura se dá, então, a partir de uma relação de forças, de uma batalha instaurada entre dois sujeitos: um julgado louco e outro autorizado a falar e a agir em nome de uma normalidade regulada por regras sociais e morais. Mas Foucault considera também que esse primeiro enfrentamento motiva “uma relação de força dentro do próprio doente, já que se trata de suscitar um conflito entre a ideia fixa a que o doente se agarrou e o medo da punição – um combate que provoca outro” (ibidem). Aquilo que o médico considerará como *cura* será, então, o aplacamento da força do *paciente* (daí, aliás, deriva tal vocábulo) e a sua submissão à força do sujeito autorizado.

Tal ato terapêutico ou *processo disciplinar* é encarado por Foucault como uma espécie de *proto-prática psiquiátrica* que “não tem em sua morfologia, em sua disposição geral, praticamente nada a ver com o que está se tornando a experiência, a observação, a atividade diagnóstica, o processo terapêutico da medicina” (1973, p.16). É interessante notar que a psiquiatria, no momento mesmo em que se funda no interior de um sistema médico, por meio da sua instalação nas instituições manicomiais⁴⁹, assenta-se com bases contrárias ao exigido por esse próprio sistema. Mas, ainda que partindo de uma prática controversa, o discurso psiquiátrico se instaura como *dispositivo de poder*, como instância produtora de uma prática discursiva que se sustenta *em nome de* uma normalidade, da preservação dos contratos sociais e de princípios científicos (como a intervenção “clínica” a partir da análise de uma *realidade observável*). Para Foucault, esse dispositivo de poder (que é o discurso em ato, ou seja, o próprio processo disciplinar) opera diretamente sobre os corpos dos sujeitos, no âmbito daquilo que ele chama de *microfísica dos corpos*. Para Althusser (como visto em 1.2), microprocessos como esse são parte constitutiva dos AIE, são mecanismos próprios que pressupõe a presença do Estado ou desse grande Outro ideológico que se revela por meio de políticas públicas, sobretudo das políticas erigidas em Instituições Totais, como os manicômios.

⁴⁹ Pessotti chega mesmo a afirmar que “o manicômio foi o núcleo gerador da psiquiatria como especialidade médica” (1996, p.9).

As políticas psiquiátricas ou manicomiais do século XIX não são políticas de saúde, não focam seus esforços no sujeito e no seu bem-estar (ao menos não no sujeito doente, naquele que, efetivamente, necessita de cuidados). São políticas higienistas, que visam livrar os *bons sujeitos* da presença incômoda dos *maus sujeitos*; são políticas excludentes que visam salvaguardar a vida dos sujeitos *normais* da convivência com os *anormais* – da mesma forma como, no século XV, eram promovidas as viagens só de ida dos loucos para outras cidades, ou melhor, para os leprosários de outras cidades. Essa crença na diferença entre normalidade e loucura e, mais do que isso, esse desconforto que a loucura provoca no seio de uma sociedade de sentidos aparentemente estabilizados, provoca uma negação profunda e um desejo de distanciamento, fazendo com que se creia, também, em um mundo ideal (utópico) livre de toda doença, de todos os desvios, de tudo o que não pode e não deve ser dito, de tudo o que não se possa compreender. Como lembra Eni Orlandi (2012, p.26), “a produção imaginária do consenso por políticas públicas produz, ao contrário, e contraditoriamente, a *segregação*”.

Como já visto, é ainda na Idade Média que começam as práticas de internação e confinamento de um coletivo formado a partir de uma mesma *imagem* de sujeitos que, por algum motivo, não podem e não devem participar da sociedade. A segregação, então, inicia-se numa espécie de pasteurização dos sujeitos, cujo *efeito de memória* irá reverberar ao longo dos séculos, atualizando-se de acordo com as especificidades de cada época. Agora, no século XIX, atualiza-se essa memória e essa imagem, ancorando-as a um discurso de autoridade, supostamente científico, que é o discurso da psiquiatria.

Foucault (1961, p.131) sugere que a doença mental passará a se constituir lentamente como “a unidade mítica do sujeito juridicamente incapaz e do homem reconhecido como perturbador do grupo”. Em outras palavras, a imagem que se constrói do louco é aquela de um sujeito-de-direito incapaz (de exercer os seus próprios direitos) e um sujeito incômodo (que fere ou afronta as ideologias dominante). O filósofo constata, ainda, que as medidas tomadas pela psiquiatria do século dos manicômios têm como referência um *homo natura*, um “homem normal considerado como dado anterior a toda experiência da doença” e que, “na verdade, esse homem normal é uma criação” (ibidem, p.132).

Orlandi (2007, p.137-141) pondera que essa espécie de homogeneidade lógica e classificatória acerca dos sujeitos, de suas ações e seus pensamentos é uma necessidade do próprio sujeito que, penso eu, decorre da necessidade de identificar-se e proteger-se nessa (ou dessa) identificação. Por isso, diz Orlandi, o sujeito tem também a “necessidade de

fronteiras”, de um “mundo semanticamente normal”, de “domesticar o sem-sentido”.

A loucura como presença material (sintoma) do sem sentido vem sofrendo, como tenho procurado mostrar ao longo de todo esse capítulo, tentativas de domesticação desde sempre e das mais variadas formas (mas, invariavelmente, por meio da imposição de um poder). No século XIX essa domesticação aparece com força no domínio dos corpos, por meio do poder psiquiátrico e manicomial. Mas essa institucionalização da loucura, esse predomínio da imposição pela força física e consequente contingenciamento dos sujeitos não produz estabilização dos sentidos; em outras palavras, não significa consenso acerca da conceituação, da etiologia e da nosografia da loucura. Um dos poucos consensos desse século em relação loucura é a sua caracterização como doença, o que provoca a reflexão acerca da relação entre o *normal* e o *patológico*.

Esse será o tema da tese de doutorado do médico e filósofo francês Georges Canguilhem (1904-1995), apresentada em 1943, que verificará que no século XIX essa relação se configurava como “uma espécie de dogma, cientificamente garantido, cuja extensão no campo da filosofia e da psicologia parecia determinada pela autoridade que os biólogos e médicos lhe reconheciam” (1943, p.12). Segundo Canguilhem, dentro da miríade de reflexões sobre o tema, duas doutrinas controversas entre si, mas complementares, marcaram a fronteira entre o normal e o patológico no século XIX: a do sociólogo positivista Augusto Comte (1798-1857) e a do médico fisiologista Claude Bernard (1813-1878).

No pensamento de Comte, o interesse se dirige do patológico para o normal, com a finalidade de determinar especulativamente as leis do normal, pois é como substituto de uma experimentação biológica muitas vezes impraticável – sobretudo no homem – que a doença aparece como digna de estudos sistemáticos. A identidade do normal e do patológico é afirmada em proveito do conhecimento do normal. No pensamento de Claude Bernard, o interesse dirige-se do normal para o patológico, com a finalidade de uma ação racional sobre o patológico, pois é como fundamento de uma terapêutica em franca ruptura com o empirismo que o conhecimento da doença é procurado por meio da fisiologia e partir dela. Finalmente, em Comte, a afirmação de identidade permanece puramente conceptual, ao passo que Claude Bernard tenta precisar essa identidade em uma interpretação de caráter quantitativo e numérico (Canguilhem, 1943, p.13).

A influência dessas duas correntes de pensamento foi muito grande para as ciências, para a medicina, para a psicologia, para a filosofia e para a literatura. Elas se colocam como antagônicas em um primeiro momento, descrevendo trajetórias inversas. Mas ao observar

essas trajetórias ao longo do século, elas acabam se colocando como paradoxais, e (como é próprio dos paradoxos) não excludentes. Assim, se por um lado o século XIX é marcado por uma forte tentativa de estabilização dos sentidos do *normal* e do *patológico*, delimitando-os e estabelecendo suas fronteiras (inclusive por meio dos muros dos manicômios), por outro lado, e mais para o final do século, começa-se a perceber a fragilidade dessa estabilidade.

Pensadores como Friedrich Nietzsche (1844-1900) começam a suspeitar de uma outra homogeneidade que não se sustenta em lados opostos do muro, mas, talvez, no próprio muro (metaforicamente aqui, o ponto onde as duas visões se encontram): “o valor de todos os estados mórbidos consiste no fato de mostrarem, com uma lente de aumento, certas condições que, apesar de normais, são dificilmente visíveis no estado normal” (Nietzsche apud Canguilhem, 1943, p.15⁵⁰). Mas essa perspectiva de um certo pertencimento mútuo entre normalidade e morbidade não encontrará eco tão cedo e o que predominará nesse século serão os internamentos justificados pela distinção entre normal e patológico, entre sanidade e loucura, sustentada pelo discurso psiquiátrico. O caráter científico defendido por essa teia emaranhada que caracterizava o discurso psiquiátrico (e a própria FD cientificista de onde se origina) era, assim, bastante questionável, uma vez que se baseava unicamente na suposta evidência empírica da eficácia do tratamento moral derivado desse mesmo discurso.

Mas ainda que sob a égide do tratamento moral defendido por Pinel, as formas de manejo em relação ao louco e à própria loucura também eram variadas, partindo de matizes mais humanizados e chegando até aqueles totalmente violentos, restando como única evidência de unidade na práxis psiquiátrica o próprio manicômio. No entanto, segundo Pessotti (1996, p.11), a própria “concepção de manicômio se transforma ao longo do século: do ideal de ‘refúgio ecológico’ e educativo, tal como o entendiam Pinel e Esquirol, o manicômio passa a ser um meio de sujeição do louco a uma terapêutica violenta, destinada a agir sobre a lesão cerebral, não mais sobre a razão desgarrada”.

Vale lembrar que o modelo manicomial começa ainda na Idade Média, com os leprosários e, posteriormente, no século XVII, com a constituição dos chamados *Hospitals Gerais*, das *Workhouses* e das *Zuchthäusern*, os quais se apresentavam como instituições totais, arquivos da exclusão de todos aqueles que ameaçavam, de alguma maneira, a ordem social.

⁵⁰ Obra póstuma de Nietzsche publicada em 1901 como fragmentos. Canguilhem cita a edição francesa *La volonté de puissance* (§ 533, trad. Bianquis, N.R.F. I, 364).

No finalzinho do século XVIII, o comerciante inglês William Tuke (1732-1822), reconhecido *quaker* humanista, viu uma colega sua da *Sociedade Religiosa dos Amigos* morrer devido aos maus tratos sofridos no manicômio de York (*York Lunatic Asylum*). Essa foi a gota d'água para uma situação com a qual os *quakers* (e muitas outras seitas religiosas) passavam desde o final do século XVII: a tênue fronteira entre a experiência religiosa e o desatino. Muitos seguidores eram tidos por loucos e acabavam sendo internados. Por essa razão, Tuke acabou por fundar, em 1796, o *Retreat Mental Hospital*, o qual ficou conhecido mundialmente como a experiência pioneira do tratamento moral humanista. No entanto, Foucault (1961, p.459-471) observa que o *Retiro*, ao mesmo tempo em que representa uma convergência de interesses organizados para a vida simples em sociedade (que supostamente reconduziria o sujeito às suas “verdades essenciais, identificando-o no imemorial com o Primeiro Homem natural e com o Primeiro Homem social”), encarna também o mito de uma grande comunidade fraternal sob princípios rigorosamente estabelecidos por uma autoridade moral. Nessa dialética, pondera Foucault, “a loucura torna-se alienação, e sua cura, um retorno ao alienável”. Esse seria o *mito do Retiro*, pois “é bem de mito que se deve falar quando se faz passar por natureza aquilo que é conceito, por liberação de uma verdade o que é reconstituição de uma moral, por cura espontânea da loucura aquilo que talvez não passe de sua secreta inserção numa realidade artificiosa” (ibidem, p.476).

Pelos mesmos motivos, o tratamento moral de Pinel é entendido por Foucault igualmente como mito. “As lendas de Pinel e Tuke”, diz o filósofo, “transmitem valores míticos que a psiquiatria do século XIX aceitará como evidências naturais” (ibidem). Ainda que existam algumas diferenças ideológicas entre os dois, sobretudo em relação à religião, o asilo que defendiam era positivista e não se constituía como um espaço de observação clínica, de diagnóstico e de tratamento, mas como

um espaço judiciário onde se é acusado, julgado e condenado e do qual só se consegue a libertação pela versão desse processo nas profundezas psicológicas, isto é, pelo arrependimento. A loucura será punida no asilo, mesmo que seja inocentada fora dele. Por muito tempo, e pelo menos até nossos dias, permanecerá aprisionada num mundo moral (Foucault, 1961, p.496).

Os espaços asilares, então, organizam-se de forma que o louco se reconheça no mundo do medo, da falta, da ordem, das leis, da moral, dos princípios, do comando, da autoridade; em outras palavras, que o sujeito se saiba vigiado, julgado e punido. Por isso, também (e

segundo o já discutido em 1.3), os manicômios podem ser entendidos como *arquivos*.

Derrida (1994) lembra que a palavra *arquivo* deriva da palavra grega *Arkhe*, a qual:

designa ao mesmo tempo *começo* e *comando*. Este nome coordena aparentemente dois princípios em um: o princípio da natureza ou da história, *ali onde* as coisas *começam* – princípio físico, histórico ou ontológico –, mas também o princípio da lei *ali onde* os homens e os deuses *comandam*, *ali onde* se exerce a autoridade, a ordem social, *nesse lugar* a partir do qual a *ordem* é dada – princípio nomológico. [...] O conceito de arquivo abriga em si mesmo esta memória do nome *arkhê*. Mas também se conserva *ao abrigo* desta memória que ele abriga (p.11-2).

Uma outra memória abrigada pela palavra arquivo, ainda de acordo com Derrida, é a “do *Arkheion* grego: inicialmente uma casa, um domicílio, um endereço, a residência dos magistrados superiores, os *arcontes*, aqueles que comandavam” (1994, p.12). Eram esses, nas palavras de Derrida que fazem eco às palavras de Pêcheux (Cf.2.1), os que “tinham o poder de *interpretar* os arquivos” (1994, p.13). A partir do século XVIII e até nossos dias, os arcontes dos manicômios passam a ser os médicos, nem sempre moradores daqueles *protocondomínios* (ainda que muitas vezes pudessem sê-lo), mas sempre atuando como *síndicos*, como a voz da autoridade local.

O psicanalista Christian Dunker, ao estabelecer a sua *lógica do condomínio* para pensar a relação entre mal-estar, sofrimento e sintoma, declara que “o precedente mais claro de nossos modernos condomínios administrados, conforme o uso higienista da razão, são, evidentemente, os grandes hospitais psiquiátricos reconstruídos e expandidos em meados do século XIX” (p.52) e que, retirando-se desses manicômios “a pobreza e os sinais aparentes de loucura, o que restará é um protocondomínio arborizado, cheio de locais para meditação, centros de cuidados e tratamentos, regulamentos e rotas de circulação” (ibidem). E foi assim, afirma Derrida (1994, p.13), “nessa *domicialização*, nessa obtenção consensual de domicílio, que os arquivos nasceram. A morada, este lugar onde se de-moravam, marca esta passagem institucional do privado ao público, o que não quer sempre dizer do secreto ao não-secreto”.

Assim, as particularidades dos sujeitos que habitam o privado passam para a morada do público pelo decreto dos sujeitos autorizados a falar *em nome de* uma moral e de uma suposta ciência. Muitos segredos são mantidos entre os muros do arquivo, como as humilhações, as duchas frias, os olhos frios, as palavras frias e, do final do século XIX até pelo menos o final do século XX, também a pouca ou nenhuma roupa, o frio, o chão frio, a

pouca comida fria, o eletrochoque, a lobotomia. Os segredos do arquivo-manicômio, justificados *em nome de* um suposto tratamento, classificam e rotulam seus documentos-sujeitos por meio de “diferenças individuais que, segundo os graus de racionalização, os códigos conceituais e os tipos de teoria, vão receber a qualificação de doença, alienação, anomalia, demência, neurose ou psicose, degenerescência etc” (Foucault, 1969, p.50) – além de todas as crescentes categorias patológicas estabelecidas, ano após ano, pelo poder psiquiátrico⁵¹.

Se, por um lado, o discurso psiquiátrico dominante dos séculos XIX e XX defende uma nosografia detalhada com a justificativa de melhor atender às necessidades dos pacientes, não é um melhor atendimento que se verifica ao longo de dois séculos de intensa política de internação. Classificados e rotulados por seus sintomas aparentes e uma vez confinados ao claustro dos manicômios, esses sujeitos jamais conseguiram se identificar com as estruturas arquivantes do asilo. Em outras palavras, as instituições manicomiais nunca foram capazes de apresentar, muito menos de disponibilizar, aos alienados tantas categorias de internação e formas de tratamento quanto o requisitado pelas categorias de patologias mentais. E mesmo que isso tivesse, em algum momento ou de algum modo, ocorrido, não parece possível observar em que medida tal ação pudesse atender melhor às necessidades dos doentes. O fato é que, a despeito da categoria patológica em que o poder psiquiátrico enquadrasse o sujeito, ele se perdia na dispersão do arquivo.

Os sintomas são a materialização de um conflito, *um acontecimento no corpo* (da expressão lacaniana *événement de corps*), como lembra Ferreira (2011, p.178), o qual deveria, em tese, ser reconhecido e tratado (resolvido). No entanto, ao classificar os sujeitos de acordo com os seus sintomas, está-se substituindo “o conflito por uma formação simbólica na qual não reconhecemos mais o antagonismo inicial” (Dunker, 2015, p.78). A figura do louco no decorrer da história aparece sempre como o símbolo de um conflito, e tal símbolo, por sua vez, é modelado de acordo com a formação imaginária da época, da cultura, da ideologia, da formação discursiva em que se estrutura. O manicômio, como estrutura arquivante, é também a formação simbólica que esconde um conflito; é também o sintoma não só de um sujeito (não só um *acontecimento no corpo*), mas de uma sociedade doente (um *acontecimento no corpo*

⁵¹ Uma análise puramente numérica entre a primeira e a última edição do DSM (*Diagnostic and Statistical Manual of Mental Health*), revela que o número de patologias elencadas praticamente triplicou. A primeira edição, de 1952, listava 106 categorias (distribuídas em 130 páginas), e a última edição (DSM-V), de 2013, propõe uma nosografia de 300 patologias mentais (com gamas de subcategorias, distribuídas em 947 páginas).

social), de uma sociedade que ergue barreiras no interior de si mesma para esconder, talvez inconscientemente, aquela parte sua que a envergonha, aquela parte sua que deve ser negada.

O psicanalista Nelson da Silva Júnior (2015) lembra que Georg Friedrich Hegel (1770-1831), um dos maiores ícones do pensamento do século XIX, foi o primeiro filósofo político a apresentar um diagnóstico das patologias sociais do mundo ocidental. Hegel aponta para um anacronismo social, um descompasso entre as regras que organizavam a sociedade com as aspirações e os valores dos sujeitos, os quais se veem impossibilitados de se reconhecerem nessa sociedade. Os loucos não só são aqueles que não se reconhecem na sociedade, mas também aqueles a quem a sociedade não reconhece, por não reconhecer em si o que eles representam. O muro que cerca os arquivos-manicômios, então, não é erguido para proteger os doentes dessa sociedade, é erguido para proteger a sociedade da sua própria doença, para que lhe seja permitido negá-la.

Ao pensar na estrutura dos condomínios em nossa sociedade (brasileira) atual, Dunker (2015, p.63-4) vê o muro como “uma estrutura de defesa contra a falta, uma mensagem de indiferença contra o outro, uma alegoria de felicidade interna e uma negação de reconhecimento. O muro diz invariavelmente ‘não é isso’ para os que estão fora e, por consequência, ‘é isso’ para os que estão dentro”. O muro da lógica manicomial tem um efeito idêntico, bastando inverter seus polos (o fora e o dentro) para que se verifique o seu funcionamento. Ele é uma *estrutura de defesa contra a falta*: não da carência econômica e social que caracteriza aqueles que devem ficar do lado de fora dos condomínios, mas da falta simbolizada na loucura, que está do lado de dentro. A sociedade dos *bons sujeitos*, assim, se vê protegida da falta de saúde, da falta de razão, que os *maus sujeitos* alienados simbolizam. O muro é *uma mensagem de indiferença contra o outro*: não contra o que está do lado de fora dos condomínios, mas contra os que estão dentro dos manicômios. A sociedade do lado de fora não está preocupada com o bem-estar dos sujeitos que estão do lado de dentro, isso lhe é indiferente, pois eles não fazem falta, ao contrário, a presença deles representa um excesso para a sociedade dos *bons sujeitos* e, conseqüentemente, a sua ausência representa um alívio. O muro é *uma alegoria de felicidade*: não no interior do arquivo-manicômio, mas no interior da sociedade, no lado de fora dos muros. Por outro lado, pensando-se na promessa de Pínel e Tuke de um espaço de cura, pode-se pensar na felicidade no interior do manicômio como uma terra prometida, como lugar utópico de reencontro com a razão, como a idealização da saúde e da felicidade, como possibilidade (imaginária) de retorno à sociedade. O muro é *uma negação*

de reconhecimento: não em relação a quem está fora, mas a quem está dentro. Os internos não são reconhecidos como sujeitos, mas como a própria doença que deve ser mantida distante.

O não reconhecimento dos loucos como sujeitos não termina, no entanto, na fronteira estabelecida pelos muros do manicômio. Dentro desse arquivo, os sujeitos, para serem mantidos documentos, são destituídos de si mesmos. Inúmeros são os relatos do processo de desapropriação do *eu* por que passam os alienados durante praticamente todas as décadas dos séculos XIX e XX (e que se contrapõe fortemente com um ainda maior número de discursos representativos do poder psiquiátrico). Um deles foi publicado pelo cientista social Erving Goffman (1922-1982) em 1961. *Manicômios, prisões e conventos* trata da sua experiência etnográfica durante os dois anos (1955-1956) de sua estada no Hospital St. Elizabeths, em Washington D.C, uma instituição federal com pouco mais de sete mil internados, além da observação de outros Institutos Nacionais de Saúde e do acesso a documentos a diferentes ordens de instituições totais.

Goffman observa que as instituições totais são, “em nossa sociedade, as estufas para mudar as pessoas; cada uma é um experimento natural sobre o que se pode fazer ao eu” (1961, p.22). O resultado desse *experimento de mortificação* não é a cura, mas aquilo ele chama de *desculturamento*, algo ainda mais limitante do que a aculturação ou a assimilação e que diz respeito não só à supressão dos referenciais culturais anteriores à alienação, mas também à destituição do próprio sentido do *ser* e da consequente impossibilidade de inserção ou reinserção desse sujeito em algum grupo social no mundo externo. Os procedimentos desse experimento são relativamente padronizados em todas as instituições totalitárias, sendo que “a barreira que as instituições totais colocam entre o internado e o mundo externo assinala a primeira mutilação do eu” (ibidem, p.24). O muro, concreto ou metafórico, é o primeiro símbolo erguido *em nome da* proteção, mas se efetiva como forma de desterritorialização do sujeito. Tal desterritorialização começa pelo apagamento do sujeito-de-direito ou pela *morte civil*, como prefere Goffman. Os direitos de dispor de dinheiro, assinar cheques ou documentos legais, negar-se a processos de divórcio, adoção ou mesmo interdição são negados a esses sujeitos, não raro de forma permanente. Assim como lhes são negadas todas as suas posses, ainda que mínimas. Suas roupas, inclusive as íntimas, seus acessórios e quaisquer pertences, tudo deve ser deixado às portas da sua admissão na maioria das instituições totalitárias. Os sujeitos serão, a partir daí, *uniformizados*. Deverão usar as roupas oferecidas pela instituição, “geralmente de um tipo barato, mal ajustado, muitas vezes velho e

igual para amplas categorias de internados” (ibidem, p.29). A uniformização da aparência, a impossibilidade de utilização de seus próprios meios e utensílios para fazer a barba ou depilar-se, pentear-se ou maquiar-se, ou seja, a impossibilidade de manter a sua aparência habitual provoca uma grande e dolorosa *desfiguração pessoal*⁵².

O sujeito é privado do controle mínimo sobre sua própria aparência, inclusive sobre a imagem que ele tem dele mesmo. Na maioria dos hospitais psiquiátricos, *em nome da segurança*, só é permitido comer com colheres (em alguns, somente com as mãos), o que provoca um retorno do sujeito ao modo infantil (ou mesmo animal) de alimentar-se, destituindo-o da sua posição adulta, fazendo com que se sinta humilhado. Da mesma forma, e ocupando sua posição de paciente, o sujeito é obrigado a tomar remédios sem que saiba o que está ingerindo, ainda que contra sua vontade.

As formas de humilhação, no entanto, vão muito mais além, uma vez que todos os “territórios do eu são violados, a fronteira que o indivíduo estabelece entre seu ser e o ambiente é invadida e as encarnações do seu eu são profanadas” (Goffman, 1961, p.31). Isso se dá, por exemplo: por meio da exposição do sujeito considerado autodestrutivo “que fica nu, supostamente para sua proteção, e colocado em uma sala com luz constantemente acesa, e que, por uma ‘janelinha’, pode ser visto por quem quer que passe pela enfermaria” (ibidem, p.32); por meio de revistas, que podem chegar até o exame retal ou vaginal (imaginando-se que possam ter depositado algum objeto nesses orifícios); por meio de exames médicos que expõe o paciente desnecessariamente; por meio de procedimentos desumanos como o eletrochoque, aos quais muitos outros pacientes eram obrigados a assistir e até mesmo a auxiliar na contenção do seu próprio par; por meio da mistura de sujeitos de sexo e idades diferentes num mesmo pavilhão ou dormitório (expondo os mais vulneráveis ao estupro, inclusive por parte dos agentes de autoridade); por meio do excesso de sujeitos acantonados em um mesmo espaço, muitas vezes dividindo o mesmo catre e chegando-se ao ponto de, morrendo um deles, o outro ser obrigado a dormir com o defunto até que o pessoal autorizado viesse buscar o corpo. Isso não só causava uma extraordinária mortificação do seu eu, mas o expunha a contaminações físicas, as quais podiam se dar, também, através do alimento sujo, mal cozido ou putrefato ou mesmo do alimento “reciclado” (os restos alheios que iam parar

⁵² O mesmo processo de desfiguração pessoal e mutilação do eu é observado em todos os outros tipos de instituições totais: escolas internas, quartéis, conventos e prisões. Relatos atuais das condições das apenadas podem ser conferidos na tese de Luciana Vinhas, de 2014, intitulada *Discurso, corpo e linguagem: processos de subjetivação no cárcere feminino*.

no prato daqueles que ousassem pedir por mais uma porção ou daqueles que “merecessem” a porção extra, como castigo por alguma má ação). A sujeira dos ambientes, “toalhas sujas, sapatos e roupas impregnados com o suor de quem os usou antes, privadas sem assentos e instalações sujas” (ibidem, p.33) também fazia parte do processo de destituição dos sujeitos. Não raro, os internos eram destituídos até mesmo do controle das suas próprias necessidades fisiológicas. Em alguns manicômios, *em nome da ordem*, havia horário para as evacuações. Na grande maioria deles, *em nome da segurança*, os banheiros eram mantidos abertos ou sem portas, muitas vezes sem nenhum tipo de divisória entre os assentos ou chuveiros, de modo que os internos eram obrigados a expor-se, despojando-se de seu constrangimento. Em muitos deles, os banheiros já haviam sido esquecidos e as evacuações eram feitas nos alojamentos, sobre as camas ou no chão, ou ainda no pátio onde outrora (ou num tempo mítico) deveria ter sido um lugar de encontro, de descanso, de alegria.

No hemisfério sul, a situação manicomial era bastante semelhante. O relato dado à jornalista Daniela Arbex pelo fotógrafo da revista brasileira *O Cruzeiro*, Luiz Alfredo, quando de sua visita ao maior hospício do Brasil, o Hospital Psiquiátrico Colônia, de Barbacena, Minas Gerais, em 1961, impressiona não só pela imagem que revela, mas por não ser um relato de exceção, e sim a síntese da situação manicomial no Brasil em pleno século XX.

Os homens vestiam uniformes esfarrapados, tinham as cabeças raspadas e pés descalços. Muitos, porém, estavam nus. Luiz Alfredo viu um deles se agachar e beber água do esgoto que jorrava sobre o pátio e inundava o chão do pavilhão feminino. Nas banheiras coletivas havia fezes e urina no lugar de água. Ainda no pátio, ele presenciou o momento em que carnes eram cortadas no chão. O cheiro era detestável, assim como o ambiente, pois urubus espreitavam a todo instante. Dentro da cozinha, a ração do dia era feita em caldeirões industriais. [...]

Dentro dos pavilhões, promiscuidade. Crianças e adultos misturados, mulheres nuas à mercê da violência sexual. Nos alojamentos, trapos humanos deitados em camas de trapos. Moscas pousavam em cima dos mortos-vivos. O mau cheiro provocava náuseas. Em outro pavilhão, a surpresa: capim no lugar de camas. Feno, aliás, usado para encher colchões, abrigar baratas, atrair roedores. Viu muitos doentes esquecidos nos leitos, deixados ali para morrer. A miséria humana escancarada diante de sua máquina. Jamais havia flagrado nada parecido.

A loucura que desfilava diante de seus olhos não o impressionava, e sim as cenas de um Brasil que reproduzia, menos de duas décadas depois do fim da Segunda Guerra Mundial, o modelo dos campos de concentração nazistas. (Arbex, 2013, p.170-2).

Dezoito anos depois, tudo continuaria do mesmo jeito, ou pior. Em 1979, o jornalista Hiram Firmino e a fotógrafa Jane Faria publicaram uma série de reportagens intituladas *Os porões da loucura*, no jornal *Estado de Minas*, onde denunciavam, depois de um dia inteiro de entrevistas e fotos, que:

A comida oferecida aos pacientes era triturada, já que eles não podiam usar facas nas refeições ou sequer possuíam dentes para mastigar. [...] Em cada um dos dezesseis pavilhões havia dois funcionários para cuidar de mais de 200 pacientes, e a maioria dos contratados não tinha formação. [...] Em uma ala havia 400 mulheres peladas. [...] Alto índice de infecção hospitalar. [...] O Colônia não existe para fins terapêuticos, mas políticos. [...] Pessoas foram internadas apenas porque tinham perdido a carteira e ficado sem documentos. Outras foram pegas usando maconha e levadas para lá. [...] Falta de critérios médicos para as internações, ausência de voz dos pacientes e impotência diante do sistema [...] Não encontramos os loucos terríveis que supúnhamos. Seres humanos como nós. Pessoas que, fora das crises, vivem lúcidas o tempo todo. Sabem quem são e o que fazem ali. O que os espera no fim de mais alguns dias, alguns anos. Pessoas que pedem para ser fotografadas, pedem a publicação de seus nomes. Insistem em voltar à sociedade, à família, ao afeto, à liberdade. Nem todas, porém. [Há] As alienadas, de tão drogadas, de tantos choques, tanta prisão. Crianças que nem conseguem se locomover. Mas a maioria insiste em ter esperança de ser tratada como ser humano (Cf. Arbex, 2013, p.213).

Dez anos mais tarde, em 1989, o fotógrafo Claudio Edinger passa algumas semanas com os internos do Hospital Psiquiátrico do Juqueri, no município de Franco da Rocha, em São Paulo, que chegou a ter mais de 14 mil internos em 1958. Na ocasião das fotografias de Edinger, reunidas no livro *Madness*, havia cerca de 3.500 internos. Por todos os cantos do país, documentos nus e dispersos entre as pedras frias do arquivo-manicômio.



Imagem 12: *Madness*, de Claudio Edinger

O ser humano também desenvolve formas mais sutis de destituição de outro ser humano. Goffman analisa outras fontes de mortificação dos sujeitos, fontes veladas e que não se evidenciam como violência imediata, mas que vão formando neles uma imagem de *não ser* de si mesmos. As mais comuns dessas fontes são o olhar, as expressões faciais e as nomeações. Em muitos hospícios, os profissionais são treinados para não estabelecerem relações por meio do olhar; são treinados a olhar sobre os pacientes ou através deles, como se fossem transparentes. Da mesma forma, não são raros os casos de proibição da troca de olhares entre os próprios pacientes, sobretudo à hora das refeições. Não é estranho que os alienados se percebam, assim, como fantasmas de si mesmos. As expressões faciais que demonstram raiva, desgosto, indignação ou desprezo costumam ser punidas, num processo sem fim que Goffman chama de *circuito*⁵³ e que leva ao endurecimento ou desumanização do sujeito, que não pode mais sequer simbolizar em seu próprio corpo aquilo que sente. Por fim, a destituição mais significativa parece ser a do próprio nome. “A perda de nosso nome é uma grande mutilação do eu”, diz Goffman (1961, p.27). Privados de seus nomes, os internos são comumente chamados pelo seu número de internamento, pela sua patologia (o esquizofrênico, a histérica, o idiota...), pelos seus sintomas (o raivoso, a medrosa, o mudinho...), pela sua condição anterior (o sapateiro, a freirinha, a puta...), pelas suas características físicas ou morais (a gorda, o coxo, a santinha...), ou pela posição que ocupa, agora, no grupo (o novato, o calouro, a vó...). Enquanto seus supostos cuidadores os xingam, utilizando-se de palavrões e tratando-os de forma desqualificada, eles são obrigados a responder um “sim, senhor”, evocando o poder e a autoridade que aquele sujeito que os interpela tem sobre eles. Sem direito de contestar, pois a reação da autoridade seria imprimir ainda mais humilhação, os alienados recolhem-se a si mesmos, à fenda da sua suposta loucura, destituídos de tudo o que têm e de tudo o que são.

Não mais sujeitos, não mais monumentos de uma vida: documentos. Documentados, são dispostos na dispersão do arquivo, desse espaço de memória, da lembrança da memória e do seu esquecimento. O manicômio é arquivo porque é forma que deforma, é continente; porque tensão entre as fronteiras; porque sintoma daquilo que desvia e destrói o seu próprio princípio de morada, de proteção, de acolhida; sintoma de uma sociedade doente,

⁵³ *Circuito* é assim descrito por Goffman: “uma agência cria uma resposta defensiva do internado e, depois, aceita essa resposta como alvo para a sua resposta seguinte. O indivíduo descobre que sua resposta protetora diante de um ataque ao eu falha na situação: não pode defender-se da forma usual ao estabelecer uma distância entre a situação mortificante e o seu eu” (1961, p.40).

acontecimento de um corpo social simbolizado na concretude da instituição, cicatriz na pele da história. Arquivo porque dívida; porque penhor.

O arquivo sempre foi um *penhor* e, como todo penhor, um penhor do futuro. Mais trivialmente: não se vive mais da mesma maneira aquilo que não se arquiva da mesma maneira. O sentido arquivável se deixa, também, e de antemão, co-determinar pela estrutura arquivante. Ele começa no imprimente (Derrida, 1994, p. 31).

O sujeito que o manicômio imprime será para sempre marcado pela falta. Não só pela falta que a sua própria loucura lhe impõe, mas pela falta que a loucura alheia – não declarada e autorizada – impõe à sua. Mas existe memória, existe história, existe um saber nesse sujeito fissurado, ainda que dormente, ainda que obscuro. Como lembra Orlandi (2007, p.141), “a obscuridade (o a-saber), na Idade Média [é] uma questão divina, na Modernidade passa a ser uma questão da língua e, mais contemporaneamente, a partir do século XIX, se algo existe de obscuro (a-saber), é nos sujeito que esta obscuridade se aloja”.

A psicanálise, força que nasce oficialmente no ano de passagem do século XIX para o século XX com a publicação de *Interpretação dos sonhos*, do médico neurologista austríaco Sigmund Freud (1856-1939), inaugura uma espécie de era paralela de domicialização dos sujeitos com a introdução do conceito de *inconsciente*, sobre o qual, penso, já me debrucei suficientemente na seção 1.1. E é aqui, com o inconsciente freudiano, que a FD psíquica (FD3) se completa e se instaura, impondo-se como acontecimento discursivo que desestabiliza os sentidos das FDs mitológica e cientificista, reguladas por uma força externa ao sujeito. O inconsciente, essa força interna ao sujeito, aparece, então, como um divisor de águas na história da loucura, como o lugar e como o saber onde, no sujeito, a obscuridade se aloja. Tal lugar é também espaço do real, daquilo que não pode ser simbolizado e que, por isso, revela-se obscuro, intangível, indizível. Paradoxalmente, esse espaço é o centro, o núcleo de constituição do sujeito, lugar por onde as coisas desejadas e as pulsões dos sujeitos escapam. Escapam por meio de sonhos, por meio de parapraxias ou por meio da loucura. Escapam, portanto, por meio de falhas de linguagem; falhas que insistem em se inscrever; linguagem que insiste em representar a própria falha. O inconsciente talvez seja aquilo de mais particular no sujeito, tanto porque é o que há de mais privado, de mais oculto no sujeito, quanto porque é aquilo que mais distingue um sujeito do outro, que o particulariza. Diferentemente de uma marca forjada, expressa deliberadamente como traço de distinção do

sujeito que se coloca, assim, como autor, o inconsciente é aquilo que torna o sujeito, em boa medida, um não-autor de si mesmo.

Importante ter presente que a defesa de Freud, bem como do psiquiatra e psicanalista francês Jacques Lacan (1901-1981), a respeito dos processos inconscientes e de uma perspectiva psicogênica, ou seja, de “uma perspectiva que insistia na irreduzibilidade de um certo quadro de distúrbios mentais a toda e qualquer explicação causal de natureza orgânica ou mesmo funcional” (Safatle, 2009, p.15), mostrou-se como uma força questionadora dos princípios puramente orgânicos que a medicina da época insistia em defender e como uma possibilidade de se fazer ciência a partir de critérios não materiais. Ambos, no entanto, não negavam as bases orgânicas das doenças, mas entendiam que o domínio de causalidade das mesmas estava intimamente ligado ao que Lacan chamou de *história psíquica* ou *história vivida do sujeito*, que era, em verdade, o processo de formação da personalidade do sujeito a partir de numa dinâmica de socialização em núcleos de interação, que vão desde a família até o Estado, passando por todo e qualquer grupo ou instituição social (como escola, grupos religiosos, etc.). Assim, Lacan, posicionando-se contra o materialismo puro e o reducionismo organicista, sugeria “algo como um *materialismo histórico aplicado às clínicas dos fatos mentais*” (ibidem, p.17).

A história psíquica do sujeito se revelaria, então, por meio de uma linguagem particular, de uma espécie de gramática estrutural do inconsciente que faz a ponte entre o dentro e o fora. Lacan pensou essa linguagem em termos simbólicos, como a expressão das experiências compreendidas ou não, sublimadas ou negadas. E, aqui, no início do século XX, o simbólico volta a concorrer na compreensão da loucura, paralelamente à compreensão cientificista (FD2) e à compreensão psicogênica (FD3-psíquica). Em termos discursivos, Lacan se insere na FD psíquica, fortificando seus contornos, uma vez que centra sua investigação no inconsciente freudiano e nos processos mentais e psicológicos, aprofundando e alargando a sua perspectiva; mas acaba por transitar, também, na FD representacional (FD4), uma vez que sua investigação do inconsciente leva à sua forma de expressão, de inscrição no simbólico.

O mergulho absoluto no simbólico como forma de compreensão do inconsciente, no entanto, será proposto pelo psiquiatra e psicoterapeuta suíço Carl Gustav Jung (1875-1961), dissidente da psicanálise e fundador da psicologia analítica, a partir dos seus estudos sobre as religiões, os mitos, os arquétipos, os sonhos, as pinturas e as mandalas. Todo o domínio do

simbólico se constituía, para Jung, como uma forma de acesso ao inconsciente, entendido como parte de um *processo de individuação* responsável por forjar o sujeito enquanto tal. Segundo Jung, esse processo se dá por meio de um movimento de circunvolução, o qual se assemelha ao movimento descrito pela espiral de Fibonacci (imagem 2) exposta na seção 1.1. O centro desse processo psíquico, chamado de *Self* (e muitas vezes traduzido para o português como *si mesmo*), é estruturado pelo confronto do consciente com o inconsciente e, conforme esse conflito vai sendo enfrentado e amadurecido, ele vai unindo esses campos em uma espécie de síntese que conforma o sujeito. O homem é, então, forjado a partir da atuação das forças conscientes e inconscientes, não só suas, mas de todo um conjunto de consciências e inconsciências (que Jung chamou de *inconsciente coletivo*), expressas por meio do simbólico. O simbolismo verificado a partir da expressão artística dos doentes mentais aponta não só para um processo de individuação não-amadurecido, para um conflito não resolvido, mas também para a presença de uma força no interior do Self que insiste no equilíbrio de tal conflito.

A compreensão da importância do simbólico na estrutura do inconsciente introduzida de forma germinal por Freud, ampliada por Lacan e aprofundada por Jung foi fundamental para o estabelecimento de uma nova forma de entendimento da loucura, a qual culminará com a instauração de uma nova FD, que chamarei de **FD antimanicomial**, e que se constituirá como um quinto e último modelo discursivo sobre a loucura (por isso, **FD5**). Essa formação discursiva se estabelecerá, como se verá em seguida, como um contradiscurso em relação às FDs mitológica e cientificista, mas também como uma contraparte, um complemento em relação às FDs psíquica e representacional. Em outras palavras, essa última FD surge da compreensão da relação entre aquilo que o sujeito essencialmente ou primordialmente é (demarcada pela FD psíquica) e a forma como ele se simboliza (demarcada pela FD representacional). A compreensão dessa relação, que aponta para o lugar em que o sujeito se inscreve, bem como do imenso paradoxo que se faz sujeito, acabará por instaurar uma nova força, a qual despontará através da luta antimanicomial a partir da década de 60 do século XX, que se caracterizou como um importante momento de enfrentamento de realidades, momento de repensar teorias e formas de entender e de viver, momento de quebrar paradigmas, de se dizer *não* para discursos e práticas dominantes.

Como já visto, no mesmo ano (1961) em que Luiz Alfredo fotografava a obscuridade da loucura no Hospital Psiquiátrico Colônia de Barbacena, Foucault publicava a *História da*

loucura – ressignificando o seu lugar simbólico e postulando-a como fruto da cultura –, enquanto Goffman publicava *Manicômios, prisões e conventos* – denunciando a mortificação dos sujeitos submetidos a um suposto-saber psiquiátrico, a um insano poder instaurado a partir da instituição total que é o manicômio.

Nesse mesmo ano também, o psiquiatra sul-africano David Cooper (1931-1986) se transferia para Londres, começando a trabalhar com jovens esquizofrênicos no *Villa 21*, um hospital nada ortodoxo que lhe permitiria, em 1967, através da publicação de *Psiquiatria e Antipsiquiatria*, “proponer concepciones y procedimientos que parecen la antítesis total de los convencionales y que en efecto pueden considerarse como una *antipsiquiatria* en germen” (1967, p.7-8). No entanto, seu colega britânico, Ronald Laing (1927-1989), questiona o rótulo *antipsiquiatria*, pois a etimologia de *psiquiatria* remeteria à *medicina da alma*, e era isso, afinal, o que ambos queriam ressignificar. Ainda que não concordassem com a denominação do movimento, foram parceiros no campo das ideias e das práticas médicas. Influenciados pelo existencialismo, percebiam a manifestação dos sentimentos como elementos válidos da experiência vivida, e não como simples sintomas de algum tipo de distúrbio. Em 1960, Laing já havia lançado *The divided Self*⁵⁴, onde defendia uma compreensão subjetiva, e não organicista, da esquizofrenia. Tanto Laing quanto Cooper percebem que a psiquiatria dos séculos XIX e XX estava excessivamente *a serviço das necessidades alienadas da sociedade* e que, por isso, prestou-se a rotular sistematicamente aquelas pessoas que se apresentavam como inválidas do ponto de vista das regras estabelecidas por essa mesma sociedade. A família é vista por Cooper como a célula social determinante da loucura, em especial da esquizofrenia, patologia socialmente mais difundida e a responsável pela maior parcela de internações no Reino Unido⁵⁵. Em outras palavras, para Cooper, é a família quem invalida os sujeitos e a psiquiatria, com a “sacrosanta bendición de la ciencia médica” (1967, p.9), quem autoriza e perpetua esse rótulo, em um movimento que Cooper entende como “la más notable forma de violencia, en la medida en que esta disciplina [a psiquiatria] opta por refractar, condensar y dirigir hacia sus pacientes la violencia sutil de la sociedad” (ibidem, p.11). Para o

⁵⁴ Sem tradução para o português. Minha fonte de consulta é a versão em espanhol *El yo dividido: un estudio sobre la salud e la enfermedad*, de 1975. O título de seu livro remete à etimologia da palavra *esquizofrenia*, uma vez que *esquizo* significa *cisão* e *phrenis*, *pensamento*.

⁵⁵ “Son personas rotuladas de esta manera las que ocupan las dos terceras parte de las camas en la mayoría de los hospitales psiquiátricos ingleses, y debemos recordar que casi la mitad del total de camas de todos los hospitales del Reino Unido pertenecen a instituciones para el tratamiento de perturbaciones mentales” (Cooper, 1967, p.9).

pai da antipsiquiatria, “con mucha frecuencia, la psiquiatría no hace más que representar a la sociedad contra sus pacientes” (ibidem) e, por isso, sustenta ser necessário ressignificar a psiquiatria, ressignificar a loucura e restituir aos rotulados o seu papel de atores sociais, a sua identidade ativa e não mais uma identidade passiva, inerte, *paciente*. Para tanto, ele defende *uma ideologia terapêutica voltada para a família* e, em boa medida, os princípios da *comunidade terapêutica* propostos pelo também sul-africano, o psiquiatra Maxwell Jones (1907-1990), ainda na Inglaterra da década de 40, o qual se ocupou do tratamento e da recuperação de dependentes químicos e alcoolistas.

Jones aboliu a terapia eletroconvulsiva e os maus tratos comuns à internação, substituindo-os pelo psicodrama e pela terapia em grupo, por atividades artísticas e culturais, por discussões que integrassem esses sujeitos de forma ativa à *comunidade terapêutica* – que compreendia internados, médicos, enfermeiros e demais profissionais atuantes entre muros. Jones defendia ainda uma abordagem de controle do ímpeto do uso das substâncias por meio do que chamou de *aprendizagem social*, baseada na interação interpessoal. As experiências de Jones foram, de fato, os primeiros passos daquilo que se tornaria a *nova psiquiatria institucional comunitária*, baseada em pressupostos sociológicos. Tais experiências também prenunciariam os novos princípios de organização social propostos pelo psiquiatra e neurologista italiano Franco Basaglia (1924-1980) que, apesar de utilizar o mesmo nome proposto por Maxwell, coloca a *comunidade terapêutica* para além dos muros institucionais.

A *comunidade terapêutica* proposta por Basaglia e seus colaboradores⁵⁶ nasce como uma negativa, como uma rejeição à própria instituição manicomial (e às instituições totais em geral) em todo o seu significado. Seu célebre livro *L’istituzione negata*, de 1968, é um manifesto do *não* a uma ciência e a uma sociedade que instituem a violência entre muros sobre os mais debilitados a fim de excluí-los e, ao fazê-lo, *desumanizam tanto os violentados como os violentadores*. Mais do que a reunião de relatos sobre a experiência da reforma psiquiátrica italiana inaugurada no manicômio de Gorizia (na região do Vêneto), *L’istituzione negata* se caracteriza por uma profunda reflexão filosófica e social das relações humanas, as quais se pautam, conforme os autores, pela violência e pela exclusão.

Partindo da premissa que nossa sociedade se organiza e se divide entre aqueles que *têm* e os que *não têm* (no sentido de posse real e concreta), Basaglia sustenta que é dessa

⁵⁶ Participaram de seu projeto e de seu manifesto: Lucio Schittar, Antonio Slavich, Agostino Pirella, Letizia Jervis Comba, Giovanni Jervis, Domenico Casagrande, Gian Antonio Gilli e Franca Ongaro Basaglia.

divisão que deriva *a mistificada subdivisão entre o bom e mau, entre o são e o doente* e que, portanto, as instituições totais não fazem mais do que repetir e fixar as representações desses lugares. Dessa forma, *a autoridade paterna é opressora e arbitrária, a escola se funda sobre o recato e a ameaça, o patrão desfruta do trabalhador e o manicômio destrói o doente mental* (Cf. Basaglia, 1968, p.115-6).

Assim como Foucault e Goffman, Basaglia compreende que a relação entre o médico e o paciente se dá através do corpo do segundo que, portanto, ele passa a ser “considerato come oggetto di indagine nella sua nuda materialità e oggettualità⁵⁷” (ibidem, p.118). É essa objetificação do sujeito (aliada à relação de poder que se estabelece também pelo suposto-saber do qual o médico é investido pela própria ciência que representa) o que permite a apropriação dos corpos dos sujeitos pela instituição manicomial, ela também um *corpo orgânico e doente*.

Mas se essas relações de poder são *normais*, pois representam a *norma* em nossa sociedade, elas podem se manifestar por meio de abordagens diferentes, segundo os sujeitos envolvidos, ou melhor, segundo o nível socioeconômico dos sujeitos envolvidos. No caso do sujeito doente pertencer ao grupo dos que *têm*, o seu *poder contratual* entra em um plano de reciprocidade em relação ao *poder técnico* do médico. No caso do sujeito doente pertencer ao grupo dos que *não têm*, o poder do médico se sobrepõe de tal forma que alguma reciprocidade só se torna possível a depender de uma grande maturidade do primeiro. Assim, para Basaglia, “non è l’ideologia medica a stabilire o indurre l’uno o l’altro tipo di approccio, quanto piuttosto il sistema socio-economico che ne determina le modalità a livelli diversi⁵⁸” (ibidem, p.120). Dito de outra forma, a própria ideologia médica se estabelece e atua com base nas relações socioeconômicas. Não por acaso os manicômios se reservam, quase que exclusivamente, àqueles que *não têm*, destituindo, ainda mais, esses sujeitos da sua posição de sujeitos, uma vez que, como internos, eles se tornam, *automaticamente, cidadãos sem direitos*, à mercê da vontade do corpo clínico. *Na dimensão institucional, a reciprocidade não existe*, afirma Basaglia (ibidem, p.122).

Assim, ainda que o movimento encabeçado por Basaglia não negue, em momento algum, a existência concreta da doença mental, ele relativiza o seu papel no interior das

⁵⁷ “Considerado como objeto de pesquisa na sua nua materialidade e condição de objeto” (tradução minha).

⁵⁸ “Não é tanto a ideologia médica que estabelece ou induz um ou outro tipo de abordagem, mas sobretudo o sistema socioeconômico que determina diferentes modalidades e níveis dessas relações” (tradução minha).

relações sociais e dos muros institucionais, pois

il problema non è quello della malattia in sé (che cosa sia, quale la causa, quale la prognosi), ma soltanto di *quale tipo sia il rapporto che viene ad instaurarsi con il malato*. La malattia, come entità morbosa, gioca un ruolo puramente acessorio dato che [...] assume un significato stigmatizzante che conferma la perdita del valore sociale dell'individuo⁵⁹ (ibidem, p.122).

Os loucos, então, apresentam-se menos como doentes (paradoxalmente ao discurso sustentado pela ciência, que os veem como resultado de uma alteração biológica, não bem identificada) e mais como *os refugos, os elementos incômodos da nossa sociedade que insiste em não querer se reconhecer nas próprias contradições*; como aqueles que *partindo de uma posição desfavorável, já são perdedores desde a largada* (Cf. Basaglia, 1968, p.124).

Il malato mentale è “malato” soprattutto perché è un *escluso*, abbandonato da tutti; perché è una persona senza diritti [...]. Per questo, noi neghiamo, dialetticamente, il nostro mandato sociale (il nostro ruolo di semplici carcerieri, tutori della tranquillità della società) che ci richiederebbe di considerare il malato come un *non-uomo* e, negandolo, neghiamo il malato come non-uomo. Sul piano pratico, noi neghiamo la disumanizzazione del malato come risultato ultimo della malattia, imputandone il livello di distruzione alla violenza dell'asilo, dell'istituto, delle sue mortificazioni, precarizzazioni e imposizioni; che ci rimandano poi alla violenza, alle prevaricazioni, alle mortificazioni su cui si fonda il nostro sistema sociale. Tutto questo è potuto avvenire perché la scienza – sempre al servizio della classe dominante – aveva deciso che il malato mentale era un malato incomprensibile e, come tale, pericoloso e imprevedibile, lasciandogli come unica possibilità la morte civile⁶⁰ (Entrevista de Basaglia a Nino Vascon. Introdução documentária à *L'istituzione negata*, 1968, p.32-3).

Portanto, na perspectiva de Basaglia e colaboradores – e que caminha *pari passu* ao pensamento de Hegel trazido anteriormente –, a loucura não é mais entendida como um *dado*, mas como um *produto da violência sobre a qual o nosso sistema sociopolítico se funda*. Da

⁵⁹ “O problema não é o da doença em si (o quê ela seja, qual a sua causa, qual o prognóstico), mas somente *de que tipo seja a relação que se instaura com o doente*. A doença, como entidade mórbida, encarna um papel puramente acessório, dado que [...] assume um significado estigmatizante que confirma a perda do valor social do indivíduo” (tradução minha).

⁶⁰ “O doente mental é ‘doente’ sobretudo porque é um *excluído*, abandonado por todos; porque é uma pessoa sem direitos [...]. Por isso, nós negamos, dialeticamente, o nosso mandato social (o nosso papel de simples carcereiros, tutores da tranquilidade da sociedade) que exige que consideremos o doente como um *não-homem* e, negando esse mandato, negamos o doente como um não-homem. Sob uma perspectiva prática, nós negamos a desumanização do doente como resultado último da doença, imputando a ele o nível de destruição pela violência asilar, pela violência institucional, pelas suas mortificações, prevaricações e imposições, que nos remetem à violência, às prevaricações, às mortificações sobre as quais se funda o nosso sistema social. Tudo isso só aconteceu porque a ciência – sempre à serviço da classe dominante – decidiu que o doente mental era um doente incomprensível e, como tal, perigoso e imprevisível, deixando a ele, como única possibilidade, a morte civil” (tradução minha).

mesma forma, esse movimento – que a partir de 1973 Basaglia chamará de *Psichiatria Democratica* – compreende toda e qualquer abordagem ou manejo em relação à loucura, todo ato terapêutico, enfim, *como um ato político*, o qual pode ser tanto inclusivo quanto de exclusão (o que via de regra é em relação à loucura). Entende-se também como ato político e, portanto, de *poder*, aquele de classificar as síndromes e etiquetar os sujeitos, a tão citada nosografia (a qual se dedicou tanto empenho ao longo da história da loucura e dedica-se ainda, conforme se pode constatar a partir da última versão do DSM). Segundo Basaglia, o diagnóstico é um instrumento de poder utilizado pelo psiquiatra, uma terminologia técnica utilizada para rotular aquilo que a sociedade já determinou como válido ou não dentro do seu próprio sistema e que, portanto, não tem nenhum caráter terapêutico, funcionando unicamente como uma sanção ao que foge à norma, logo, ao que não é considerado *normal*. A norma, lembra Basaglia, não é um conceito elástico ou discutível, mas algo fixo e estreitamente ligado aos valores do médico e da sociedade a qual representa; e o diagnóstico, uma das principais armas de que o psiquiatra dispõe para fazer valer a norma, com todas as suas classificações das síndromes e esquemas psicopatológicos, até hoje não serviu à compreensão do doente mental e da sua doença, mas unicamente como *juízo de valor e etiquetamento* que leva, inevitavelmente, à exclusão (Cf Basaglia, 1968, p.142-3).

No caso em que se objective, de fato, a cura, o único ato político válido, a única abordagem clínica passível de sucesso, a única e verdadeira relação terapêutica que possa se estabelecer entre médico e doente é aquela socialmente inclusiva, que se dá por meio da *liberdade* (de corpos e de pensamentos) e de um *contrato de reciprocidade*, o que é impossível de se instaurar dentro da prisão institucional que é o manicômio. Logo, a Psiquiatria Democrática defende o fim da instituição manicomial, desse espaço que nasce para anular os sujeitos e objetificá-los, como única possibilidade de reabilitação do doente mental e da própria sociedade. Para tanto, sugere que a comunidade terapêutica se estabeleça fora dos muros institucionais, como um lugar em que todos os seus partícipes, ou seja, doentes, médicos, enfermeiros, psicólogos, assistentes sociais, etc, estejam empenhados e unidos em uma ação terapêutica recíproca cuja meta seja aquela de viver e propiciar que o outro viva *dialeticamente as contradições do real* (Cf. Basaglia, 1968, p.134).

Antes que tal ideia pudesse ser efetivamente posta em prática, Basaglia a simbolizou por meio da arte em ato, ressignificando a realidade dos internos do Hospital Psiquiátrico San Giovanni, em Trieste – que começou a dirigir em 1971 e que se tornou o centro de referência

em saúde mental para a Organização Mundial de Saúde. No hospital, havia um cavalo utilizado para o transporte de roupas dos pacientes, lixo e outras cargas. O animal já estava velho e, como um bem público em fim de período útil, havia sido destinado ao matadouro. A comunidade terapêutica, no entanto, havia se afeiçoado ao animal, e Basaglia aproveitou o momento para escrever ao presidente da província de Trieste, assinando a carta como *Marco Cavallo*. Na carta, Marco reclamava seu direito de viver em liberdade até o fim da sua existência, podendo utilizar seu corpo e seu trabalho da maneira que julgasse melhor. Estava velho, era verdade, e talvez não conseguisse fazer tudo o que dele era esperado, mas não era um incapaz; merecia um fim digno, recebendo assistência financeira e sanitária, e não a morte entre muros. O cavalo foi livrado do matadouro e a metáfora foi compreendida. A materialização da metáfora se fez com a importante ajuda de Vittorio Basaglia (1936-2005), primo do psiquiatra, um artista plástico de grande sensibilidade que projetou e esculpiu, com auxílio dos internos, um cavalo de quase quatro metros de altura, em madeira e papel machê. A escultura foi batizada de *Marco Cavallo* e, no dia 25 de fevereiro de 1973, conquistou sua liberdade. Grande demais para sair pelo portão do manicômio, Basaglia, utilizando uma cadeira de metal, quebrou o muro de San Giovanni, permitindo com que Marco Cavallo e todos os internos ganhassem as ruas. O acontecimento histórico foi também uma festa, com performance teatral, música e bandeiras simbolizando o direito à liberdade. Marco Cavallo se tornou o símbolo da luta antimanicomial e viajou por toda a Itália levando sua mensagem.



Imagem 13: Marco Cavallo, obra de Vittorio Basaglia, símbolo da luta antimanicomial



Imagem 14: Marco Cavallo em liberdade, o início de uma história além muros

Em 13 de maio de 1978, Bruno Orsini, médico psiquiatra atuante no movimento fundado por Basaglia e deputado pelo partido *Democrazia Cristiana* (Democracia Cristã), vê a Lei n.180, redigida por ele, ser aprovada por unanimidade, regulamentando o serviço de saúde obrigatório (*Servizio Sanitario Nazionale*), instituindo os serviços públicos de atendimento à saúde mental e garantindo o fechamento de todos os manicômios no território italiano. A Itália se torna, assim, o primeiro país do mundo a abolir o sistema manicomial, substituindo-o por um sistema integrado de atenção à saúde mental, o qual conta com casas de acolhimento ou de passagem, centros de serviços de atenção e inserção social, de terapia ocupacional, além de cuidados psicológicos e psiquiátricos.

A aprovação da Lei n.180 foi o ponto culminante de um acontecimento histórico e discursivo iniciado com a libertação de Marco Cavallo e que mudou radicalmente a forma de compreensão e de manejo da loucura não só na Itália, mas em grande parte do mundo ocidental. O cumprimento da lei, no entanto, não foi unânime como sua aprovação, exigindo muito empenho de toda a comunidade terapêutica para que fosse levado a cabo, o que só se completou na segunda metade dos anos 90. Mas a passagem de uma grande FD de exclusão (onde se aloja o *poder psiquiátrico*) para uma FD inclusiva (que desaloja esse poder, estendendo-o, em relação de reciprocidade, para toda a comunidade terapêutica) realizou-se plenamente não só no âmbito das ideias (como fez Foucault, por exemplo) e da arte (no que estou identificando como FD representacional), mas na prática política e social daquele país e de muitos outros que seguiram seu exemplo. O discurso antimanicomial defendido por

Basaglia e seguidores representa, então, a instauração de uma nova formação discursiva, a FD antimanicomial (FD5), que ressignifica muitos termos presentes nas FDs anteriores, acrescentando a essa reinterpretação termos novos que quebram com os paradigmas anteriormente estabelecidos.

Em 1979, ano seguinte à promulgação da lei, mesmo ano em que Hiram Firmino e Jane Faria denunciam *os porões da loucura* e que Helvécio Ratton exhibe seu documentário *Em nome da razão*⁶¹, Basaglia vem ao Brasil para uma série de conferências sobre sua experiência antimanicomial⁶² e acaba por conhecer o Hospital Colônia, o Instituto Raul Soares e o Hospital Galba Veloso, todos em Minas Gerais. Basaglia fica chocado com o que vê e diz que *os manicômios brasileiros equivalem a verdadeiros campos de concentração*. “As declarações do psiquiatra repercutiram dentro e fora do país. Até o *New York Times* se interessou pela tragédia da loucura mineira” (Arbex, 2013, p.207). A partir daí, as políticas manicomiais no Brasil, finalmente, começam a ser revistas. Em 1980, é aprovado o Projeto de Reestruturação da Assistência Psiquiátrica, no qual reverberava o discurso da Psiquiatria Democrática.

Dez anos depois da visita do psiquiatra italiano, em 1989, o sociólogo e deputado Paulo Delgado⁶³, com base no modelo antimanicomial proposto por Basaglia,

apresentou no Congresso Nacional, o Projeto de Lei 3.657, propondo a regulamentação dos direitos da pessoa com transtornos mentais e a extinção progressiva dos manicômios no país. Até aquele momento, ainda prevalecia no país o Decreto Presidencial 24.559, baixado por Getúlio Vargas, em 1934. A resolução previa o recolhimento de pacientes a hospitais psiquiátricos mediante simples atestado médico, que poderia ser solicitado por qualquer pessoa que tivesse interesse em internar alguém (Arbex, 2013, p.224-5).

⁶¹ Documentário de vinte e cinco minutos em que Ratton mostra cenas do cotidiano do Hospital Psiquiátrico Colônia, de Barbacena, tomadas durante oito dias consecutivos. O título desse documentário foi o que me inspirou a pensar na *delegação discursiva* como forma de justificação, como se verá na próxima sessão. A análise desse documentário, bem como dos demais documentos aqui citados e que retratam a realidade desse manicômio, encontram-se em Godoy, 2014.

⁶² Essas palestras foram publicadas em 2000 na coletânea *Conferenze brasiliane*, organizada por sua esposa, Franca Ongaro Basaglia, uma das fundadoras e grande ativista do movimento *Psichiatria Democratica*. Após a morte do marido (em 1980), Franca cumpriu dois mandatos como senadora pela *Sinistra Indipendente* (Esquerda Independente), despontando como líder parlamentar na aplicação legal dos princípios definidos pela reforma psiquiátrica. Foi a autora do primeiro Projeto objetivo de saúde mental, de 1989, o qual garantiu a aplicação dos princípios definidos pela lei 180, em vigor até hoje.

⁶³ Paulo Gabriel Godinho Delgado estava, então, em seu primeiro mandato como Deputado Federal pelo *Partido dos Trabalhadores* de Minas Gerais. Depois disso, cumpriu ainda mais cinco mandatos, sempre empenhado pela humanização do tratamento ao doente mental, inspirado por Basaglia e por Nise da Silveira. Foi também autor da Lei 10.708, de 2003, que instituiu o auxílio-reabilitação psicossocial para pacientes egressos de internações psiquiátricas.

O projeto de Paulo Delgado foi apresentado na Câmara de Deputados em 1990, mas ficou tramitando durante onze longos anos, sofrendo emendas e manobras, até conseguir finalmente ser aprovado, em 2001, como Lei Federal n.10.216, também conhecida como Lei da Reforma Psiquiátrica. Apesar da aprovação, a lei enfrenta ainda resistência em sua aplicação. Temos ainda cinquenta e nove Hospitais Psiquiátricos em funcionamento no Brasil, sendo que em vinte e oito deles os internos vivem em condições subumanas. Há também outros vinte e cinco Hospitais de Custódia e Tratamento (HCTs), unidades psiquiátricas carcerárias onde cerca de cinco mil homens e mulheres julgados infratores e considerados psicologicamente incapazes vivem nessas mesmas condições, sob a justificativa jurídica denominada Medida de Segurança (Cf. Godoy, 2014). A luta antimanicomial continua ainda no Brasil, seguindo a trilha do movimento italiano e o exemplo de Nise da Silveira, a grande pioneira da psiquiatria humanista no Brasil.

Nise da Silveira (1905-1999) foi uma voz solitária contra o poder psiquiátrico, uma voz que soube dizer *não* ao tratamento desumano oferecido aos doentes mentais nos manicômios brasileiros. Única mulher formada em medicina em uma turma de 157 homens, rompeu tradições também ao interessar-se por compreender a loucura muito mais a partir do ponto de vista do paciente do que a partir do discurso psiquiátrico tradicional. Tamanha liberdade de pensamento lhe permitiu um novo olhar sobre a loucura e sobre suas técnicas de manejo, mas também a condenou à perseguição por parte dos seus pares que preferiam a comodidade do já estabelecido.

Depois de passar um ano presa e outros oito anos afastada do serviço público por suposta participação no Partido Comunista⁶⁴, Nise retoma suas atividades no Centro Psiquiátrico Nacional em Engenho de Dentro, Rio de Janeiro, e se depara com “novas técnicas de tratamento, muito valorizadas no meio psiquiátrico da época: o coma insulínico⁶⁵,

⁶⁴ A biografia de Nise não aponta para qualquer filiação ou mesmo militância junto ao partido, ainda que comungasse de muitos dos ideais comunistas. Sobre isso, Nise declara: “Não descobriram nenhuma relação minha com o Movimento de 35, então, não me deram importância. Mas davam muita importância à coisa ideológica, tanto que eu saí, mas com a cláusula: *Pertence ao ciclo de ideias que a incompatibiliza com o serviço público*. Eu passei oito anos livre, mas desempregada, comendo o pão que o diabo amassou” (Mello, 2014, p.14).

⁶⁵ O coma insulínico começou a ser utilizado como técnica terapêutica para tratar esquizofrênicos em 1936, pelas mãos do médico alemão Mafred Sakel. Ele observou que, depois do coma (finalizado com a administração de sacarose ou glicose), os pacientes apresentavam uma melhora em seu quadro, ainda que a duração dessa melhora não fosse longa. Grande parte dos pacientes submetidos com frequência a essa técnica desenvolviam diabetes, hipertireoidismo, insuficiência cardíaca, renal ou hepática.

a lobotomia⁶⁶, o eletrochoque⁶⁷ e o cardiazol⁶⁸” (Mello, 2014, p.15). Nise, no entanto, recusou-se a utilizar qualquer uma dessas técnicas, dedicando-se à construção de um espaço em que os pacientes pudessem fazer atividades ocupacionais, como costura, bordados, encadernação, jardinagem, carpintaria, sapataria, música, modelagem, pintura e xilogravura. Em 1946, inaugurou a Seção de Terapia Ocupacional – em uma época em que essa área ainda não era reconhecida⁶⁹ – o que provocou ainda mais a irritação de alguns colegas psiquiatras e o boicote ao seu trabalho. No final desse mesmo ano, é inaugurada, no Centro Psiquiátrico Nacional, a primeira mostra de imagens pintadas pelos internos, logo transferida para a sede do Ministério da Educação no Rio de Janeiro, tamanho interesse que a mostra despertara.

⁶⁶ A lobotomia ou leucotomia é uma técnica cirúrgica desenvolvida em 1935, pelo neurologista português António Egas Moniz (1874-1955) – que veio receber, em 1949, o prêmio Nobel de Fisiologia ou Medicina por esse trabalho. Seu suposto objetivo clínico é o de separar o pensamento de suas ressonâncias emocionais, neutralizando, assim, a agressividade do indivíduo. No entanto, a lesão que provoca é de caráter irreversível, causando efeitos secundários severos, como o total silenciamento das emoções e desvinculação dos sujeitos com sua realidade. Talvez por isso mesmo tenha sido tão amplamente utilizada em muitos países da Europa (principalmente no Reino Unido) e das Américas (principalmente Estados Unidos), além do Japão. Nos Estados Unidos, o cirurgião Walter Freeman chegou até mesmo a criar o *lobotomóvel*, um carro aparelhado com o qual percorria o país aplicando a técnica de maneira simplificada, com um picador de gelo, o qual era introduzido no crânio do paciente com a ajuda de um martelo através do canal lacrimal. Cerca de 50 mil pessoas, entre elas crianças consideradas muito agitadas, foram submetidas a essa premiada técnica. Boa parte dos sujeitos foi a óbito pouco depois, outra parte se desvinculou da realidade; todos, sem exceção, permaneceram silenciosamente tranquilos após a intervenção. Sua utilização em massa ocorreu até meados dos anos 50, quando as Forças Armadas dos EUA submeteram à lobotomia cerca de dois mil veteranos de guerra, sob a justificativa de supostos diagnósticos de depressão, esquizofrenia, psicose e até mesmo homossexualidade (Cf. Phillips, s/d). Hoje, com a técnica aprimorada, é raramente utilizada em casos de dores ou depressão crônica, com a concordância do paciente. No entanto, em 2000, a Comissão de Direitos Humanos da Câmara dos Deputados percorreu o Brasil e confirmou a realização à revelia dessa cirurgia em hospitais dos estados de Goiás e do Rio de Janeiro (Cf. Mello, 2014, p.20).

⁶⁷ O eletrochoque ou eletroconvulsoterapia (TEC) é uma técnica terapêutica baseada na passagem da corrente elétrica pelo cérebro do paciente, com o suposto objetivo de fazer o sujeito voltar ao seu estado de normalidade quando em estado de depressão, psicose maníaco-depressiva, delírio ou alucinação mental compatível com quadros de esquizofrenia. A técnica foi desenvolvida nos anos pelos neurologistas italianos Ugo Cerletti e Lucio Bini, sendo utilizada pela primeira vez em humanos em 1938, alcançando fama e utilização (indiscriminada) em nível mundial. Durante sua aplicação, invariavelmente sem o consentimento do paciente e quase sempre sem a utilização de nenhum tipo de anestesia ou relaxante muscular, os pacientes sofriam convulsões tão fortes que perdiam a consciência, sofriam estiramentos musculares e, frequentemente, quebra de ossos, comumente das costelas. Em 1947, Bini aperfeiçoou seu método para aqueles pacientes considerados refratários ao eletrochoque comum; tal aperfeiçoamento consistia em uma sequência de choques até que se constatasse o aniquilamento total da memória dos pacientes. Uma vez sem memória, ponderava Bini, os complexos patológicos estariam, também, apagados, e o paciente estaria recuperado. Empregada em larga escala até os anos 80, ainda hoje é bastante utilizada em casos tidos como graves em hospitais e clínicas psiquiátricas, com o suposto consentimento da família.

⁶⁸ Nome comercial do pentetrazol ou pentametileno-tetrazol ou, ainda, metrazol, um preparado utilizado como convulsivante nos quadros esquizoparanoides. Aparece como um substituto ou um complemento às demais técnicas. É utilizado até hoje em muitos países como estimulante do sistema nervoso central, do aparelho circulatório e respiratório e ainda em casos de epilepsia.

⁶⁹ O primeiro curso de Terapia Ocupacional no Brasil foi inaugurado em 1948; em 1952 houve, pela primeira vez, a nomeação de terapeutas ocupacionais (auxiliares de praxiterapia) num hospital público; e somente em 1969 a profissão foi oficialmente reconhecida.

Em 1952 Nise funda o Museu de Imagens do Inconsciente, com o objetivo não só de mostrar a expressão artística de seus pacientes, mas de ativar um centro de estudos e pesquisas para a compreensão dos processos psicóticos a partir do mergulho nas imagens, nas quais estão calcadas os mistérios dos processos inconscientes. “As imagens em si constituem material sadio, universal, e, muitas vezes, a compreensão dos seus possíveis sentidos faz-se por meio da pesquisa comparada com as histórias da religião, da arte e da mitologia, entre outras, numa verdadeira arqueologia da psique” (Mello, 2014, p.21).

Para aprofundar seu trabalho de arqueóloga do inconsciente e buscar uma forma de interpretar a aparente contradição da esquizofrenia, Nise entra em contato com Gustav Jung, profundo conhecedor das *mandalas*, imagens quase sempre limitadas por um círculo e preenchidas de grande significado simbólico e mitológico. Enviou para ele fotografias das imagens produzidas por seus pacientes e recebeu uma esclarecedora resposta do psicoterapeuta suíço: “as mandalas representam o potencial autocurativo existente na psique, mobilizado espontaneamente como uma forma natural e não consciente de compensar a dissociação vivida pelos indivíduos que as configuram” (ibidem, p.22). A necessidade apontada por Basaglia de se saber viver as contradições para a manutenção da saúde mental aparece simbolizada de forma espontânea nos desenhos e demais obras de arte que os pacientes de Nise produziam.

Um dos casos mais marcantes da simbolização das forças contraditórias no interior da psique se revela nas esculturas de Lúcio Noeman, paciente de Nise que jamais, antes de ser internado, havia esculpido ou modelado. Suas obras, consideradas de grande valor artístico por inúmeros críticos, demonstravam extremo rigor técnico e representavam guerreiros empenhados na luta entre o bem e o mal. Era na expressão de sua arte que Lúcio conseguia simbolizar as emoções contraditórias e de dimensões mitológicas que o avassalavam. No entanto, em 1949, em um momento em que Nise não estava no hospital, Lúcio foi submetido à lobotomia e sua capacidade de sentir e de simbolizar foram caladas.



Imagem 15: Esculturas de Lúcio Noeman, antes e depois de ser submetido à lobotomia

A certeza do poder da arte e do simbólico deu forças a Nise para continuar com seu trabalho, num espaço sem grades e em que os sujeitos eram chamados por seus nomes e não pelos seus rótulos. Em 1956 funda, então, a Casa das Palmeiras, experiência piloto de tratamento em regime de externato que se tornou um marco na história da psiquiatria e que serviria de modelo para as casas de passagem e para os Centros de Atenção Psicossocial (Caps), que começariam a ser instituídos somente na década 90. A orientação principal dessa casa, diz Nise, era a de

propor aos clientes o exercício de várias atividades espontâneas, sem coação de espécie alguma, praticadas com toda a liberdade. Acredito, pela experiência, que na atividade criadora são mobilizados vários aspectos da psique, porque se dá a oportunidade para que se expressem as forças ordenadoras autocurativas que se opõem às dissociações, às desordens causadas pelos conflitos psicológicos. Essas forças instintivas são um movimento que vem do inconsciente. Como todo o sistema biológico se defende, por que o psíquico seria o único a não se defender? A autorregulação biológica se processa e a psíquica não pode fugir de uma regra de todo o sistema biológico (Silveira apud Mello, 2014, p.27)

A práxis discursiva de Nise da Silveira mostra que ela transitou harmoniosamente entre as FDs psíquica, representacional e antimanicomial, explorando seus sentidos e atribuindo ao tratamento da loucura um amplo e novo significado.

As exposições organizadas por Nise se seguiram ao longo dos anos, recebendo visitas importantes como a de Ronald Laing que, em 1974, cumprimenta Nise pela grande contribuição que seu trabalho representava para o estudo científico do processo psicótico, constatando que a psique possui uma tendência inata para a cura; que o afeto, um ambiente de compreensão e apoio são fundamentais para a manifestação dessas forças autocurativas; que as atividades expressivas e simbólicas propiciam melhor desenvolvimento dessas forças do que o uso excessivo da palavra, das racionalizações e das medicações; que os tratamentos violentos, ao contrário de curar, somente abafam sintomas e desconectam os sujeitos de *todo um universo carregado de significações* (Cf. Mello, 2014, p.42).

O exemplo de Nise encontrou eco em diversos lugares, propiciando novas formas de lidar com a loucura e de ressignificar os lugares que a represavam. Um exemplo foi a criação da Oficina da Criatividade do Hospital Psiquiátrico São Pedro, de Porto Alegre. De acordo com Tania Galli Fonseca, psicóloga, pesquisadora e uma das responsáveis pela catalogação do acervo da Oficina, “suas pinturas, seus desenhos, bordados e trabalhos em argila são, por nós, considerados como testemunhos, uma vez que os mesmos insurgem contra o arquivo oficial dos discursos que os considerava mudos, surdos e cegos para a linguagem expressiva” (2013, p.5).

No entanto, os saberes não se processam de forma linear e tampouco a história segue esse ritmo. Costumamos negar tudo aquilo que não compreendemos ou que, de alguma forma, nos ameaça; costumamos renegar os saberes que desestruturam nossa aparente estabilidade e a legá-los ao esquecimento. A nos constituir como sujeitos, e conseqüentemente como sociedade, estão atuando, incessantemente, duas forças: a da ideologia e a do inconsciente. Ainda que de ordens distintas, ambas buscam se acomodar em um lugar supostamente normal e de aparentes certezas. O aconchego do que parece evidente nos dá uma certa tranquilidade, protegendo-nos de nossas próprias contradições. É normal, assim, que tentemos evitar ou excluir tudo o que nos desacomoda, pois, como lembra Basaglia (1968, p.142), “di fronte all’impossibilità di comprendere le contraddizioni della nostra realtà, non resta che scaricare l’agressività accumulata sull’oggetto provocatorio che non si lascia comprendere”⁷⁰.

Mas se esse movimento de agressividade e de exclusão é normal, resta-nos perguntar

⁷⁰ “Frente à impossibilidade de compreender as contradições da nossa realidade, não nos resta outra coisa senão descarregar a agressividade acumulada sobre o objeto provocatório que não se deixa compreender” (tradução minha).

se é igualmente correto, se é justo, se é ético. Reputamo-nos a racionalidade como traço distintivo, mas até que ponto negar a influência da ideologia e do inconsciente em nossa própria constituição e na constituição de nossa sociedade é racional? E até que ponto continuaremos insistindo nessa negação ao invés de acolher nossas contradições e de encará-las com seriedade, aceitando-as como paradoxos e optando, conscientemente, por dizer *não* a tudo aquilo que fere e exclui?

Por enquanto, e enquanto sociedade, não temos demonstrado sermos ainda capazes disso. Hoje, apesar de tudo o que a história pode nos mostrar, nossa sociedade está em cima do muro, dividida entre a inclusão do doente mental (defendida pela FD antimanicomial) – que se mostrou possível –, e a sua exclusão – que se mostrou mais fácil (para aqueles do lado de fora dos muros). Ainda hoje, continuamos delegando a autoridade sobre a loucura quase que exclusivamente aos médicos e, em menor grau, aos psicólogos e psicanalistas. De um lado, temos “a psiquiatria atual [que] é dominada pelo ideal neurológico e organicista e pela farmacologia” (Roudinesco, 2012) e as demais ciências cognitivas que continuam entendendo a doença mental como um estado físico (de configurações neuronais), como “distúrbio fisiologicamente localizável, ou seja, como aquilo que se submete diretamente à *medicalização*” (Safatle, 2009, p.10) – ou seja, a manutenção da FD cientificista. De outro, temos a psicanálise (inscrita na FD psíquica) que tenta “reconstruir os padrões fundamentais de racionalidade das práticas clínicas, através da defesa de um conceito de sujeito não redutível a qualquer forma de materialismo neuronal” (ibidem, p.11). A psicanálise, forjada a partir da psiquiatria e da ciência médica, distanciou-se delas e hoje vive uma crise (que talvez se possa dizer identitária), sendo desacreditada pela própria ciência da qual se derivou⁷¹.

Esse embate, no entanto, menos aponta para uma discussão que objetive uma melhor compreensão acerca da loucura e dos sujeitos e uma forma de melhor integrá-los ao sistema social, e mais comprova uma diferenciação nas técnicas de diagnóstico, ou daquilo que o psicanalista Nelson da Silva Jr. (2015) chama de racionalidades diagnósticas. A despeito do pouco valor terapêutico atribuído por Basaglia às diagnoses, as práticas clínicas que mais se multiplicaram nas últimas décadas foram exatamente essas.

Silva Jr. diferencia essas racionalidades de acordo com o movimento para onde

⁷¹ Evidência disso está no jornal de hoje, 15/07/2016, em uma réplica contestatória do filósofo Vladimir Safatle ao neurocientista Ivan Izquierdo, o qual questiona a existência do inconsciente por não ser localizável no cérebro (Cf. Safatle, 2016). Andamos, afinal, em círculos, correndo atrás de nossos próprios rabos.

apontam. Para ele, não há unanimidade na racionalidade psiquiátrica, sendo possível identificar duas correntes: uma da racionalidade médica, propriamente dita; outra da racionalidade do DSM. A racionalidade diagnóstica da medicina pensa em termos passados, ou seja, o sintoma deriva de algo que já ocorreu (uma febre, por exemplo, deriva de uma infecção que já se instalou) e pode ou não ser tratado de acordo com aquilo que acarreta. A racionalidade diagnóstica do DSM ou *racionalidade tecnocientífica*, como propõe Silva Jr., pensa em termos presentes e imediatos, ou seja, o sintoma apresentado agora deve ser diagnosticado e tratado quimicamente no presente momento, sem se importar significativamente com o que isso possa acarretar. Percebe-se, então, nessa racionalidade (que é a forma dominante da psiquiatria clínica atual de pensar o sofrimento), o abandono da causalidade dos sintomas, dos sofrimentos e dos desconfortos psíquicos. É uma espécie de preocupação operacional, que vem, a partir dos anos 50, com o avanço da indústria farmacêutica, substituir uma preocupação nosológica, tradicional na racionalidade médica. A racionalidade diagnóstica do DSM não diz nada a respeito do sujeito, diz sim sobre uma disfunção orgânica momentânea que deve ser concertada; por isso, não entende as doenças mentais como sofrimentos psíquicos ou problemas da alma – relacionados às nossas experiências, à nossa história, aos nossos conflitos –, mas como simples desajuste nos neurotransmissores. Ambas as racionalidades, no entanto, inserem-se igualmente na FD cientificista, evidenciando diferentes posições-sujeito no interior dessa mesma FD. Uma outra racionalidade não nomeada por Silva Jr. mas que ocupa papel central e hegemônico no âmbito acadêmico desde os anos 1980 – sobretudo nos cursos universitários, onde se formam novos profissionais da saúde – é a da Psiquiatria Biológica, fundada no entrecruzamento da genética e das neurociências e que defende uma teoria biológica unificada sobre os transtornos mentais. Segundo o psiquiatra e professor Octávio Serpa Jr. (1998), o que esse discurso demonstra são achados isolados e bastante fragmentados que, no entanto, impõem-se como uma promessa de verdade. Essa vertente, ao que me parece, encontra-se no entremeio das duas racionalidades referenciadas por Silva Jr. e coloca-se como mais uma variante, como mais uma posição-sujeito, no interior da FD cientificista.

Já a racionalidade diagnóstica da psicanálise, ainda de acordo com Silva Jr., aponta para o futuro, uma vez que compreende os sintomas como reveladores de algo radicalmente íntimo e não aceito ou escondido, mas potencialmente revolucionário. Em outras palavras, os sintomas se apresentam para a psicanálise como possibilidades de quebra de paradigmas

mórbidos, de renovação de padrões que levem o sujeito a um equilíbrio de sua vida psíquica. Vale lembrar que os sintomas, como já mencionei algumas vezes, não dizem respeito somente ao sujeito, mas também à sociedade. Ainda que a Psicanálise se ocupe da leitura do aparelho psíquico do sujeito, ela também faz uma leitura do social e das patologias do social, entendendo que a sociedade causa mal ao indivíduo pela forma como se organiza.

Essa é a visão que defendo aqui e que justifica meu entendimento dos arquivos-manicômios como sintomas sociais; e é também a visão da Psiquiatria Democrática inaugurada por Basaglia, como espero ter claramente esboçado, e de algumas correntes da Psicologia, como a Psicologia Social, a Psicologia Integral e a Psicologia Transpessoal. Ainda que me seja impossível mapear todos esses saberes ou racionalidades, encerro essa seção com uma proposta conceitual oriunda dessa última corrente, a fim de que reverbere nas análises que se seguirão, como uma possibilidade de leitura, de espelhamento.

Em 2003, Pierre Weil (psicólogo), Jean-Yves Leloup (psicólogo, filósofo e teólogo) e Roberto Crema (psicólogo e antropólogo) cunharam e desenvolveram um interessante conceito: **normose**.

Weil definiu a normose como “o conjunto de hábitos considerados normais e que, na realidade, são patogênicos e nos levam à infelicidade e à doença” (Weil et al., 2003, p15). As normas, diz ele, “deveriam ter a função de preservar nosso equilíbrio físico, emocional ou mental, assim como a harmonia e a qualidade de vida”, no entanto, “nem todas as normas são benevolentes”, mas, “como são dotadas de um consenso social, as pessoas não percebem seu caráter patogênico” (ibidem, p.17). A norma, assim, não é mais do que aquilo que a maioria das pessoas faz ou acredita porque assim foi estabelecido pelas FDs dominantes. A normose, então, é “o conjunto de normas, valores, estereótipos, hábitos de pensar ou de agir aprovados por um consenso ou uma maioria de pessoas de uma determinada sociedade, que levam a sofrimentos, doenças e mortes” (ibidem, p.18). A normose é “uma normalidade doentia” (ibidem) e distingue-se “da normalidade saudável” pelo fato de seus atores não terem “consciência da sua natureza patológica” (ibidem). O que caracteriza a normose é, então, seu caráter *automático* e *inconsciente*, como se pode facilmente constatar a partir da análise do procedimento de religiões normóticas (que jogam povos contra povos *em nome de Deus* – mas qual Deus?!), ou a partir de movimentos políticos belicosos, por exemplo. Weil ainda chama a atenção para “a maneira disfarçada de manipular as opiniões e mudar os sistemas de valores” por meio do anúncio de que tais opiniões ou sistemas “são adotados pela maioria da

população. Nesse sentido, toda normose é uma forma de alienação. Facilita a instalação de regimes totalitários ou sistemas de dominação” (ibidem, p.19). Assim, para Weil, a verdadeira terapia para a crise contemporânea é tomar consciência da normose e de suas causas.

Leloup relaciona a normose com a pulsão de morte, uma vez que ela “é a estagnação do desejo, aquilo que impede o fluxo evolutivo” (ibidem, p.21). Evolução, aqui, vale ressaltar, não está sendo entendida no sentido darwinista⁷², mas no sentido antropológico evocado pela máxima de que *nós não nascemos humanos, tornamo-nos humanos*. E é a partir desse tornar-se humano que Leloup irá analisar os estágios da normose, a qual nasce da necessidade do sujeito de corresponder à imagem que os pais têm dele ou aos desejos que nele depositam, chegando naquilo que o pensador chama de “fase social” como uma espécie de “medo do ostracismo: o temor da exclusão, de ser rejeitado pelo grupo, de não ser considerado normal, de não ser visto como uma ‘pessoa de bem’ pelo meio onde vive” (ibidem, p.25). Leloup localiza a normose no mesmo nível patológico da neurose, diferenciando-as somente em relação ao ponto de consciência que se pode, eventualmente chegar; em outras palavras, enquanto na neurose “não podemos impedir a nós mesmos de fazer o que o programa parental diz dentro nós”, na normose podemos, ao trazer à consciência nossos padrões repetitivos e suas causas, “libertar-nos disso e não esquecer de ficar à escuta do desejo íntimo que nos habita” (ibidem, p.28).

Crema verifica três fundamentos da neurose: sistêmico, evolutivo e paradigmático. Em relação ao *sistema* (o sistema social e também o ecossistema), quando ele “se encontra predominantemente desequilibrado e mórbido, a normose surge. Então, ser normal passa a ser ajustar-se à patologia reinante [...]. Nesse contexto, a pessoa realmente saudável é a dotada da capacidade de um desajustamento justo, de uma indignação lúcida, de um desespero sóbrio” (ibidem, p.31). Pelo parâmetro *evolutivo* (no sentido anteriormente referido), a normose surge a partir da crença ilusória em uma evolução natural das relações psíquicas e da sociedade, ou na tão atual meritocracia, desconsiderando ou negando o trabalho psíquico e social ao qual é necessário empenhar-se para se tornar humano e se constituir como sujeito. O fundamento *paradigmático* diz respeito à imensa dificuldade que temos em abrir mão de velhos

⁷² A evolução darwiniana é entendida pelos autores como uma “ilusão normótica de que o ser humano evolui a partir do acaso e da necessidade, por mutações causais e competitividade mecanicista em que o mais apto prevalece”. Segundo Crema, “Darwin não entendeu da evolução mais propriamente humana. Como bom naturalista, entendeu da evolução natural. Na condição de um ser da natureza, são muito justas as pesquisas de base darwiniana. Acontece que o ser humano é um vasto projeto que não se esgota em sua constituição física e em seus aspectos naturais” (Weil et al., 2003, p.36).

paradigmas. A normose surge em períodos de transição paradigmática, como uma forma de “apego ao velho mito, de fechamento e resistência aos novos horizontes que despontam” (ibidem, p.42). Facilmente identificável em relação às estruturas sociais e políticas, esse fundamento se apresenta de forma atávica em relação ao cientificismo que embala a psiquiatria. A *normose cientificista*, diz Crema, “caracteriza-se pela *unidimensionalidade* simplista e pela estreiteza da mente binária, que despreza e reprime todos os demais níveis de realidade, o domínio da complexidade [...] [que envolve] a dimensão do sujeito⁷³” (ibidem, p.43).

O conceito de normose se apresenta, então, como uma torção do conceito de normalidade, como uma proposta de interpretação às avessas, uma *contrainterpretação*, no sentido de ir no contrafluxo da interpretação dominante – a qual sempre aponta para uma mesma direção, de dentro para fora, ou seja: do observador para o outro observado, para o *mau sujeito*. O observador, a voz de autoridade, não se inclui no movimento interpretativo dominante, movimento vetorial, de mão única. Salvo melhor juízo, a normose é o primeiro conceito que inclui o outro observador, o *bom sujeito* (aquele que julga, rotula e condena a loucura) no interior da própria loucura, rompendo com o muro que limita o normal do anormal. Essa porosidade que o conceito evoca é de extrema relevância e produtividade na compreensão da loucura sob o ponto de vista discursivo e clínico, uma vez que anula o efeito distintivo entre *bons* e *maus sujeitos*, evidenciando a coexistência da sanidade e da loucura tanto no íntimo do aparelho psíquico do sujeito quanto no seio das coletividades.

A normose, por seu movimento reflexivo e circular, sem início nem fim, expõe uma espécie de *duplo da normalidade*, que é, ao mesmo tempo, o *duplo da doença*, tal qual a fita de Möbius⁷⁴, com suas faces aparentemente distintas mas tão correlacionadas e dependentes entre si que acabam por se configurar como uma mesma face. Interessante notar que superfície topológica da fita mantém um componente de fronteira, uma borda que aparentemente separa os dois lados da fita. Essa fronteira, no entanto, ao mesmo tempo em que cria uma evidência de distinção, elipsa essa mesma evidência no momento em que se

⁷³ Em relação às dimensões do sujeito, os autores vão além das dimensões psíquica e social, considerando também a relação do sujeito com o seu ecossistema e a sua espiritualidade. Para o meu propósito, e para o recorte de análise pertinente à AD, sirvo-me do conceito somente em relação à sua dimensão social (que é também política) e à sua dimensão psíquica.

⁷⁴ A fita ou banda de Möbius (ou Moebius) nada mais é do que uma fita na qual o matemático alemão August Ferdinand Möbius (1790-1868) realizou, em 1858, uma torção antes de unir as suas extremidades. É, como se pode observar na figura, um laço sem nó, muito semelhante ao símbolo do infinito, e no qual o dentro e o fora não são identificáveis.

toma consciência da ilusão de tal distinção. Na topografia da normose, o sujeito normótico é aquele que percorre o trajeto da fita (atuando, portanto, em ambos os lados da fronteira), acreditando que está sempre do mesmo lado; enquanto o sujeito sadio é aquele consciente desse paradoxo.

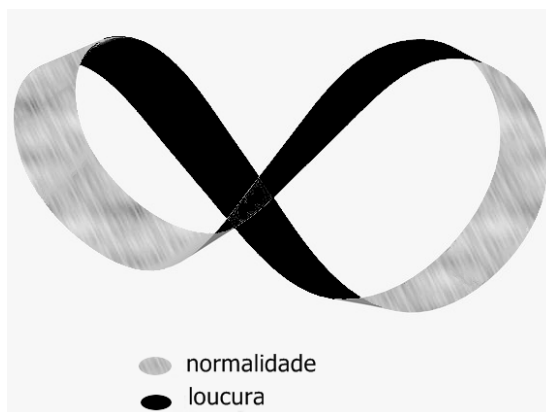


Imagem 16: Fita de Möbius na representação da *normose*

Como já exposto, muitas correntes de pensamento apontam para essa perspectiva, mas não haviam conseguido nomeá-la sem que deixassem permanecer marcas discursivas de delimitação, sem que permanecesse, na língua, a marca de uma presença excludente. A normose é a doença da normalidade, a união dos dois termos, o excesso da norma, a norma fora da razão. E essa interpretação só pode ser feita a partir dos termos de reciprocidade presentes na FD antimanicomial.

Por tudo isso, aproprio-me do conceito de normose, nos termos aqui expostos, ainda que não faça originalmente parte do cabedal da AD, deixando-o como uma possibilidade de interpretação. O estudo da/sobre loucura, afinal, não pode (não deve) ser normótico, não pode (não deve) se apegar a uma verdade, ou melhor, a uma forma de interpretação da verdade ou a um único ponto de vista. Não pode (não deve) ser científico sem ser também humano. Olhar a loucura como algo sempre externo, como fora de nós, como prerrogativa de um outro, talvez tenha algo de científico⁷⁵, mas muito pouco de humano. A loucura, como sintoma da

⁷⁵ O distanciamento científico, tão arduamente defendido, vem se mostrando frágil em sua eficácia. Cada vez mais as ciências ditas duras, como a física, por exemplo, vem concluindo que o observador interfere no andamento e no resultado do experimento. O primeiro a levantar essa hipótese foi Werner Heisenberg, físico teórico alemão, criador da *mecânica quântica*, que, já em 1927 anunciava o *princípio da incerteza* como um dos princípios da ciência dos *quanta*, defendendo que *o que observamos não é a natureza propriamente dita, mas a natureza exposta ao nosso modelo de questionamento*.

contradição no interior dos sujeitos e das sociedades, como paradoxo em ato, exige daquele que se debruça sobre ela que se dispa de preconceitos e caminhe sobre suas pegadas, pois, como ensinou o grande escritor português José Saramago, “para conhecer as coisas, há que dar-lhes a volta. Dar-lhes a volta toda⁷⁶”. Por isso minha escolha por seguir a trilha, os traços, as memórias dessa história que é da loucura, mas também é dos sujeitos, é das sociedades. E se mesmo ao dar a volta, com olhar atento, o todo não se permite ver e dizer, os fios de historicidade que se revelam na trama desses discursos sobre a loucura me permitem entendê-la, se não cientificamente, discursivamente. Assim, lanço-me, agora, em direção a esse ponto da tessitura, a esse laço discursivo com o qual me deparei e que me convidou para ser olhado com mais vagar e mais de perto.

2.4 A justificação dos muros em nome de: a delegação discursiva no enlace do sujeito, da língua e das relações de poder (ou onde ideologia e inconsciente se encontram)

*Basta de jogo de palavras,
de artifícios de sintaxe,
de malabarismos formais;
precisamos encontrar – agora –
a grande Lei do coração,
a Lei que não seja uma Lei, uma prisão,
senão um guia para o espírito perdido
em seu próprio labirinto.*

Antonin Artaud

Antonin Artaud (1896-1948), poeta e dramaturgo de enorme sensibilidade, morreu aos 51 anos de idade, em um manicômio, por overdose de medicamentos, depois de muitos anos de submissão forçada a eletrochoques e comas induzidos por meio de diversas técnicas. Através de suas cartas (muitas delas escritas para o seu médico), sustentava o elo com aquilo que ainda lhe mantinha humano e convocava os homens de poder, os considerados normais, a buscar na razão aquilo que aproxima do coração (numa espécie de retorno ao início da nossa história, uma vez que para Homero e os gregos de seu tempo, a razão residia no coração).

O que pretendo agora é um tanto disso. Sei, porém, que tão importante quanto trabalhar

⁷⁶ Cf. *A janela da alma*, documentário de 2001.

com a razão ancorada no coração é ancorar análise na teoria – não a fim de estabilizar e aprisionar sentidos, mas a fim apreendê-los. Esperando, então, não me perder em malabarismos formais, mas observando acuradamente a estrutura discursiva que se impôs ao longo de toda a história acerca da loucura e que se impõe ainda não só na relação entre o médico e o louco, mas na base de todas as relações humanas e, conseqüentemente, de todas as práticas sociais, proponho a compreensão desses discursos por meio de uma nova categoria discursiva, a qual nos expõe como humanos, em nossa força e fragilidade, e a qual denominei **delegação discursiva**.

Sugiro a utilização do termo *delegação discursiva* (ou tão simplesmente *delegação*) para pensar esse sintagma “*em nome de*” (tanto em sua forma referenciada na linguagem quanto em sua forma não-aparente mas analisável no discurso) como uma categoria discursiva que descreve o exercício de poder de um *Sujeito-Opressor* sobre um *Sujeito-Oprimido* e onde tal poder se dê por meio do investimento de uma autoridade que paira sob o signo de uma *Entidade* superior (abstrata ou não) na escala hierárquica, por exemplo: Deus, o outro das relações sociais (pai, mãe, família, vizinho...), as instituições totais (igrejas, hospitais, escolas, prisões...), a ciência, o amor, a paixão, a arte, etc.

A noção de delegação discursiva está diretamente relacionada às noções de ideologia e inconsciente, evidenciando a indissociabilidade dessas duas ordens. As relações de poder são a premissa mais evidente da delegação, enquanto os conceitos psicanalíticos de transferência, denegação, identificação especular e imaginário operam silenciosamente (mas não com menor força) no interior da noção.

Explico-me.

Como já visto, as relações de poder são entendidas pela AD a partir de uma visão althusseriana sobre as ideias marxistas de Aparelhos de Estado, reprodução das relações de produção e luta de classes e se estabelecem de forma descendente através de microprocessos que pressupõem a presença de um grande Outro ideológico capaz de interpelar os sujeitos.

Esse grande *Outro ideológico* está presente na noção de delegação discursiva como (*SsSI*) *Entidade*. *Sujeito-suposto-Saber* (*SsS*), como também já se viu, é uma categoria lacaniana que se coloca como pivô dos processos de transferência, pois é aquela à qual é atribuído um saber supostamente superior e sem falhas, total, totalitário. Utilizo o termo *Entidade* para me referir a esse *SsS* primeiro, que está no topo do processo (por isso *SsSI*), em detrimento de Estado, de Aparelhos Ideológicos de Estado, de Instituições Totais ou de

regimes totalitários, porque nem sempre esse grande Outro ideológico figura como algo da ordem do concreto e sim como algo da ordem do sutil, do abstrato que habita não só o interior das instituições mas o interior das relações pessoais e psíquicas. O termo Entidade me parece dar conta, então, tanto das instituições e aparelhos que representam o grande Outro ideológico (manicômios, prisões, igrejas, escolas...) quanto dos valores essenciais ou abstratos que esse grande Outro possa sustentar (amor, medo, moral, arte...) no seio dessas relações.

O que denomino de *(SsS2) Sujeito-Opressor* aparece de forma germinal no texto *Delimitações, inversões, deslocamentos*, de 1982, no momento em que Pêcheux observa a existência da figura que ele chama de *porta-voz* e que define como “ao mesmo tempo ator visível e testemunha ocular [...] [que] se expõe ao olhar do poder que ele afronta, falando em nome daqueles que ele representa, e sob o seu olhar” (p.17). Partindo daqui e tecendo novas relações, entendo o *(SsS2) Sujeito-Opressor* como aquele se autoinveste do poder de *(SsS1) Entidade* (o que é ratificado por seus pares) por se julgar seu representante através de um processo que talvez se possa chamar de transferência-narcísica (pelo exposto em 1.1). Assim, o *(SsS2) Sujeito-Opressor* age *em nome de* *(SsS1) Entidade* sobre o *Sujeito-Oprimido*.

Em outras palavras, o *(SsS2) Sujeito-Opressor* faz uma identificação imaginária com o *(SsS1) Entidade*, investindo-se de seu poder e autorizando-se a falar e a agir em seu nome sobre um *Sujeito-Oprimido* – que também é (des)identificado por meio de uma formação imaginária como um sujeito supostamente destituído de saber e que, por isso, necessita de uma intervenção superior.

Assim, o *(SsS2) Sujeito-Opressor* age como se exercesse uma função ou tarefa representativa, como se tivesse uma procuração em nome de *(SsS1) Entidade*, e isso explica minha escolha pelo termo delegação. Ao pesquisar sobre o uso do termo, verifiquei também uma rubrica de *delegação* como termo jurídico no *Dicionário eletrônico Houaiss da língua portuguesa*, qual seja: “forma de novação subjetiva que consiste na substituição do devedor por outra pessoa, a qual passa a responder pela dívida”. Esse uso na linguagem jurídica é muito interessante, pois remete a uma não-autoria, à isenção ou a desobrigação da autoria. É isso que permite uma enunciação de *SsS2* nestes termos: “eu estou falando/agindo *em nome de SsS1*, logo, o resultado produzido a partir disso não é de minha responsabilidade, mas de *SsS1*”. Frases bastante corriqueiras como “Eu só estou cumprindo ordens”, “Deus quis que nós fizéssemos isso”, “Faço isso pelo meu pai, pela minha família”, etc. revelam esse enunciador, esse arauto da interpretação que é o *(SsS2) Sujeito-Opressor*, o qual se julga tão

capaz de interpretar os desígnios de (SsS1) Entidade quanto de imputá-los sobre o Sujeito-Oprimido.

A *delegação*, então, faz um paralelismo produtivo com o conceito psicanalítico de *denegação*, que se refere a uma forma enunciativa de negação e, conseqüentemente, de expressão de recalque. Relação especular que reflete uma imagem invertida, um discurso invertido, revelando uma falha, a falta primordial, o recalque original. Assim, o (SsS2) Sujeito-Opressor, ao mesmo tempo que, falando *em nome de* revela o seu poder, desvela a sua fragilidade que deve ser compensada (para que ele – sujeito – e ela – fragilidade – possam resistir) por meio da opressão, ou seja, da imposição de sua força e/ou autoridade.

Optei por simbolizar a delegação discursiva por meio de dois triângulos concêntricos para demonstrar a relação de especularidade que sustenta essa noção bem como para denunciar a fragilidade do ponto de identificação desse (SsS2) Sujeito-Opressor, que se encontra no instante mínimo da dobra do sujeito, no ponto em que opressor e oprimido se tocam, no lugar em que um suposto-saber e um suposto-não-saber se encontram. Note-se que essa especularidade revela também um *duplo do sujeito*, uma vez que o Sujeito-Opressor só se constituiu dessa forma a partir da (evocação da) presença da Entidade bem como da presença-ausente do Sujeito-Oprimido.

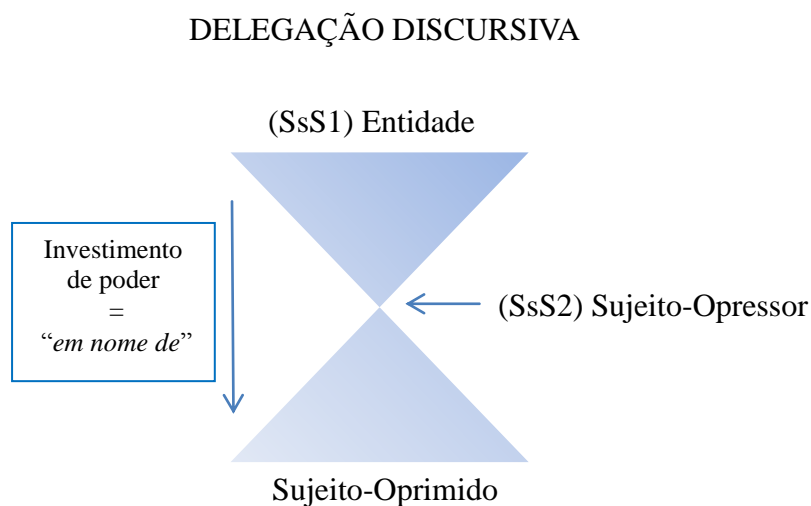


Imagem 17: Representação da Delegação Discursiva

A elaboração dessa categoria se deu enquanto eu percorria a história sobre a loucura apresentada nas seções anteriores, a partir da observação dos seus movimentos, e se mostrou

como o fio discursivo que conduzirá a análise das histórias (reveladas no objeto fílmico) que se seguirá no próximo capítulo, como uma espécie de espelhamento, uma vez que as histórias individuais e os discursos que as constituem são o reflexo, em uma pequena célula, de um discurso maior, que é da ordem do social. Gosto de pensar nessa relação como um grande espelho (a sociedade) partido em milhões de pedaços (seus sujeitos). A relação não diz somente respeito a cada pedaço compor o todo (e de, na falta de um pedaço, não haver o todo), mas evoca o fato de que em cada único pedaço podemos ver o reflexo do todo. Em outras palavras, a mesma imagem que um grande espelho reflete será refletida em uma parte sua, mesmo que muito pequena. Ainda que mínima a parte (o que nos dificulta a visão), ainda que perdida na dispersão dos cacos, ainda que sequer percebamos a sua presença, a imagem refletida está lá, com todos os seus sentidos e significados.

Antes de desdobrar a análise, no entanto, quero retornar brevemente a essa história maior já percorrida, num gesto interpretativo que busca a síntese pela retomada, desejante de um certo efeito de organização desse todo incômodo, desse labirinto no qual nos perdemos como sociedade (e onde talvez tenhamos deixado nossa humanidade). Não tenho comigo o fio de Ariadne, mas o trabalho arqueológico de análise desses discursos que tramam vinte e oito séculos de história da loucura me permite esboçar um caminho dentro desse intrincado labirinto.

Nas três primeiras seções do presente capítulo procurei ir localizando no tempo e no espaço os diversos discursos acerca da loucura bem como os aspectos que os aproximam uns dos outros, agrupando-os em uma mesma formação discursiva. Da mesma forma, procurei apontar as mudanças e os deslocamentos no interior dessas FDs, as quais se estruturam (como já visto em 1.4) a partir de domínios de pensamentos, os quais se originam, por sua vez, no complexo das formações sociais e das formações ideológicas, onde atuam, também, as memórias. Para estabelecer minha proposta de agrupamento, observei, então, a atuação do interdiscurso, com todos os seus já-ditos e pré-construídos, sustentando essas FDs, bem como a movimentação do intradiscorso, absorvendo o primeiro, mobilizando os saberes no interior de si mesmo e atualizando tais saberes e dizeres. A partir dessa análise, pude distinguir cinco grandes células, ou melhor, cinco formações discursivas distintas no interior da história da loucura. Procurei nomear essas FDs a partir daquilo que essencialmente as define, relacionando-as também a uma ordem numérica crescente, a fim de produzir um efeito de sequencialidade de seu aparecimento na história, ainda que o retorno às FDs anteriores seja

sempre frequente, assim como a coexistência de duas ou mais FDs em um mesmo momento histórico.

A primeira FD que identifiquei, então, e que chamei de **FD mitológica (FD1)**, é inaugurada ainda no século VIII a.C., por Homero. O politeísmo dominava o pensamento da antiguidade, que atribuía às divindades todo o poder sobre a natureza e sobre os homens. Assim, ao menos desde Homero até os trágicos Ésquilo e Sófocles, a loucura não era nada além um desígnio divino. Os deuses interferiam no destino dos homens e até mesmo no seu estado de espírito, de forma que perder a razão ou ser privado temporariamente dela era considerado um capricho ou um castigo de algum deus. Era próprio da condição humana viver à sombra dos deuses; o sujeito (tal como o entendemos na AD) vivia, assim, em um espaço de total apagamento, de total interdição. Nessa FD, as ações sobre os Sujeitos-Oprimidos se dão *em nome dos* deuses – (SsS1) Entidade –, enquanto aqueles considerados semideuses ou seus arautos – os (SsS2) Sujeitos-Opressores – são os responsáveis por aplicar as penas e os castigos atribuídos pela Entidade aos Sujeitos-Oprimidos.

Por volta da metade do quinto século antes de Cristo, Eurípedes marca uma nova posição-sujeito dentro dessa FD (que assinalo como PS1^a) ao considerar as contradições que se travavam no interior dos sujeitos quando se deparavam com desejos próprios e conflitantes em relação aos desejos expressos pelos deuses. Tal posição-sujeito aponta para fora de um espaço de apagamento total do sujeito ou, melhor dizendo, aponta para um esboço de um espaço próprio do sujeito que, no entanto, não chega a ganhar força no interior dessa FD.

Com o estabelecimento do cristianismo como domínio de pensamento, como formação social, e sobretudo a partir das interpretações desse pensamento por Agostinho de Hipona, na metade do século IV, tem-se uma atualização da FD mitológica que (diferentemente de PS1^a) força o discurso atualizado para uma zona de absoluta interdição do sujeito. Ocorre que as múltiplas divindades da antiguidade passam a ser vistas como demônios, em oposição a um Deus único que assume o lugar de SsS1, sendo que os seguidores do sistema de crença politeísta passam a ser identificados como insanos representantes das forças demoníacas e, portanto, devem ser oprimidos, excluídos e apagados tanto na acepção concreta e empírica dos termos (o que se dá pelo exorcismo, pela tortura e morte dos sujeitos), quanto na sua acepção discursiva (esses sujeitos não têm voz). Essa outra posição-sujeito (que assinalo como PS1^b) seguirá com força até pelo menos o final da Idade Média, sendo que a maior representante de SsS2 será a Igreja Católica, sobretudo por meio da Inquisição. A loucura é

entendida, então, como um não-saber, como possessão a ser combatida, e o sujeito louco como algo a ser descartado.

No esquema a seguir, procuro sintetizar os tempos/movimentos constituintes dessa FD:

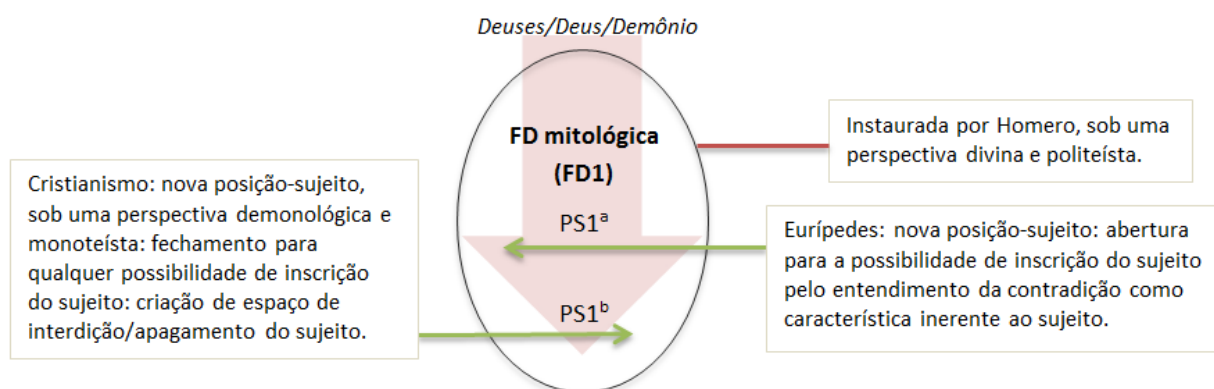


Imagem 18: Esquema sintético da constituição da *FD mitológica* (FD1)

A **FD cientificista (FD2)** nasce com poucos anos de diferença da posição-sujeito marcada por Eurípedes (PS1^a), o que evidencia um momento bastante produtivo da história do pensamento. Essa nova FD, inaugurada por Hipócrates, pensa a loucura puramente como um desequilíbrio no sistema orgânico, desgarrando-se, assim, do domínio de pensamento religioso e instaurando o que passará a ser o domínio do organicismo, predominante até os dias de hoje. Essa perspectiva inaugural dessa FD, perspectiva organicista e hipocrática, em um primeiro momento *parece* deslocar a origem da loucura (assim como qualquer outro desequilíbrio ou doença) para um ponto interno ao sujeito, em oposição à origem externa (divina ou demoníaca) defendida pela FD mitológica. No entanto, o grande paradoxo que se apresenta nesse domínio de pensamento é que a loucura (e todo desequilíbrio ou doença) passa a ser entendida como desígnio da Natureza; em outras palavras, a Natureza é quem determina a constituição e o funcionamento orgânico de todos os seres. O sujeito, em sua complexidade, portanto, continua não sendo percebido como ser atuante, desejoso ou tampouco contraditório; ele é um objeto sobre o qual são calcadas forças alheias à sua vontade, forças que são impressas por uma outra Entidade, não mais deuses, Deus ou o demônio, mas a Natureza. Há, então, um paralelismo de semelhança perceptível entre a FD mitológica e FD cientificista que diz respeito ao predomínio de um SsS1, o qual se apresenta

como origem (externa) da loucura, e ao conseqüente apagamento do sujeito enquanto ser social e político, assim como enquanto ser desejoso, sensível e contraditório. Talvez por isso, os primeiros movimentos que pude observar no interior dessa FD tenham sido tentativas de aproximação desse sistema orgânico a outros sistemas mais subjetivos que pudessem contemplar a própria contradição.

Esses movimentos iniciais, e que marcam diferentes posições-sujeito no interior dessa mesma FD, apontam para um lugar de certa autonomia do sujeito em relação à Natureza. Platão marca uma nova posição-sujeito (PS2^a) ao propor a compreensão do sujeito e da loucura a partir de um sistema integrado de almas (em que cada alma estaria localizada em um órgão do corpo) que ele denomina de *psykhé* (que, como visto anteriormente, em muito se difere do sistema psíquico tal como o entendemos hoje – concebido pela FD psíquica, de perspectiva psicanalítica –, uma vez que está relacionado aos princípios de autoatividade e autoconservação do cosmos, logo, relacionado a um modelo de Natureza como Entidade, como princípio original). Outra posição-sujeito no interior dessa FD (PS2^b) é marcada no primeiro século depois de Cristo, quando Areteu da Capadócia sugere a adoção de critérios comportamentais para a compreensão da loucura e dá início às práticas classificatórias e nosográficas que se perpetuam até nossos dias. No século seguinte, Galeno adota também critérios filosóficos e incorpóreos, como a razão e a percepção, na compreensão do sistema orgânico, sinalizando mais uma posição-sujeito no interior dessa FD cientificista (PS2^c), posição que aponta para a mesma direção das duas posições anteriores, para um lugar em que o sujeito possa atuar.

No entanto, quinze séculos mais tarde (após o período de domínio quase absoluto da FD mitológica sob uma perspectiva demonista (PS1^b), de esboços de uma FD psíquica (FD3) e da instauração de uma FD representacional (FD4) onde dominava o simbólico – que abordarei em seguida), Descartes irá reatualizar a FD cientificista (marcando uma posição-sujeito que estou sinalizando como PS2^d) em um movimento inverso àquele dos primeiros deslocamentos, ou seja, direcionando o sujeito, novamente, para um espaço de interdição e apagamento, para um espaço de *castração simbólica* do sujeito – nas palavras de Paul Henry –, para um *acontecimento inaugural e originário* de rompimento com o simbólico – nas palavras de Foucault –, que passa a considerar a loucura como o oposto da razão, como a *desrazão*. O famoso aforismo de Descartes, “penso, logo existo”, exclui da própria existência aqueles que supostamente não pensam, segundo os critérios da razão estabelecidos pelo

filósofo-matemático. No entanto, vale lembrar que o método cartesiano pressupunha a existência não só de uma consciência individual (a *razão*), mas também de uma consciência superior (ou *suprema inteligência*, Deus, o criador). A estranha união dessas premissas é apontada por Crema (Weil et al., 2003, p.44) como o *pacto do século XVII*, que consistia em delegar “à ciência emergente o estudo e a pesquisa do mundo material, observável, quantificável, manipulável” e à Igreja, “a função de cuidar da alma, da subjetividade, da ética, do espírito”. Tal pacto se explica e se justifica pela forma como a FD mitológica se impunha ainda naquele momento de transição na história, uma vez que um confronto direto com as autoridades da Inquisição provavelmente resultaria no fim dos defensores do cientificismo. O grande problema que um pacto dessa ordem acarreta é que ele “tomou o estatuto de verdade, não se atualizando perante a dialética da história” (ibidem). E essa verdade defendida no âmago da FD cientificista, esse “princípio equivocado e perverso entre ciência e consciência⁷⁷” (ibidem) acabou por se tornar um dos grandes paradigmas (e paradoxos) de nossa história moderna, paradigma excludente que repercute até hoje sob a égide da Ciência, a grande Entidade, o SsS1 dessa FD, que propiciou a instauração do *poder psiquiátrico* (SsS2) e o autorizou a agir em seu nome, imprimindo nos Sujeitos-Oprimidos as medidas coercitivas cabíveis no interior desse sistema de pensamento.

Zacchia, Plater, Borelli, Van Swieten, Willis, Boissier de Sauvages, Erhard, de Valenzi, Cullen, Arnold, Chiarugi e tantos outros participam dessa mesma posição-sujeito racionalista e cartesiana (PS2^d), a qual só será novamente atualizada com Pinel (PS2^e), que acrescentará à perspectiva cientificista uma perspectiva moral (que ocupa o lugar da perspectiva religiosa, evidenciando uma permeabilidade entre as FDs), compartilhada por Esquirol, Calmeil e muitos outros.

Kraepelin, por sua vez, será o responsável por uma reatualização da FD cientificista originária, por uma reafirmação da posição-sujeito hipocrática (que sinalizo como PS2^f), numa espécie de retomada à sua forma mais pura – ou seja, puramente orgânica, como defendia Hipócrates, e com preocupações nosológicas –, sobre a qual se assenta a

⁷⁷ “Um princípio equivocado e perverso de antagonismo entre ciência e consciência foi introduzido no cerne do paradigma moderno – reforçado pelo Iluminismo do século XVIII, com sua proposta de liberalismo, que surge para eliminar os horrores de uma religião desviada e pervertida e pelo cientificismo do século XIX, massacre da efetividade no tocante à afetividade, apanágio de uma razão imperialista e excludente, uma religião positivista e materialista, desidratada da subjetividade e da consciência, de todo o universo interior. A consciência de diferenciação, grande contribuição do racionalismo científico, degenerou-se em dissociação” (Weil et al., 2003, p.44-5).

racionalidade médica (e a posição-sujeito da medicina) atual (sobretudo a chamada Psiquiatria Biológica).

Uma última posição-sujeito marcada no interior da FD cientificista (que assinalo como PS2^s) equivale à racionalidade do DSM, na qual se percebe o abandono da preocupação com a causalidade dos sintomas ou com qualquer traço de subjetividade, caracterizando-se como um domínio de pensamento operacional cujo centro é a farmacologia.

A despeito de todas essas atualizações e deslocamentos que marcam diferentes posições-sujeito, a FD cientificista mantém uma perspectiva organicista e racionalista como eixo de sua estrutura, na qual a Ciência é o SsS1 Entidade, em nome da qual o poder médico/psiquiátrico (SsS2 Sujeito-Opressor) atua sobre os Sujeitos-Oprimidos, que, sobretudo a partir da posição-sujeito cartesiana (PS2^d) até a posição-sujeito do DSM (PS2^s), não têm voz nem espaço porque, afinal, a loucura é um *não-saber* que deve ser escondida, detida, contida, medicada e calada.

O esquema a seguir procura sintetizar todos esses movimentos no interior dessa FD:

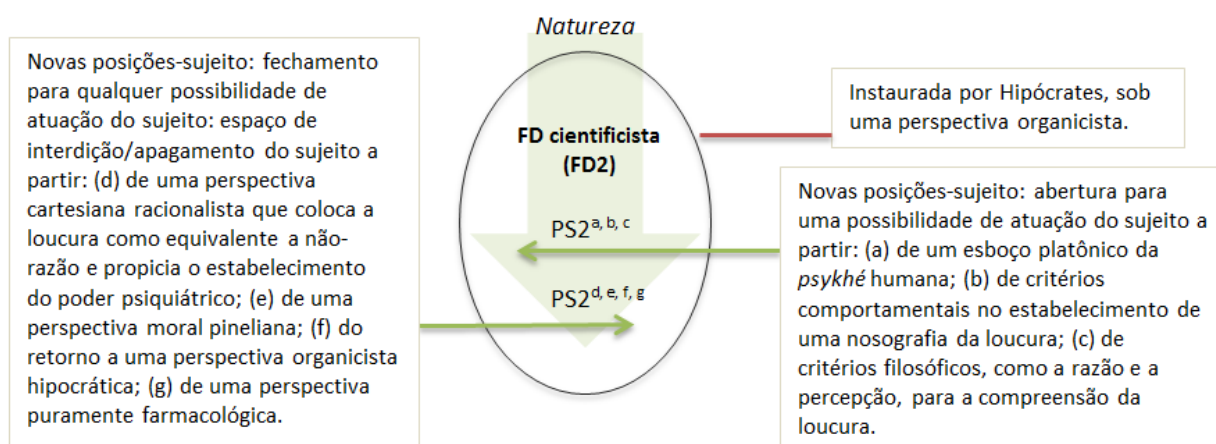


Imagem 19: Esquema sintético da constituição da *FD cientificista* (FD2)

Como espero ter conseguido demonstrar, as formações discursivas mitológica (FD1) e cientificista (FD2) se estruturam de maneira muito semelhante e são muito próximas em sua forma de agir sobre os sujeitos. Elas são as mais longevas e persistentes formas de pensar e de tratar a loucura ao longo da história e não há nelas qualquer evidência de reciprocidade entre os sujeitos, de forma que a distância entre as categorias Sujeito-Opressor e Sujeito-Oprimido

é bastante acentuada, assim como é bastante marcado o espaço de interdição desse último sujeito – lugar da norma, da ordem, da disciplina, da moral, da instituição, mas não do sujeito, tampouco de suas contradições. Isso se dá porque essas formações discursivas são erigidas no/pelo domínio do *imaginário*.

Como discutido em 1.1, o imaginário é o lugar das formações imaginárias e suscita o narcisismo e a transferência, dois conceitos psicanalíticos que têm em comum uma relação ideal (no sentido de idealizada, desejada) do *eu* com o *objeto*. Vale lembrar que na transferência ocorre o deslocamento de uma fantasia originária para um objeto (que é um *outro*), enquanto que no narcisismo esse movimento acontece em relação ao próprio *eu*. Nos dois casos, há um investimento do eu no objeto, sendo que enquanto na transferência o investimento é em um objeto outro (o que faz com que o outro seja o depositário das identificações imaginárias), no narcisismo o objeto equivale ao eu (o que faz com que o eu seja a sede dessas identificações). É por esses dois mecanismos que o SsS2 se autoinveste da autoridade de SsS1 e é por meio desses mesmos mecanismos que o SsS2 investe sua autoridade sobre o Sujeito-Oprimido. Em outras palavras, SsS2 deposita seu desejo de (ser) autoridade, sua fantasia originária em SsS1, identificando-se com ele e deslocando para si, em um movimento especular, essa mesma imagem ideal que faz da Entidade. Ao mesmo tempo, para que possa, de fato, ver-se investido da autoridade desejada e diferenciar-se do outro que representa a sua contraparte, ele precisa olhar para esse outro como um objeto sobre o qual possa imprimir a sua autoridade. A constituição do eu ou a formação imaginária a respeito do eu, portanto, se dá, necessariamente, por meio do outro, ou melhor, da imagem que se tem do outro. O imaginário, portanto, é a sede desse conjunto de imagens ideais que concorrem para a constituição dos sujeitos e do seu entorno. Ter sua imagem moldada a partir do outro é, na teoria freudiana, *alienar-se*, e não é à toa que sejam essas duas FDs as responsáveis pelos maiores movimentos de alienação e de exclusão em massa de sujeitos no percurso da história da loucura.

Sintética e esquematicamente, a relação entre essas duas FDs, no interior do imaginário, se dá da seguinte forma:

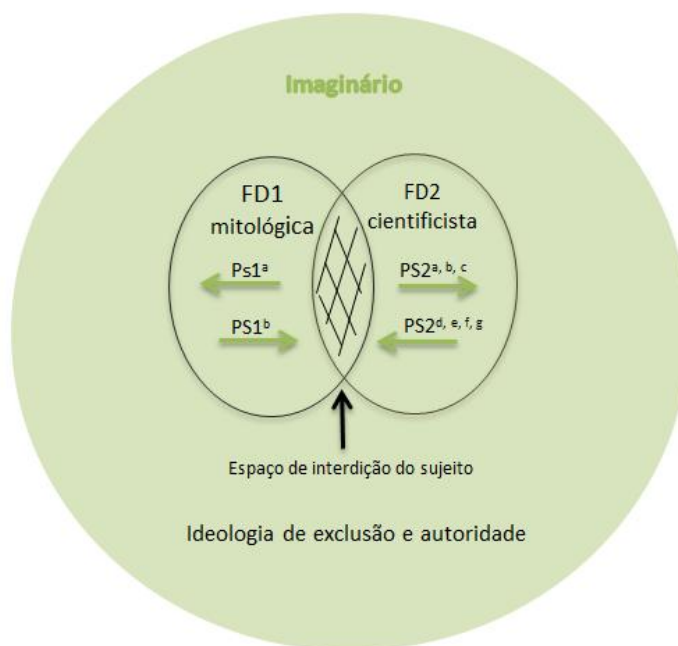


Imagem 20: Relação das *FDs* mitológica (FD1) e científica (FD2) e sua inscrição no Imaginário

Já o princípio organizador de uma terceira FD assenta-se no domínio do *real*, da realidade psíquica, sede do inconsciente e, portanto, das pulsões. A **FD psíquica (FD3)** é instituída somente na passagem do século XIX para o XX, com a psicanálise de Freud e a introdução do seu conceito de inconsciente. No entanto, parece-me pertinente pensar que Aristóteles, ainda no quarto século antes de Cristo, tenha sido o primeiro a arar esse terreno. O pensador grego foi o primeiro a pensar *psykhé* (alma) como a *primeira atualidade do corpo natural orgânico*, ou seja, como uma presença sutil inscrita na inteireza do corpo e como um princípio organizador e impulsionador da própria vida dos sujeitos. Tal compreensão difere em muito do apresentado nas FDs anteriores, uma vez que inscreve o sujeito no interior dele mesmo. Em outras palavras, a existência do sujeito não é mais entendida como mera realização da vontade divina (FD mitológica) tampouco como pura realização da natureza (FD científica), mas sim como a individuação de uma alma em um corpo. Aristóteles ainda coloca a razão como potência intelectual em relação não de oposição, mas de complementaridade, às emoções, às sensações e aos sentimentos, esboçando os princípios do funcionamento do aparelho psíquico. Por esses motivos, parece-me justo situar Aristóteles como o precursor da FD psíquica ou, dito de outra forma, como o responsável pela instauração de uma **Proto-FD psíquica**, à qual se juntarão outros pensadores antes de Freud.

Soranus de Éfeso, no século II depois de Cristo, irá considerar a importância das relações sociais e familiares na instauração da loucura e será o primeiro a perceber o poder curativo da palavra a partir da sua enunciação. No século seguinte, Plotino irá esboçar uma noção de inconsciente, pelo que será tido como precursor da psicanálise, assim como também será considerado Cotard que, dezesseis séculos mais tarde, irá fazer a primeira análise do delírio e do dinamismo psicológico da loucura. No entanto, até que a psicanálise seja enunciada por Freud enquanto teoria do aparelho psíquico e enquanto clínica ou forma de tratamento, essa FD não apresentará um contorno definido nem terá força para confrontar as FDs dominantes. É somente no século XX, então, que a FD psíquica se instaura como discurso formador, provocando mudanças na compreensão da loucura e seus sujeitos.

É importante ter presente, porém, que a FD psíquica deriva da FD cientificista, no sentido em que também se origina a partir de um pensamento médico e científico que, no entanto, não é organicista tampouco empirista, apresentando-se, assim, como um novo discurso médico e científico, e como uma espécie de entremeio entre a FD cientificista e a FD antimanicomial. Vale dizer também que em um segundo momento da psicanálise, inaugurado por Lacan meio século depois (e que pode ser considerada uma nova posição-sujeito no interior dessa FD, por isso assinalada como PS3^a), evidenciou-se um desejo de “subtrair a psicanálise da proximidade da medicina e das instituições médicas, que [Lacan] considerava perigosas. Ele buscava na psicanálise não um processo de normalização dos comportamentos, mas uma teoria do sujeito” (Foucault, 1994⁷⁸, p.329). De toda sorte, os mecanismos da delegação discursiva continuam atuantes na FD psíquica, ainda que de forma menos acentuada do que nas FDs anteriores. Na práxis psicanalítica, as relações de poder são utilizadas não só para a compreensão teórica dos processos psíquicos, mas também como ferramenta para o seu tratamento. Dito de outra forma, se na teoria psicanalítica a autoridade deve ser observada como parte estruturante das relações psíquicas, na prática clínica, o psicanalista assume o papel de SsS2, cuja autoridade vem dessa nova ciência (SsS1), enquanto o paciente segue em sua posição de Sujeito-Oprimido (ainda que menos paciente, menos oprimido). Assim, o investimento de poder de SsS2 se dá também *em nome de* uma ciência que, no entanto, não visa mais a exclusão e o apagamento do Sujeito-Oprimido, mas a sua compreensão e uma possibilidade de cura. A transferência aparece aqui como forma

⁷⁸ Trata-se de uma entrevista de Foucault concedida ao jornal italiano *Corriere della sera*, publicada em 11 de setembro de 1981 e compilada postumamente em *Dits et écrits* (1994).

deliberada de investimento de poder, de modo que o poder de SsS2 em relação ao paciente é, então, muito mais perscrutativo do que coercitivo e, ainda que possa ser persuasivo, ele se dá mais no domínio da psique e menos no domínio dos corpos.

Abaixo, a representação da FD psíquica no domínio do real:

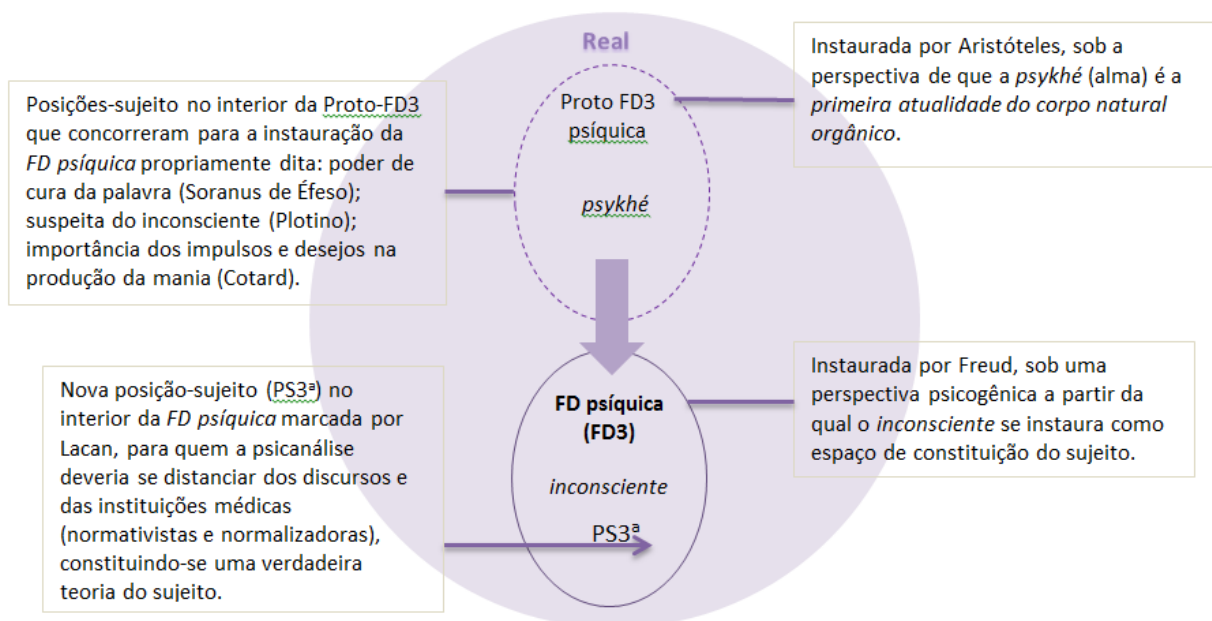


Imagem 21: Esquema sintético da constituição da *FD psíquica* (FD3) e sua inscrição no Real

As **FDs representacional e antimanicomial**, por sua vez, se inscrevem predominantemente no domínio do *simbólico*. O simbólico é, por excelência, o lugar do sujeito, onde ele se inscreve com todas as suas contradições, onde os significantes tomam forma, estruturando o próprio inconsciente e todas as suas relações. O predomínio dessas FDs no simbólico, portanto, não significa exclusão do real com seu núcleo no inconsciente, afinal, “o que significa acolher o louco e a sua loucura senão acolher a prática do inconsciente?” (Fonseca, 2005, p.10).

Foi no Renascimento, na representação da loucura por meio da arte e da literatura, que a **FD representacional (FD4)** se instaurou. As pinturas de Bosch, Dürer e Badius, os livros de Brant e Erasmo de Rotterdam, são exemplos de discursos que atribuem ao sujeito-louco um papel central de atores sociais e políticos e, sobretudo, uma existência e um saber que lhe

eram negados nas FDs mitológica e cientificista. A loucura, no domínio do simbólico, é finalmente entendida como um *a-saber* que deve ser ouvido e revelado. O simbólico se materializa na arte, mas também nos mitos, nos arquétipos e nos símbolos, os quais foram utilizados por Jung e por Nise da Silveira na sua compreensão da loucura, servindo de instrumento na concepção de uma práxis não só discursiva, mas também clínica (movimento que talvez possa ser entendido como uma atualização no interior da FD representacional). A delegação discursiva não se evidencia nessa FD, ao menos no tocante à sua materialização simbólica, uma vez que ao representar o louco como detentor de um saber, esse sujeito não está mais ocupando o lugar do Oprimido, mas de um Sujeito-suposto-saber. Na prática clínica, porém, a distinção parece permanecer em termos semelhantes aos da FD psíquica, como já descrito.

A **FD antimanicomial (FD5)** se instaura somente na segunda metade no século XX a partir dos movimentos da Psiquiatria Democrática e da luta antimanicomial. Em um primeiro momento, Cooper, Laing e Maxwell Jones buscaram (na Antipsiquiatria) formas de praticar uma medicina humanista, diminuindo o abismo na relação do médico e demais agentes da saúde (Sujeito-Opressor) com o paciente (Sujeito-Oprimido) – relação que continua, no entanto, entre muros. Posteriormente, Basaglia rompe essa relação de poder de mão única, instaurando a reciprocidade como a base de uma comunidade terapêutica que só pode existir além dos muros. Os muros institucionais são quebrados e o espaço de interdição do sujeito se faz espaço de inscrição. O descolamento do paciente da imagem de alguém que nada sabe e do lugar de Sujeito-Oprimido para o lugar de um SsS (tal como se observa em FD representacional), a inclusão desse sujeito no seu próprio processo terapêutico e na comunidade terapêutica, da qual participa ativa e politicamente, são as principais evidências de uma nova FD, na qual as relações de reciprocidade tomam o lugar das relações de autoridade e o sujeito passa a ser, de fato, sujeito. O que a FD antimanicomial propõe, então, é a abolição, no interior de sua práxis e para além dela, dos lugares de autoridade e de poder que perpetuam os processos de delegação discursiva verificados ao longo de nossa história.

A relação entre as FDs representacional e antimanicomial no domínio do simbólico pode ser assim visualizada:

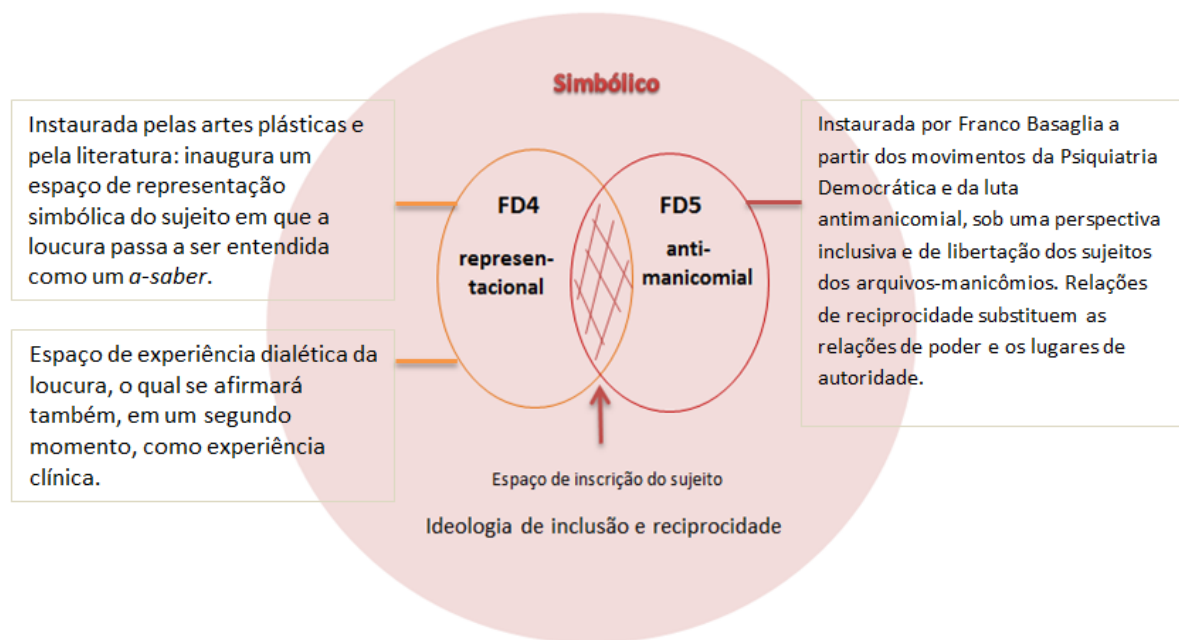


Imagem 22: Esquema sintético da relação entre a *FD representacional* (FD4) e a *FD antimanicomial* (FD5) e sua inscrição no Simbólico

Note-se que essas FDs, apesar de terem sido apresentadas linear e cronologicamente em relação ao momento de sua instituição, atuam concomitantemente em muitos momentos e lugares da história, como procurei mostrar no decorrer do presente capítulo. Não há, então, a substituição total de uma FD por outra, mas o predomínio de uma ou mais delas num certo espaço e num certo tempo. Vale ressaltar também que o lugar que atribuí a cada uma dessas FDs em relação às três instâncias lacanianas é um lugar de predominância e não de exclusividade. A forma como o sistema RSI se estrutura e se movimenta foi abordada em 1.1, sendo que a representação topológica desse sistema por meio do enlace borromeano (apresentada na p.38) procura sintetizar essa relação. Nesse sentido, resgato essa mesma imagem e as considerações acerca do dinamismo que evoca (ainda que no papel ela se apresente como um quadro estático) para representar/sintetizar o que observei até aqui em relação aos discursos sobre a loucura.

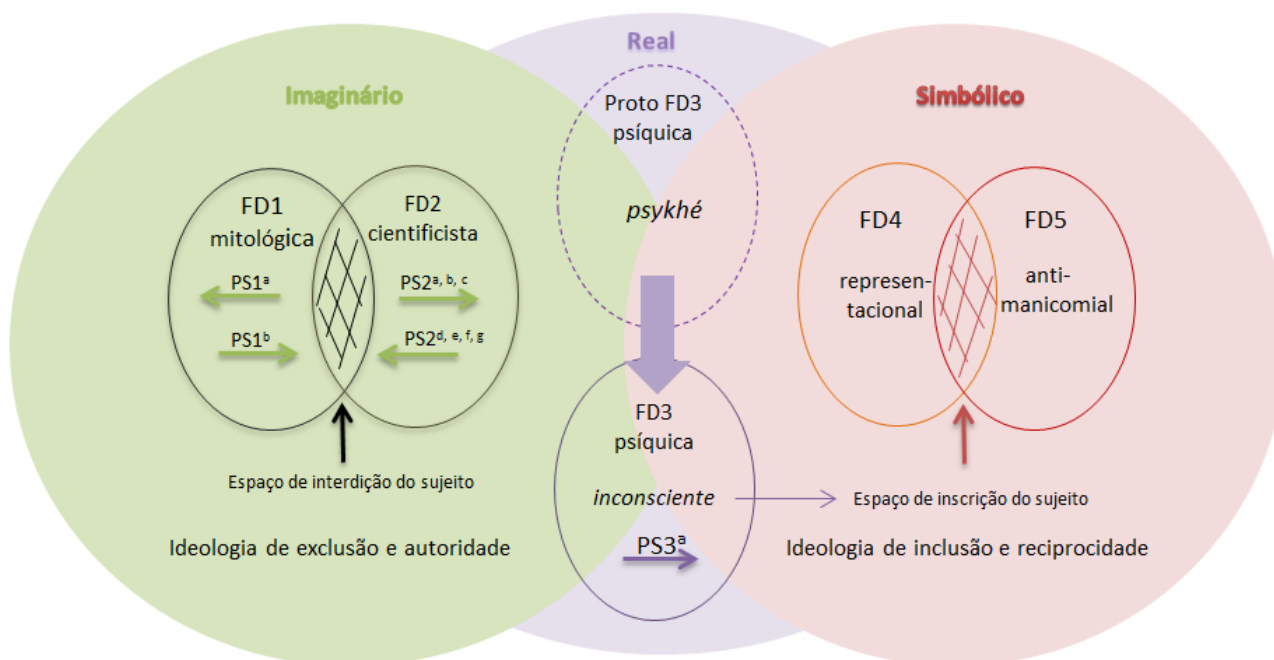


Imagem 23: Representação das Formações Discursivas acerca da loucura ao longo da história

Assim, se real, simbólico e imaginário estão interconectados, é preciso admitir que cada uma dessas FDs toca essas diferentes instâncias de algum modo, em alguma medida e em algum momento, ainda que se estruturam predominantemente sobre uma delas. Da mesma forma, deve-se reconhecer que essas FDs não são totalmente apagadas ou substituídas ao longo da história, mas reforçadas ou enfraquecidas conforme as relações de poder em atuação.

No entanto, é inegável que as primeiras FDs, justamente aquelas estabelecidas com base no imaginário, são as que mais tempo perduraram (perduram) no decurso da história e que mais força imprimiram (e imprimem) sobre ela. Nos dias de hoje, depois de tantas formas de experienciar e compreender a loucura, o que minha análise revela é que as cinco FDs estão ainda atuando em menor ou maior grau em nossas sociedades ocidentais em um confronto que evidencia fortemente que os sentidos da loucura não estão estabilizados.

A historiadora Céli Pinto chama atenção para um fenômeno que denomina de *significante vazio*, que se trata, segundo ela, de “um significante que foi, historicamente, objeto de tantas condensações que chega um momento que a ele pode ser atribuído qualquer coisa” (2006, p.106). Penso que esse seja o caso da loucura, ainda que acredite que talvez seja melhor se falar em um *significante saturado*, e não vazio. Isso porque esse constructo

discursivo que é a loucura não está vazio de sentidos, mas preenche de sentidos múltiplos, construídos a partir das diferentes formações discursivas que a abraçam.

Não há, portanto, um consenso acerca do conceito da loucura, assim como não há unanimidade a respeito de como tratá-la ou de como tratar seus sujeitos. Ainda que boa parte dos países ocidentais tenha seguido o caminho proposto por Basaglia (FD antimanicomial), a maioria deles se encontra ainda buscando formas de trilhá-lo, com muitos arquivos-manicômios ainda em funcionamento e mantendo os pacientes sob condições desumanas (sob a égide da FD cientificista). Países como a Itália (o único até hoje a ter abolido completamente a instituição manicomial) e como o Brasil e seus vizinhos Chile e Argentina, que contam com o respaldo de leis antimanicomiais, enfrentam ainda uma grande resistência de boa parte da classe médica, jurídica e até mesmo religiosa que, juntamente com as empresas privadas hospitalares, insistem em defender a manutenção dos hospitais (e clínicas) psiquiátricos(as). Ainda que os interesses sejam prioritariamente econômicos, os defensores da clausura da loucura justificam sua posição *em nome* da segurança social e do suposto atendimento qualificado que os hospitais psiquiátricos estariam aptos a oferecer. É, então, *em nome* dessa segurança e dessa proteção que os muros surgem como símbolo primeiro de uma desterritorialização dos sujeitos, de uma interdição arquivística, de um sintoma que evidencia a doença não de um sujeito, mas de uma inteira sociedade. Sociedade acometida de normose, que aceita a exclusão e a mordança no interior de suas relações *em nome* de algum suposto-saber e em troca de um suposto reconhecimento por parte da Entidade que representa esse suposto-saber. É por meio dessa *delegação* que o discurso cientificista continua atuante, sobretudo na chamada vertente biológica da psiquiatria e que, por meio dele, o poder psiquiátrico se mantém preservado, ainda que os seus meios de atuação estejam sendo gradativamente substituídos. Ao se sentirem ameaçados pelos representantes das FDs psíquica, representacional ou antimanicomial, os mandatários da ciência médica começaram a trocar os muros e as amarras que prendem os pacientes aos leitos pelas amarras químicas, e essa forma de manejo, que Deleuze chamou de *medicalização da existência*, tem aumentado em proporções exponenciais por todo o globo, chegando a extremos como nos EUA, onde pelo menos vinte por cento da população é diagnosticada com algum tipo de transtorno psiquiátrico e vive sob efeitos medicamentosos⁷⁹.

⁷⁹ Não é meu objetivo a análise de dados quantitativos nem geograficamente definidos. No entanto, não posso deixar de registrar que os dados fornecidos pelos relatórios do Instituto Nacional de Saúde Mental do EUA

Mas se as amarras químicas ou físicas são justificadas pelo fato da loucura ser, a partir do século XVIII, entendida como doença, como distúrbio ou alteração mental, o que se percebe é que, paradoxalmente, ela não se estabelece ao longo da história com base em critérios científicos ou médicos. Diferentemente de um câncer (localizável no corpo a partir do crescimento anormal de células, as quais formam um tumor), de um aneurisma (localizável a partir da dilatação anormal de um vaso sanguíneo), de doenças infecciosas, virais, bacterianas ou reumatoides (localizáveis a partir da análise do sangue), identificadas a partir de seus sintomas físicos e localizáveis no corpo, a loucura, em qualquer uma de suas formas (à exceção de problemas neurológicos que possam causar distúrbios de percepção, ou ainda de casos específicos de alucinação provocada por alguns tipos de fungos, bactérias ou protozoários que se alojam no cérebro provocando, de fato, uma lesão passível de desencadear convulsões e quadros de delírio), não é localizável no corpo físico e seus sintomas são puramente comportamentais. Ainda que possam ser perceptíveis através da fala desordenada, do olhar vago, dos gestos ou movimentos em dessintonia, não revelam problemas específicos de fala, de visão ou de motricidade. A prática clínica também aponta para a loucura como uma grande categorização não de doença física, mas puramente mental. Em outras palavras, as exceções apenas apontadas são tratadas por um neurologista, por um patologista, um infectologista, um reumatologista, um fonoaudiólogo, um oftalmologista, um fisiatra ou fisioterapeuta... Ao psiquiatra cabem os casos de doenças mentais. Mas o quê seja a mente, está longe de ser resolvido. A medicina aponta para um sistema organizado pelo cérebro, referente ao conjunto de processos cognitivos e psicológicos. Mas onde, no cérebro, localizam-se esses processos? Não é, então, a mente, uma obscuridade tão grande quanto o próprio inconsciente? O campo em que se sustenta a doutrina psiquiátrica não é tão subjetivo quanto aquele da psicanálise ou mesmo da arte? A razão não é tão volátil, intangível, impermanente, sutil e etérea quando os sentimentos e as emoções? São essa razão e essa ciência que determinam, com base nos sintomas, o que seja a loucura ou a normalidade? E os sintomas da loucura, ou seja, os comportamentos desviantes, não são assim considerados com

revelam números assustadores de consumo de psicofármacos, sobretudo antidepressivos e anfetaminas. O consumo de psicotrópicos entre crianças e adolescente, com a anuência dos pais, é o que mais chama a atenção: são dez milhões e meio do público em idade escolar diagnosticado com TDAH (Transtorno do Déficit de Atenção com Hiperatividade), sendo que 87% desses sujeitos são tratados com psicoestimulantes. Tais relatórios, bem como os resultados de inúmeros outros estudos sobre saúde mental, podem ser conferidos no sítio <http://www.madinamerica.com/>, coordenado por Robert Whitaker, premiado jornalista especializado em saúde mental, que conta com a colaboração de mais de cento e vinte pesquisadores, entre eles psiquiatras, psicólogos, sociólogos e até mesmo ex-internos de hospitais psiquiátricos.

base na cultura, nos valores morais e princípios sociais e econômicos que regem as sociedades?

O que pude constatar até aqui é que os vários significados de loucura e de normalidade são elaborações conceituais, são constructos discursivos tramados no interior de formações discursivas distintas, a partir de formações imaginárias e de movimentos interpretativos (que se dão, por sua vez, pelo trabalho do inconsciente e da ideologia), ainda que negados (pelo próprio inconsciente ou pela própria ideologia).

O pensamento religioso e o natural, presentes nas FDs dominantes mitológica e cientificista têm “em comum o fato de considerarem que a interpretação está fora da constituição do sentido” (Orlandi, 2007, p.135). Para o pensamento religioso, Deus (SsS1, em seus diversos nomes e diferentes formas de compreensão) é quem atribui sentido e os *representantes da palavra de Deus* (SsS2) são os únicos sujeitos autorizados a falar em seu nome, numa suposta reprodução fiel do sentido primeiro, numa espécie de repetição automática da rede de significantes. A interpretação é, portanto, vetada, e a atribuição de novos sentidos é tida por heresia. Para o pensamento natural, por sua vez, a natureza (SsS1) é quem atribui sentido e os cientistas (SsS2), pretensos observadores de dados empíricos, são os responsáveis pela tradução desses dados por meio de uma linguagem supostamente neutra que constrói teorias, classificações e projeções acerca do observável. Em ambos os casos há, obviamente, interpretação; mas seus próprios a(u)tores negam que a atribuir sentido ao observável está a sua própria interpretação (ou a repetição da interpretação supostamente fornecida por SsS1). O que se tem a partir dessa interpretação negada (no sentido de não admitida) para fora do âmbito dos representantes legais do sentido é a atuação da interdição. Aos sujeitos não autorizados a interpretar e sobre os quais recaem as interpretações dos SsS, resta o recolhimento a esse espaço de interdição, a essa espécie de vácuo interpretativo que, no entanto, continua a imprimir sentidos aparentemente estabilizados.

Orlandi (2007, p.31 e 66) lembra que o efeito de unidade que ecoa nos discursos religiosos ou naqueles que sustentam o pensamento natural deriva de um efeito de evidência calcado sobre o já-dito, sobre os sentidos institucionalizados, admitidos como *naturais*. O que a história produz é naturalizado pela ideologia, em uma espécie simulação em que são construídas aparentes transparências e por meio das quais se dá a manutenção de poder que precisa, como já bastante discutido, estar investido de autoridade. Autorizar é tornar lícito, válido, é justificar. O poder precisa ser justificado e validado por alguém e para alguém.

Assim, usa-se a força do imaginário para se legitimar esse poder. E tudo, absolutamente tudo, pode ser feito, pois está autorizado, em nome de Deus, em nome do Pai, em nome da Justiça, em nome da Ciência, em nome da Razão...

Desse modo, tudo se torna óbvio, sem necessidade de justificativas outras. Se há a evidência de que um sujeito não é normal – pois não age segundo a norma, segundo o padrão autorizado *em nome de* – obviamente precisa ser descartado, posto à margem, arquivado. A psiquiatria, buscando autorizar-se através da Ciência e de seus métodos e procedimentos objetivos, vai se impondo progressivamente como uma evidência. Para Pêcheux, o risco dessa impostura “é simplesmente o de um *policciamento dos enunciados*, de uma *normalização asséptica da leitura e do pensamento*, e de um *apagamento seletivo da memória histórica*” (1982a, p.55). Apagamento dos sujeitos, enfim. Apagamento que denuncio nesta tese. Sujeitos a quem, por meio dela, tento restituir um pouco de voz.

*Biologicamente e fisiologicamente
não somos tão diferentes uns dos outros.
Historicamente, como uma narrativa,
cada um de nós é único.*

Oliver Sacks

*Fisicamente, habitamos um espaço.
Sentimentalmente, somos habitados
por uma memória*

José Saramago

3 Análise dos discursos sobre a loucura na trilha das histórias de *Vincere* (ou em nome de quê os muros em torno delas?)

Se, no segundo capítulo desse meu discurso-tese, as vozes dos loucos se fizeram presentes tais quais ecos trazidos pelos ventos que sopram nos rastros da história da loucura, sua presença se impõe, agora, como representação, por meio dos personagens que se fazem sujeitos no filme que escolhi analisar, por meio das suas histórias.

Muitos foram os filmes que se me apresentaram para se fazer objeto de análise. Minha vontade era (e é) a de analisá-los todos. No entanto, o todo não cabe no tempo nem no espaço. Além disso, alguns fantasmas antigos e que já se supunha exorcizados voltam a assombrar nossa história. A escolha de *Vincere*, do diretor Marco Bellocchio¹, como objeto de análise se deve, portanto e em muito, pela atualidade dos fantasmas que evoca. A presença de *Vincere*, então, impõe-se potente, convocando-me a uma reflexão.

O estudioso de cinema Gerardo Yoel (2015, p.20), evocando Bergson e Deleuze, compara o cinema a um campo de batalha onde se trava a luta entre as coisas e as suas representações, “na fronteira onde se produzem operações de transformação”, e, a partir daí, entende o cinema como “ato de resistência”.

Tal definição em muito se aproxima àquela de inconsciente como espaço de *representação das coisas* defendida por Garcia-Roza e Maurano, por exemplo (conforme

¹ Diretor e ator italiano, nascido na cidade de Bobbio (Emiglia-Romagna) em 1939. Como diretor, fez 25 longas-metragens, sendo *Vincere* o 21º e com o qual ganhou o prêmio *David de Donatello* de melhor diretor e o prêmio *Globo de Ouro* especial do júri. Em seu curriculum, constam ainda dez curtas-metragens e onze documentários, entre eles *Matti da slegare* (“Doidos de desatar”), de 1975, filme de empenho na luta antimanicomial proposta por Franco Basaglia.

exposto na p.26). Ainda que instâncias diversas, a arte e o inconsciente têm, de fato, uma relação muito estreita, não só porque nesses espaços o real que transborda e que toma corpo no imaginário será representado pelo simbólico, mas porque ambas são também espaço de resistência.

Para o filósofo franco-marroquino Alain Badiou (2015, p.31), “o cinema é uma experiência filosófica” ou, formulando de outro modo ainda, “uma situação filosófica”, posto que estabelece uma “relação entre termos que em geral não mantêm relação entre si”. E qual a relação entre a loucura e um caso amoroso? Entre a loucura e a paternidade? Entre a loucura e a vontade de vencer? Entre a loucura e o regime fascista?!

As histórias que se tramam na tessitura do filme *Vincere*, ao mesmo tempo em que representam atos de resistência, expõem-nos a uma situação filosófica, que, segundo Badiou (p.32-5), tem como premissa três condições: “a escolha de um modo de viver ou de pensar”; a reflexão sobre “a distância entre o poder e a verdade”; a reflexão sobre “o valor da exceção, o valor do acontecimento e o valor da ruptura”. Ao nos permitirmos observar um filme como *Vincere* e, mais do que isso, adentrar nele e apreender sua rede de significações, estamos também nos permitindo passar por essa experiência filosófica a que se refere Badiou e que é também uma experiência discursiva, ou melhor, uma experiência analítico-discursiva.

Trago, assim, à luz da análise, as histórias de *Vincere*: a história de Ida Irene Dalser; a história de Benito Albino Mussolini, filho de Ida e do ditador italiano; a história (ou o avesso da história) do próprio ditador; a história de um corpo social (ou de um sintoma que se expressa nesse corpo).

Vincere (*vencer* em língua italiana), título homônimo no Brasil, é um filme que nos põe à prova, perturbando nossos sentidos, nossos sentimentos, nossa razão, nosso (des)conhecimento histórico ou, em outras palavras, nosso (des)conhecimento do *modus operandi* das relações político-sociais (que são, também, humanas) que constituem nossa história. E faz isso desde a forma como se apresenta, por meio daquilo que chamamos gênero, até as questões que suscita. Em relação ao gênero, situa-se entre a *história* e a *ficção*, mesclando não só a história oficial com a história encoberta (num verdadeiro movimento de *des-coberta* da história), mas acrescentando a essa tessitura toques de ficção, que prefiro chamar de *delimitações*, *inversões*, *deslocamentos*, em referência/reverência a um importante texto de Pêcheux (1982a). *Vincere* desestabiliza os sentidos produzidos pela história oficial, desequilibra a história temporal e a lógica linear, mas desestrutura, sobretudo, os conceitos

cristalizados que tendemos a manter, ainda hoje, sobre a própria história, sobre verdade, amor, relações parentais, loucura, poder e vitória. *Vincere* “explode em sentidos que estão do outro lado da história” (Orlandi, 2012, p.225) e, por isso, ele mesmo se apresenta como movimento de resistência.

Vincere é o avesso da história do ditador fascista italiano Benito Mussolini (1883-1945) porque não é a história da vida pública contada pela história oficial ou pelos simpatizantes daquela ditadura e daquele homem “de rosto duro e coração mole” (como muitos sustentam, ainda hoje, declaradamente em programas televisivos, em jornais, em *blogs* e em homenagens ao líder da “República Social Italiana”, o Regime Fascista que perdurou oficialmente de 1925 a 1943), mas a história da vida privada de um homem sem limites, que não poupou nada nem ninguém para conseguir *vencer*, na sua concepção de vitória, sinônimo de poder absoluto, até sobre o que não pode ser governado, ao menos não em um sentido ético. Assim, Mussolini tratou de arbitrar sobre o futuro de muitos, entre os quais Ida Irene Dalser (1880-1937), sua amante, e Benito Albino Dalser Mussolini (1915-1941), seu filho, personagens centrais dessa história às avessas, os quais foram impedidos de se tornarem autores de suas próprias histórias.

Em um ato de resistência, o diretor Marco Bellocchio cria um espaço onde as memórias e as vozes desses sujeitos interceptados possam ecoar e significar, permitindo que, finalmente, eles tomem corpo e *existam* frente aos olhos de milhares de expectadores em dezenas de países (e proporcionando a eles uma experiência discursiva e filosófica). Esse mesmo gesto de resistência já havia sido executado por dois jornalistas: Marco Zeni (autor de *L'ultimo filò: i fantasmi del potere sulle pendici del Bondon: guerre, passioni, gioie e fatiche a Sopramonte*, de 2000, e *La moglie di Mussolini*, de 2005²) e Alfredo Pieroni (que escreveu *Il figlio segreto del Duce: la storia di Benito Albino Mussolini e di sua madre Ida Dalser*, de 2006). No entanto, ainda que tenham causado furor na Itália, essas obras não atingiram o grande público; mas Marco Bellocchio, ao entrar em contato com elas, transformou os relatos e os documentos apresentados em peça cinematográfica, ressignificando-os com a potência que só o cinema pode operar.

A partir do lugar de analista de discurso e levando em consideração os pressupostos apresentados no capítulo teórico dessa tese, bem como as relações observadas no capítulo

² Não tive acesso a nenhum dos livros de Zeni, visto que ambos encontram-se esgotados e nenhuma versão eletrônica foi disponibilizada.

analítico-epistemológico da mesma, debruço-me sobre as histórias que se entrecruzam na trama do objeto fílmico com o intuito de compreender como a loucura se faz presente, como é construída, o que ela afeta, pelo que é afetada. A partir daí é possível também compreender como se constituem os sujeitos afetados por ela e como se dá a sua inscrição na história.

E aqui está o elo de ligação entre os capítulos dessa tese. A história de cada sujeito é afetada pela história do corpo social em que tal sujeito se insere, e é a partir daí que se dá a sua inscrição na história. Num processo de nunca acabar, o sujeito, inscrito na história, afetado por ela, também a afeta, também participa da formação social, também deixa a sua pegada (que pode, no entanto, ser apagada) no rastro da história. Os efeitos de sentido que tal inscrição produz, por sua vez, só podem ser observados por meio de um olhar analítico, o que se dá a partir de formulações teóricas derivadas da própria observação. Assim, tem-se teoria, epistemologia e análise atuando entrelaçadas, tal qual o enlace borromeano apresentado ainda no início dessa tese.

Para estruturar minha análise, optei por seguir as pistas da *delegação discursiva*, ou seja, procurei compreender *em nome do quê* são tramadas as relações que levam os sujeitos à loucura e/ou a serem classificados como loucos e documentados no interior do arquivo-manicômio; *em nome do quê* são tramadas as relações que se fazem história (história de cada sujeito e história do corpo social). Começemos, então, pelo nosso desejo primevo e que parece a tudo justificar.

3.1 Em nome do amor

*Há sempre algo de loucura no amor;
mas há sempre algo de razão na loucura.*

Friedrich Nietzsche

O amor talvez seja quase tão complicado de conceituar quanto a loucura. Muitos são os que dizem que amam, mas, a julgar pelo estado do mundo, ou pouco se sabe amar ou pouco se sabe sobre o que se sente. Freud (1921, p.121) diz que a linguagem, apesar dos seus caprichos, é fiel “a uma certa espécie de realidade”, aquela da impossibilidade de se dar conta do todo e, assim, como *amor*, ela nomeia relações afetivas de ordens muito diferentes. Seja como for, o amor é algo que todos desejamos, ainda que não saibamos bem o que é. Lacan,

em seu seminário intitulado *O sintoma* (1975, p.72), afirma que “é preciso efetivamente explicar o amor [e que] explicá-lo como um tipo de loucura é a primeira coisa que aparece”. Ainda que eu não tenha nenhuma pretensão de explicá-lo ou defini-lo ou, menos ainda, traçar o seu percurso epistemológico (como fiz com a loucura), não posso ignorar que há uma espécie de senso comum no percurso de nossa história humana de que *em nome do amor se faz loucuras*³ e, ao mesmo tempo, que ele seja o sentimento mais sublime e elevado que se possa ter. Isso talvez explique o fato de que qualquer coisa possa ser justificada *em nome dele*, incluindo aí o enclausuramento do objeto amado, suicídios e assassinatos⁴, os quais parecem ser revestidos de uma aura poética não somente pela literatura do século XIX (a chamada literatura *Mal do Século*, coincidentemente (?) operando no mesmo *Século dos Manicômios*), mas pelo juízo que pessoas comuns fazem de tais atos⁵. A loucura e o amor, afinal, parecem manter uma relação bastante estreita, ao que as ciências da mente⁶ seguem se esforçando para compreender e explicar.

O neurocientista Larry Young, especialista em comportamento, e seu colaborador Brian Alexander (2012), dando sequência a pesquisas como as de Lewis, Armini e Lannon (2007) e de Fischer (2005), observou o comportamento do *núcleo accumbens*, uma pequena região no cérebro identificada como o *centro do prazer*, e percebeu que essa zona é muito sensível à dopamina, um neurotransmissor que aumenta sua produtividade quando o indivíduo se apaixona. Ali se dá o chamado *circuito de recompensa*, ativado quando o sujeito recebe honras e reconhecimento intelectual e/ou afetivo, mas também quando come, bebe ou

³ Ao digitar “em nome do amor se faz loucuras” na plataforma de pesquisa *Google*, apareceram 1.580.000 resultados: uma miríade de poemas, músicas, declarações, artigos psicanalíticos, neurocientíficos, receitas de “como atrair o amor da sua vida”, versículos bíblicos e tudo o mais que se possa imaginar. O amor, nos resultados que observei, parece justificar qualquer tipo de loucura. Casos interessantes de loucuras *em nome do amor* são também narrados pelo psiquiatra e psicoterapeuta Irvin Yalom, em seu livro *O executor do amor* (1989) e todos eles, invariavelmente, apontam para a formação imaginária (sobre si e/ou sobre o outro) como o pivô dessas relações. O que demonstra que vemos as coisas mais pelo que somos e menos pelo que elas são.

⁴ Em texto de 1921, Freud já explicava: “A consciência não se aplica a nada que seja feito por amor do objeto; na cegueira do amor, a falta de piedade é levada até o diapasão do crime” (p.123).

⁵ Outra pesquisa rápida no *Google* mostra 15.600.000 (!) resultados para a busca “matar por amor”. A mesma miríade de gêneros discursivos se encontra aqui, sendo que há uma clara divisão entre aqueles que defendem esse ato como abominável (comumente justificados como “coisa do demônio” e “coisa de comunista”) e aqueles que justificam o ato por uma série de teorias e conjecturas que vão desde as religiosas às psicobiológicas, passando também por justificativas culturais e sociais.

⁶ *Ciências da mente*, não do coração. Ainda que contemporaneamente o amor continue sendo simbolizado pelo coração (inclusive em seu formato estilizado), nenhum cientista parece considerar a hipótese platônica de que o coração seja a sede dos desejos e sentimentos, muito menos a teoria homérica, que tem o coração como o centro vital da força, da paixão e também da razão (ainda que não pelo fato de ser o centro bombeador do sangue).

consome drogas. Quanto mais esse circuito é reforçado (pela repetição), mais a dopamina aumenta, o que, por sua vez, diminui a serotonina, outro neurotransmissor, responsável pelos transtornos obsessivos. O reforço do circuito diminui também o funcionamento do córtex pré-frontal, a área responsável pela capacidade de raciocínio e de julgamento. A ciência, afinal, parece estar conseguindo demonstrar que o amor afeta a razão, o que talvez explique expressões muito antigas e populares como “o amor é cego”, “louco de amor”, “quem ama, tudo pode”, etc.

Como visto no capítulo anterior, a loucura é amplamente defendida como afecção da razão (ainda que de formas distintas) pelas mais longevas e atuantes formações discursivas: a *mitológica* e a *cientificista*. Para as demais FDs, não importa muito o que ela seja, mas a forma como é simbolizada, significada e a forma como seus sujeitos são tratados. De qualquer sorte, não negam que a loucura interfira nos processos da razão. Assim, se a loucura e o amor afetam o funcionamento da razão, não se pode negar a proximidade entre eles. Mas enquanto a loucura é sempre delegada à seara do errado, do feio, do mau, daquilo que deve ser escondido, apagado, o amor é sempre alçado à categoria do certo, do belo, do bom, daquilo que deve ser mostrado e promovido. Essa relação contraditória, no entanto, torna-se paradoxal no momento em que a loucura passa a ser aceita socialmente *se justificada em nome do amor*.

Não é isso, no entanto, o que acontece com Ida Dalser (interpretada por Giovanna Mezzogiorno). Isso porque o amor de Ida é desqualificado como amor, uma vez que ela é a amante, e não a esposa. Ao ter invalidado o seu amor, só lhe sobra o peso da loucura.

Vincere começa mostrando o início da carreira política do jovem editor do jornal do Partido Socialista Italiano, *Avanti!*, Benito Mussolini (interpretado por Filippo Timi). Já a primeira cena revela a que veio Mussolini. Trata-se de uma espécie de duelo teológico, no qual Mussolini, na intenção de comprovar a todos os presentes que Deus não existe, desafia-o diretamente, dando a ele cinco minutos para fulminá-lo. Caso isso não aconteça, incita o jovem sindicalista, é porque Deus não existe. Passados os cinco minutos, nada acontece e, portanto, Mussolini *vence* o desafio. Toda a cena é observada por Ida que, distante, do lado de fora da sala, camuflada entre o grande número de pessoas (predominantemente homens) que lota o pequeno recinto, deleita-se com a desenvoltura, a coragem e a irreverência daquele homem.

Esses são os lugares que os dois personagens ocuparão durante todo o desenrolar do filme e também da história: Mussolini estará sempre no centro das atenções, ativo,

discursando com desembaraço e vigor, provocando atração em uma maioria crescente e repulsão em uma minoria, demonstrando seu poder, desafiando a tudo e a todos (ou quase), vencendo a cada lance no jogo da sua história; Ida, por sua vez, permanecerá escondida, ignorada, diluída na multidão, distante (por mais que deseje se aproximar) e sua voz não será ouvida (por mais alto que tente falar).

É somente ao término dessa primeira cena que o título do filme é apresentado ao fim de uma sucessão de imagens da época, todas em preto e branco, denotando seu caráter histórico e documental. As imagens se superpõem e se entropõem, apontando para o desenvolvimento industrial da época e para a promessa de desenvolvimento econômico (que acabou por se fazer ruína), mas revelando também o primado masculino, viril e falocêntrico, bem como a relação paradoxal entre aquilo que será a ditadura fascista e a religião católica (ela também essencial e prepotentemente masculina).

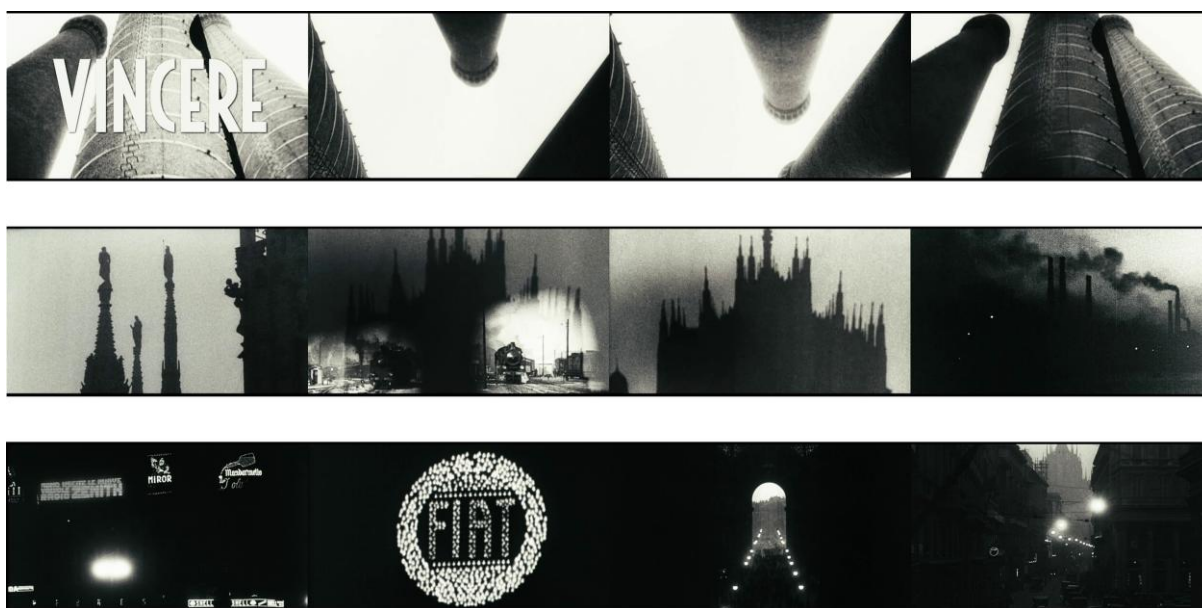


Imagem 24: Sequência de imagens de abertura do filme *Vincere*

Observe-se, na sequência de imagens, como o falo-industrial irrompe na cena. São três falos-chaminés que dão lugar a três⁷ torres góticas, pontiagudas, falos-lanças, do *Duomo di*

⁷ O número 3 tem uma forte e vasta representação simbólica – de fato, Lacan (1953, p.32-3) defende que o três (ou o terceiro termo) é prerrogativa para que uma relação possa ser interpretável simbolicamente. Para Pitágoras, representava a perfeição; na política, representa os três poderes; para a Igreja Católica, a Trindade ou União Divina entre o Pai, o Filho e o Espírito Santo. Três são os lados do triângulo, o qual representa, quando apontado para cima, o masculino e, quando apontado para baixo, o feminino, pela semelhança com os órgãos genitais. O três é, por isso, considerado como o número-símbolo de grande poder, de grande potência sexual.

Milano, a Catedral de Milão⁸, sobposta pelos trens, importante meio de transporte da época e que foi popularizado pelo fascismo⁹.

Note-se como as imagens vão ficando escuras, pela fumaça das chaminés das fábricas, pela noite que ganha toques de neon com os letreiros das indústrias insurgentes. A luz natural é substituída pela luz artificial; e a luz no fim do túnel, que (na sequência) desemboca em meio à cidade de Milão, evidencia o *Duomo* ao fundo, símbolo do poder da Igreja, que permanece. Permanece, mas é questionado e afrontado não só pelo jovem Mussolini, como também pelo jovem Tommaso Marinetti, poeta e fundador do Futurismo, movimento estético, (anti)cultural e ideológico de muito vigor na Itália fascista. O décimo primeiro tópico do *Manifesto del Futurismo*, aliás, parece muito bem simbolizado na sequência apresentada por Bellocchio que, no entanto, se utiliza do preto e branco como oposição à explosão de cores solicitada pelo movimento:

Noi canteremo le grandi folle agitate dal lavoro, dal piacere o dalla sommosa: canteremo le maree multicolori o polifoniche delle rivoluzioni nelle capitali moderne; canteremo il vibrante fervore noturno degli arsenali e dei cantieri incendiati da violente lune elettriche; le stazioni ingorde, divoratrice di serpi che fumano; le officine appese alle nuvole pei contorti fili dei loro fumi; i ponti simili a ginnasti giganti che scavalcano i fiumi, balenanti al sole con un luccichio di coltelli; i piroscafi avventurosi che fiutano l'orizzonte, le locomotive dall'ampio petto, che scalpitano sulle rotaie, come enormi cavalli d'acciaio imbriglianti di tubi, e il volo scivolante degli aeroplani, la cui elica garrisce al vento come una bandiera e sembra applaudire come una folla entusiasta¹⁰ (*M. F.*, apud Verdoni, 1994, p.85).

⁸ O *Duomo di Milano* (construído entre os séculos XIV e XIX) tem 135 torres ou pináculos (*guglie*), marca do estilo gótico em arquitetura, cada uma delas com uma estátua na ponta, representando anjos, santos e guerreiros. Não consegui identificar as três estátuas presentes na tomada de imagem, mas me parece que a imagem do centro, num nível mais baixo do que as demais, seja uma estátua feminina (e, a julgar pela posição que delimita o gesto, de uma *Vergine*), enquanto que a mais alta, de lança e penacho, seja masculina. A outra estátua do trio, assim como muitas estátuas desse verdadeiro *bosco di guglie* (bosque de pináculos), dá ares femininos, mas é provavelmente masculina, uma vez que sua posição é irreverente e relaxada, enquanto as figuras femininas são representadas de forma mais contida, humilde, maternal ou angelical.

⁹ Na segunda metade dos anos vinte, o regime fascista instituiu um programa chamado *Treni popolari di Ferragosto*, que se tratava de um substancial abatimento dos preços dos bilhetes de trens durante o período de *Ferragosto*, importante feriado italiano que acontece no dia 15 de agosto, o qual é sempre alongado até o final de semana ou a partir dele, constituindo-se como um pequeno período de férias de verão. Essa iniciativa, de caráter populista, criou um efeito de liberdade, de prosperidade e de pertencimento, pois grande parte da população italiana jamais antes disso pudera sair de sua própria província. A oferta, no entanto, valia somente para distâncias de até 200km a partir da cidade de origem e somente dentro do território italiano durante três dias do ano (13 a 15 de agosto).

¹⁰ “Nós cantaremos as grandes multidões agitadas pelo trabalho, pelo prazer ou pela rebelião: cantaremos as marés multicoloridas ou polifônicas das revoluções nas capitais modernas; cantaremos o vibrante fervor noturno dos arsenais e dos estaleiros incendiados pelas violentas luas elétricas; as ávidas estações, devoradoras de serpentes fumegantes; as fábricas erguidas às nuvens pelos contortos fios das suas fumaças; as pontes parecidas com ginastas gigantes que passam por cima dos rios, luzindo ao sol como facas; os venturosos navios

Essa sequência de imagens em movimento, à guisa de apresentação do filme, dura somente 30 segundos, mas resume, em boa medida, toda a época histórica que o filme abraça.

É a partir dessa abertura, e de seu fechamento com foco na *Piazza del Duomo*, que tem início a segunda cena, na qual Ida Dalser está em seu atelier de alta costura¹¹, próximo à *Piazza*, quando ouve uma manifestação na rua. É o ano de 1914 e a política italiana está em plena efervescência. Da manifestação, que Ida observa de dentro do atelier, ecoa o seguinte discurso: *Viva a República! Viva o Socialismo! Um mundo de irmãos na paz e na liberdade!*¹²

A cena é, então, cortada, e o público remetido a sete anos antes, 1907. Em uma rua escura de Trento, Ida está de costas, com os ouvidos atentos a uma manifestação se aproximando. É Mussolini quem grita as palavras de ordem: *Vocês não devem acreditar nas bobagens dos padres e do Vaticano. É a justiça na Terra o que nós queremos. Aqui e agora! É nosso direito! Mas não existe vitória sem ação, sem rebelião, sem violência!*

A polícia montada os persegue, mas Mussolini consegue correr à frente. É quando encontra Ida e pede sua ajuda para passar despercebido. Entram, então, em um beco e encostam-se em um muro, fingindo estar em um encontro amoroso. Mussolini só tem olhos e ouvidos para a cavalaria. Para ele, aquela moça era só uma moça que encontrara pelo caminho e que poderia salvar sua pele naquele momento; para ela, ele era o grande líder socialista, o corajoso e irreverente sindicalista que havia desafiado a Deus.

A cena é abruptamente cortada e o espectador catapultado novamente a Milão, sete anos depois, para o ponto em que a cena anterior havia sido cortada. Ida permanece em seu atelier, observando a rua através da vitrine. (Note-se, na imagem seguinte, como o foco se abre em Mussolini e como, ao contrário, o contorno de Ida – que está de costas para a câmera – se confunde com a sombra da imagem. Essa falta de limite entre a imagem de Ida e a

a vapor que farejam o horizonte, as locomotivas com seu peito amplo, que pisoteiam os trilhos como enormes cavalos de aço atrelados por canos, e o voo deslizante dos aviões, cujas hélices tremulam ao vento como uma bandeira e parecem aplaudir como uma multidão arrebatada” (tradução minha).

¹¹ Aqui, um artifício de deslocamento histórico utilizado por Bellocchio em prol da arte: Ida não tinha uma boutique, mas era a proprietária do *Salone Orientale d'Igiene e Bellezza Mademoiselle Ida*, um salão de beleza ao estilo francês, perto da *Piazza del Duomo*, aberto em fevereiro de 1913, o qual logo conquistou imediato sucesso. Ida era natural de Sopramonte, uma pequena comunidade na província de Trento, hoje pertencente à região italiana de Trentino-Alto-Adige e que, à época era território austríaco. Era filha de um político trentino socialista de pouca visibilidade. Considerada por todos como uma jovem culta e empreendedora, havia trabalhado como dama de companhia da senhora Traveggia que, ao morrer, deixou-lhe uma boa herança. Com esse dinheiro, Ida foi para Paris, onde cursou medicina estética. É após diplomar-se que Ida volta à Itália e abre seu salão em Milão, a metrópole menos conservadora do país (Cf. Pieroni, 2006, p.13-5).

¹² A transcrição das falas e diálogos que faço aqui é uma tradução minha a partir do áudio original em italiano.

escuridão do seu entorno é, aliás, uma constante no primeiro terço do filme – espaço que mostra o relacionamento dos dois amantes –, apontando discursivamente para aquilo que Ida representa para Mussolini, para o lugar que lhe é dado.) Ida vê, então, Mussolini na linha de frente da passeata, um braço estendido para frente, o outro enganchado em um companheiro. Bandeiras vermelhas abrem o cortejo e é Mussolini quem, mais uma vez, grita palavras de ordem: *Não à guerra entre os povos! Viva a República! Viva o Socialismo! O governo dos patrões está preparando a guerra. Nós queremos paz e justiça! Viva o Socialismo! Vittorio Emanuele, filho de assassinos! Abaixo o rei! Filho de parasitas! Com as tripas do último Papa nós estrangularemos o último rei! Viva a República! Abaixo o rei!*

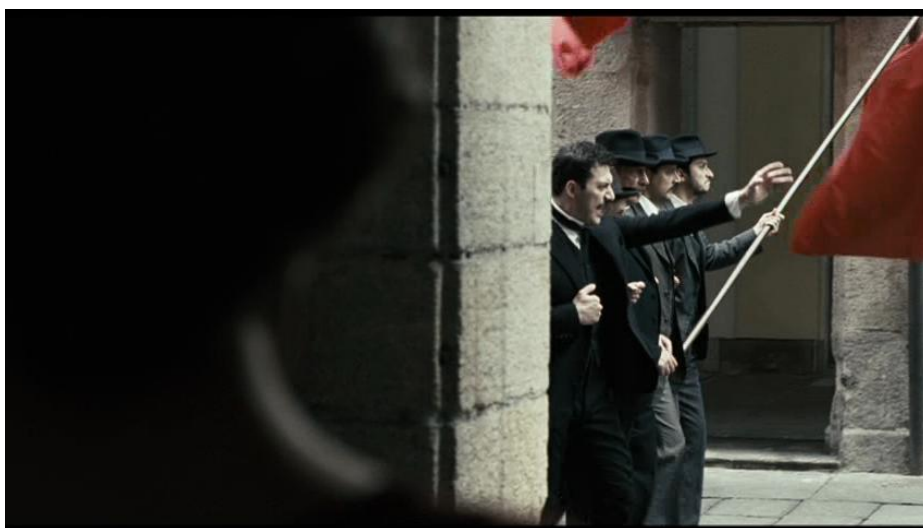


Imagem 25: Manifestação em Milão, 1914

Ao ver Mussolini, Ida escreve rapidamente um bilhete e corre para fora do atelier, abraçando-o e colocando o bilhete em seu bolso. Nesse interim, um confronto com opositores já estava dispersando a manifestação.

Novo corte de cena e novo retorno à cena anterior, no ponto em que Ida e Mussolini estão no escuro beco da cidade de Trento. Mussolini a beija e ela o abraça. Mas assim que ouve passar o último cavalo, Mussolini se desvencilha abruptamente de Ida e corre para longe. Ida permanece por uns segundos na suspensão do estranhamento e percebe, então, que sua mão está completamente banhada com o sangue daquele homem.

Sangue. Símbolo caro a Mussolini, que diversas vezes usou a expressão “*Ti ho nel sangue, mi hai nel sangue*” (Tenho você no sangue, você me tem no sangue). Segundo Pieroni

(2006, p.17), jornalista trentino detentor de inúmeras cartas e documentos da época, além de autor do livro que inspirou o filme, essa expressão fora usada por Mussolini em diversas cartas dirigidas a Ida. Mas a mesma expressão também fora pronunciada em uma Assembleia do Partido Socialista, na noite de 24 de novembro de 1914, ao perceber que seria expulso do partido por defender o intervencionismo, posição contrária ao ideal socialista. Na atualização da expressão, o *tu/você* não é a *amante*, tampouco é o *amor* o motor de comunhão, mas é a *política*, na sua acepção de *poder*, que se coloca como objeto e motor, desvirtuando o sentimento de pertencimento que se evidencia, então, como sentimento de *posse*.

A contradição do discurso de Mussolini e a obscuridade dos sentidos que evoca vêm a ser uma grande marca não só do homem político, do homem da esfera pública, mas também do homem na esfera privada. Em relação à esfera pública, as cenas anteriores demarcam o paradoxo de seu pensamento, pois ao mesmo tempo em que ele defende o socialismo sob a bandeira de *um mundo de irmãos na paz e na liberdade*, do *não à guerra entre os povos* e do *sim à paz e justiça*, defende também que *não existe vitória sem ação, sem rebelião, sem violência* e que *com as tripas do último Papa, o último rei* será estrangulado. A dubiedade do discurso de Mussolini é muito bem apreendida em *Vincere* e é representada não só por meio das palavras que profere, mas dos seus gestos (e Mussolini era, de fato, um homem muito gestual). Na imagem anterior, salta aos olhos o gesto que faz com o braço. Não é o gesto típico dos movimentos socialistas, de esquerda, aquele com o punho cerrado, movendo-se vigoroso para o alto, mas aquele com a mão espalmada para baixo em frente ao corpo, com cerca de 135 graus de elevação, inspirado na saudação romana e que se configurará como a saudação típica do fascismo e também do nazismo. Em relação à esfera privada, *Vincere* mostra um homem contraditório, impetuoso, voluptuoso e ao mesmo tempo frio, volúvel, cujas promessas se desmancham no ar e capaz de tudo para satisfazer os seus próprios desejos.

Essas cenas iniciais, que estruturam os sete primeiros minutos do filme, evocam aquilo que será a história de Ida Dalser depois de seu contato com Mussolini. Uma história truncada, repleta de cortes e suspensões, uma história de contradições, angústia, de idas e vindas, de ditos, desditos e não ditos, de incertezas e de escuridão. *Vincere* é impressionantemente escuro, refletindo o obscurantismo e a cegueira (ou formação imaginária) de uma época, refletindo o obscurantismo da relação entre Ida e Mussolini, bem como a cegueira de ambos (ainda que de formas diferentes, porque construções imaginárias diferentes). Essas cenas

preenchem o lugar de cada um dos personagens: a Mussolini (sempre de frente para a câmera), o centro das atenções, a escuta total à sua voz; a Ida (quase sempre de costas ou encoberta), o canto sombrio e escondido, a surdez total à sua voz.

A narrativa retoma Milão de 1914, não mais no ponto onde parara anteriormente, mas na casa de Ida, que espera uma resposta de Mussolini ao seu bilhete. A campainha toca. Eles não se falam. Ele a ataca como um animal que quer lutar, luta sexual, *comportamento simbólico*, como denominou Lacan (1953, p.19-20) – natural a todos os animais (humanos incluídos) e que assume um valor socializado quando o sujeito passa a servir ao grupo como referência de comportamento coletivo. Essa passagem do privado para o público que se materializa no comportamento simbólico pode ser entendida como um *deslocamento* ou *sintoma* (ao que retornarei oportunamente). A proposta é aceita. Depois de fazerem sexo, Ida pergunta: *Você se lembra?*, referindo-se à noite em Trieste em que, para que Mussolini escapasse da polícia, beijaram-se em um beco escuro. Ao que ele nada responde. Mas parte para um novo ataque, nova disputa sexual. Ele a possui vigorosamente, sem olhar para ela. Seu olhar acompanha a direção da saudação romana e absorve seus pensamentos. Quanto mais intenso se faz o sexo, mais o olhar de Mussolini se eleva, a ponto de só enxergarmos o branco de seus olhos, que parecem já terem virado para dentro de si próprio. É muito simbólica essa representação, pois é assim que o amante de Ida irá agir invariavelmente: olhando para dentro de si, ou melhor, olhando para os desejos que o habitam. Quanto mais intenso se faz o momento, e quanto mais o olhar de Mussolini é absorvido por ele mesmo, mais a cena toda se escurece, a ponto de praticamente sobrarem apenas os dois pontos brancos. Nessa escuridão, Ida declara: *Amor, amor, amor, amor, amor... eu te amo, eu te amo tanto...* Repetições... Ao que ele nada responde.

Lacan (1953, p.34-5) observa que o “engajamento do sujeito exprimido no registro do eu”, por meio de “um *eu te amo*, por exemplo,” evidencia uma “*repetição primitiva*, uma escansão temporal que faz com que a identidade do objeto seja mantida na presença e na ausência”. Assim, se por um lado Ida transfere para Mussolini os seus desejos, e dá a isso o nome de amor, entregando-se ao outro e depositando nele suas expectativas, fantasias e anseios de felicidade, por outro lado Mussolini se mostra alheio a Ida, e é essa alienação, essa ausência que a repetição de Ida visa preencher. Mas Mussolini a toma como um corpo sem nome, sem rosto e sem voz, como um simples meio pelo qual ele sente prazer, um prazer que é só seu. Seus olhos voltados para dentro são como espelhos. Ele não se vê no outro, em Ida,

no ato de suposto romance, mas somente em si. Sujeito e objeto (-a) parecem ser, para Mussolini, o mesmo, ele mesmo. Pulsão escópica espelhada, espelhamento interno, refletindo a imagem do sujeito construída à sua própria semelhança, à semelhança de seus desejos, de suas fantasias. “Na pulsão escópica”, diz Lacan (1963, p.68), “o sujeito encontra o mundo como espetáculo que o possuiu”; mas nesse mundo às avessas de Mussolini, é ele quem possuiu (ou deseja possuir) o espetáculo do mundo. Para Ida, resta o espetáculo da angústia, pois, ainda com Lacan: “a cada vez que, subitamente, por algum incidente fomentado pelo Outro, sua imagem no Outro aparece para o sujeito como privada de seu olhar, toda a trama da cadeia da qual o sujeito é cativo na pulsão escópica se desfaz, e é o retorno à angústia mais básica” (ibidem, p.69). Objeto de desejo (objeto -a) e objeto de angústia se fundem e, por isso, Lacan afirma que “a angústia é, no afeto do sujeito, o que não engana” (ibidem, p59). Não engana, mas se deixa enganar.

Esse primeiro bloco de cenas que delimitam o início do relacionamento supostamente amoroso entre os dois se fecha com a imagem de Mussolini deitado e absorto em seus pensamentos, os quais vêm simbolizados nas imagens de bandeiras negras sendo desfraldadas, na palavra SARAJEVO¹³ marcando o desfraldar, do exército marchando, e na palavra GUERRA se sobrepondo e sendo entoada operisticamente, evocando a ideia de grandiosidade. O sangue, que talvez seja o que Mussolini considera amor, está prestes a ser derramado em nome da loucura dos governantes.

Como predador que sente o cheiro do sangue, Mussolini vai farejando até a sacada do apartamento de Ida. Ele está nu e contempla o vazio. Mantém-se em posição imponente e altiva (que será sempre a sua marca), como se estivesse em frente a uma multidão. Ida aparece com um lençol para cobri-lo, demonstrando o cuidado de quem ama. Nesse momento, passam carros buzinando e pessoas gritando *Guerra!* e jogando panfletos. Ida desce as escadas correndo para buscar um e, assim que se volta para subir, encontra Mussolini, já completamente vestido, saindo apressado.

– *Mas... aonde você vai?*

– *Preciso ir.*

– *Eu acompanho você. Preciso ver você de novo.*

¹³ Referência ao Atentado de Sarajevo, na Bósnia, ocorrido em 28 de junho de 1914, que mais do que ter matado o arquiduque Francisco Fernando (herdeiro do Império Austro-Húngaro) e sua esposa Sofia de Hohenber, levou à deflagração da Primeira Guerra Mundial exatamente um mês depois.

- *Sim, sim, sim...* (fala sem convicção, como quem concorda somente para se livrar do interlocutor).
- *Seu cadarço está desamarrado...* (observa Ida, cuidadosa).

Ele não a beija, não a abraça. Segue em frente, sem olhar para trás.

Esse parece o destino de Ida, ficar para trás, sem ser vista, sem ser ouvida.

Na cena seguinte, que se passa na sede do jornal socialista *Avanti!*, Ida tenta insistentemente entrar na reunião que culminará com a saída de Mussolini da direção do jornal e também do Partido Socialista Italiano¹⁴. Inicialmente, ela é barrada pela secretária; depois, em diversas tentativas de entrar na sala, sua presença é ignorada ou indesejada, e mãos sem face fecham as portas de vidro em seu rosto. Quando finalmente consegue entrar, é novamente expulsa pela secretária. Essa cena é simbólica, pois sempre haverá alguém, durante toda a história narrada e durante toda a história de sua vida, a barrá-la, a impedi-la de ser o que ela gostaria de ser: a mulher de Mussolini. Mais do que isso, ela estará sempre do outro lado da história, do outro lado da porta de vidro, ansiosa por observar a história, mas sem poder participar dela, sem ter lugar sequer para a sua voz. Note-se, na imagem a seguir, novamente Ida na penumbra, seu rosto quase que totalmente ocultado, sua figura pela metade, faltosa.



Imagem 26: Assembleia do *Avanti!*: Ida barrada na história

¹⁴ A saída efetiva de Mussolini do *Partito Socialista Italiano* se dará somente em 1919. A utilização da reunião do jornal como marco único é mais uma *delimitação*, mais uma *inversão*, mais um *deslocamento*, mais uma *permissão artística* de Bellocchio.

Ida, então, espera. A espera avança até a noite, e os dois saem de braços dados. *Segure meu braço*, é tudo o que diz Mussolini. E, para Ida, isso já é tudo. Eles conversam em um banco de praça e Mussolini conta um pouco sobre si, sobre seus sonhos e seus desejos:

– *Quando eu era jovem, queria me tornar um músico ou um escritor. Mas percebi que seria sempre medíocre. E tenho pavor do tempo que passa.*

– *Mas você é o diretor do Avanti!, deveria estar satisfeito.*

– *Nunca estarei satisfeito. Nunca! Quero subir ainda mais alto. Eu sinto o dever de ser diferente daqueles que aceitam a própria mediocridade. “O exército dos bons...” que não consegue sequer imaginar como essa sociedade possa ser mudada, transformada, revolucionada, indo além da moral. Essa é a moral a qual me sinto predestinado.*

– *Como Napoleão.*

– *Ainda mais do que Napoleão! Ele era o quê?! Um general?! Napoleão... (fala com desdém enquanto Ida o olha com admiração). Eu me demiti do Avanti! Quiseram me prender, me deixar de licença. Claro, eu tripliquei a tiragem! Por isso não queria me dispensar. Irei fundar um jornal. Já tenho o nome: Il Popolo d’Italia.*

– *Como você fará isso?*

(Mussolini segura seu rosto com força, com a mão espalmada em sua face, como que a impedindo de questionar seus planos.)

– *A sorte bate à porta do homem pelo menos uma vez. É preciso abrir a porta nesse momento e fazê-la entrar. (Passa um grupo de cegos, seguidos de um padre e uma freira.) Cada vez que vejo um padre, eu imediatamente sinto vontade de lavar as mãos.*

Ida percebe que o sapato de Mussolini está desamarrado e ajoelha-se para amarrá-lo. Nessa posição, ele a segura e a beija, em uma cena que marca claramente as múltiplas faces desse afeto. Estaria ele beijando-a em agradecimento ao seu cuidado para com ele ou porque a percebeu submissa, ajoelhada a seus pés, adorando-o e admirando-o? Não há como saber. O fato é que Mussolini soube, muito bem, aproveitar-se do amor de Ida, da loucura cometida por ela *em nome do amor* por ele.

Mas que, afinal, loucura Ida cometeu?

Na cena seguinte (cena 12), Mussolini entra na casa de Ida e percebe que não há quase mais móveis. Na sala escura, somente uma mala ao lado de uma mesa e duas cadeiras, além de um abajur que ilumina a mesa, sobre a qual repousa muito dinheiro. Tudo ali é pequeno (a mesa, o abajur, a mala) em contraste com a quantidade de dinheiro. No quarto escuro, somente a cama, sobre a qual Ida dorme, totalmente despojada, nua, em posição sedutora. O corpo branco de Ida contrasta com a escuridão do entorno, mas seu rosto, virado para o lado oposto da câmera, confunde-se (novamente) com a penumbra.



Imagem 27: Ida oferece a Mussolini tudo o que tem

Mussolini a observa com desejo, curiosidade e uma certa raiva, que lhe parece imanente. Ele a chama.

- *Ida. Ida, o quê aconteceu?* (pergunta esboçando o sorriso de quem já sabe a resposta).
- *Eu vendi tudo.*
- *Como assim?*
- *Vendi tudo. O apartamento, o atelier, os móveis, as joias... Para o seu jornal. (Vai até a sala e mostra a pilha de dinheiro.) Pegue!*
- *Não.*
- *Agora já fiz. Você deve pegar o dinheiro, Benito.*
- *Não, não.*
- *Não é um sacrifício. É uma alegria. Eu amo você.*

- *É um empréstimo.*
 - *Está bem, um empréstimo.*
 - *Assino um recibo para você.*
 - *Depois.*
 - *Agora. (Escreve.) Eu, Benito Mussolini, recebi da Sra. Ida Dalser a quantia de... Vou deixar em branco. E assino. Agora eu devo casar com você.*
- (Ida o olha muito sensualmente, sentindo-se poderosa, como se estivesse tudo sob o seu controle.)
- *Diga que me ama uma vez.*
- (Mussolini titubeia. Então, fala em alemão:)
- *Ich liebe dich.*

Ao oferecer e, de fato, entregar tudo o que tinha a Mussolini, todos os seus bens, seu corpo, seu sexo, sua independência, seu trabalho, seu sustento, Ida acreditava estar cumprindo um ato de amor. As palavras de Ida evidenciam que ela tem consciência da força de tal ato, mas, ao mesmo tempo, minimizam sua intensidade: *Não é um sacrifício*. Não é um sacrifício como qualquer um pensaria, mas sim *uma alegria*. Mas quem se sentiria alegre perdendo absolutamente tudo o que tem? Alguém que não encara como uma perda, mas como doação que só pode ser justificada por um amor incondicional? *Eu amo você*, e isso basta. Será? Será que o desapego total e inconsequente é uma característica do amor? Será isso loucura? Ou será um subterfúgio para se parecer grandioso aos olhos do ser amado, para ser admirado e honrado por ele, até que ele se sinta devedor desse ato que, de tão nobre, sequer parece sacrifício, mas alegria? Quem ama, afinal, não deseja ser amado?

Mussolini sabe que sim. E, por isso, tenta mascarar o impacto do ato qualificando-o como *um empréstimo*. Se é um empréstimo, não é sacrifício, não é alegria. Mas, ainda assim, parece loucura, loucura em nome do amor. E, se é amor, deve ser devolvido na mesma moeda. Por isso o enunciado: *Agora eu devo casar com você*. Ora, *dever* não é o mesmo que *desejar* ou *querer* e tampouco o mesmo que *fazer*. Da mesma forma, casamento não é sinônimo de amor. Ele deve casar com ela porque isso é o que *deve ser dito* no interior daquela formação social e discursiva. *Agora eu devo casar com você* não é um pedido de casamento, é uma constatação. Não tem intencionalidade, tampouco afeto. Mas, mesmo assim, Ida sorri sensual e empodera-se mediante a afirmação de Mussolini. Esse era o pacto que ela desejava e, uma

vez aceito, pensa ela, tudo está sob seu controle. Por isso, pela primeira vez, ela exige algo dele: *Diga que me ama uma vez*.

Após um instante de silêncio, o amante não atende à solicitação na sua língua, mas na língua do outro, onde as coisas significam de formas distintas. Ida aparentemente se dá por satisfeita, pois o conteúdo da sua solicitação foi atendido. Ela talvez não compreenda (ou não queira compreender) que se trata de uma *miragem da linguagem*, a qual se referiu Lacan, que “consiste em acreditar sempre que a sua significação é aquilo que ela designa” (1953, p.24). Talvez não compreenda (ou não queira compreender) a importância da forma, o que o declarar em uma língua outra evidencia. Servir-se da língua do outro é como servir-se de um empréstimo. Há aí um distanciamento afetivo¹⁵ que permite dizer sem dizer, assim como pagar por algo (ou abrir o seu próprio jornal!) com dinheiro alheio. Pese-se ainda o fato de que essa língua outra não seja qualquer língua, mas *a língua do inimigo*. Estamos em 1914 e a Primeira Guerra Mundial está prestes a eclodir (e é isso que defende Mussolini). De um lado, a Itália e os países aliados; de outro, a Alemanha e o Império austro-húngaro entre outros.

De Nardi (2003, p.80) sustenta que a identidade do sujeito (e tudo que ela implica, incluindo aí a forma de estruturação de nossa psique) está na língua materna¹⁶; e que ao tomar a palavra em uma língua outra, o sujeito está movimentando um outro imaginário e um outro processo identificatório. Mussolini, em pleno gozo de sua contradição, ao mesmo tempo em que declara guerra ao inimigo (forma de contraidentificação), admira-o (forma de identificação). E tal admiração irá crescer ao longo dos anos, a ponto de Mussolini discursar muitas vezes, em território italiano e para o povo italiano, em língua alemã (como se vê no resgate de documento histórico que Bellocchio faz na cena 52, que será discutida na próxima seção). Sua aproximação cada vez maior a outro líder (Führer) ultranacionalista, Adolf Hitler, a partir dos anos 1930, promoveu a Segunda Guerra Mundial (1939-1945), na qual lutaram juntos, como aliados.

Mas seria Ida uma aliada? Do ponto de vista dela, naquele momento, certamente sim. Do ponto de vista de Mussolini, é provável que tenha dado a batalha por vencida, uma vez

¹⁵ Ainda que esse distanciamento possa ser diminuído à medida que o sujeito se apropria histórica e culturalmente dessa língua outra, haverá sempre um *estranhamento*, algo que não cola nos afetos que aprendemos a simbolizar pela língua materna. Discussões interessantes sobre isso encontram-se nos trabalhos de Aiub (2014), de Payer (2005) e de De Nardi (2003).

¹⁶ Payer (2005) irá pensar uma estruturação do sujeito por meio uma *língua primeira*, a qual geralmente equivale à língua materna, mas não obrigatoriamente; é através dessa língua (e nessa língua) que o sujeito vai tecer relações com as filiações sócio-históricas para que as palavras signifiquem.

que já obtivera de Ida tudo o que ele queria e precisava. Daí essa declaração de efeitos de sentidos múltiplos produzidos a partir de um enunciado supostamente amoroso na língua do inimigo: Mussolini diz *o que* Ida solicita (recompensa) e, ao mesmo tempo, declara-a como *inimiga*, sinalizando que o tempo de amor (e de paz) acabou. Histórias cruzadas e empréstimos feitos, Ida não percebe a cruel sutileza da declaração de Mussolini e se dá por satisfeita. Satisfeito o desejo da alma, é hora de satisfazer o desejo de possuir seu homem com seu corpo e, ao mesmo tempo, de entregar seu corpo para selar o contrato feito *em nome do amor*. E “a quel punto, la mademoiselle Dalser di un tempo era già scomparsa”¹⁷ (Pieroni, 2006, p.19).

O *circuito de recompensa* identificado pelos neurocientistas não se sustenta, como se vê, somente pelo movimento de neurotransmissores, mas também pelo movimento de mecanismos psíquicos, de processos inconscientes, postos em relação com a formação social do sujeito, com a sua ideologia.

Pensando discursivamente, e levando em consideração o que chamei de *delegação discursiva*, o Amor é o SsS1, a Entidade *em nome da* qual o SsS2 se autoinveste de seu poder. No ato de *vender tudo* e dar tudo a Mussolini (e que se reflete no diálogo apenas transcrito), Ida está se colocando no papel de SsS2, pois está imbuída de amor, logo, supostamente autorizada a falar e a agir em nome dele. No entanto, essa autoridade precisa ser ratificada por seus pares, ou, dito de outra forma, pela formação social na qual está inscrita. Isso, no entanto, não acontece, uma vez que Ida é a *amante* e não a *esposa*, o que modifica, completamente, o contrato de autorização por parte dos atores sociais, como se verá adiante. Além disso, para haver Sujeito-Opressor é necessário haver Sujeito-Oprimido e, nesse contexto em especial e no interior do imaginário de Ida, é Mussolini quem ocupa o lugar desse sujeito. A recompensa do sacrifício/alegria de Ida feito *em nome do amor*, afinal, deve ser o amor de Mussolini, amor que implica casamento, gratidão e sacrifício (a mesma moeda), o qual pode se apresentar sob a forma de submissão, lealdade, fidelidade (coisas que, Ida sabe, não fazem parte do caráter de Mussolini – caráter, aliás, que a encantou e a seduziu. Não haveria, aí, então, a negação da negação?!). Mussolini aceita jogar o jogo proposto pelo imaginário de Ida, mas do seu jeito, com as suas cartas, com seus truques. O truque de simular se colocar nesse lugar de Sujeito-Oprimido é aquilo que lhe garantirá a sua recompensa: o dinheiro que precisa para ter o seu

¹⁷ “Àquelas alturas, a mademoiselle Ida de um tempo já tinha desaparecido” (tradução minha).

jornal e, de quebra, um pouco mais de prazer, da adoração e da submissão de Ida. O sujeito está, afinal, onde está seu duplo.

Na imagem a seguir, procurei representar o funcionamento da delegação discursiva no específico da loucura/despojamento total de Ida *em nome do amor*.

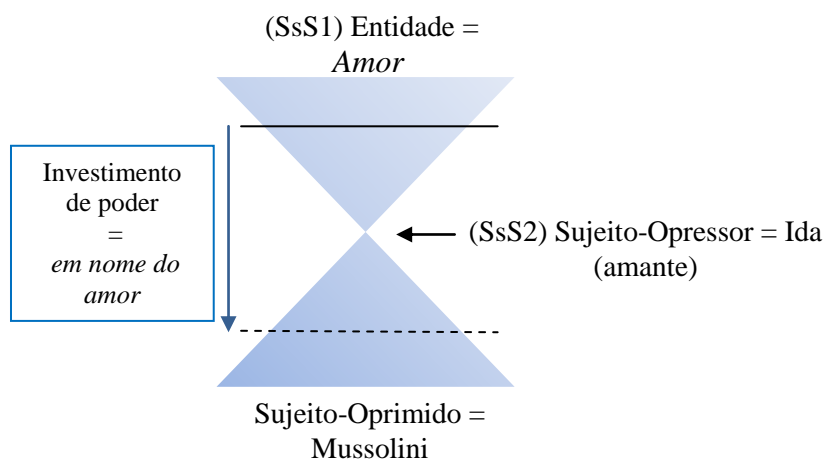


Imagem 28: Representação da *delegação discursiva* no específico da loucura/despojamento total de Ida *em nome do amor*

Note-se que o triângulo superior, que sinaliza a relação de investimento de poder do SsS2 por SsS1 está barrado. Com essa representação, procurei evidenciar a *quebra de contrato*, ou melhor, a não legitimidade do investimento de poder à Ida por parte de seus pares, ou seja, por parte da formação social em que está inserida. Essa quebra de legitimidade de Ida como SsS2 impede que o mecanismo da delegação, de fato, se estabeleça. Aliado a isso, está a simulação de aceitação de Mussolini em ocupar o lugar de Sujeito-Oprimido (que é um lugar construído pelo imaginário), a qual chamarei de simulacro. Tal simulacro está representado pela barra pontilhada a fim de evidenciar a porosidade na posição do Sujeito-Oprimido, porosidade essa que produz um efeito momentâneo de estabelecimento do mecanismo de delegação, a partir do qual Ida se deixa enganar.

AUDÁCIA! É a manchete do primeiro exemplar do *Il Popolo d'Italia*; e também o eco escrito sobre as imagens da época. Que audácia a de Mussolini instituir um novo jornal e defender o fim da neutralidade, a guerra. Que audácia a de Ida pensar que poderia, de algum modo, controlar Mussolini. Que audácia fazer loucuras em nome do amor de um homem que já tem sua família...

Apesar de não ser legalmente casado, Mussolini tinha um relacionamento antigo com Rachele Guidi, com quem tinha uma filha, Edda. É para essa mulher e para essa filha que Mussolini sempre volta, para essa casa onde ele toca violino ao anoitecer, a fim de ninar sua filha. A Ida, só resta observar a cena de longe, do outro lado da rua, à espreita. Ou, quem sabe, dar, ela também, um filho a Mussolini.

Talvez o filho tenha sido planejado, mais um artifício desenhado no imaginário de Ida para ter o amor de Mussolini; ou talvez tenha sido acaso, ato falho não de palavra, mas de ação, mais uma armadilha montada pelo inconsciente de Ida para ter o amor de Mussolini. Seja como for, é com alegria que Ida conta a ele que está grávida. Ao que ele responde primeiro com seu silêncio e sua imobilidade e, depois, com um abraço formal seguido de um único comentário: *Melhor um batizado do que um funeral. Agora, espere.*

Ida havia interrompido Mussolini, que escrevia uma matéria sobre a sua própria coragem para o seu próprio jornal. *Melhor um batizado do que um funeral.* Ele, que sentia vontade de lavar as mãos ao ver um padre ou uma freira? Ele, que queria estrangular o último rei com as tripas do último papa preferia um batizado a um funeral?! *Agora, espere.* E Ida esperou. Do lado de fora. Pietro Fedele, braço direito de Mussolini (e que mais tarde será ministro do seu governo), passa por Ida, ignorando-a.

Cansada de esperar, Ida entra novamente no escritório do diretor do *Il popolo d'Italia*, que se tornava aos poucos o veículo oficial daquilo que será o regime fascista. Mussolini está dormindo e Ida começa a acariciá-lo. A carícia é abruptamente interrompida por Fedele, que vê, pela janela, Rachele e Edda se aproximando. Fedele atua com força, fazendo com que Ida saia do escritório. Depois a contém, pois ela deve permanecer quieta e escondida para que Mussolini possa receber, com carícias, sua filha e sua mulher *oficial*.

O casamento de Ida e Mussolini é simbolizado no filme como uma mistura de sonho e de lembrança, e é defendido por Ida como um fato até o fim dos seus dias. Os documentos do suposto matrimônio jamais foram encontrados, no entanto, testemunhas o confirmam. Don Luigi Pedrolli, pároco de Sopramonte, confirma, inclusive, que os documentos desapareceram da cúria e do cartório do vilarejo em 1925, ano de instituição oficial do regime fascista (Cf. Pieroni, 2006, p.23). Outro fato que atesta a veracidade do relato de Ida é um documento assinado pelo prefeito de Milão à época em que Mussolini, ferido em guerra, havia sido transferido para um hospital em Treviglio. O documento “atesta che la famiglia del militare

Mussolini Benito è composta dalla moglie Dalsler Ida e di figli numero uno”¹⁸ (ibidem, p.30). Esse documento outorgava o direito a Ida de receber 7,70 liras na primeira segunda-feira em que o marido estivesse em licença médica e mais 2,45 liras nas segundas-feiras sucessivas, pelo tempo que durasse tal licença. E Ida, de fato, recebera esse ínfimo benefício.

No dia 18 de dezembro de 1915, apenas uma semana após o nascimento de Benito Albino Mussolini, Ida vai até Treviglio encontrar o seu amado e apresentar-lhe o filho, sem saber que um dia antes, naquele mesmo leito hospitalar, Mussolini havia celebrado seu matrimônio civil com Rachele Guidi. Segundo relatos recolhidos por Pieroni (ibidem, p.31 e 89), há uma controvérsia sobre o fato das duas mulheres terem mesmo se encontrado e se enfrentado nesse dia, ainda que tudo indique que sim. De qualquer forma, Bellocchio, permitindo-se *delimitações, inversões e deslocamentos* solicitados pelo discurso da arte cinematográfica, adere à versão do enfrentamento entre as duas, deslocando, no entanto, o evento no tempo (em *Vincere*, Benito Albino já está maiorzinho, caminhando de mão dada com a mãe quando ela ouve o jornaleiro entoando a manchete do *Il Popolo d’Italia*: “Benito Mussolini ferido no Carso”) e no espaço (Carso, não Treviglio, em um hospital improvisado no interior de uma igreja). Nessa cena exemplar, estão concentrados muitos aspectos da vida de Mussolini, de Ida e da própria história da Itália, aspectos que primam pelo contraditório.

O ambiente criado por Bellocchio une a guerra e as forças militares ao ambiente religioso. Mussolini, que se colocava contra a Igreja, agora está dentro de uma que, funcionando como um hospital improvisado, improvisa também uma sessão de cinema para os feridos (aliás, o cinema é muitas vezes autorreferenciado em *Vincere*), sendo que a história escolhida para entreter os convalescentes é o calvário de Cristo.

Nesse ambiente, todos os limites são confusos, tudo é contrastante e, ao mesmo tempo, único. Nessa engrenagem, de paradoxal efeito de unicidade, temos o sagrado e o profano no mesmo plano. As roupas indistinguem a identidade de cada um. As freiras são enfermeiras ou são as enfermeiras a se parecer com freiras? Os doentes são todos iguais, sem posto de comando ou patente a classificá-los. Mussolini (ele também sem seu uniforme, somente com a roupa de baixo e muitas ataduras), quase imobilizado de tanta dor, olha para o alto e vê o momento da crucificação. Note-se, na imagem a seguir, a incrível semelhança na disposição das três cruzes com a disposição dos três pináculos do *Duomo di Milano* na sequência de

¹⁸ “Atesta que a família do militar Benito Mussolini é composta pela esposa Ida Dalsler e um único filho” (tradução minha).

abertura de *Vincere* (imagem 24). O número três, forte em sua significação, ganha ainda mais relevo nessa cena em que os três vértices do triângulo amoroso finalmente se encontram; cena onde também os três vértices do triângulo de poder que formam o Estado Italiano (Igreja, Monarquia, Forças Armadas) se entrecruzam.



Imagem 29: O calvário de Cristo, o suplício de Mussolini

Mussolini olha para o alto e vê a imagem de Cristo na Cruz. Mas o que vê é a sua própria imagem, ou melhor, a imagem de Cristo à sua própria semelhança, o Cristo com seu rosto, imagem especular. Cristo também olha para cima, provavelmente procurando enxergar a sua imagem refletida no *Pai todo poderoso*. A imagem dentro da imagem; o símbolo inscrito no símbolo; o cinema dentro do cinema. Real, simbólico e imaginário em atuação. No instante em que se vê narcisicamente em Cristo, Rachele (vestida de freira-enfermeira) o beija e, então, é ela quem aparece na projeção, sob o manto da Virgem Maria. Papel paradoxal o de Rachel... ela é mulher ou mãe de Mussolini? Se é mãe, quem é, afinal, a mulher de Mussolini?



Imagem 30: Cristo/Mussolini & Maria/Rachele

Como se não bastasse todo o estranhamento da cena, chega à Igreja-Hospital-Cinema, acompanhado de seu séquito, o rei Vittorio Emanuele (aquele que Mussolini queria estrangular com as tripas do papa), enquanto Ida observa a tudo escondida de dentro do confessionário. Ao ver a aproximação do rei, Ida também se aproxima.

O rei se coloca ao lado do leito de Mussolini, que se inquieta, sem conseguir se mover. Segura-se nas grades da cabeceira da cama.

- *Como está, Mussolini? Você deve estar sofrendo muito* (diz o rei).
- *É um suplício. Mas é preciso estar firme* (responde Mussolini).
- *O general Olmi falou muito bem do senhor.*
- *Obrigado, Majestade. Mas não fiz nada além de cumprir meu dever.*
- *A Itália e a Casa Savóia são muito gratas ao senhor.*

Ao que Mussolini nada responde.

O rei e o séquito fazem continência. Mussolini aparentemente tenta, mas não consegue levantar o braço. O rei sai e Ida se posiciona diagonalmente atrás de Rachele, que está ao lado de Mussolini, de mão dada com ele. Ida se aproxima, com olhar combatente. Mussolini percebe sua presença, assustado e raivoso. Mas é Rachele quem se levanta e toma a palavra (em seu dialeto camponês-romagnolo):

- *O quê você veio fazer aqui? Volte para casa, espiã¹⁹!*
 - *Eu sou esposa dele* (responde Ida).
 - *O quê você está dizendo, sua desavergonhada? Insolente! Sou eu a esposa dele!* (começa a irar-se e, virando-se para Mussolini, chacoalha-o e solicita uma atitude:) *E você, não faz nada?*
 - *Quietas! Quietas!* (é o que ele consegue dizer).
 - *Diga a ela que sua esposa sou eu!*
- (Ida se interpõe aos dois:)
- *Não se esqueça do seu filho! Não nos abandone, Benito! Não nos abandone!*
- (Rachele tenta de toda forma arrancar Ida dali. Grita, furiosa enquanto a agarra pelos

¹⁹ Por ser natural da província austro-húngara de Trento, anexada à Itália após a guerra, a pecha de *espiã* foi inventada por Mussolini como justificativa para a aproximação com Ida (que o teria seduzido a fim de obter informações) e, conseqüentemente, para a necessidade de mantê-la afastada. Na acusação de Rachele, fica evidente que a repetição do discurso instaurado pelo marido serve também como atenuante da culpa do marido pela traição.

braços:)

– *Fora! Fora!*

(Uma freira e um ajudante separam as duas. Mussolini grita:)

– *Vá embora daqui!*

– *Não nos abandone!*

– *Louca!* (grita Mussolini, quase se levantando).

A essa acusação, Ida fica imóvel, perplexa. Cala-se e vai embora.

Rachele faz com que Mussolini se acomode, ainda que ela mesma esteja arfando de raiva. Vira de costas para Mussolini, acompanhando com o olhar a saída de Ida. Mussolini a segura pela cintura, volta-a para si e segura sua mão.

– *Eu mato essa mulher! Arranco as orelhas dela!* (ameaça Rachele).

Mussolini a olha. Ele também transtornado. Não é essa a mulher que ele conhece, mas sim a *doce e afetuosa* Rachele (Cf. Pieroni, 2006, p.22). Olha para ela e vê a imagem que volta a ser refletida no teto; a imagem imaculada de Maria que, agora, está de cabeça para baixo. A imagem chora, símbolo maculado, e Rachele também.

– *Venha cá.* (Mussolini a abraça e diz em romagnolo:) *Você é a minha mulher; entendeu? Você é a minha mulher. Então... fique quieta.*

Olha para o alto e vê, novamente, a imagem de Cristo, que revira os olhos e deixa pender a cabeça em um último suspiro. Morte do homem; eternidade do símbolo.

– *Meu amor...* (diz Rachele).

Cristo está morto. É tirado da cruz e posto no colo de Maria. *Pietà*.

A cena final do filme dentro do filme remete ao eterno retorno, evocando um início (de vida eterna), mas também um fim (de morte). Muitas coisas se iniciam e muitas outras têm fim a partir dessa cena.

O que finda são as *convicções* de Mussolini a respeito da Igreja e da Monarquia. O que inicia é seu relacionamento com essas forças com um único fim: tornar-se *il Duce* (o Líder) e vencer. O que finda também é o relacionamento de Ida e de Mussolini, que já não precisa

mais dela, pois desfrutou de todo o prazer e dinheiro que ela podia lhe proporcionar.

Louca! É a palavra que Mussolini usa para dar um ponto final a essa história de um suposto amor. *Louca!* Um sujeito esculpido à luz da formação imaginária sobre o qual se entalha o rótulo, o constructo discursivo que é a loucura. Constructo erigido sobre já-ditos, sobre pré-construídos, lá, onde dormem as memórias e se sustenta o interdiscurso. Domínio de memória onde o sujeito não existe, onde ecoa uma voz sem nome. Domínio de memória fria com a qual o sujeito se depara, espantando. Daí a imobilidade, daí a perplexidade de Ida ao ouvir, da boca do amado amante, a palavra lança, a palavra faca, a palavra estilete com a qual ele dilacera seu coração e inscreve na sua carne a aguda acusação e a grave ameaça. Ao lançar a palavra *Louca!*, Mussolini impõe a Ida um novo lugar, lugar de vozes que falam sempre antes, impondo seu domínio de pensamento e submetendo esse sujeito a um impiedoso processo de identificação com tal domínio. *Louca!*, a palavra símbolo. Símbolo “que nasce com a linguagem, e que faz com que, depois que a palavra foi verdadeiramente pronunciada, os dois parceiros tornem-se diferentes do que eram antes. Eis para que serve a palavra” (Lacan, 1953, p.26). E nesse lugar de muros e espelhos, a resistência à palavra-símbolo, à palavra *Louca!*, ecoa como um lamento de perguntas sem respostas, pois tudo já está lá, posto. Já posto em Ida, pois se a voz que sai de Mussolini “é o produto, o objeto caído do órgão da fala”, Ida “é o lugar onde *isso fala*” (Lacan, 1963, p.71). E falará para o resto de sua vida, colada em seu corpo, pesando como uma mortalha sobre sua história.

Louca porque acreditou poder ter lugar na sua vida? Louca por amar um homem como ele? Louca por ter cometido o desatino de vender tudo o que tinha, de se despossuir, de se desfazer de si mesma *em nome do amor* por alguém? Louca por amar a imagem que havia criado desse homem dentro de si? Louca por ter se julgado, ainda que por um único momento, capaz de domá-lo e dominá-lo seduzindo-o com seu corpo e com seu gesto de generoso desatino? Louca por achar que uma mulher como ela poderia ser a esposa de Mussolini?

Ida não poderia ser a esposa de Mussolini, pois tinha, ou melhor, havia tido (!), a alma e o comportamento livres, havia viajado, estudado, conquistado sua profissão e seu negócio. Ida era inquieta. E a mulher de Mussolini, essa deveria ficar quieta. *Você é a minha mulher. Então... fique quieta*, foi o que disse a Rachele. Com Ida, Mussolini estava pondo um fim ao seu amor sensual, passionai e útil. Com Rachele, estava recomeçando um amor familiar, quase fraternal, ou melhor, filial, mas igualmente útil, ainda que por distintos motivos.

Segundo Pieroni (2006, p.23), com base nas cartas de Mussolini e nas memórias de

Rachele, a relação entre os dois era uma relação *da manuale*. Eles se conheceram ainda na escola fundamental, mas foi em 1909 que estabeleceram uma *relação séria*: “Io voglio farmi una vita e una famiglia. Voi dovete essere la mia donna e la madre dei miei figli”²⁰, teria declarado Mussolini. E assim foi. Considerando-se revolucionário, Mussolini desdenhava das formalidades de um casamento civil, e mais ainda das de um casamento religioso. O matrimônio civil veio, como já dito, em 17 de dezembro de 1915 (seis dias após o nascimento de Benito Albino), e o religioso somente em 1925 (mesmo ano em que os documentos relativos ao casamento com Ida desapareceram), quando Mussolini já era Primeiro Ministro do Estado Monárquico-Fascista. Paradoxalmente, ao mesmo tempo em que faltavam páginas a serem preenchidas nesse manual de boa conduta, outras tantas excediam.

Da união com Rachele, Mussolini teve cinco filhos: Edda, Vittorio, Bruno, Romano e Anna Maria. Rachele foi a *esposa, a mulher oficial* de Mussolini e, depois da sua morte, *a viúva oficial*. Esteve ao lado do marido até o fim, arrancando as páginas da sua vida conjugal que não condiziam com aquele figurino de bom marido que ela mesma desenhara para Mussolini. No entanto, algumas páginas foram sendo resgatadas ao longo da história, como atos falhos que se permitem escapar.

Antes de assumir um relacionamento sério com Rachele, Mussolini teve um filho, de nome Candido, nascido em 1907, com uma operária de Friuli, Gigia Paietta Nigris. O filho não foi assumido e a mãe, abandonada.

No mesmo ano em que assumiu seu relacionamento com Rachele, nasce mais um filho seu, dessa vez com a jovem socialista Fernanda Oss Facchinelli. Ao que se sabe, o menino morreu com dois anos de vida e a mãe, doente, pouco depois. Paralelamente, Mussolini seguia seu romance com Angelica Balabanov, socialista russa que morava em frente à sua casa, e de Rachele, em Milão. Dessa relação, não houve filhos.

Antes de Ida, em 1912, Mussolini havia iniciado um romance com Margherita Sarfatti, escritora e crítica de arte italiana que transitava livremente entre a nobreza, a alta sociedade e grupos intelectuais. Essa influência foi fundamental para a instauração do novo regime, que contou com apoio de todas essas classes. Foi ela quem escreveu a primeira biografia do *Duce*, a qual se tornou um sucesso, sendo traduzida para 25 línguas, o que contribuiu imensamente para que a imagem de Mussolini se instaurasse como mito por toda a Europa e *oltre oceano*.

²⁰ “Eu quero fazer minha própria vida e minha própria família. Você deve ser a minha mulher e a mãe dos meus filhos” (tradução minha).

Margherita colaborou como redatora com o jornal socialista *Avanti!* e, posteriormente, com o fascista *Il Popolo d'Italia*, a convite do próprio Mussolini (para desespero de Rachele, que exigiu sua demissão assim que soube do caso, alguns anos depois de iniciado). Ainda que ela também fosse casada, o romance durou até 1939, e só terminou porque Margherita foi obrigada a deixar a Itália após a publicação das leis raciais (decorrentes do *Patto d'Accaio*, o Pacto de Aço, entre Itália e Alemanha) e da consequente perseguição aos judeus. Margherita, de origem judia, foi extremamente útil a Mussolini por 27 anos e, então, mandada para longe e esquecida.

Após o nascimento do Edda (1910), sua primeira *filha oficial*, seguiram-se dois outros nascimentos: Pino Romualdi e Asvero Gravelli. Nenhum dos dois filhos de Rachele, mas de mulheres que trabalhavam no Palazzo Chigi. Eles jamais foram reconhecidos, mas seguiram ao lado do seu pai, ocupando diversos cargos menores no Partido Fascista.

Em 1915, mesmo ano do nascimento de Benito Albino, a suíça Fernanda Ostrovski passa as férias de verão na Itália e, de uma rapidíssima relação, nasce mais um filho de Mussolini – que ele não chegará a conhecer por decisão da própria Fernanda.

Em 1917, nasce Vergilio, filho de Alice de Fonseca Pallottelli, casada, com quem se relacionará durante nove anos. O filho não será reconhecido, mas, assim como seus irmãos *ilegítimos*, trabalhará ao lado Mussolini até seus últimos dias. Nesse mesmo ano, nasce Vittorio, filho de Rachele que, no ano seguinte, dará luz a Bruno.

Na década de vinte, nascem Glauco (1920), filho de Bianca Ceccatto, sua secretária no *Il Popolo d'Italia* e Elena Curti (1923), filha de Angela Curti Cucciati. O filho seguirá a carreira de dramaturgo e a filha, que, assim como Glauco, nunca fora reconhecida, chegou a ser assistente pessoal de Mussolini até a sua captura em Dongo, onde acabou morto.

Nessa mesma década nascem Romano (1927) e Ana Maria (1929), ambos filhos de Rachele e, conseqüentemente, *legítimos*.

Em 1932 nascem Vana, filha da francesa Magda Brord (que, por sua vez, era filha de um radical senador socialista, declaradamente contra Mussolini), e um outro menino fruto de uma breve relação com Romilda Ruspi (que também era casada).

Nesse mesmo ano, uma agente secreta do serviço francês, cujo codinome era Magda Fontaje, apaixonou-se loucamente pelo objeto de sua investigação e chega até a atirar contra o chefe do serviço secreto, quando esse tentava levá-la de volta à França. É nessa época que Mussolini se apaixonou por Clarice Petacci, também conhecida como Claretta ou Clara.

Casada, 32 anos mais nova que Mussolini, foi a única mulher que *Il Duce* aceitou ao seu lado, quando da sua fuga. Ela foi morta junto com Mussolini, em 28 de abril de 1945, tendo seu corpo exposto com o dele em praça pública, no dia seguinte. Para desgosto de Rachele, essa foi uma página que não foi possível esconder.

Apesar de todas essas amantes correndo em paralelo ao seu casamento, furos no arquivo da secretaria pessoal do *Duce* revelam que durante os anos em que esteve no poder, ele recebia, na metade de cada manhã, uma nova mulher, escolhida pelos seus secretários mas rigorosamente dentro dos critérios por ele estabelecidos. Descontando-se os finais de semana e os afastamentos para viagem ou guerra, a conta chega facilmente a quatro mil mulheres. Quantos filhos daí possam ter nascido, não se pode saber.

Mas essas outras histórias²¹ de amor de Mussolini não são narradas em *Vincere*, que é a história de Ida e seu filho, uma história que Mussolini sempre quis apagar. Essas outras histórias estão brevemente pinceladas aqui porque não posso deixar de imaginar quantas vezes Mussolini ouviu dessas mulheres um *io ti amo*, e quantas vezes ele as deixou sem resposta, consolando-as com falsas promessas. Não posso deixar de pensar em quantas loucuras essas mulheres cometeram em nome do amor por ele, e como ele conseguia justificar a Rachele suas traições já que, supostamente, amava-a. É provável que nem tentasse justificar, que sequer considerasse falta de amor a sua vida de amante inveterado, que simplesmente a abraçasse e dissesse *Você é a minha mulher. Então... fique quieta*. E é provável que Rachele ficasse quieta e se contentasse com o título oficial de mulher, de esposa de Mussolini. Em nome do amor, afinal se faz loucuras.

A diferença é que essa atitude de Rachele de aceitar uma vida de traição é da ordem do autorizado, do aceitável e, mais do que isso, do desejado no interior daquela formação social. O *amor da esposa*, portanto válido e autorizado pelos atores sociais, é um amor que a tudo compreende e a tudo perdoa, mesmo que de maneira cega e submissa. E não é considerado loucura nem a compreensão nem o perdão²². O simbolismo da Virgem Maria, afinal, não é algo que se restrinja a um tempo ou espaço. Ele evoca o amor angelical da mulher pura, o mesmo amor evocado na idealizada Beatrice de Dante, na literatura romântica do século XIX e no contemporâneo ressurgimento de formações ideológicas fundamentalistas. Enquanto

²¹ As histórias podem ser conferidas no documentário *Mussolini: soldi, sesso e segreto*, de 2014.

²² Em documentário de 1992, intitulado *Benito Mussolini, mio padre*, dirigido pelo filho Vittorio, Rachele, já bem idosa, repete inúmeras vezes que perdoou a Mussolini e a suas amantes.

isso, o *amor da amante* (ou das amantes!) não tem validade como amor e, assim, a amante não está autorizada a falar ou agir em nome dele. Talvez possa falar em nome da paixão e da luxúria, mas não é considerada *digna* de falar em nome do amor, ao que lhe sobra a loucura como rótulo da desmedida, do que excede os limites do manual da *boa amante* (ou do *bom sujeito-amante*). Dessa forma, tanto à esposa quanto à amante, ser submissa é fundamental. O que excede daí é amor para primeira e loucura para a segunda.

Mas e em relação a Mussolini, o marido e o amante? *A Cesar o que é de Cesar*: ele dá amor para esposa e luxúria para a amante. Mas não há uma justificação *em nome do amor* para os seus atos, ao menos em *Vincere*. No entanto, na última carta escrita para Rachele, em 26 de abril de 1945, dois dias antes de sua execução, Mussolini dizia:

Cara Rachele, eccomi giunto all'ultima fase della mia vita, l'ultima pagina del mio libro. Forse noi due non ci rivedremo più: perciò ti scrivo e ti mando questa lettera. Ti chiedo perdono di tutto il male che *involontariamente* ti ho fatto. *Ma tu sai che sei stata per me l'unica donna che ho veramente amato. Te lo giuro davanti a Dio e al nostro Bruno* in questo momento supremo.[....] Tuo Benito²³ (destaques meus).

Mussolini jura *em nome de Deus-Pai e do filho* morto, Bruno, que Rachele fora a *única mulher que verdadeiramente amara*. Ele, que nunca acreditara em Deus, que o desafiara a fim de comprovar a sua não existência; ele, que abandonara seus filhos fora do casamento, faz um juramento, no derradeiro momento de sua própria existência (e ao lado da amante Clara Petacci), *em nome do amor a Deus e ao filho*, em nome daquilo que é, para aquela formação social, o que de mais sagrado possa haver.

Pede, ainda, perdão por todo mal *involuntário* que fez à esposa por que, afinal, a traição é algo natural e naturalizado (*normose*) no interior dessa formação social. É o instinto masculino, a virilidade, a masculinidade que a justificam e, mais do que isso, que explicam o lugar de submissão dado à mulher, seja ela esposa ou amante. O homem, então, não *precisa* amar; ele precisa, simplesmente, *ser homem*. O amor, se há, vem como um bônus que, no entanto, só pode (ou só deve) ser ofertado àquela mulher que ocupa o papel de esposa, à mulher pura e angelical. Mulheres que ousam falar o que pensam ou exigir algum direito

²³ “Querida Rachele, eis que alcanço a última fase da minha vida, a última página do meu livro. Talvez nós dois não nos vejamos mais: por isso lhe escrevo e lhe envio essa carta. Eu lhe peço perdão por todo o mal que involuntariamente lhe causei. Mas você sabe que foi a única mulher que eu realmente amei. Eu o juro perante Deus e nosso Bruno nesse momento supremo.[....] Seu Benito (Esse e outros documentos estão disponíveis no blog: <http://donnarachelemussolini.blogspot.com.br>)

(amor incluído), mulheres insatisfeitas e inquietas, pertencem à ordem da desmedida, do excesso, da loucura. A elas, o manicômio.

O maior florescimento dos bordeis (ou *casas de tolerância*) na Itália se deu durante o regime fascista. Eram 730 casas onde trabalhavam 3.400 mulheres. Muitas dessas casas e dessas prostitutas serviam com exclusividade ao alto escalão do governo. Era uma forma de manter a virilidade de seus homens e, ao mesmo tempo, de mantê-los sob controle, uma vez que Mussolini sabia que era com essas mulheres que eles trocavam os seus mais reservados segredos. A virilidade e o sexo²⁴ eram usados por Mussolini como arma, como instrumento de poder tanto sobre os homens de sua confiança como sobre um número incontável de mulheres que, quando falavam o que não deviam ou quando engravidavam, ou eram mortas ou sepultadas, como Ida, no manicômio.

Analisando o funcionamento dessas relações a partir da delegação discursiva, pode-se pensar na *virilidade* como um suposto-saber (SsS1), como Entidade que investe poder a Mussolini, o Sujeito-Opressor (SsS2), autorizado por seus pares (homens da mesma formação social, e talvez até mulheres) a oprimir, por meio da submissão, os sujeitos mulheres, seja a esposa ou suas amantes. O efeito dessa opressão se diferencia de acordo com o papel que é dado à mulher bem como de acordo com a aceitação da mesma em relação ao papel que lhe é atribuído e aos direitos e deveres estabelecidos por ele ou, ao contrário, com a resistência que a mulher impõe.

Rachele, na posição de esposa, aceita submeter-se *em nome do amor*, SsS1 Entidade, que lhe *autoriza a submeter-se*. Por mais paradoxal que seja, essa relação é bastante comum e se reflete como um espelho, como *o outro* do Sujeito-Opressor. Em outras palavras, se num

²⁴ Não qualquer sexo, no entanto; somente aquele entre um homem e uma(s) mulher(es). A homossexualidade foi, durante todo o Regime Fascista, duramente reprimida por ser considerada *desvio e degeneração da moral pública e privada*. Os homossexuais eram considerados pelo regime como *traidores da extirpe*, como aqueles que feriam o domínio masculino da ideologia fascista. Logo nos primeiros anos da ditadura fascista, Mussolini convocou o poder médico e científico para instituir exames médicos (retais) obrigatórios a todos aqueles suspeitos de homossexualidade. Aqueles que não recebessem aprovação nos exames eram mandados para uma das três ilhas que passaram a ser destinadas ao confinamento desses *sujeitos abjetos*: Treniti (na Puglia, e que serviria também como campo de concentração para 1300 árabes e líbios que se opunham à ocupação colonial italiana), Egadi (na Sicília) e Ponza (no Lácio, que receberia também os renegados políticos, inclusive o próprio Mussolini no desmoronar do regime, em 1945). Os sujeitos suspeitos de homossexualidade que ainda permaneciam nas cidades eram submetidos a humilhações públicas e torturas. O *sexo invertido*, como chamava Mussolini, era também uma arma de controle e de poder não só sobre a sociedade, mas sobre o seu próprio governo, uma vez que qualquer um que ousasse denunciar alguma irregularidade ou excesso, ou qualquer um que representasse um entrave nas suas negociações, era denunciado como pederasta. Umberto II, filho do rei Vittorio Emanuele III, foi uma das vítimas, já que, para que o fascismo se instituísse como ditadura, fazia-se necessário enfraquecer o poder da monarquia.

primeiro *sistema*²⁵ de delegação discursiva Rachele é o Sujeito-Oprimido, nesse segundo sistema ela é o próprio SsS2 que, em uma relação de *transferência* com o SsS2 do sistema anterior, delega a ele a autoridade sobre si. Ao mesmo tempo, dentro de seu sistema, coloca-se também como Sujeito-Oprimido, em uma espécie de relação *narcísica às avessas*, onde a *recompensa* para seu *eu* é a sua aceitação pelo *outro* por meio da negação e consequente recalque dos seus próprios desejos.

A relação entre esses sistemas de funcionamento da delegação discursiva pode ser representada da seguinte forma:

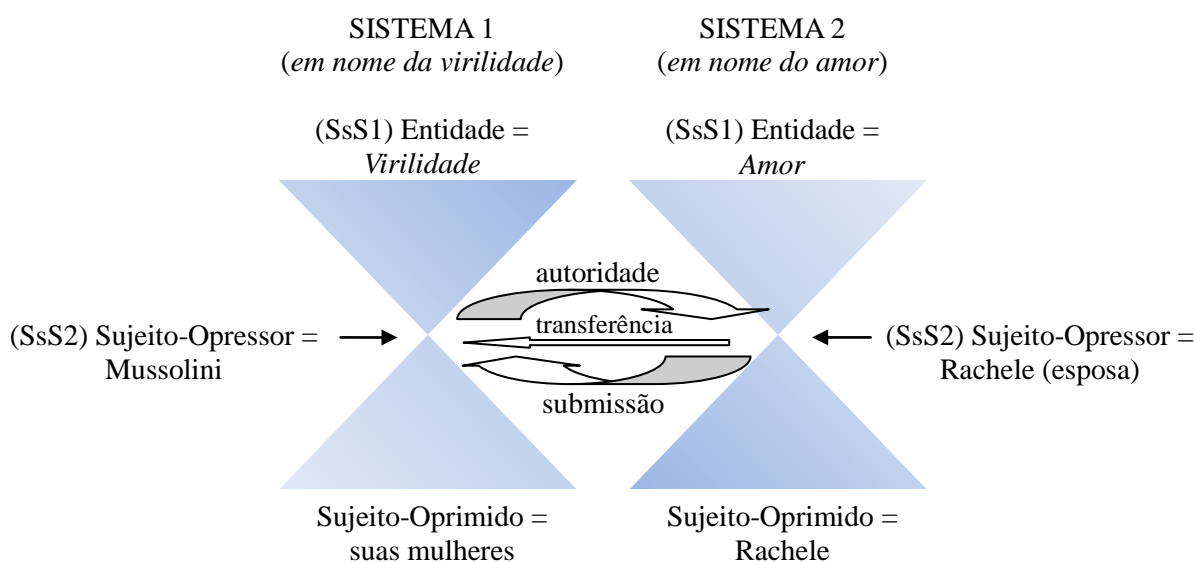


Imagem 31: Representação da *delegação discursiva* atuando em dois sistemas correlacionados (*em nome do amor e em nome da virilidade*)

Ida Dalser, por sua vez, oferece resistência à submissão. Vale lembrar que a dinâmica dos sujeitos e da relação entre sujeitos não é homogênea, e que nela estão atuando tanto inconsciente quanto ideologia. Vale lembrar também que, como já mencionado, Ida, *em nome do amor*, procurou autoinvestir-se do poder dessa Entidade a fim de exercer, sobre Mussolini,

²⁵ Utilizo o termo *sistema*, aqui, como o conjunto de objetos/atores que se relacionam por meio da *delegação discursiva*. Como já exposto em 2.4, a delegação se estrutura sempre da mesma forma, de modo que, em cada sistema, o que muda não é a sua estrutura, mas os componentes da relação. A relação entre um sujeito A e um sujeito B pode evidenciar um único sistema de delegação ou, ainda, vários sistemas, a depender da organização dos seus atores e das condições de produção dos seus discursos, ou seja, do tempo, do espaço, da formação social e ideológica e da estrutura psíquica/inconsciente de cada um. Os sistemas são autônomos, ou seja, podem atuar isoladamente, mas também podem se interrelacionar, em uma espécie de permuta ou complementação que acaba por formar uma estrutura maior, uma rede de delegações que tecem (e são tecidas) as (pelas) relações dos sujeitos em questão.

uma autoridade. No entanto, Ida não estava autorizada por seus pares, isto é, pela formação social na qual estava inscrita, de forma que seu poder não foi ratificado e a delegação foi falha, não realizada – ainda que Mussolini tenha colhido os benefícios do efeito de sua tentativa de instauração. E se Mussolini colheu esses benefícios foi porque Ida estava de fato convicta do poder que o *amor* lhe investiria (formação imaginária) e ainda porque Mussolini manifestou, no ato de enunciação de Ida, um comprometimento com o papel de Sujeito-Oprimido que ela lhe atribuía. Com seu simulacro, Mussolini foi *recompensado* e, tão logo recebeu sua recompensa, impôs resistência e a delegação não se consumou. Ida e Mussolini, afinal, tinham suas semelhanças: ambos eram resistentes à submissão e ambos desejam ocupar o lugar de SsS2 (construção imaginária) em suas relações (estabelecidas pelo imaginário).

Mas a formação social impõe pressão sobre seus sujeitos, sendo a ideologia determinante no estabelecimento das relações. À época em questão (e talvez não tenha mudado muito ainda), a virilidade imperava sobre o amor, tendo essa Entidade, portanto, a primazia sobre as relações supostamente amorosas. Para continuarem em relação, assim, Ida *deveria* se submeter, senão concorde, à força. O jogo está, então, invertido. Mussolini é o SsS2, investido de poder *em nome da virilidade* e autorizado a atuar em nome dela por seus pares. Ida, sendo mulher, *deve* ocupar o lugar de Sujeito-Oprimido, sujeito supostamente destituído de saber, de poder e de desejos. Mas, agora, a resistência é de Ida. E se ela resiste à estrutura determinada pela formação social dominante, deve ser excluída. Mussolini aciona, então, o mecanismo de defesa de *denegação*, uma forma enunciativa de negação que, nesse caso, equivale à negação do *outro* como sujeito de direito, como sujeito de saber, de poder e de desejos. *Louca!* Uma palavra é suficiente para estabelecer aquilo que o *outro* é. E em *nome do poder* que Mussolini vai conquistando ao longo da própria história, o rótulo que lança sobre Ida é suficiente para produzir o efeito de uma evidência. Mas qual formação discursiva sobre a loucura acionar para validar a delegação discursiva estabelecida em nome do seu poder, que é político, se a política, afinal, não é a detentora dos saberes sobre a loucura? No século XIX, como já visto, a loucura passa a ser objeto da FD cientificista, e é a ela que Mussolini recorre para ratificar seu enunciado, para falar e agir com a devida autoridade sobre Ida (o Sujeito-Oprimido) e, de quebra, lavar as mãos sobre o destino de sua amante e seu filho. Nesse outro sistema, como também já visto no capítulo anterior, a imposição da força não permite espaço para resistência e, dessa forma, o mecanismo da delegação se completa.

A seguir, represento a forma como esses sistemas de funcionamento do mecanismo delegação discursiva se relacionam:

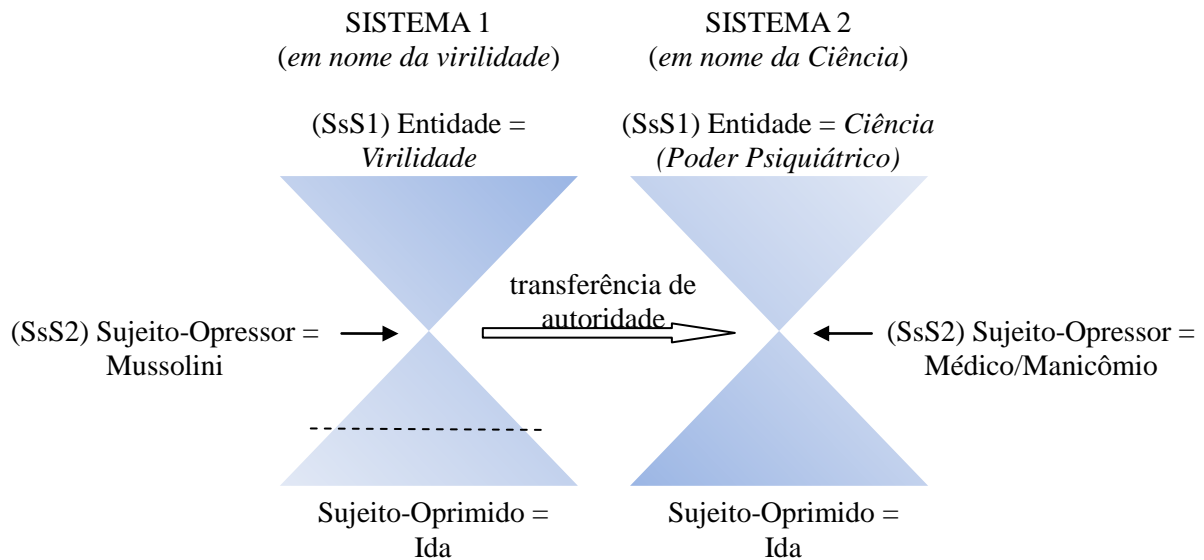


Imagem 32: Representação da *delegação discursiva* atuando em dois sistemas correlacionados
(em nome da virilidade e em nome da ciência/poder psiquiátrico)

O que daí se deriva é ponto a ser discutido nas próximas seções.

3.2 Em nome do pai, do filho e

*Um novo tipo de ideia
 A energética e o real
 O sentido é o Outro do real
 O Nome-do-Pai: prescindir, servir-se dele
 O real é sem Lei.*
 Jacques Lacan

Se as relações estabelecidas entre Ida e Mussolini se inscrevem predominantemente na ordem do imaginário – ocupando cada um o lugar determinado pelo imaginário do outro que, por sua vez, alimenta-se do imaginário social –, a entrada de um terceiro termo (o filho) irá garantir o seu ingresso na ordem do simbólico. Para Lacan (1953, p.33), “toda relação

interpretável simbolicamente está sempre inscrita em uma relação a três”, uma vez que é o terceiro personagem aquele capaz de mediar a relação entre dois termos. Em outras palavras, o nascimento de Benito não só interfere na relação entre Ida e Mussolini, mas a ressignifica, simbolizando o lugar de cada um na sua relação bem como na relação com o próprio filho. Ida não é mais somente (um)a amante de Mussolini, mas a *mãe de seu* filho, e de um filho que ele não deseja. Mussolini não é mais o *amante* de Ida, mas o *pai de seu filho*, de um filho que ela deseja. A contradição está instaurada sobre os desejos.

O desejo de Ida e o não-desejo de Mussolini têm a ver com a carga simbólica que esse terceiro termo despeja sobre eles. Ao tornar-se *mãe*, Ida espera (por meio da formação imaginária) que possa também assumir o lugar (simbólico) de *esposa*. Mussolini não era oficialmente casado e, apesar de já ter uma filha, era uma *filha*, não um *filho*, um *varão*, o *primogênito*, aquele que, afinal, importa. A formação e o imaginário social são tão fortes que até mesmo uma mulher pode tomar uma concepção desse tipo como verdade e defendê-la como prerrogativa, ou melhor, defendê-la *em nome de* um pretense direito seu – e isso demonstra como a inscrição em uma formação discursiva é sempre, em boa medida, um processo inconsciente e, ao mesmo tempo, ideológico. Mussolini, por sua vez, não desejava a mudança nos termos de sua relação com Ida: não a desejava como *mãe* de seu filho, não desejava um filho daquela mulher, não desejava ocupar o lugar (simbólico) de *marido* tampouco de *pai*. Enquanto Mussolini *resistia às* relações familiares, ou seja, ao simbólico, Ida *resistia nas* relações e *no* simbólico.

Lacan nos lembra que “tendemos a confundir termos como pai, mãe, filho, etc. com relações reais [...] Mas trata-se de símbolos” (1953, p.32). Diferentemente das relações empíricas, que mudam com o tempo, o símbolo é imutável, ele é o *objeto-aí*, o *sempre-aí*, o *já-lá* das relações, com toda sua carga forjada pelas formações imaginárias e com toda a sua significação de objeto (-a) no qual são depositados ou projetados os anseios próprios do sujeito desejante. Aquilo que se estabelece no imaginário, portanto, corporifica-se no simbólico. Mesmo quando o objeto não está mais aí (como no caso de Mussolini, que nunca esteve; ou no caso de Ida, que deixou de estar), o símbolo está preenchendo o seu lugar, significando o vazio deixado pelo objeto. O símbolo, diz Lacan, “é o objeto encarnado em sua duração, separado de si próprio e que, por isso mesmo, pode estar de certa forma sempre presente, sempre ali, sempre à disposição” (ibidem, p.36). Se o *sujeito pai* ou o *sujeito mãe* não estão disponíveis, o *símbolo pai* e o *símbolo mãe* estarão sempre presentes e atuantes no

imaginário do filho, na sua estrutura psíquica, nos seus desejos inconscientes, na sua forma de ver o mundo e de lidar com ele (ideologia). Tudo o que é humano, afinal, é conservado como símbolo, afirma Lacan (ibidem).

Ida foi uma mãe presente para Benito até os seus 11 anos de idade, até que Mussolini, para resistir como símbolo de liderança ultranacionalista (*il Duce*), destituiu Ida de seu papel de *sujeito mãe*, alienando-a no manicômio de Pergine. A Benito, sua mãe restou como símbolo ausente. A mãe como objeto primeiro de amor e reconhecimento (em sua relação especular), como objeto primeiro de desejo, de alimento, de satisfação existencial, de fantasia libidinal, no entanto, estará *sempre-lá*, simbolizada, eternizada. A mãe em sua presença física será capturada, elipsada, assim como a memória da sua história: história da mãe e história do filho. Se foi *em nome do amor* por Mussolini que Ida cometeu a loucura de despojar-se de tudo, é, talvez, *em nome do filho* (sobretudo em seu caráter simbólico) que Ida irá tentar resgatar um pouco do que lhe seria de direito: uma pensão, o reconhecimento da paternidade, um nome, uma história. Uma história estranha, no entanto, que precisa ser abafada, escondida, negada, e que corre paralela a uma história de aparente normalidade, que é exaltada, mostrada, afirmada.

A brevíssima cena 29 mostra Ida sentada ao lado de seu filho, na habitual escuridão de *Vincere*. Ao fundo, a mesma peça sonora da cena de abertura: o bater de um relógio, tal qual o que Mussolini segurava ao desafiar a Deus. Enquanto o menino estuda, a mãe lê o jornal. Depara-se, então, com uma fotografia da família Mussolini. Na legenda: *Família Mussolini na praia*. Ida tira da bolsa um pequeno revólver. O filho olha, entre indiferente e interrogativo. Ao que a mãe diz: *Benito, olhe: só há uma bala. É para o coração de seu pai*.

Espelho às avessas, a imagem no jornal reflete tudo aquilo que Ida e Benito não são: Ida não é a esposa de Mussolini; Benito não é o seu filho. Legalmente o são (ainda que poucos o saibam e que muito se tenha feito para invalidar tal legalidade), mas não oficialmente e tampouco simbolicamente para Mussolini. Se as relações familiares são símbolos, como propõe Lacan, não há possibilidade de uma relação familiar efetiva e afetiva quando não há simbolização. E se não há simbolização de Ida como mãe de seu filho Benito é porque Mussolini já participa de um outro sistema simbólico familiar no qual é Rachele a mãe de seus filhos. Tal sistema simbólico sustenta a realidade discursiva de Mussolini, produzindo um efeito de verdade sobre sua atuação histórico-social. Sua realidade histórico-social, determinada pelo imaginário, por sua vez, sustenta o seu papel simbólico no interior das suas

famílias, tanto daquela que ele aceita quanto daquela que ele rechaça. Relação de nunca acabar.



Imagem 33: Foto oficial da família Mussolini na praia

Benito Albino não conheceu o pai (ao menos não o *sujeito pai*), nunca interagiu com ele. Por isso sua expressão incerta, entre indiferente e interrogativo. O que Benito carrega de seu pai é o aquilo que ele simboliza: o grande *Duce* temido e adorado por tantos, o *Pai todo poderoso* que, mesmo à distância e mesmo sem ser visto, interfere em sua vida, seja negando-lhe presença e direitos, seja impondo-lhe formas de viver. O pai da relação edipiana, que disputa (mesmo que sem mais querer) o amor e a atenção da mãe; o pai que deve ser morto para que ele e sua mãe possam ficar juntos e livres. É isso, afinal, que lhe afirma Ida ao mostrar-lhe o revólver e dizer: *Benito, olhe: só há uma bala. É para o coração de seu pai.* Tragédia sempre atualizada, efeito do interdiscurso sobre si mesmo.

Nesse momento, Ida ainda não perdera totalmente sua liberdade. Vivia vigiada, é verdade, e privada da vida que desejava (como esposa de Mussolini), mas ainda tinha sua irmã, seu cunhado e seu filho; ainda tinha a si mesma. No entanto, o seu sentimento de traição, de perda, de abandono, de amor e ódio convivendo juntos, construíam a sua própria prisão. Angústia que precisava ser compartilhada com o filho, expectativa (transferência) falha de que ele a libertasse. Prisão compartilhada.

No dia 19 de junho de 1926, sabendo da visita do então ministro Pietro Fedele a Trento, e não conseguindo pensar no que tinha e que ainda poderia perder, não conseguindo

resignar-se ao esquecimento, mesmo *em nome de seu filho*, Ida escapa da vigilância e vai ao encontro de Fedele a fim de... *chiedere, senza sapere cosa*²⁶ (Pieroni, 2006, p.45). A resposta à pergunta não feita veio prontamente: Ida é levada para o manicômio de Pergine e seu filho para o *Ricovero dei derelitti di Sant’Ilario* (Abrigo dos abandonados).

Benito conseguiu fugir dali poucos dias depois, voltando para casa de seus tios. No entanto, Giulio Bernardi, encarregado por Mussolini de dar cabo à questão, leva o menino para ainda mais longe, para o *Collegio di Moncalieri*, um internato para nobres dirigido pela ordem católica dos barnabitas. Em *Vincere*, Bellocchio optou por resumir esse percurso de Benito, levando-o diretamente para o internato. Sua chegada lá é bastante sugestiva. Benito é guiado por um frei pelos corredores do grande internato, onde estão expostos muitos retratos dos nobres ex-alunos e um busto de Mussolini. Em seu alojamento, é recebido por uma freira, por camas vazias e colchões enrolados. Era época de férias, e todos estavam em suas casas, com suas famílias.

– *Você dormirá aqui* (diz a freira).

– *Sozinho?*

– *As aulas acabaram, todos foram para casa.*

– *Mas... quando minha mãe vem me buscar?*

– *Primeiro ela tem que se curar.*

– *Está doente? O quê ela tem?*

– *Está nervosa demais.*

– *E o meu pai?*

– *Seu pai precisa salvar a Itália. Você não deve ser egoísta. Lembre-se sempre que tudo o que fazemos, fazemos somente para o seu bem.*

– *Obrigado.*

Os barnabitas sabiam bem quem era aquele menino. A igreja, tão desprezada por Mussolini, agora era sua aliada para manter em segredo sua história pessoal *em nome da salvação da Itália*. Como representantes (SsS2) de Deus (SsS1), todas as suas ações são *em nome Dele e para o bem*. Manter uma criança de 11 anos (Sujeito-Oprimido) em uma escola

²⁶ O verbo *chiedere* encerra dois sentidos: pedir e perguntar, de modo que sua tradução para o português é sempre falha: *pedir/perguntar, sem saber o quê*.

vazia no período de férias, longe de sua mãe e sua família é para o seu bem, pelo que o menino, em sua doce ingenuidade, agradece, afinal, ele *não deve ser egoísta*.

Chega o Natal, importante data católica que assinala o aniversário de Jesus Cristo, *filho de Deus Pai todo poderoso*, e foi em seu nome, em *Nome-do-Pai* que ele viveu e morreu. Lacan (1975, p. 132), ao teorizar psicanaliticamente sobre o Nome-do-Pai, afirma que “é certo supor que o Nome-do-Pai é Deus” e que é esse o grande símbolo que permeia todas as nossas relações, as quais começam sempre pelas familiares. O pai humano é simbolizado, afinal, à imagem e à semelhança do pai divino. E é na noite de aniversário daquele considerado como único filho do pai divino que o primeiro filho de Mussolini dirá *não* a ele pela primeira vez.

Noite escura e fria, sinos tocando, Benito, sozinho em seu alojamento, não dorme, mas finge dormir. Chegam os padres e as freiras, como que em uma peregrinação, e oferecem a ele um presente, dizendo: *Bom Natal, Benito Dalser*. Como em uma coreografia ensaiada, todos viram de costas e vão até o presépio, em frente ao qual se ajoelham e rezam: *Anunciaremos Seu reino, Senhor, de justiça e paz*. Assim que saem do alojamento, Benito olha o bilhete que vem junto ao presente: *A Benito Dalser*. Ele se levanta e corre até o corredor do andar superior, onde está seu pai. Seu pai-símbolo, seu pai-busto, seu pai-totem. Ele o olha de frente, pela primeira vez com raiva no olhar, como quem o desafia. Benito Albino Mussolini, desafiando seu *pai todo poderoso*, à imagem e semelhança dele, Benito Mussolini, que desafiou *Deus pai todo poderoso* logo ao início de toda essa história.



Imagem 34: Benitos, pai e filho

O pai de Benito é um pai vazio mas, ao mesmo tempo, um pai simbólico, saturado de sentidos. O pai de Benito, no entanto, não é um pai comum, mas um pai-mito, considerado e reverenciado por uma inteira nação como um herói, um líder, *il Duce*, o salvador. Benito não chegará a ver sua derrocada, seu fuzilamento, a exposição do seu corpo em praça pública (ao lado da amante), a destruição do símbolo do homem de família, do símbolo de fortaleza e liderança, do totem, dos bustos, dos retratos. Mas conhecerá profundamente esse sentimento de perda e de fim, porque é dentro dele que habita essa outra face do mito, face de abandono e desprezo.

Lacan (1963, p.73) nos lembra que “miticamente, o pai só pode ser um animal. O pai primordial é o pai anterior ao interdito do incesto, anterior ao surgimento da Lei, da ordem, das estruturas, da aliança e do parentesco, em suma, anterior ao surgimento da cultura. Eis porque Freud [...] chame esse pai de *totem*”.

Freud, em seu célebre texto *Totem e tabu*, observando o desenvolvimento dos mecanismos e das relações familiares em tribos aborígenes, define *totem* da seguinte forma:

Via de regra é um animal (comível e inofensivo, ou perigoso e temido) e mais raramente um vegetal ou um fenômeno natural (como a chuva ou a água), que mantém relação peculiar com todo o clã. Em primeiro lugar, o totem é o antepassado comum do clã; ao mesmo tempo, é o seu espírito guardião e auxiliar, que lhe envia oráculos, e embora perigoso para os outros, reconhece e poupa seus próprios filhos. Em compensação, os integrantes do clã estão na obrigação sagrada (sujeita a sanções automáticas) de não matar nem destruir seu totem e evitar comer sua carne (ou tirar proveito dele de outras maneiras). O caráter totêmico é inerente, não apenas a algum animal ou entidade individual, mas a todos os indivíduos de uma determinada classe (1913, p. 22).

Mussolini, assim, é *totem* para Benito porque animal perigoso e temido, porque seu antepassado e sua origem, a qual vai cada vez mais se distanciando de seu caráter factual, de seu traço de verdade, e, conseqüentemente, adquirindo um efeito mítico. Conforme Mussolini atua na história e o tempo passa pela história de Benito, menos pessoas acreditarão no fato do menino ser filho do homem. Mussolini adquire o status de mito, de totem; enquanto seu filho que não é filho (por isso não é reconhecido nem poupado pelo totem), e sua mulher que não é esposa, tornam-se tabus.

Freud enumera alguns objetivos dos tabus, sendo o primeiro deles “a proteção de pessoas importantes – chefes, sacerdotes, etc. – e coisas, contra o mal” (1913, p.38). Mussolini precisa se proteger, ou melhor, precisa proteger sua imagem, seu totem, seu

símbolo para que seu projeto de vencer seja levado a cabo. O mal é aquilo que o ameaça. Ida e Benito são o símbolo do mal, são tabus. O mal, no entanto, precisa ser nomeado nos limites da razão. O mal, então, leva o nome de loucura. Loucura é tabu e, como tal, deve ser arquivada.

Mas há algo mais que deve ser arquivado (ou apagado do arquivo). Conforme Lacan (1963, p.73), “é necessário colocar no nível do pai um segundo termo depois do totem, que é [...] a função do nome próprio”. É “por meio do nome”, diz Hegel, que “nasce do eu o objeto como ente individual” (Cf. Žižek, 1999, p.56). Mas Benito não conseguirá individualizar-se, distinguir-se e impor-se como sujeito; primeiro, porque seu nome não lhe é próprio (no sentido que não é unicamente seu) e, por fim, porque lhe é tomado.

Ida nomeou o filho com o nome do pai, Benito, seguido de uma homenagem ao seu próprio pai, Albino, logo, avô do menino. Benito Albino carrega, portanto, dois totens, dois símbolos paternos com toda sua carga de significação, ainda que ele jamais os tenha conhecido. Na Itália da época (e essa lei perdura até hoje), os filhos *legítimos* devem receber o sobrenome do pai, não o da mãe. Os que recebem o sobrenome da mãe são aqueles *ilegítimos*, ou seja, sem reconhecimento paterno. A *legitimidade* de um sujeito, portanto, está vinculado à ordem e à linhagem masculina. Por essa razão, ao nascer, Benito Albino teve que ser registrado como *Benito Albino Dalser*.

No entanto, dois meses após o nascimento do menino, Ida conseguiu que Mussolini o reconhecesse como seu filho legítimo. O documento foi assinado por Mussolini no dia 11 de janeiro de 1916, no escritório do advogado Guido Gatti, com a presença do tabelião Vittorio Buffoli e das testemunhas Carlo Olivini e Irma Marcosanti.

Riconosco per ogni conseguente fatto di legge che il bambino chiamato attualmente Benito Dalser, nato a Milano all'Istituto della maternità in via della Comenda 121, l'11 novembre 1915, è mio figlio. Dichiaro inoltre che al momento della nascita non avevo nessun vincolo matrimoniale con alcuna donna e che la madre signora Ida Irene Dalser non ha con me nessun rapporto di affinità o parentela, sicché nessun ostacolo esiste al riconoscimento di tale mio figlio. Il presente atto di riconoscimento dovrà essere usato dallo stesso riconosciuto Benito Dalser quando egli stesso crederà di farlo. Però, in caso di mia morte prima che mio figlio sia in età di poterne usare direttamente il presente atto potrà essere usato da sua madre o da chiunque altro ritenga che ciò possa tornare utile al bambino. Nel caso però di morte della madre prima che il riconosciuto abbia l'età per decidere quanto sopra, provvederò io stesso a fare scrivere questo mio riconoscimento negli atti di Stato Civile ove la madre non avesse dichiarato

*di opporsi o non avesse altrimenti provveduto ai mezzi di sussistenza e di allevamento del bambino*²⁷. Benito Mussolini

Tal documento teria sido levado a cartório a fim de ser lavrada uma nova certidão. A certidão desapareceu dos arquivos, mas o documento assinado por Mussolini permaneceu em posse da família de Ida, supostamente escondida dentro de uma ave empalhada.

Naquela noite de Natal, após desafiar o pai-totem, Benito derruba o seu busto, empurrando-o a partir de sua nuca, fazendo com que caísse *de cara do chão*, em um ato de grande potência simbólica. Sabendo que seria castigado pela audácia e desrespeito do ato, o menino corre para o dormitório e se esconde embaixo de uma cama. As freiras entram no quarto e o chamam:

- *Dalser, apareça, não vamos lhe fazer nada.*
- *Não me chamo Dalser, me chamo Mussolini!*
- *Dalser, saia! Está muito frio! Não seja bobo...*
- *Não me chamo Dalser, me chamo Mussolini!* (corre por debaixo das camas).
- *Benito, venha! Vamos, seja bonzinho...*
- *Não me chamo Dalser, me chamo Mussolini!* (continua correndo de uma cama para outra).
- *Benito, obedeça. Chega! Venha cá. Obedeça, saia daí!*
- *Como eu me chamo?! Como eu me chamo?!* (desafia o menino, exigindo ser reconhecido pelo seu nome paterno).
- *Benito, é como você se chama.*
- *E depois?!*
- *Eu já disse que chega. Saia já daí.*

²⁷ “Reconheço, com todas as consequências previstas na lei, que o menino atualmente chamado Benito Dalser, nascido em Milão, no Instituto da Maternidade, na rua da Comenda 121, no dia 11 de novembro de 1915, é meu filho. Declaro, ainda, que no momento do seu nascimento eu não mantinha nenhum vínculo matrimonial com qualquer mulher e que a mãe, Ida Irene Dalser, não tem comigo nenhuma relação de consanguinidade ou familiaridade, de forma que não há nenhum obstáculo para o reconhecimento deste meu filho. O presente ato de reconhecimento deverá ser usado pelo próprio reconhecido Benito Dalser quando ele assim desejar. Porém, em caso de minha morte antes que meu filho esteja em idade de utilizar diretamente o presente ato, ele poderá ser usado por sua mãe o por qualquer outro que possa considera-lo útil ao menino. Entretanto, no caso de morte da mãe antes que o reconhecido tenha idade para decidir o que já foi dito, eu mesmo providenciarei para que esse meu reconhecimento seja lavrado em Cartório, uma vez que a mãe não tivesse se oposto ou, caso contrário, que ela não estivesse provendo meios de subsistência e de educação do menino” (tradução minha) (Cf. Pieroni, 2006, p.33).

– *Eu me chamo Benito Mussolini! Eu me chamo Benito Mussolini!* (reivindica Benito, com entonação de protesto).

Sua reivindicação não será ouvida. Benito perderá o direito ao nome do pai, mas ele lhe pesará eternamente. (*É possível prescindir do Nome-do-Pai, mas, ainda assim, servir-se dele*, falou Lacan.) *Mussolini*, o seu próprio nome, a sua própria origem, é aquilo que não pode e não deve ser dito.

Lacan (1963, p.81-2), remetendo o Nome-do-Pai à histórica bíblica, lembra que o Pai é, por vezes, “aquele cujo nome não é pronunciado” e que o filho é oferecido como sacrifício pelo seu pai terreno ao Pai celeste, ou seja, *em nome de Deus*. Lembra também que nem todos os filhos de Abraão receberam a sua *baraka* (sopro ou pulsação divina), somente aquele que nasceu do ventre de Sara, sua esposa legítima e que *o carregou em nome de El Shaddaí*, ou seja, *em nome de Deus todo poderoso*.

Mussolini não acreditava em Deus (SsS1), mas na sua própria predestinação à vitória. No entanto, entendeu que a vitória só seria possível se desistisse de desafiar a Deus (ao menos em público) e se passasse a falar e a agir *em nome Dele*, contando com o apoio da Igreja (SsS2), representante direta Dele, e passando, num gesto de transferência narcísica, ele mesmo, Mussolini (SsS2), a agir *como se fosse Deus*, legislando sobre o destino de tudo e de todos, de todo um país (Sujeito-Oprimido). É, então, *em nome do Pai* (que é Deus, mas que é, sobretudo, símbolo, símbolo que se dobra sobre ele mesmo, o outro do símbolo) que seu filho (Sujeito-Oprimido) será sacrificado, uma vez que aquele filho não era filho de sua esposa, de uma relação legítima, legitimada pelas leis de Deus e dos homens, e uma vez que o fruto de uma história paralela poderia macular a sua história oficial. Afinal, como diz Pieroni (2006, p.110), “il guaio era che Benito Albino era sempre considerato un pericolo, un rischio, non per quello che poteva fare o dire, ma per il solo fatto di esistere. [...] Il grande ostacolo, il grande male, il suo grande pericolo era *la presenza della sua presenza*”²⁸.

A presença de Benito em uma escola de nobres e da alta sociedade começou a gerar curiosidade. O menino insistia em ser chamado pelo nome do pai, o que provocava estranhamento e suposições a respeito de uma vida dúbia e bígama de Mussolini, o que não caía nada bem para o regime. Giulio Bernardi (fiel escudeiro), Arnaldo Mussolini (irmão do

²⁸ “O problema era que Benito Albino era sempre considerado um perigo, um risco, não por aquilo que podia dizer ou fazer, mas pelo próprio fato de existir. [...] O grande obstáculo, o grande mal, o seu grande perigo era *a presença da sua presença*” (tradução minha).

ditador) e Alberto Panca (seu contador), chegaram à conclusão de que seria necessário retirar o menino de cena e o levaram de volta a Trento, mas não para a casa dos tios, em Sopramonte, e sim para a casa do próprio Bernardi, para que estivesse sempre absolutamente vigiado.

Ali, Benito viveu até seus dezessete anos, idade em que já frequentava o Instituto Técnico, um ambiente cheio de jovens que não deixavam de notar a semelhança entre o colega e *il Duce*, além de desconfiar daquilo que se supunha brincadeira de Benito, que frequentemente assinava como *Benito Albino Dalser Mussolini*. Outra *brincadeira* que Benito costumava fazer era imitar o seu pai. A imitação do pai, ou seja, o simulacro que o espelho impõe, é uma ato de *realização*, sendo que “realizar, no sentido próprio da palavra, [significa] reconduzir a um certo real a imagem” (Lacan, 1953, p.37). A representação era, para Benito, a única forma de unir-se a seu pai. A representação é, afinal, uma tentativa²⁹ de simbolização do real por meio da imagem; e “o pai é esse quarto elemento [...] sem o qual nada é possível no nó do simbólico, do imaginário e do real. Mas há um outro modo de chamá-lo. É nisso o que diz respeito ao Nome-do-Pai [...], que é conveniente chamar de *sinthoma*” (Lacan, 1975, p.163). Representar o pai, então, é sintoma daquilo que falta.

“Tem mais presença em mim o que me falta”, disse o poeta Manoel de Barros (1996, p.67), resumindo o sintoma lacaniano em um único verso. E essa falta que habita o oco do *nome do pai* faz faltar também o ar, a razão, o pulsar do coração; faz adoecer e até morrer.

Na cena 48, Benito está no Instituto Técnico com seus colegas quando um dos pronunciamentos de Mussolini é transmitido. Imagens e palavras históricas se misturam às imagens e palavras ficcionais:

- *Camisas negras*³⁰! *Saudação ao Duce!* (exorta um camarada, ao que todos obedecem, inclusive Benito).
- *Camisas negras, vocês têm a honra e o privilégio de hospedar, no seu mar, as forças navais da Itália fascista. Nós fomos grandes quando dominamos o mar. Roma não poderia chegar a ser um Império antes de ter esmagado a potência marítima de Cartago. Para que o Mediterrâneo (que não é um oceano) não seja o cárcere que humilha o nosso vigor de vida, é preciso ser forte... (ovações). Quando o grande sino*

²⁹ Tentativa sempre vã, pois o real é justamente o que escapa da simbolização.

³⁰ *Camicie nere* foi como ficaram conhecidos os membros pertencentes ao primeiro nível da Milícia Voluntária para a Segurança Nacional

soar a última badalada, é certo que todo o povo italiano estará pronto a fazer os sacrifícios necessários. E lembrem-se, ó camisas negras, que se isso acontecer, eu estarei à frente de vocês (ovações).

- *Vamos, Benito, imite o Duce!* (incita um colega, ao que os outros concordam e insistem): *Vamos, vamos, Benito.... Duce, fale ao seu povo!... Duce! Duce! Duce!... Silêncio! Ele vai fazer! Atenção!* (Benito titubeia) *Vamos, vamos! Viva o Duce!*
- *Camisas negras, vocês têm a honra e o privilégio de hospedar, no seu mar, as forças navais da Itália fascista. Este privilégio impõe a vocês alguns deveres especiais* (discursa Benito, exagerando ainda mais os gestos e as expressões faciais já muito exageradas de seu pai, ao que os colegas exclamam: *Duce! Duce! Duce!*). *Roma não poderia chegar a ser um Império antes de ter esmagado a potência marítima de Cartago. Viva o Duce!* (ele mesmo se “autoexorta”, numa clara referência ao narcisismo como traço da personalidade de Mussolini). *Quando o grande sino soar a última badalada, é certo que todo o povo italiano responderá. E se isso acontecer, eu estarei à frente de vocês. Duce!*
- *Bravo! Muito bem! Grande!* (os colegas o cumprimentam, ao mesmo tempo em que se espantam ao vê-lo completamente esgotado após a representação).

Seu tio, Ricardo Paicher, estava por ali observando a cena, que se liga à próxima com o som de sinos e sirenes. Paicher está no cinema e Benito se senta logo atrás dele, seguido por dois capangas do pai, que o mantêm sob constante vigilância.

- *Eu sou Benito Mussolini, ainda que agora não me chame mais Mussolini, e sim Bernardi* (diz ele ao tio).
- *Eu sei. Eu sei.*
- *Você poderia entregar essa carta à minha mãe? Obrigado* (Benito se volta para o lado e beija a moça que o acompanha).

Como se não bastasse negar seu nome ao seu filho, Mussolini lhe nega também o nome da mãe. Tirando a tutela legal de Benito de seu tio e passando-a a Giulio Bernardi, o menino passa a chamar-se *Benito Albino Bernardi*. A mudança de nome se deu através de decreto publicado no Diário Oficial da prefeitura de Trento no dia 20 de julho de 1932 (Cf. Pieroni, 2006, p.104). Apagamento do nome do pai, do nome da mãe, do seu próprio nome.

Filho ilegítimo, órfão de pai e mãe vivos, Benito tem sua história apagada antes mesmo que possa escrever uma com suas próprias mãos.

Como se não bastasse privá-lo de sua família de origem, Mussolini lhe nega também constituir uma nova. A moça que Benito beijava no cinema era Raffaella Fiore di Arezzo, com quem queria se casar. Bernardi, sempre com o aval de Mussolini, prevendo que tal relação pudesse acarretar ainda mais problemas (pois seus possíveis descendentes poderiam, eles também, resolver exigir seus direitos e, antes disso, denegrir a imagem do *Duce*), resolveu afastá-lo ainda mais, inscrevendo-o na Marinha.

Tal fato não chega a figurar em *Vincere*, mas é narrado e documentado por Pieroni (2006, p.106-110) e por Giacomo Minella (em entrevista documentada em *Mussolini, secret de famille*, de 2005), o qual fora designado para vigiar Benito, mas que acabou sendo seu melhor amigo (provavelmente o único da sua curta existência). Interessa-me trazer esse evento para análise porque ele evidencia uma *sequência de transferências de poder* entre o que estou chamando de *sistemas de delegação discursiva*. Explico-me.

Se inicialmente Benito Albino (na posição de *filho*) é oprimido pelo poder de Mussolini (SsS2 Sujeito-Opressor) que, por sua vez, está investido desse poder *em nome do Pai* (SsS1 Entidade) simbólico, em um segundo momento Mussolini transfere/compartilha a gerência desse poder para/com um outro Sujeito-suposto-saber, a Igreja, que é a mantenedora e a gerente da Instituição Total para qual Benito Albino é transferido, o Internato Moncalieri. Esse ato de nomear seu substituto enquanto SsS2 é uma forma de distanciamento do sujeito-pai, mas, ao mesmo tempo, de permanência do símbolo; é uma forma de Mussolini *lavar as mãos* e transferir a responsabilidade da opressão sobre seu filho para um outro SsS2 que atua também *em nome do Pai*, mas do *Pai todo poderoso, em nome de Deus* (SsS1). Em outras palavras, o SsS2 do primeiro sistema de funcionamento da delegação discursiva oferece o filho em sacrifício ao SsS2 do segundo sistema para que esse realize, de fato, o ato de sacrificá-lo sob a mesma justificação, ou seja, *em nome do Pai*. Nesse terceiro momento em que Benito Albino é compelido a ingressar na Marinha (SsS2) – outra Instituição Total e que tem seu poder investido *em nome da Pátria* (SsS1) –, evidencia-se uma nova transferência de poder, um novo gesto de nomear outro SsS2 para que a opressão sobre o filho continue, para que se cumpra o sacrifício. Não se pode deixar de notar que o SsS1 é sempre *mais do mesmo*, é sempre *Pai*, pois *Pátria* deriva de *terra paterna*, lugar de origem masculina, espaço de virilidade. Tem-se, então, nesses três sistemas de delegação discursiva que se dispõem em

ordem sequencial, uma *atualização* da Entidade, desse Sujeito-suposto-saber supremo que é o *Pai*. No primeiro sistema, o pai-terreno, o pai-símbolo da relação edípica, pai-totem, sujeito-de-origem; no segundo sistema, o pai-celeste, o pai-símbolo da própria existência, Pai todo poderoso, origem; no terceiro sistema, o pai-pátria, lugar de origem. Em todas as Entidades, em todo esse suposto-saber, impera a virilidade masculina, a origem patriarcal.

Na Marinha, Benito Albino é inscrito, inicialmente, em um curso de radiotelegrafista na Escola Naval de La Spezia, mas acaba não exercendo essa função (muito perigosa para o SsS2 primeiro, seu pai, em virtude das informações que poderia passar e, conseqüentemente, comprometê-lo) e sim a de lançador de torpedos (muito perigosa para ele, mas de um perigo desejável para SsS2). O Sujeito-Opressor (SsS2) de Benito, em todas as suas faces, estava, afinal, sempre testando sua capacidade de resistência, expondo-o a grandes perigos e sofrimentos. Quanto mais perto da morte e distante do Pai, da Pátria, mas *em nome deles*, melhor. Assim, Benito é mandado para Xangai.

Em alguns momentos de muita angústia e solidão, Benito volta a representar seu pai, a servir-se do seu nome, ainda que prescindindo dele. Giacomo Minella conta que tentava disfarçar, dizendo à tripulação que era brincadeira de Benito, piada (*witz*), ou que havia ele bebido demais; alertava o amigo do perigo que corria e tentava convencê-lo de seguir sua vida, livre das suas não-memórias. Em vão. O comandante Brivonesi, comandado pelo alto escalão da guarda de Mussolini, envia-o de volta à Pátria. Em 30 de junho de 1935 chega ao porto de Taranto (na região da Puglia, ao sul da Itália) e é recebido como um criminoso. Levado para o Hospital Marítimo Militar, sem que os médicos tenham sido previamente avisados de quem se tratasse, recebe o diagnóstico: *il paziente è stato trovato del tutto normale, tranquillo, rispettoso, corretto*³¹ (Cf. Pieroni, 2006, p.114). Após constatada sua normalidade, uma nova junta de médicos foi requisitada e o diagnóstico mudou: estava fisicamente saudável, mas apresentava *perturbações psíquicas*. Foi, então, levado para o Manicômio de Mombello, na província de Milão (sua origem, afinal), onde ficaria confinado durante os seis últimos anos de sua vida.

No Manicômio de Mombello, Benito recebeu o seguinte diagnóstico: *affetto da síndrome paranoide e bisognoso di cure e ricovero manicomiale perché pericoloso a sé ed agli altri*³² (ibidem, p.116). De tão perigoso, foi levado para o Pavilhão Chiarugi, onde

³¹ “O paciente encontra-se em estado absolutamente normal, tranquilo, respeitoso, correto” (tradução minha).

³² “Acometido por síndrome paranoide, necessitando de cuidados e internação manicomial porque perigoso para

ficavam os considerados agitados. Depois de cinco meses de comportamento tranquilo, foi transferido para o Pavilhão Perusini, dos semiagitados. Cada médico novo que chegava ao manicômio e que não era avisado sobre o que era permitido ou não dizer, sobre o cabia ou não naquela formação discursiva, ou seja, sobre a forma correta de diagnosticar e de tratar o filho que o *Duce* queria apagar, espantava-se de ver um sujeito tão tranquilo e que gostava tanto de ler, tão interessado nos fatos da política do seu país, alienado naquele lugar, abandonado à própria sorte e aos *tratamentos* mais do que desnecessários, desumanos.

Pensando na discursividade desses fatos, dois pontos são de fundamental importância. O primeiro deles diz respeito às diferentes posições-sujeito dentro de uma mesma formação discursiva. Situando esse capítulo da história de Benito Albino no espaço e no tempo, evidenciam-se dois traços gerais: manicômio e início do século XX. Como já visto no segundo capítulo (seção 2.3), esse tempo e esse espaço estão sob a égide da FD cientificista, a qual se inscreve predominantemente no imaginário. Está-se no auge daquilo que Foucault denominou de *poder psiquiátrico*, estabelecido *em nome da Ciência*, e essa é a Entidade (SsS1) a partir da qual os médicos (SsS2) são investidos de autoridade. É de se supor que, agindo *em nome da Ciência*, os médicos se utilizassem estritamente da razão e das observações clínicas para produzir seus diagnósticos (o que se chama hoje de diagnóstico baseado em evidências) e, conseqüentemente, para estabelecer, modelar e regular as formas de tratamento a serem administrados aos pacientes. No entanto, essa Ciência precisa, de caráter exato, é uma construção imaginária, pois sabemos desde Descartes que a razão tem suas frestas por onde passam as crenças no *Pai todo poderoso* e na *sua inteligência suprema e inquestionável*. E como nos disse Pêcheux (1982a, p.17), já que “não há ritual sem falha, desmaio ou rachadura”, é por essa fenda que o poder do pai-pátria, do pai-símbolo, do pai-*Duce* se impõe. E o todo poderoso médico, o porta-voz da ciência e do poder psiquiátrico, vê-se diante de dois caminhos: ou enfrenta esse poder outro que penetra (viril) pela rachadura e impõe resistência, ou aceita o fato de que o seu poder não existe fora do investimento de poder feito pela Entidade e que, nesse caso, ele deve servir a dois senhores, ou melhor, deve saber que o senhor a que serve, serve também a outro senhor anterior a ele, porque pai, porque símbolo, porque origem. Daí a diferença dos diagnósticos de Benito: um diagnóstico de *louco agitado*, dado por médicos (SsS2) que sabem a quem servem e, por isso, servem; outro

si e para os outros” (tradução minha).

diagnóstico de *sujeito normal e tranquilo*, dado por médicos que, acreditando que servem à Ciência (SsS1), ou ignoram o fato de que a Ciência serve ao Pai (SsS1 primordial) ou sabem disso e, ainda assim, resistem.

O outro ponto diz respeito justamente ao quarto sistema de delegação discursiva que tem Benito Albino como Sujeito-Oprimido, o Manicômio com seus atores médicos/psiquiatras como Sujeito(s)-Opressor(es) (SsS2) e a Ciência como Entidade (SsS1), como aquilo que autoriza o investimento do *poder psiquiátrico* aos SsS2 sobre os Sujeitos-Oprimidos.

Na imagem a seguir, procurei representar esses quatro sistemas que, ao mesmo tempo em que preservam autonomia em seu tempo e em seu espaço, relacionam-se entre si, formado uma grande estrutura discursiva em torno de Benito Albino e determinando aquilo que ele pode e/ou deve ser. Note-se que o lugar de Benito é sempre o de Sujeito-Oprimido, ainda que seu papel simbólico varie a cada sistema. No primeiro sistema, ele é *filho*, ainda que indesejado, mas filho. No segundo, a imagem de filho é atualizada e ele é tomado por *órfão* (em relação ao primeiro sistema) e por *aluno interno* (no interior desse segundo sistema). No terceiro, Benito assume o papel de *marinheiro*, mas a sombra de seu símbolo como *filho indesejado de Mussolini* permanece, atribuindo um sentido diverso ao que a palavra *marinheiro* evoca, uma vez que ele, definitivamente, não pode ser considerado um *marinheiro qualquer*. No último sistema, por fim, o *louco* é o papel que lhe resta, o papel que a posição de *filho indesejado do grande ditador* lhe designa e lhe impõe. A imagem de Benito, o símbolo primeiro que lhe cabe (o terceiro termo de uma relação a dois, o *filho*), permanece, então, em todos os sistemas, ainda que atualizada.

O Sujeito-suposto-saber (SsS1) que se impõe como Entidade, como já mencionei, é variável, mas também segue uma constante, a constante do primeiro sistema, onde o poder se estabelece *em nome do Pai*. Esse primeiro *pai simbólico* se confunde com o pai do segundo sistema, pois *Pai todo poderoso, Deus, origem*. No terceiro sistema, a *Pátria, a terra natal, a terra paterna*, vem atualizar esse *Pai*. E no quarto sistema, a *Ciência* ocupa esse lugar de autoridade que, no entanto, foi falha até então. É só por meio do *poder psiquiátrico*, poder que emana da Ciência, que finalmente o filho se submete, ou melhor, sucumbe, como se verá em seguida. A transferência do poder de um sistema para o outro se dá, portanto, como uma permuta, como uma transferência de autoridade (investida por SsS1) de um Sujeito-suposto-

Saber (SsS2) para o outro do sistema seguinte, a fim de que o próximo complete a tarefa do primeiro (e em nome dele, mas mantendo em sigilo seu nome, sem comprometê-lo).

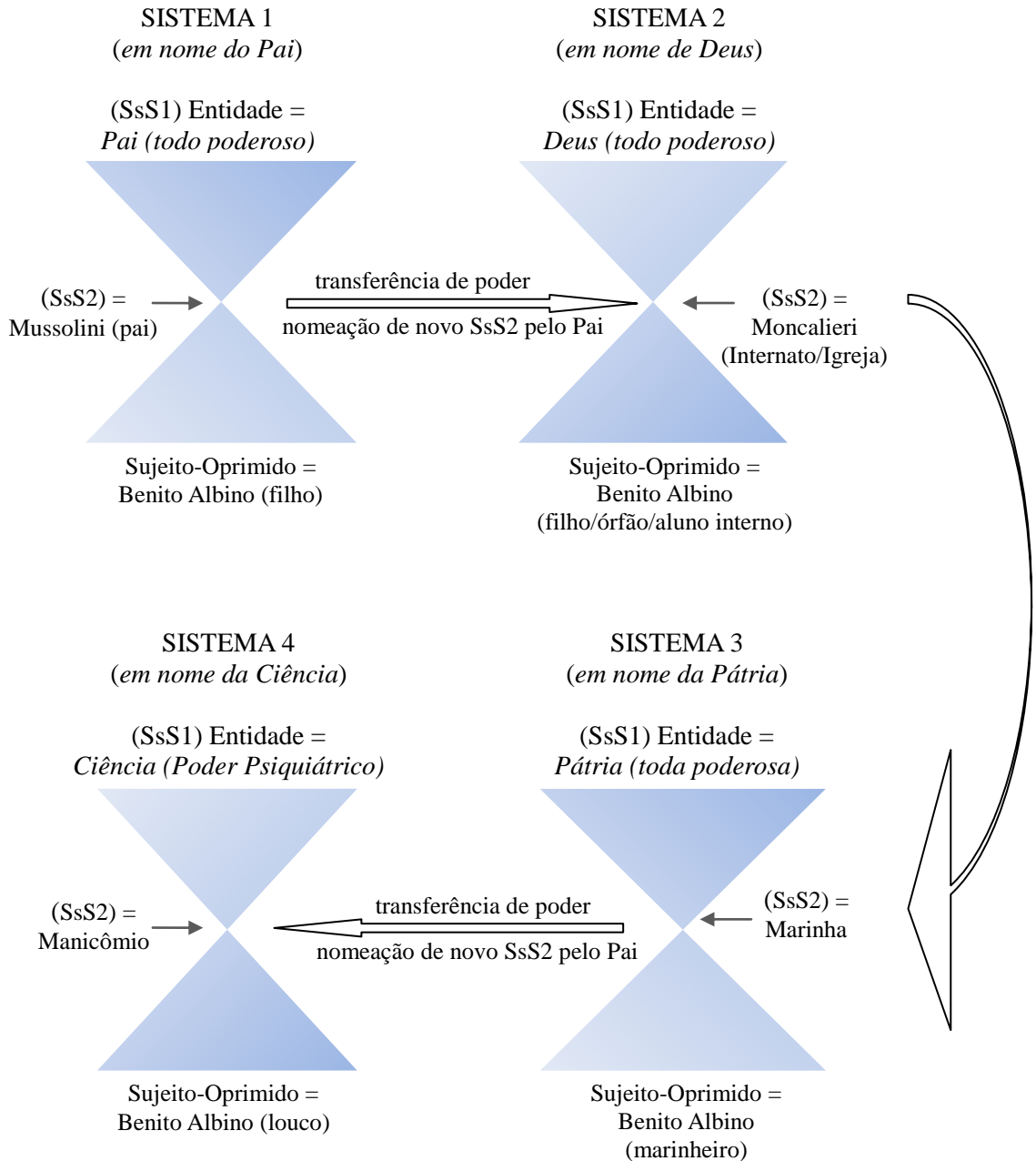


Imagem 35: Representação da *delegação discursiva* atuando em quatro sistemas correlacionados (*em nome do Pai, em nome de Deus, em nome da Pátria e em nome da Ciência*)

Interessante notar como ao SsS2 original, Mussolini, o representante máximo do Estado Totalitário, seguem-se três fortes Instituições Totais: Moncaliere, uma Escola em regime de Internato que faz parte da ordem dos barnabitas, um Internato em comunhão com a Igreja, portanto; a Marinha, um dos braços das Forças Armadas; e, por fim, o Manicômio Mombello, o arquivo-manicômio, Instituição Total e totalizante, que institucionaliza sentidos e fragmenta sujeitos até que se extingam.

O Manicômio aparece para o filho de Mussolini como o último recurso de apagamento. Recurso cheio de segredos e documentos a serem mantidos escondidos. Poucas pistas foram recolhidas sobre a história asilar de Benito, uma vez que a maioria dos funcionários do grande arquivo são bons-sujeitos e, portanto, obedientes à ordem instituída. Mas assim como atos-falhos, o real sempre escapa por entre as ranhuras das sólidas paredes arquivantes. Um dos depoimentos recolhidos por Pieroni (2006, p.118) atesta que Mombello era “sudicio, popolato di cimici, scarafaggi e pidocchi che causavano malattie della pelle. Anche Benito fu colpito dalla scabbia. Per un certo periodo, non sapendo di che cosa si trattasse, continuava a graffiarsi la faccia devastata dalla scabbia: invece di ricorrere alle cure adatte, per un po’ lo leggarono al letto³³” Mas no prontuário do bom-sujeito médico, o que consta é que Benito arranhava o próprio rosto como sinal de *irracional autodestruição* ou de alguma *fantasia delirante*.

É possível mesmo, e totalmente compreensível, que, ao final de seis anos de isolamento e esquecimento, ao final do/a *tratamento/tortura* desumano/a ao qual fora submetido, Benito sucumbisse à loucura do seu entorno. Além dos inúmeros remédios que embotavam seu ser, não permitindo que sentisse tampouco pensasse, Benito recebeu um tipo de tratamento muito em voga à época: terapia insulínica associada ao eletrochoque. De acordo com os vestígios do arquivo (Cf. Pieroni, 2006, p.121), ele recebeu algo entre trinta e sessenta injeções de insulina, sendo que em nove vezes, entrou em coma. Seu corpo: um verdadeiro laboratório de experimentos médicos chancelado por seu próprio pai.

Seu *pai*: símbolo eterno, persistente. Na seção 1.1, referi-me ao fato de a *fantasia* ou o *fantasma* (entendido como produção inconsciente do simbólico sobre o real) ter por função a proteção do real. Tal proteção, no entanto, não se dá sem a produção de sintomas, os quais

³³ “Sujo, repleto de percevejos, baratas e piolhos que causavam doenças de pele. Benito também foi atingido pela sarna. Não sabendo do que se tratasse, arranhava-se continuamente o rosto devastado pela sarna; e ao invés de recorrerem a um tratamento adequado, o amarram ao leito por um certo tempo” (tradução minha).

passam a ter valor de real(idade) para o sujeito. Por relacionar-se com a causa de desejo original (*objeto-a*), a fantasia/o fantasma diz respeito também ao recalque original freudiano (complexo de Édipo), processo de simbolização chamado de *Nome-do-Pai* por Lacan. A fantasia/o fantasma é, assim, o simulacro que o simbólico impõe ao real em uma tentativa (sempre vã) de ocupar esse lugar de hiância, a parte lacunar e que nos falta sempre.

Tal simulacro inconsciente que é o fantasma (e fantasma me parece, no caso de Benito, um nome bem apropriado) se materializa no corpo e através dele por meio da imitação do pai, da sua *realização* por meio do espelhamento da imagem. A repetição desse espelhamento é a forma que o inconsciente de Benito encontrou para se aproximar do pai, para trazer desse pai algo para si e para compartilhar com ele algo que é seu. No entanto, o repetir incessante e livre de ação consciente, ou seja, o *automatismo da repetição*, relaciona-se com aquilo que Freud chamou de *pulsão de morte*. Para Lacan (1953, p.37), “é na medida em que toda a experiência simbólica é colocada entre parênteses que o instinto de morte é, ele próprio, excluído”. A Benito, no entanto, não foi permitido colocar parêntesis.

Na última cena de *Vincere* há um encontro/confronto entre pai e filho. Encontro/confronto magistral em que Benito, lembrando cenas em que viu seu pai discursando, repete-as. As cenas que se tramam na memória de Benito nos são mostradas como cenas de uma realidade histórica, e se intercalam à imitação, à realização da imagem do pai pelo filho.

Nessa(s) cena(s), Benito realiza o pai em um dos seus discursos em língua alemã. Ainda que em território italiano e ainda que discursando para o povo italiano, Mussolini agora é aliado (não mais inimigo) de Hitler, por quem mantém grande admiração. Essa admiração (que é também uma forma de espelhamento) e esse falar na língua do outro (que é também uma forma de imitação, de realização do outro em si) carregam a marca da contradição, ou melhor, do paradoxo, pois ainda que aproximem, também distanciam. Ad-mirar, significa *mirar em direção a*, olhar para fora, para o outro, mas nesse outro está também o reflexo narcísico do eu. Na língua outra, habitam uma formação imaginária sobre o outro e uma formação imaginária do outro sobre si. Diferentemente da vez em que Mussolini dissera *Ich liebe dich* a Ida, vez em que o alemão era a língua do inimigo, agora *Die Nationalsozialisten und Faschisten wollen den Frieden* está sendo falado na língua do amigo, do aliado. *Os nacional-socialistas e os fascistas querem a paz...* nova *miragem da linguagem*, como nos lembra Lacan, contradição discursiva, língua descolada da práxis, simulacro.

Após a frase que mais parece *witz*, não resta nada a não ser sorrir o sorriso de saber da suposta loucura sobre a loucura que não se supõe como tal.



Imagem 36: O automatismo da repetição e a pulsão de morte

O Nome-do-Pai já não resta. Resta somente *Führer*, resta somente *Duce*: os líderes que levam o povo para o abismo da insanidade. O Nome-do-Pai já não resta. Resta somente o sintoma. Sintoma de uma loucura aparente, loucura criada no laboratório do corpo de Benito pelo laboratório do arquivo-manicômio, sintoma do corpo social, regulado pelo *poder psiquiátrico*, em *nome da Ciência* e em *nome do Pai*.

Mas *a partir de quando se fica louco?*, pergunta Lacan (1975, p.75). A loucura sempre me soou como uma morte em vida. Tanto quando (e se) se enlouquece de verdade, quanto quando a loucura cai como uma camisa de força sobre os sujeitos e seus corpos, não há mais vida possível. Assim, loucura é morte. E é a isso que Benito sucumbe. No dia 26 de agosto de 1942, aos 26 anos, pesando sete quilos a menos, sem conseguir comer ou digerir, com sua vitalidade física e mental extorquida por remédios, eletrochoques e choques insulínicos, com sua esperança e alegria corrompidas pela angústia de não ser, Benito, o não filho, entrega-se à morte. Sem afeto, afinal, não há sentido resistir. Afinal,

quando deixamos de inventar novos afetos, podemos morrer, pois a produção de afetos é exatamente a efetuação da vida, é a vida experimentando existir em dada forma e estrutura. Cessar a produção de afetos corresponde a morrer por dentro, corresponde à suspensão da própria prática do inconsciente, esgotamento do espaço-tempo, fechamento dos possíveis, estriamento total, lá, onde no plano, visualizava-se um ilimitado e sem direção, plano liso complicado mas, no momento, interditado pelo esgotamento de suas possibilidades de curso (Fonseca, 2005, p.6).

3.3 Em nome da vitória

Tudo que não invento é falso. [...] Há histórias tão verdadeiras que às vezes parece que são inventadas.

Manoel de Barros

Na seção 3.1, mencionei o termo lacaniano *comportamento simbólico*, definido como um comportamento de ordem sexual, natural a todos os animais e que assume um valor socializado quando o sujeito passa a servir ao grupo como referência de comportamento coletivo. Naquele momento, estava me referindo ao comportamento de Mussolini, em sua linguagem não-verbal, mas totalmente corporal e sexual, que demonstrava, tal qual um animal predador, a sua intenção de acasalamento com Ida. Como também visto na sequência daquela seção, Mussolini colecionava amantes como quem coleciona vitórias, escolhendo-as e descartando-as conforme o que fosse mais cômodo e útil. Comportamento simbólico verificado entre muitas espécies de animais, desde leões a elefantes marinhos; espécies em que predominam o masculino (com a satisfação individual do macho) e a força bruta (com a conseqüente crueldade e violência). Comportamento simbólico verificado entre homens, mas também entre mulheres e materializado não só nas suas ações pré-sexuais, mas nas ações políticas, artísticas e sociais como um todo. Em nome do quê esse comportamento simbólico atua? *Em nome da vitória*, como se verá.

Na cena 23, que se passa em 1917, Mussolini visita uma exposição Futurista. Logo à entrada, cumprimenta os feridos de guerra e é recebido por todos como um herói. Os mutilados ficam do lado de fora e Mussolini entra acompanhado dos artistas, vestidos com suas roupas multicoloridas e maquiagens excêntricas, ácidas, explosivas, como são as pinturas ali expostas.

- *Que alegria o ratátátá das metralhadoras!* (diz Mussolini logo ao entrar. Enquanto vai passando pelas obras expostas, vai fazendo onomatopeias de guerra – muito utilizadas na poesia futurista: Boom, boom, boom!!! BAM!!!) *A Itália precisa de gente disposta a arriscar a pele. A dar o próprio sangue pela vitória. Só assim ela pode mudar* (exorta Mussolini).
- *O futurismo é a faísca que vai incinerar a podridão do nosso tempo* (diz um futurista, talvez o próprio Marinetti). *Viva a guerra! Viva o futurismo!*
(Enquanto esse último fala, Ida, vestida a caráter futurista, posiciona-se de forma que Mussolini possa vê-la. Levanta o vestido e mostra o seu sexo nu. É um convite para que Mussolini a siga. Ela, então, vira-se e se dirige para uma sala reservada.)
- *Vencer ou morrer. Esse é o único resgate possível. Vocês entenderam. Bravos.* (conclama Mussolini, muito aplaudido).
(Mussolini entra na sala onde está Ida, que tranca a porta. O fiel Fedele, sempre o escoltando, mediante a incompreensão dos artistas, responde que se trata de uma obra de caridade. Na sala, Mussolini não olha para Ida).
- *Benito, olhe pra mim* (pede Ida, impositiva. Ele olha. Ela se aproxima, sedutora). *Estou pronta para perdoar você, a esquecer de tudo* (ele sorri, sarcástico). *Faça o que quiser, mas me leve com você* (ela o beija e ele aceita... para roubar a chave da porta que está com Ida. Ele sai, ainda que ela tente segurá-lo).
- *Solte-me!* (é tudo o que diz. E sai rapidamente da sala e da exposição, seguido por todos).

Essa breve cena evidencia muitos aspectos do *comportamento simbólico* de que fala Lacan. Um deles é que, ainda que esse seja um comportamento típico e predominantemente masculino no reino animal (humanos incluídos, insisto), ele também é utilizado como artifício de poder por mulheres, como se pode perceber no exemplo de Ida. Mas é fundamental que se interprete a utilização desse artifício à luz do que já foi falado sobre o amor na primeira seção deste capítulo. O que quero dizer é que, salvo exceções, na sociedade do início do século XX (e penso que não tenha mudado muito até aqui), as mulheres utilizavam seu comportamento simbólico muito mais para atrair um homem específico (seu objeto de amor e/ou de desejo) e, portanto, para conquistar a sua *vitória pessoal*, do que para servir ao grupo como referência de comportamento coletivo, como observou Lacan. O valor socializado a que se referiu o

psicanalista, portanto, é de uma ordem diversa para o homem e para a mulher. Para a mulher, essa socialização equivale a um romance e/ou um casamento; significando, muitas vezes, a sua única forma de inscrição (ou ascensão) na sociedade. Vale sempre lembrar: uma sociedade patriarcal e excludente, regulada por relações de poder masculinas que determinam o lugar da mulher e, conseqüentemente, seu comportamento. Vale lembrar também que esse é o comportamento simbólico que a mulher *pode* ter, que é esperado dela e aceito pelas normas sociais, pela formação social. Para o homem, essa socialização significa o deslocamento, de fato, da ação íntima para uma ação que diga respeito ao coletivo; em outras palavras, o mecanismo de sedução ativado para conquistar parceiras é utilizado para arrebanhar seguidores que possam, da mesma forma que as amantes, admirá-lo, adorá-lo, obedecê-lo, ratificar seu poder e saciar seus desejos. Assim, o comportamento simbólico do sujeito homem se dá, também, *em nome de uma vitória pessoal*, mas de uma vitória que se estabelece pela ordem do público (o homem como referência do grupo social), retroalimentando a ordem do privado (o homem como referência da relação amorosa ou familiar), em uma relação de nunca acabar. Tal deslocamento remete a um *sintoma* que, mais do que próprio do sujeito, arde no corpo social.

Movimentos políticos e culturais são também um sintoma manifesto no corpo social. E na Itália da primeira metade do século XX, dois movimentos de ideologia muito semelhantes correm lado a lado: o futurismo e o fascismo. O futurismo nasce como manifestação estética na arte poética e literária e vai alargando sua atuação sobre as distintas formas de arte: pintura, escultura, teatro e cinema. Para além da arte, atinge também saberes que habitam o território híbrido entre a arte e a utilidade, como a arquitetura e a gastronomia. Mas a própria estética é carregada de ideologia, e é dessa relação que se alimenta a cultura. O futurismo, então, propõe-se como arte engajada à formação social, ideológica e discursiva nascente, como retrato (como já me referi na seção 3.1) de um momento frenético, de grande mobilidade humana³⁴, de desenvolvimento industrial e confronto dos valores morais e éticos até então vigentes. No *Manifesto del futurismo*, Marinetti anuncia querer cantar o amor do perigo, a temeridade, a coragem, a audácia, a rebelião, o movimento agressivo, a insônia febril, o passo

³⁴ Mobilidade no sentido físico mesmo, visto que é nessa época que os grandes meios de transporte começam a se popularizar: os carros (cada vez mais velozes), os trens, os navios, os aviões começam a deslocar um número cada vez maior de pessoas, seja nos centros urbanos, seja entre eles, e seja, ainda, uma moção intercontinental (os primeiros grandes movimentos migratórios iniciam em decorrência da primeira grande guerra).

rápido, o salto mortal, o tapa e o soco. Não há beleza senão na luta, apregoam os futuristas, e nenhuma obra que não tenha um caráter agressivo pode ser considerada uma obra de arte. Por isso, continuam eles:

Noi vogliamo glorificare la guerra – sola igiene del mondo – il militarismo, il patriotismo, il gesto distruttore dei libertari, le belle idee per cui si muore e il disprezzo della donna. Noi vogliamo distruggere i musei, le biblioteche, le accademie d’ogni specie, e combattere contro il moralismo, il femminismo e contro ogni viltà opportunistica o utilitaria³⁵ (*Manifesto del Futurismo*, apud Verdoni, 1994, p.84-5).

Uma estética, afinal, muito afinada com a ideologia fascista e que acabou contribuindo com o fortalecimento de sua práxis. Ainda que não seja meu objetivo a análise do movimento futurista, parece-me importante discutir, ainda que brevemente, um ponto bastante controverso no interior dele, assim como no interior do fascismo e, ainda, no interior da relação entre eles: a questão da mulher, do lugar e do papel atribuído a ela. Tal questão possibilita uma melhor compreensão do lugar de Ida na história da Itália fascista, na história privada de Mussolini, e na sua própria história, que se confunde com a história da loucura.

Como se pode depreender da citação acima, o futurismo se coloca declaradamente contra o movimento feminista e a favor do *desprezo pela mulher*, no entanto, engajada no movimento, tem-se mulheres como a poeta Valentine de Saint-Point que escreve, em 1912, *Il manifesto della donna futurista* e, em 1918, *Il manifesto futurista della lussuria*. Em ambos, Valentine defende que não há diferença entre homens e mulheres, mas sim entre masculinidade e feminilidade, sendo que o que falta às mulheres é a *virilidade* e é isso que a mulher deve buscar, por meio da *crueldade* e da *violência*, considerados por ela como *instintos sublimes*. A luxúria vem entendida como uma força contra os preconceitos morais. Toda essa contradição exposta pelo futurismo é compreendida por Mario Verdone (1994, p.21-3) como uma oposição ao ideal de mulher pura e angelical, da dona de casa, esposa e mãe, e como uma suposta defesa da mulher *livre*. O que seja essa liberdade (defendida fervorosamente pelo futurismo), no entanto, há que se pensar (e que se discordar de Verdone).

O que predomina na temática e na estética futurista em relação à mulher é uma exaltação não da liberdade feminina, ou seja, do manifestar-se livremente, fora das amarras

³⁵ “Nós queremos glorificar a guerra – a única higiene do mundo – o militarismo, o patriotismo, o gesto destruidor dos libertários, as belas ideias pelas quais se morre e o desprezo pela mulher. Nós queremos destruir os museus, as bibliotecas, as academias de todos os tipos, e combater o moralismo, o feminismo e toda covardia oportunista ou utilitária” (tradução minha).

daquela formação social, e da escolha da mulher em usar o seu corpo e o seu gozo como bem entender, mas sim da prostituição e do estupro, ou seja, do corpo feminino como objeto, da crueldade e da violência como instrumento para o sexo fácil (sem que ao homem seja necessário casar-se com a mulher para obter o prazer sexual), e da virilidade como arma de imposição do desejo de um sujeito sobre outro. Uma temática e uma estética tramadas *em nome da vitória*, portanto, mas de uma vitória do masculino. O fato de uma mulher, como Valentine Saint-Point, compartilhar dessa ideologia não representa uma posição revolucionária mas, longe disso, uma posição reacionária de total submissão àquela formação ideológica e discursiva. Talvez essa fosse a sua (ou a única) forma de ser reconhecida como poeta no interior daquele movimento ou talvez se identificasse mesmo com esse papel; mas o que importa é como essa contradição reverberou no imaginário social, criando tensões das mais diversas ordens (religiosas, éticas, morais, jurídicas...) e tornando cada vez mais difícil a identificação da mulher comum com um lugar e um papel que evocasse, de fato, seus direitos como sujeito pura e simplesmente. A mulher italiana da primeira metade do século XX, então, via-se dividida entre o papel de esposa subserviente e mãe dedicada (sustentado pela igreja e pela formação social tradicional), e entre aquele de *prostituta-por-opção* ou de *relaxa-e-gozar* (sustentado pelo futurismo). Mas qualquer que fosse o papel escolhido, a mulher continuava sendo não um sujeito de direito, mas um objeto que o homem tinha o direito de possuir, um instrumento de prazer³⁶ que o homem tinha o direito de orquestrar.

O fascismo, por sua vez, não se ocupou abertamente dessa discussão, mas defendeu, em seu Manifesto, o direito ao voto da e na mulher³⁷, o que não foi levado a cabo³⁸ mas que

³⁶ Prazer entendido não só no aspecto sexual, mas de realização pessoal e/ou social, como a garantia de deixar descendentes e de ser reconhecido pela sua virilidade, até questões mais básicas, como a de ser atendido (pela mulher) em suas necessidades primárias: roupa limpa e passada e comida na mesa.

³⁷ “Suffragio universale a scrutinio di lista regionale, con rappresentanza proporzionale, voto ed eleggibilità per le donne”, era o primeiro item do *Manifesto dei Fasci di Combattimento*, de 1919 (Cf. <http://manifestofasci.blogspot.com.br/>)

³⁸ Assim que Mussolini subiu ao poder, participou do IX Congresso da Federação Internacional Pro-Sufragio e se comprometeu com a concessão do direito ao voto às italianas, o que fez somente dois anos depois, em novembro de 1926, por meio de decreto lei. Há menos de três meses daí, e antes que as mulheres tivessem a chance de exercer seu direito, uma nova lei, modificando todo o sistema eleitoral italiano foi instituída, sendo que as mulheres simplesmente foram *esquecidas* e não incluídas em nenhuma etapa do processo. Novamente sem direito de votar e ser votada, esses só foram garantidos após a queda do regime fascista, por meio de um movimento iniciado pelo Partido Comunista e denominado de Unione Donne Italiane (UDI). O presidente do PC, Palmiro Togliatti, unindo forças com Alcide De Gasperi (expoente da Democracia Cristã e, então, primeiro ministro), convenceram Ivanoe Bonomi (presidente de transição) a aprovar um decreto eleitoral que incluísse as mulheres. No entanto, tal decreto previa somente o direito passivo, ou seja, de votar. O direito a se candidatar e a se eleger a cargos administrativos veio somente com a aprovação da Constituição Italiana, em 1948.

acabou produzindo um *efeito de liberdade* sobre as mulheres, as quais se colocaram majoritariamente, em um primeiro momento, favoráveis aos ideais fascistas. Com a primeira guerra, no entanto, muitas mulheres se viram viúvas e/ou sem seus filhos, tendo que procurar novas formas de sustento. A segunda guerra intensificou ainda mais essa confusão de papeis e a mulher se viu obrigada a assumir lugares que antes eram exclusivamente masculinos, lugares da ordem do público, enquanto que seu lugar sempre fora restrito à ordem do privado.

Ida, então, é uma mulher que encarna toda a contradição do seu tempo. Inteligente, empreendedora, libertária, não se enquadrava no modelo de mulher considerada *boa para casar* da formação social tradicional e, portanto, devia se contentar com o lugar de amante. Mas Ida tampouco era uma mulher futurista; não era Valentine, não desejava se prostituir nem ser violentada. Amava Mussolini e desejava ascender com ele, conquistar sua vitória privada, mas também sua vitória pública. Audácia demais para uma mulher. Ida, em todos os seus excessos (de volúpia, de paixão, mas também de inteligência e generosidade para com o amado), começa a pesar. Ida é excesso na história de Mussolini e, como tal, deve ser descartada.

O descarte de Ida se dá, como já mencionei, no dia 19 de junho de 1926, após mais uma tentativa de se fazer presente na história da qual Mussolini a cancelara, indo ao encontro do Ministro Fedele, que estaria em Trento naquele dia. O final da cena 31 mostra o seu sequestro pela guarda oficial do Regime, que a joga em um carro, espancando-a, narcotizando-a e levando-a, enfim, para o Manicômio de Pergine.

As duas cenas seguintes são emblemáticas. Na cena 32, mulheres asiladas estão supostamente à volta de Ida, uma presença ausente na cena. Um das mulheres chora, outra canta em alemão, as outras somente observam. Chegam, então, os homens: alguns homens da guarda oficial, além de Giulio Bernardi, Pietro Fedele, Tullio Banficchi e Stenico, os dois últimos, médicos. Mas Ida não consegue reagir, ainda está narcotizada e muito machucada.

- *É louca* (diz Banficchi). *Podemos escrever síndrome paranoica* (conclui).
- *Mas ela tem um filho* (diz Stenico).
- *Paciência* (responde o primeiro médico).
- *Certidão de casamento?* (pergunta Bernardi).
- *Não há. Aqui não há nada* (responde um dos homens, nervoso).
- *Eu sabia* (diz Bernardi).

A pressa e a (im)precisão do diagnóstico dizem muito mais sobre o médico (SsS2) do que sobre a paciente (Sujeito-Oprimido). Que médico que verdadeiramente perseguisse os princípios de observação e de análise defendidos pela ciência diagnosticaria tão frivolamente? Um médico autorizado a falar e a agir *em nome da Ciência* (SsS1), sem que de fato o falar e o agir signifiquem qualquer coisa além da simples autorização e da simples justificação; sem que o falar e o agir leve em consideração o outro sujeito, o sujeito-objeto de sua análise e de sua diagnose. Um médico autorizado a falar e a agir *em nome da Ciência, em nome da Pátria, em nome de sua própria pele ou em nome das vantagens que poderia obter*. Coisa bastante comum, afinal, em qualquer tempo e em qualquer espaço. Pieroni (2006, p.57) pondera que Tullio Banficchi, o médico que a declarara louca, não era um psiquiatra, mas um otorrinolaringologista, além de chefe da polícia política do Regime Fascista, e que o outro, Stenico, mais jovem que o primeiro, tentou (em vão) reverter o diagnóstico alguns dias depois, alegando que havia sido induzido pela certeza demonstrada pelo colega na declaração do diagnóstico e que o estado nervoso em que Ida se encontrava no momento de sua chegada colaborou para que ele caísse em engano. Tem-se aí, então, duas posições-sujeito distintas dentro de uma mesma formação discursiva.

Na cena seguinte, um médico de quem só se ouve a voz, mas não se vê o rosto (mais uma presença ausente, dessa vez simbolizando o SsS2 autômato, que ouve sem ouvir, diz sem dizer e cumpre seu papel sem questionar), pergunta a Ida:

- *Como está?*
- *Onde estou?* (rebate Ida).
- *No hospital de Pergine* (responde o médico).
- *No manicômio* (corrige Ida).
- *Deixai qualquer esperança, vós que entráis*³⁹ (recita uma interna, invocando a inscrição que Dante encontra à porta do *Inferno*, na sua *Divina Commedia*).
- *Fique quieta!* (ordena uma freira).
- *Onde estão as minhas roupas e os documentos?* (pergunta Ida).
- *Com a polícia* (responde o médico).
- *Eu preciso ir para casa de qualquer jeito! Meu filho está me esperando. Vocês são surdos? Meu filho é o primogênito de Benito Mussolini. Benito Albino Mussolini.*

³⁹ *Lasciate ogni speranza voi ch'entrate* (Dante, 1321, Inferno, canto III, p.37).

Eu sou a esposa de Benito Mussolini!

– *E eu sou a esposa de Napoleão* (diz uma interna).

– *Silêncio! Ou eu mando amarrar vocês!* (ameaça a freira).

– *Mas nós já estamos amarradas* (responde a louca).

– *Mando por a camisa de força!*

– *Fascista!* (acusa a louca, ao que outra alienada começa a cantar o Hino Fascista):

– *Às armas, às armas! Nós somos fascistas, terror dos comunistas!*

– *Chega! Parem com isso. Não estou brincando. Mando todas vocês para o isolamento.*

(As freiras, à exceção de uma, saem, assim como médico. As mulheres estão todas nuas; muitas amarradas. Uma das que está solta, salta agilmente sobre as camas, chegando até Ida, a quem pergunta:)

– *Conhece Tatiana Pavlova? A bailarina? Era minha professora. Ela é amiga do Duce. Escreva para ela!*

(A freira faz a mulher voltar para cama e se cobrir.)

– *Cubram-se. Fiquem quietas! Quietas!! Quietas!!! Comportem-se! E não me obriguem a ser má, porque eu não sou!*

(A freira sai. Ida tenta se levantar, mas percebe que tem os pés amarrados.)

– *Não, não. Fique deitada* (aconselha a louca que cantava em alemão). *Senão elas voltam e põem você na camisa de força.* (Ida deita.) *Deite-se, deite-se. Muito bem. Você é bonita. É verdade que você é esposa do Duce?* (Ida não responde. Talvez ache que responder para uma louca não faz sentido. Ou talvez comece a perceber que só alguém considerado louco poderia acreditar na sua história...) *Como é que ele faz aquilo? Desculpe...* (põe a mão na boca, percebendo que isso é algo que não se deve perguntar).

A partir de uma única cena, tanto a se pensar sobre as *dizibilidades* e as *visibilidades* que se evidenciam nos discursos que se põem em relação. A primeira coisa diz respeito ao ato de *sustentar a verdade* por parte de Ida. A *verdade*, objeto de eterna busca pelos filósofos, pode ser a salvação do sujeito, mas também a sua danação. No caso de Ida (assim como no de seu filho), significou sua ruína. Sustentar a sua história traduziu-se como perturbar a história de Mussolini; perturbação a qual o ditador não se curvou. Mussolini resistiu à verdade; Ida

resistiu *na* verdade, mas tal resistência, como nos lembra Lacan (1953, p.32), é um elemento de *ação imaginária*, uma vez que se parte do princípio (imaginário, de projeção no outro) de que o outro acatará como válido aquilo que é posto. Há, no entanto, uma série de *pressupostos* para a assunção da verdade: a capacidade, a disponibilidade e o desejo do outro de ouvir o que é dito e de ver o que é mostrado; sua formação social, ideológica e discursiva; sua posição-sujeito no interior dessas formações; o(s) lugar(es) que ocupa na(s) relação(ões) de poder; seus recursos psíquicos e a forma como os opera; sua própria formação imaginária e aquilo que ele mesmo entende como verdade. Mas há, também, uma outra premissa, a da diferença entre o *saber* e o *poder*.

Como sustenta Deleuze (1986, p.57-77), o *saber* tem a ver com as *camadas sedimentares* da arqueologia foucaultiana, tem a ver com as formações históricas, com as positivities ou empiricidades, com as *palavras e as coisas*, com as regiões de visibilidade, com os campos de legibilidade e de enunciação. Já o *poder* (ibidem, p.78-100) tem a ver com as estratégias envolvidas nas relações de força, com os *afetos ativos e reativos*, com o *pensamento do lado de fora*. Em cada ponta das relações de enunciação (que são relações de saber e/ou poder), a ponta daquele que diz e mostra e a ponta daquele que ouve e vê, há uma forma de interpretar; e entre cada ponta, reside o *entre-lugar* onde as dizibilidades e as visibilidades se debatem, onde o *saber* significa e onde o *poder* se instaura.

Para Ida, aquela que diz e mostra, a verdade soa como uma repetição que não ecoa para além dela mesma. Assim como o seu filho, Ida acaba sendo vítima do *automatismo da repetição*, e a pulsão de vida que sustenta as verdades mostra o seu avesso, *pulsão de morte*. Sua verdade lhe pesa como uma mortalha que abafa sua voz, impede seus movimentos, turva sua visão. Ida não vê que os *outros* não podem ouvi-la, e insiste: *Vocês são surdos? Meu filho é o primogênito de Benito Mussolini. Benito Albino Mussolini. Eu sou a esposa de Benito Mussolini!*

Ouvir é premissa para o saber, e o saber, para se reconhecer a verdade. Mas nessa relação, sustentada pelo poder, Ida é o Sujeito-Oprimido, aquele que não pode ser ouvido porque não é considerado um Sujeito-suposto-Saber e, se não é detentor de um suposto-saber, também não pode deter/conhecer a verdade. Sua verdade é, então, vista pelo lado de fora, pelo lado de cima, como inversão, como deslocamento, como *efeito de ficção*. Sendo ficção (*finzione*, fingimento), a substituição/o dobramento de uma variante no sistema de representações (aquilo que Pêcheux denomina de sinónimas contextuais) não irá alterar sua

estrutura profunda. Por isso, ao ouvir a verdade de Ida (*Eu sou a esposa de Benito Mussolini*), uma outra asilada (Sujeito-Oprimido, Sujeito-suposto-não-saber) afirma: *E eu sou a esposa de Napoleão*. A ficção, então, tida como *não-verdade*, como *não-saber*, é percebida como **efeito de loucura**. Uma alienada ser esposa de Napoleão é repetição do mesmo e produz tanto efeito de loucura quanto ser esposa de Mussolini, uma vez que ambas as enunciações são da ordem da impossibilidade para aqueles que as ouvem (e as interpretam) do lado de fora.

Não se pode deixar de considerar, no entanto, que aqueles que as ouvem (e as interpretam) são sujeitos que o fazem a partir do seu próprio lugar que, mesmo sendo *do lado de fora*, é um espaço diferente de saber e de poder. Há os que não sabem quem é aquela mulher e o que ela simboliza na história de Mussolini, como as próprias alienadas e alguns atores do hospital psiquiátrico (algumas das enfermeiras/freiras ou mesmo alguns dos médicos). Para esses, o efeito de loucura é uma evidência que coloca *a esposa de Mussolini* no mesmo lugar *da esposa de Napoleão*. Mas há os que sabem quem é Ida e o que ela simboliza, e esse saber lhes confere ainda mais poder sobre esse sujeito, um poder que os aproxima de um poder maior, que emana de um lugar outro, lugar desejado por esses que sabem. O que causa espanto (e revolta) é que essa utilização do saber pelo poder não provoca um efeito de loucura, ao contrário, ele suscita um **efeito de verdade**.

De fato, a loucura vivida em sua estrutura de ficção é forjada pelo imaginário e percebida em seu efeito de verdade, como se verdade fosse. Isso tanto ocorre na loucura propriamente dita (como em casos de esquizofrenia, por exemplo), como na normose, ou seja, na patologia da normalidade, patologia do corpo social, ilusão (consciente ou não) sustentada pelo coletivo e justificada *em nome de* algo, de alguma Entidade detentora do saber e do poder. Assim, a loucura de Mussolini, seu narcisismo, seu fanatismo, sua sociopatia, sua perversão e perversidade, não produzem um efeito de loucura, mas sim um efeito de verdade porque, afinal, Mussolini está autorizado a falar e a agir *em nome da Pátria, em nome do Pai*. Mais do que isso, ele faz com que todos falem e ajam em seu próprio nome, colocando-se assim, como simulacro, no lugar do grande Outro, no lugar da própria Entidade. O efeito de verdade produzido por essa grande ilusão, por essa grande loucura (que é de Mussolini, mas é também de todos aqueles que coadunam com ela) durará ainda por muitos anos e só cessará com os milhares de mortos na segunda guerra, com os sujeitos famintos, doentes e desempregados, com a Pátria falida e dilacerada. Enquanto isso, o efeito de verdade produzido por essa loucura legislará sobre a verdade que, com efeito de ficção, será

condenada à loucura.

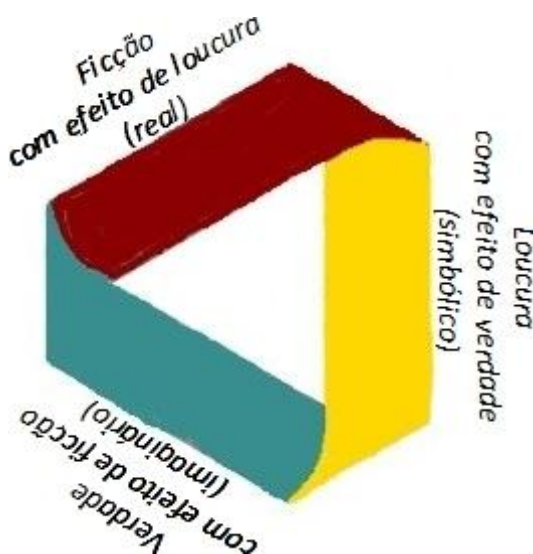


Imagem 37: Fita de Möbius na representação dos efeitos de evidência entre a verdade, a ficção e a loucura

Na imagem acima, procurei simbolizar esse ciclo infinito de dizibilidades e visibilidades em seus efeitos ilusórios. Partindo da fita de Möbius, a mesma que utilizei anteriormente para representar a normose (em 2.3), mas dispendo-a e colorindo-a de maneira que provoque um efeito de evidência de três regiões ou faces distintas, tem-se a *verdade*, a *ficção* e a *loucura* enlaçadas, unidas pelos *efeitos de sentido* que produzem, reflexos umas das outras, numa *relação de nunca acabar*. Tais efeitos decorrem também da atuação das três instâncias lacanianas: o *real*, o *simbólico* e o *imaginário*, que percorrem toda a fita de Möbius, produzindo seus reflexos sobre a verdade, a ficção e a loucura. Em outras palavras, o *efeito de ficção* da verdade se dá pela atuação predominante do *imaginário*, enquanto o *real* provoca um *efeito de loucura* na ficção e o *simbólico* um *efeito de verdade* (através do simulacro) na loucura. A representação sobre o papel é sempre estática, mas gostaria de fazer notar que as posições dos elementos não são fixas. Esse efeito se faz evidente ao girarmos essa folha de papel. Existe, aí, um movimento contínuo e de *não-dominância*, de forma que a loucura, a ficção e a verdade (assim como o real, o simbólico e o imaginário, bem como os efeitos decorrentes da atuação deles sobre a loucura, a ficção e a verdade) mostram sua equanimidade e inseparabilidade na estrutura discursiva (que é o duplo material da estrutura psíquica e da

estrutura social). É na torção do discurso, afinal, que se revela não o que seja a loucura, mas o funcionamento dos seus efeitos de sentido sobre os sujeitos. A normalidade é um desses efeitos, produzida, por sua vez, pelo efeito de verdade sustentado em sua legalidade, ou seja, pela regulamentação daquilo que pode ou não ser dito, mostrado ou feito.

A loucura, portanto, não é o antípoda da normalidade. Há normalidade na loucura, assim como há loucura na normalidade. Dois fragmentos discursivos presentes na cena há pouco transcrita evidenciam isso.

O primeiro é enunciado pela *louca* que canta em alemão: *Não, não. Fique deitada. Senão elas voltam e põem você na camisa de força. Deite-se, deite-se. Muito bem. Você é bonita. É verdade que você é esposa do Duce? Como é que ele faz aquilo? Desculpe...* Mesmo um sujeito como ela, considerado um Sujeito-suposto-não-saber, *sabe* o que pode ou não ser dito, o que pode ou não ser feito, a depender de quem está atuando na cena, seja como interlocutor, seja como observador. A louca que canta em alemão sabe que não se deve perguntar a uma mulher que mal conhece como é o desempenho do seu homem na cama (isso não é socialmente aceito), e sabe também que não se deve sair da cama à noite quando as freiras/enfermeiras estão por perto (isso não é aceito pelas regras institucionais). Há, então, um conhecimento das regras, das normas que estruturam as formações sociais, as formações ideológicas e as formações discursivas. Há conhecimento (saber) e normalidade (poder) na loucura.

Já o segundo fragmento discursivo é enunciado pela freira, considerado um Sujeito-suposto-Saber. Ela diz o seguinte: *Cubram-se. Fiquem quietas! Quietas!! Quietas!!! Comportem-se! E não me obriguem a ser má, porque eu não sou!* A primeira parte de seu enunciado é constituída de imperativos, de ordens que podem e devem ser dadas por alguém que ocupe o seu lugar (SsS2) a quem ocupa o lugar de *não-saber* (Sujeito-Oprimido), pois, se esse alguém nada sabe, deve ser orientado, comandado a saber/fazer. *Cubram-se. Fiquem quietas! Comportem-se!* Discurso (semelhante ao de Mussolini ao se dirigir à sua esposa) perfeitamente coerente com sua posição-sujeito. A segunda parte do enunciado, no entanto, é contraditória em relação à primeira. *E não me obriguem a ser má, porque eu não sou!* Como alguém que está em posição de comando na relação de poder (e, por isso, dá ordens) pode ser *obrigada* (por quem nada sabe) a *ser* o que não é? Essa falha (parapraxia) no discurso esperado é furo no discurso por onde o real escapa e aponta para uma hesitação na sua posição-sujeito. O defeito na execução do enunciado parece evidenciar um desconforto em

relação à execução daquilo que é esperado de alguém em seu lugar de SsS2, por isso a denegação, por isso a marca de desejo de uma não-autoria naquilo que enuncia, algo como lavar as mãos em relação ao próprio sentimento e ao próprio agir. *Se eu for má com vocês, é porque vocês estão me obrigando a isso*, é o que se pode inferir daí. Essa denegação é, então, um sintoma de falha seja na tomada de posição-sujeito seja na própria FD que representa. Ocorre que, como já visto, é pela formação imaginária que se forjam as imagens dos sujeitos e dos papéis que representam ou que devem representar. A aceitação dessa ilusão como verdade sem que haja nenhum questionamento sobre ela é um sintoma de normose. A normose é o duplo da normalidade, mas é também o duplo da anormalidade, da doença, da loucura. A normose é a patologia da normalidade, loucura em seu efeito de verdade, evidenciando que há, então, loucura na normalidade.

E é à luz desse efeito que se dá o funcionamento do arquivo-manicômio, Instituição Total que opera sob a égide da FD científicista, mas, naquele tempo e naquele espaço, também sob o manto da Igreja Católica Apostólica Romana, ou seja, sob a mirada dessa FD. Não se pode desconsiderar ainda que aquele tempo e aquele espaço estavam sob domínio do regime fascista, de forma que é no entrecruzamento dessas três FDs que se tecerão as relações no interior do manicômio. *Il Duce*, aquele que terá seu busto ou seu retrato em cada cômodo de cada Instituição Total, é o símbolo de virilidade e força que às vezes disputará espaço com o símbolo católico do Cristo na Cruz e que outras vezes o substituirá (pois se Cristo é *filho*, Mussolini é o próprio *Pai*); *il Duce*, aquele em nome do qual se prestará obediência irrestrita (normose), em nome do qual se irá à guerra e se cometerá todo tipo de sacrifício.

A ideia de sacrifício é comum às FDs católica e fascista e, de uma maneira muito peculiar, Ida costura essa ideologia ao seu discurso como justificção para estar ali, arquivada em um manicômio, como a cena 36 evidencia:

- *Eu imploro* (diz Ida a uma enfermeira, a quem pede que poste algumas cartas). *Ele está me testando.*
- *Quem?*
- *O Duce. Ele quer ter certeza de que estou disposta a tudo, até sacrificar a vida por ele. Depois que eu tiver passado no teste, ele me chamará e me apresentará à Itália como sua legítima e única esposa, porque é isso que eu sou. E entrarei no Palácio Chigi com meu filho Benito, que é o primogênito dele.*

– *E Rachele?*

– *Abrirá um restaurante para ela. Ela era garçonete quando ele a conheceu. Assim, cada um terá a sua parte. Você entende?*

– *De qualquer forma, eu não posso ajudar você. Se eu perder o emprego, morro de fome.*

(Uma das freiras abre um portão e Ida corre. Mas não há como escapar, pois o manicômio é cercado por grades. Ida escala as grades e grita, com as cartas na mão, para uns garotos que passam:)

– *Meninos! Eu sou a esposa do Duce! Ele não sabe que eu estou no manicômio e que não me deixam ver meu filho, que é seu filho também e se chama Benito! Avisem a magistratura, o prefeito de Trento, mas não avisem Bernardi, que é um canalha!*

(Ida joga as cartas que a enfermeira não aceitou postar. Atira-as, na esperança de que o vento as leve, de que alguém as recolha e as leve ao seu destino. Em vão. É uma freira quem as recolhe do pátio, onde caíram, rapidamente.)

Mesmo depois de tudo o que já sofrera, Ida ainda busca alento na *fantasia*, a produção inconsciente do simbólico sobre o real, cuja função é a proteção dessa última instância. Mas, como já visto acontecer com Benito, tal proteção não se dá sem a produção de sintomas, sem que algo escape desse real que a fantasia tenta proteger. Essa ficção criada por Ida, ficção com efeito de loucura, é, ao mesmo tempo, proteção e escape do real (sintoma), de um real que, como nos disse Lacan, *é sem Lei*. Por ser sem lei, tudo é possível mesmo no interior das impossibilidades cercadas pelos muros e grades do arquivo-manicômio. Da mesma forma, tudo no real fala, mesmo que o que diga seja indecifrável, e mesmo que a interdição do arquivo impeça seu som ou seus gestos e imponha o silêncio. Sintoma do sintoma: o arquivo-manicômio como sintoma de um corpo social; a loucura como sintoma no corpo do real.

É no corpo que habitam as memórias e os esquecimentos, e também os recalques, a resistência. A forma que Ida encontrou para manter vivas as suas memórias e resistir na sua história foi escrever. Escrevia pelas paredes da sua cela (no corpo material do arquivo-manicômio), mas escrevia, sobretudo, cartas, inúmeras cartas endereçadas à sua família, ao seu filho, ao prefeito de Trento, ao diretor do jornal *Corriere della Sera*, ao rei Vittorio Emmanuele II, ao Papa, e ao próprio Mussolini. Quase nenhuma delas chegou ao seu destino. A maioria foi interceptada, retida e destruída. Uma parte, porém, foi guardada por algumas

poucas pessoas que serviam aos manicômios onde Ida sobreviveu aos seus últimos onze anos de vida e que não concordavam com a injustiça que viam diante dos olhos. E foram essas cartas que escaparam da clausura do arquivo, remanescências de memórias, que garantiram a reconstrução de sua história, da história de seu filho, da história (ao avesso) de Mussolini. *Escrever, afinal, é se vingar da perda.*



Imagem 38: As cartas de Ida: memória e resistência

Para Fonseca (2013, p.6), “se o arquivo opera como memória discursiva do dizível e do visível em cada época, devemos introduzir-lhe o mal de arquivo, para fazê-lo falar naquilo em que ele cala e impede de falar”. As palavras de Ida inscritas nas paredes do arquivo e escritas em papel são esse mal que fizeram com que o arquivo, de alguma forma, falasse no ponto mesmo em que (se) cala. Elas foram as memórias que escaparam do poder de suas grades e seus muros, foram o símbolo de uma resistência, de uma existência que se insistiu em apagar.

Tal como suas cartas (destruídas) e como suas inscrições nas paredes do hospício (apagadas), Ida foi mais um documento extraviado no interior do arquivo-manicômio. Mais uma vida infame, como as milhares de vidas que não puderam ser vividas. “Vidas infames [...] porque o raio das palavras das ciências médicas e jurídica as abateu de um golpe só, tornando-as inaptas para o viver em sociedade” (Fonseca, 2013, p.5).

Como se muito barulho as palavras de Ida fizessem, Mussolini⁴⁰ decide que é preciso enviá-las para mais longe, para onde o vento não as alcance. Ida, então, é sedada e levada para

⁴⁰ De fato não há registro de que as ordens de internação tanto de Ida quanto de Benito tenham sido dadas diretamente por Mussolini. Os poucos documentos e testemunhos que restam apontam para Arnaldo Mussolini, Giulio Bernardi e Tullio Banficchi como aqueles que decidiam o destino da não-esposa e do não-filho de Mussolini. Mas isso pouco importa, pois esses três eram os homens de confiança do *Duce*, e seja o que quer que tenham deliberado foi mais do que em nome dele, foi com a sua concordância e bênção.

o Manicômio de San Clemente, em Veneza. Lá, um psiquiatra que não atuava sob ordens do regime, e percebendo rapidamente do que se tratasse, impede que Ida fosse depositada na ala dos documentos perdidos. Esse é o primeiro Sujeito-suposto-Saber a olhar para ela como quem olha não para um simples documento, mas para um sujeito, para um monumento. (A região do Vêneto parecia mesmo abrigar o gérmen da revolução que Franco Basaglia anunciaria, ali, três décadas mais tarde, e daquilo que se configuraria como FD antimanicomial.)

Segundo Pieroni (2006, p.63), esse psiquiatra era o Dr. Cappelletti, o qual assinaria boa parte dos primeiros laudos encontrados em San Clemente. Nas famosas tabelas nosológicas, em que se anotam os sintomas, os diagnósticos, os progressos e os decréscimos dos pacientes, encontram-se notas assim: *mulher de classe média, sabe ler e escrever; transferida de Pergine para San Clemente por ordem da Prefeitura de Trento no dia 18/08/1926; mulher inteligente e de nível cultural mediano, apresenta ótimos reflexos, orientação normal, memória bem conservada tanto dos acontecimentos próximos quanto daqueles distantes; sua estada aqui no manicômio até agora tem sido tranquila e ordenada; fontes seguras dizem que passou por episódios de violenta agitação, inclusive com ameaças à mão armada.* Em outras palavras, a equipe de San Clemente, liderada por Cappelletti, não vê em Ida nenhum sinal de loucura, mas entende que ela está sob vigilância e, conseqüentemente, o hospital e seus atores também.

Na cena 40, esse psiquiatra tenta persuadi-la a abrir mão do enfrentamento para que sua verdade pudesse ser vivida não mais em seu efeito de ficção (e sua ficção em seu efeito de loucura), mas em sua verdadeira empiria. Para isso, Ida deveria inverter a ordem do discurso, e fazer com que sua ficção produzisse um efeito de verdade. Ida deveria resistir, mas não *naquela história.*

– *Vou dizer o que penso e a senhora me deixe falar. Vamos sentar. Veja só, a senhora ataca. Sai da trincheira e ataca. Eu também estive na guerra, infelizmente. Mas na guerra havia dois exércitos que iam se massacrando e eram parelhos. A senhora está aqui sozinha contra todos. A polícia, a guarda nacional, o exército, a guarda real... Gente demais. A senhora erra gritando continuamente a verdade. Não que a verdade não deva ser gritada. Mas é o modo, o método, o momento que não está correto. Este é o momento de calar, de ser ator. Eu sou médico, cuido dos pacientes. A senhora já*

me ouviu dizer “Abaixo o Duce”? Hoje... eu não digo sempre, mas hoje, devemos ser grandes atores. A sua parte, o personagem que a senhora deve interpretar para salvar-se não é o da rebelde sempre agitada. Mas é o da mulher normal. A dona de casa obediente, submissa, taciturna, amante da ordem, a mulher fascista, que sabe ficar no seu lugar, ou seja, em casa. Inclusive por seu filho.

– *Meu filho?*

– *Sim. Benito Albino Dalser, e basta. A senhora entendeu?*

– *Sim, sim. Mas se eu morrer, quem irá se recordar de nós? Se ninguém me ouve, devo continuar a gritar, gritar.*

– *Mas por que a senhora deveria morrer? A senhora ainda é jovem, saudável, bonita. Por que continua pensando no passado se pode olhar para o futuro, e para o presente?!*

– *Mas qual futuro? O homem que eu adorei, a quem eu dei tudo, me apagou. É como se eu nunca tivesse existido, como um fantasma. Ou nem um fantasma.*

– *Mas a senhora está aqui. Nós estamos conversando, não é? A senhora acha que o fascismo durará eternamente? Senhora Dalser, eu quero lhe dar alta. Não imediatamente. É preciso passar um pouco o tempo. Agora seria perigoso demais. Enquanto isso, vá à Igreja, se confesse, comungue. Leia Pascoli, decore os poemas. A superiora adora esse autor. A Igreja é a única mãe que os fascistas ainda temem.*

O que o psiquiatra propõe a Ida é uma espécie de simulacro da normose. Mas Ida não consegue atuar numa história que não sente sua. Ela insiste em viver a sua história e por isso, continua escrevendo... Em San Clemente, não escreve nas paredes e nem lança suas cartas ao vento, mas tenta enviá-las pela água, colocando suas memórias dentro de uma garrafa, tal como nas aventuras de ficção. Sua ficção, no entanto, tem efeito de loucura. E é esse efeito que o médico propõe atenuar, para que não haja justificativas para mantê-la ali.

A arte como forma de acesso ao inconsciente (pressuposto da FD representacional da loucura, como visto no segundo capítulo desta tese) é utilizada pelo médico, e o cinema, ficção com efeito de verdade, aparece novamente autorreferenciado, fazendo a ponte entre as instâncias lacanianas e entre as histórias. Ida assiste a um filme de Chaplin, uma cena triste em que ele se separa do filho. Ida chora, mas se emociona ainda mais quando os dois se reencontram, e o médico se satisfaz ao observá-la, pois isso parece um sintoma de que, talvez,

em nome do filho, Ida aceita atuar em uma história que, mesmo sendo loucura, evidencia um efeito de verdade.

No entanto, Giulio Bernardi, em visita a San Clemente – com a justificativa de informar à Ida que a tutela de seu filho havia passado para ele e que ela perderia o patrimônio de cem mil liras que Mussolini havia se comprometido a deixar para ela e o filho mediante assinatura de documento no tabelionato de Trento no dia 19 de janeiro de 1925 –, percebe que aquele médico está deixando Ida livre demais (ela não está em uma cela, nem dopada) e resolve mandá-la de volta ao manicômio de Pergine. Ele mesmo se encarrega disso, com o auxílio de algumas freiras/enfermeiras, representantes (ainda que figurantes, e não atores principais) da Santa Madre Igreja e também da ciência, por meio do poder psiquiátrico.

As paredes da cela de Ida estão caiadas de suas palavras fantasmas, seu corpo docilizado por entorpecentes e imobilizado por camisa de força e pelas amarras que a prendem à maca. Seu rosto, novamente, é sombra. Sujeito outra vez documento.



Imagem 39: Ida, ainda que não pareça

Tempos depois, uma junta *médica* (aparentemente um médico, o diretor do hospital e um homem da confiança de Mussolini, além de três freiras e uma enfermeira) entrevista Ida, uma vez que sua interdição havia sido requerida por Giulio Bernardi em nome de Mussolini. No cenário, uma foto de Mussolini ao fundo, ao centro e ao alto, onde talvez estivesse, antes, um Cristo na Cruz. Da mesa à qual Ida se sentará são retirados todos os objetos, com exceção de um: um crânio, prenunciando o final da peça (trágica e shakespeariana) e remetendo à

constatação de Foucault, já referida no início da seção 2.2: “A cabeça, que virará crânio, já está vazia. A loucura é o já-lá da morte” (1961, p.16). Aquele cenário anunciava um desfecho já sabido, destino funesto ao qual Ida iria ao encontro, pois, mesmo sem ser louca, o efeito de loucura de sua ficção serviria como justificativa para que a loucura alheia, em seu efeito de verdade, determinasse o seu fim.



Imagem 40: *A cabeça, que virará crânio, já está vazia. A loucura é o já-lá da morte.*

Ida se senta, tira o crânio de sua frente e confronta os atores que simulam ser plateia. As perguntas feitas a ela são banais, evidenciando que não há, de fato, nenhum interesse no conteúdo das respostas, nenhuma intenção de escuta daquele sujeito, muito menos de compreensão ou de ajuda (que é o que, supostamente, uma instituição médica e religiosa deveria oferecer). Aquele interrogatório se apresenta como uma encenação de algo que já está definido mas que, *em nome do efeito de verdade*, é preciso por em ato. Somente duas possibilidades de apresentam: ou Ida concorda em calar-se e em interpretar o papel que lhe cabia, de *mulher obediente, submissa, taciturna, amante da ordem, a mulher fascista, que sabe ficar no seu lugar* (como lhe esclareceu o psiquiatra de San Clemente); ou seria definitivamente interdita e terminaria seus dias ali, no manicômio, interpretando o outro único papel possível para ela, o de louca.

– *E então?*

– *Bem, senhorita...*

- *Senhora.*
 - *Senhora, senhora.*
 - *Não, senhorita também está bem.*
 - *Então... Quantos dedos há em uma mão?*
 - *Cinco.*
 - *Bom. Um homem, e evidentemente uma mulher, tem quantos olhos?*
 - *Dois. Com exceção de Polifemo, que tinha um, mas era um ciclope.*
 - *Certo. Uma última pergunta. Agora é dia ou noite?*
 - *O dia engloba também a noite. É manhã.*
 - *Manhã. E a senhora sabe que dia é hoje?*
 - *18 de janeiro de 1927.*
 - *Exatamente. E a senhora se chama?*
 - *Me chamo Ida Dalser.*
 - *Está bem.*
 - *Nascida em Sopramonte, em 20 de agosto de 1880.*
 - *Muito bem.*
 - *Filha de Albino Dalser e Caterina Corradini, falecidos.*
 - *Certo.*
 - *E acrescento, e não o digo para brigar: mãe de Benito Albino Mussolini, nascido em Milão, em 11 de novembro de 1915 e reconhecido por Sua Excelência Benito Mussolini em 11 de janeiro de 1916. Aquele ali (aponta para a foto). É o pai de meu filho. E é meu marido.*
- (O entrevistador, diretor do hospital, demonstra estar embaraçado. Ele parece estar tentando encerrar logo o interrogatório. Talvez desejasse mesmo ajudá-la, assim como o psiquiatra de San Clemente, mas entende que a única forma de fazer isso é com a colaboração da própria Ida, que deve calar-se e aceitar esquecer sua história.)
- *Senhora... eu quero ajudá-la. Estou aqui para ajudá-la, mas a senhora continua sustentando...*
 - *Porque sou.*
 - *Deixe-me falar primeiro... que é a mulher de Sua Excelência Benito Mussolini, que é legalmente casado com Rachele Guidi, com quem tem quatro filhos. Ele se uniu a ela em matrimônio civil e, depois, recentemente, também em matrimônio religioso.*

- *Ele se casou na Igreja?!*
- *De qualquer forma, veja, não há nenhum sinal de seu suposto casamento com Sua Excelência Benito Mussolini. O defino como “suposto” porque não está documentado de nenhum modo. Nada foi encontrado em nenhum departamento municipal, provincial, notarial ou do tribunal que indiquem que vocês tenham sido casados, ainda que tenhamos feito pesquisas extremamente cuidadosas em todo o território nacional. Veja, eu até poderia acreditar, mas a senhora deveria me mostrar um documento, uma prova. O certificado de matrimônio, por exemplo, seria a prova de que a senhora está falando a verdade, de que a senhora não é uma vigarista nem uma desequilibrada.*
- *Mas os documentos foram destruídos, roubados. Vocês sumiram até com os registros paroquiais. E, além disso, por que deveria dar ao senhor a certidão de casamento? Supondo que estivesse comigo.*
- *Mas a senhora tem esse documento? Tem ou não tem?*
- *Tenho, não nego. Mas não entregarei. Até fiz rima⁴¹.*
- *Senhora, reconheça que mentiu, que não é a mulher de Mussolini, que fez isso por desespero, por ter se sentido abandonada...ou pelo nobre sentimento de proteger o seu filho. Se admitir que mentiu, a senhora evitará a interdição. Entendeu? A senhora deve simplesmente admitir que mentiu. Admitir ter inventado esse casamento. O problema do reconhecimento do filho é uma outra questão. Eu faria uma coisa de cada vez.*
- *Mas depois... eu poderei sair?*
- *Cada coisa a seu tempo.*
- *Ou seja, eu não poderei sair.*
- *Não imediatamente.*
- *Esse interrogatório é uma farsa. Já está tudo decidido. Então, tanto faz.*

Ida sobe na mesa e é contida. É interditada definitivamente por doença mental e Giulio Bernardi é nomeado como seu tutor. Seu temperamento passional e efervescente não comportou o papel que lhe era solicitado; queria ser protagonista de sua história. Ida não sabia *ficar quieta*, logo, não poderia ser esposa de Mussolini, não poderia ser uma simples dona-de-

⁴¹ No original: *Ce l’ho, ma non gliel’ho do.*

casa, não poderia viver livremente em sociedade. Ao menos não naquela sociedade que vivia um estranho momento de comunhão entre o fascismo e o catolicismo.

Esse diálogo entre Ida e o diretor de Pergine evidencia os *efeitos de sentido* (de verdade, de loucura e de ficção, bem como a relação entre eles) que sustentam as *relações de saber e de poder*. E evidencia também aquilo que Jacques Rancière (1995) chama de *desentendimento*, “que não é de modo nenhum o desconhecimento” (p.12). A análise de um pequeno fragmento discursivo do diálogo anterior à luz do desentendimento, tal como proposto pelo filósofo argelino, permitirá observar o estreitamento das relações entre as categorias de saber e de poder apresentadas por Derrida e já referidas.

Se admitir que mentiu, a senhora evitará a interdição. Entendeu? É o que diz/pergunta o diretor do manicômio quase ao final da entrevista. Ida já havia afirmado e confirmado sua verdade, já havia demonstrado gozar de ótima memória e de perfeito raciocínio. Não era, portanto, uma questão de *não-saber*, de desconhecimento, o que motivou o enunciado do médico. “O desentendimento não diz respeito apenas às palavras. Incide geralmente sobre a própria situação dos que falam”, sustenta Rancière (ibidem, p.13). O psiquiatra compreendeu o que Ida disse e, mais do que isso, ele sabia que o que ela dizia era verdade. No entanto, ele está em uma posição de poder, ele é o Sujeito-Opressor (SsS2) representando, naquele momento, não uma, mas três Entidades (SsS1): a Ciência/o poder psiquiátrico; a Igreja; e o Estado. E como representante dessas entidades, ele *deve* falar em nome delas e agir em nome delas. O saber, portanto, é irrelevante (e, por isso, Ida tem toda razão quando diz *Esse interrogatório é uma farsa. Já está tudo decidido. Então, tanto faz.*); o que conta nessa relação é o poder. Poder que não só oprime aquele sujeito considerado *não-saber*, mas também aquele SsS2 que, como esse médico, não concorda de todo com o SsS1 mas que, para não ser ele aquele que ocupa o lugar de Ida (de Sujeito-Oprimido), acaba compactuando com a autoridade emanada da Entidade e investindo a si mesmo desse poder. Poder que, portanto e em boa medida, oprime a esse SsS2 também, uma vez que determina o que ele *pode e deve* dizer e fazer. Não há escape. E esse é um dos grandes paradoxos do poder; *paradoxo desconcertante* presente também no campo do saber e que se interrelacionam em um *conflito interminável*, como diz Rancière (ibidem, p.61).

Analisando certos enunciados performativos, o filósofo nos diz que:

No uso social comum, uma expressão como “Você me compreendeu?” é uma falsa interrogação cujo afirmativo é o seguinte: “Você não tem nada para compreender, você não precisa compreender”, e mesmo eventualmente: “Você não tem condições de compreender. Você só tem que obedecer”. Assim, “Você me compreendeu?” é uma expressão que nos diz justamente que “compreender” quer dizer duas coisas diferentes, senão opostas: compreender um problema e compreender uma ordem (Rancière, 1995, p.56).

Dessa forma, ao enunciar: *Se admitir que mentiu, a senhora evitará a interdição. Entendeu?*, o médico está menos se certificando de que Ida tenha entendido o problema e mais impondo uma ordem; uma ordem que visa resolver o problema, não de Ida, mas daquele(s) (SsS1) que ele, o médico (SsS2), é representante.

No diálogo anterior, entre Ida e o psiquiatra de San Clemente, a mesma estrutura se faz presente. O médico, tentando fazer com que Ida se resigne à situação de não mais fazer parte da história de Mussolini, enuncia sobre o nome do filho: *Benito Albino Dalser, e basta. A senhora entendeu?* Ao que Ida responde: *Sim, sim. Mas se eu morrer, quem irá se recordar de nós? Se ninguém me ouve, devo continuar a gritar, gritar.* Ida demonstra, então, ter entendido o problema que a insistência em nomear o seu filho com o nome do pai e o reafirmar sem cessar ser a esposa do *Duce* possa causar a ela e ao menino; mas não parece ter interpretado o questionamento como uma ordem a ser seguida. Ida está centrada na importância que aquele objeto da discussão tem para ela (ou seja, no saber) e não na forma como a persistência nesse objeto possa se voltar contra ela (poder). É a *condição do objeto* que interessa a ela (ser reconhecida lembrada como a esposa de Mussolini e ter seu filho reconhecido e lembrado como filho dele); e discutir sobre a condição do objeto, afirma Rancière, é reforçar a *estrutura do desentendimento*.

O *entendimento* só pode se dar, então, quando a condição do objeto de litígio ou, dito de outra forma, quando os efeitos de sentido atribuído a ele são equivalentes para todos os sujeitos que participam do diálogo. No entanto, em uma relação de poder, que estabelece a subalternidade, o entendimento se torna impossível (e é por isso que Franco Basaglia defendia a abolição dos muros, do sistema manicomial e do que chamava de poder contratual e a substituição desse modelo pelo da reciprocidade nas relações entre médico/equipe de saúde e paciente). O que é possível, portanto, em uma relação de poder, é um simulacro de entendimento, de compreensão, que se dá, segundo Rancière, a partir de duas situações: quando *a ordem foi bem dada* (ou seja, quando o Sujeito-Oprimido aceita a sua condição de

oprimido e a condição do objeto determinada pelo Sujeito-Opressor) ou quando “o inferior participa da mesma comunidade dos seus falantes, que é, nisso, seu igual” (Rancière, 1995, p.60) – ou seja, quando o Sujeito-Oprimido se insere na mesma formação discursiva do Sujeito-Opressor. E é essa última situação que Rancière denominará como *paradoxo desconcertante*.

Ida é um sujeito que não aceita esse lugar de subalternidade; é resistente a ele. Ela deseja estar na outra ponta da relação, ser ela também um Sujeito-suposto-Saber (SsS2). Na cena 28, em diálogo com seu cunhado, Ricardo Paicher, que é da mesma opinião do médico de San Clemente, ela diz: *Eu não posso me resignar. Eu sou a esposa! Como você acha que eu posso me adaptar a uma vida normal? Só eu o entendo profundamente [está falando de Mussolini] porque o amo e estou convencida de que ele também me ama ainda, porque temos as mesmas ideias, os mesmos princípios. Eu fui a primeira a acreditar nele. E se ele se tornou o que é, deve isso a mim, que sou a mãe do seu primogênito, do seu herdeiro natural. A fantasia que Ida nutre sobre Mussolini, a idealização (formação imaginária) da sua relação com ele e de quem fossem os dois, ele e ela mesma, faz com que Ida se identifique com o discurso do algoz. E esse é o grande paradoxo e, talvez, a maior loucura estabelecida no interior das relações de poder (em todos os seus níveis, do público e do privado, do social e do familiar). Ao dizer, então, *Sim, sim* ao médico de San Clemente, Ida está, de fato, consciente do problema que se impõe (da ordem do saber), mas não da relação de inferioridade (da ordem do poder) em que se encontra. Por isso, quer *gritar* a sua verdade.*

Mas o problema, como aponta Rancière (1995, p.61), “está em saber se os sujeitos que se fazem contar na interlocução *são* ou *não são*, se falam ou se produzem ruído. Está em saber se cabe ver o objeto que eles designam como objeto visível do conflito”. Os gritos de Ida, definitivamente, eram ruídos, perturbações da ordem. O seu objeto, a sua verdade, a sua condição de esposa e mãe do filho de Mussolini não era, de fato, algo que pudesse se tornar visível. Ida, portanto, *não era*. E deveria se calar, com a bênção da Ciência e a da Igreja.

Em nome da vitória, da ordem que lhe levaria à vitória, Mussolini foi capaz de qualquer coisa, desde provocar a morte em vida (o *não ser*) de seu filho e de sua amante até trocar alianças na e com a Santa Madre Igreja. Cada vez mais os laços entre a Igreja e o regime fascista se estreitam, afinal, um precisa do outro para vencer. A Igreja, ocupada com a gestão de inúmeros manicômios, empreende uma nova caça às *bruxas*, não muito diferente daquela que praticara na Idade Média, mas com mais requinte. Agora, as fogueiras foram

substituídas por muros, grades, camisas de força, injeções, eletrodos e pílulas. Não há mais porque sujar as mãos. *Em nome do Pai e de sua glória*, seus representantes lavam as mãos e não se sentem pecadores, pois não matam mais, apenas fazem enlouquecer. E quem responde por isso é a ciência com todo seu poder psiquiátrico. Há muitos símbolos agora para provocar um efeito de verdade sobre toda essa loucura, afinal.

O maior de todos, *il Duce*, o líder, aquele que está no lugar do *Pai todo poderoso*, aquele que une *Deus Pai, Pátria e Ciência* em um único *fascio*, em um único feixe, cujo representante é ele mesmo, Sua Excelência Benito Mussolini. Aquele que demoveu uma multidão para participar, voluntariamente, da milícia fascista *em nome da* Segurança Nacional; aquele que participou ativamente de duas guerras mundiais e insuflou o ódio *em nome da paz*; aquele que enlouqueceu mulheres, das putas às santas, *em nome de uma virilidade* da ordem do mítico.

Em mais uma cena magistral, carregada de historicidade e simbolismo, Ida está com as demais custodiadas e com as freiras no pátio do manicômio de Pergine, ouvindo pelo rádio a narração do momento em que Mussolini assina o acordo de retorno do catolicismo como religião oficial da Itália, dando início ao novo Estado da Cidade do Vaticano, sendo o Papa Pio XI o seu primeiro soberano. Era o dia 11 de fevereiro de 1929, às exatas 12 horas e 10 minutos. Aproveitando o momento de alegria e comemoração, Ida pede a uma das freiras:

– *Madre, eu preciso rever meu filho. Estou desesperada.*

– *Do quê você está se lamentando, Dalser? Você teve um filho de um homem que todas as mulheres queriam como marido, ou como amante. Dê-se por satisfeita. Você tem boas lembranças.*

(Ida se dirige, então, à Madre Superiora:)

– *Madre Superiora, em nome de Cristo misericordioso, do sofrimento dele e da Virgem adolorada, me deixe rever o meu filho, mesmo que rapidamente. Faz três anos que não o vejo. Em nome de Deus, não permita um pecado assim. Faça com que minhas cartas cheguem até ele.*

– *Filha, eu entendo você. É preciso não ter coração para não entender. Mas pense na dor da Virgem aos pés da cruz, no calvário, e ofereça a Deus a sua dor, assim como fez Santa Catarina. E pense no que disse a Virgem à Bernardete, em Lourdes: “Não prometo fazer você feliz nessa vida, mas na outra”.*

(Enquanto isso, a bailarina, que nunca parara de se exercitar e de ensaiar suas coreografias, em uma corrida terminada por um salto, consegue pular o muro e escapar do manicômio).

Enquanto Mussolini celebra mais um pacto *em nome da vitória*, a união definitiva entre os poderes do Estado e da Igreja, a santa mulher a quem a Ida recorre expressa seu desejo de ela própria (uma representante da Igreja) unir-se a Mussolini (o representante maior do Estado) da mesma forma como Ida se uniu a ele. Ida deve, portanto, *dar-se por satisfeita*, pois, afinal, satisfaz o seu desejo de ser possuída pelo *homem que todas as mulheres queriam como marido, ou como amante*. Ter tido um filho dele é um símbolo eterno dessa vitória, vitória da luxúria e da volúpia, vitória da união dos corpos, dos prazeres terrenos. E, mesmo longe de seu filho, mesmo privada de sua vida ao lado dele, Ida deve se contentar, pois *tem boas lembranças*. A hipocrisia da Igreja e de seus sujeitos representantes, a sua loucura com efeito de verdade, é entalhada como sintoma na carne do corpo social.

Ao mesmo tempo em que a verdade de Ida é tratada em seu efeito de ficção, a madre superiora acolhe Ida com mais ficção (tessitura imaginária), oferecendo como cura para dor de Ida, como remédio para sua loucura, o sacrifício, com toda a sua potência simbólica. Sacrifício que deve ser feito *em nome de Deus, do Pai e do Filho*, e também *da mãe, da Virgem*, daquela mulher pura e santa que jamais cometeu o pecado da carne, que jamais caiu na tentação de se entregar a um homem. O sacrifício, então, vem como símbolo de resignação do Sujeito-Oprimido, como submissão total a um Sujeito-suposto-Saber (SsS1) e a seus representantes (SsS2). O sacrifício do Sujeito-Oprimido é a vitória do Sujeito-Opressor.

Mas, apesar de toda a operacionalidade da delegação discursiva atuante em todas as estruturas sociais, apesar de todo recalque na estrutura psíquica, apesar de todo muro, de toda grade, de toda norma no funcionamento do arquivo-manicômio, há sempre algo que falha, há sempre algo que escapa. O que escapou nessa cena e da estrutura arquivante foi a bailarina, aquela que carrega a arte em seu corpo e, mais do que isso, que faz do seu corpo a materialidade da arte, inconsciente tatuado e manifesto. Essa bailarina, a considerada louca sabe-se lá *em nome do quê*, escapou.

Ida também escaparia, com ajuda de uma das freiras que, ao ler a única carta que Benito havia conseguido entregar à mãe (por intermédio de seu tio Ricardo, quando do seu encontro no cinema), emociona-se e se põe, literalmente, em seu lugar. Toma o calmante que

havia preparado para Ida, despe seu hábito e o cede a ela, que foge. Essa talvez tenha sido uma permissão poética de Bellocchio, uma forma de mostrar que nem só de hipocrisia se alimentam os representantes da Igreja, pois os relatos oficiais apontam para uma fuga *sola* de Ida, amarrando lençóis molhados e escapando pela janela. Seja como for, Ida corre a noite inteira, noite chuvosa e escura. Chega a Sopramonte já dia, mas já estão todos lá, à sua espera; uma milícia de mais de quarenta pessoas. Recebe notícias do filho e um abraço da irmã, além do apoio de toda a comunidade de Sopramonte. Mas não há mais nada que se possa remediar, não há nada que supere o poder do símbolo de Mussolini, *il Duce*, nada que supere os seus desejos e que não possa ser feito *em seu nome*, afinal, como dizem as palavras pichadas nos muros de Trento, tatuagem na materialidade do corpo social: *O Duce sempre tem razão*.

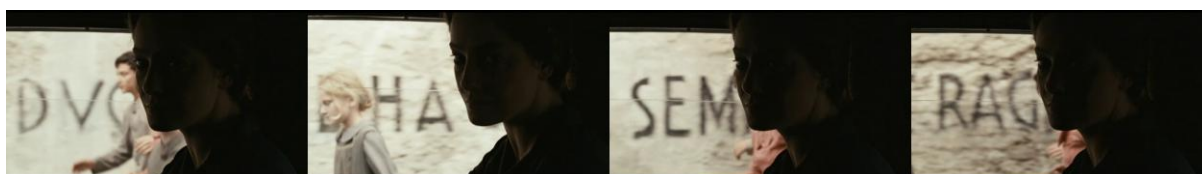


Imagem 41: *Il Duce ha sempre ragione*.

O último pedido de Ida é atendido pelo prefeito de Trento: *Eu imploro que me mande para San Clemente; tenho lembranças mais humanas de lá*. E é para lá que volta e é lá que ficará até os seus 57 anos, até o dia 02 de dezembro de 1937, quando deixou de resistir. Em seu atestado de óbito, a *causa mortis*: hemorragia cerebral. Enterrada em vala comum, assim como seu filho Benito, jamais foi permitido à família a exumação para recolhimento dos restos mortais, tampouco para realização de autópsias.

3.4 Em nome do quê?

O sujeito alucina o seu mundo.

Raymond de Saussure

Ao citar essa frase do psicanalista suíço (e filho do célebre linguista) na introdução ao seu seminário de 1953 (*O simbólico, o imaginário e o real*), Lacan marcava a delimitação do

campo de análise das satisfações ilusórias do sujeito como sendo de uma ordem *imaginária* e *sexual*. O *seu mundo* a que se referia, então, era o mundo particular do sujeito exposto à psicanálise. A análise que faço aqui, no entanto, é a discursiva e, entendendo o sujeito como parte de seu mundo e o mundo (com suas formações sociais, ideológicas e discursivas – as quais não excluem as ordens imaginária e sexual) como parte do próprio sujeito, convoco a ambiguidade de sentido que a frase provoca para fechar as últimas considerações desse capítulo, que iniciam com as últimas palavras de Mussolini na cena final do filme, aquela cena de encontro/confronto ficcional entre ele e seu filho: *Vincere! E vinceremo!*

Vencer! E venceremos! Essas palavras foram enunciadas no dia 10 de junho de 1940, mas não se dirigiam ao filho, que não tinha mais nenhuma perspectiva de vitória, mas ao *popolo d'Italia*, à massa, à multidão que ouvia Mussolini, que o seguia, que o venerava, que acreditava nele e que, por isso, apoiava a entrada da Itália em mais uma guerra, a Segunda Guerra Mundial. A vitória a que Mussolini se refere, então, é uma vitória tática, vitória de força, de supremacia, mas resta saber: *em nome do quê?*



Imagem 42: *Il popolo d'Italia*, a horda primeva conduzida pela alucinação do sujeito

Em *Psicologia das massas e análise do Eu* (1921), Freud sugere que há um *instinto social* (p.82), que é aquilo que une os sujeitos (elementos heterogêneos) em um grupo (elemento homogêneo). Pensando com Le Bon, Freud sugere também que quando o sujeito é posto em relação a um grupo, como seu partícipe, “as repressões de seus impulsos instintuais inconscientes” são liberadas enquanto que a “consciência e o senso de responsabilidade” sofrem um decréscimo, podendo até mesmo desaparecer (p.85). Isso explicaria o fato de um sujeito aparentemente *de bem*, aparentemente culto e/ou racional, quando imerso na multidão, tornar-se um bárbaro, um selvagem, alguém que age pelo instinto, instinto social, *instinto de*

rebanho que reúne os *animais da horda* (p.131). Ainda segundo Freud, esse instinto tem duas origens, uma *orgânica* e outra *afetiva*. A origem orgânica é da ordem de “uma continuação do caráter multicelular de todos os organismos superiores” (p.97), enquanto a afetiva é da ordem da libido, das “relações amorosas (ou, para empregar uma expressão mais neutra, dos laços emocionais)”. A libido, por sua vez, pode ser atribuída a uma ordem mítica, “a Eros, que mantém unido tudo o que existe no mundo” (ibidem). E, assim, voltamos ao início desse capítulo, num movimento de eterno retorno.

Como visto em 3.1, *em nome do amor se comete loucuras*, sendo talvez a maior delas aquela de se abrir mão daquilo que se é pelo outro (ou por aquilo que se imagina/idealiza que o outro é). Para Freud (ibidem, p.102-3), “se um indivíduo abandona a sua distintividade num grupo, isso nos dá a impressão de que o faz por sentir necessidade de estar em harmonia com eles, de maneira que, afinal de contas, talvez o faça *ihnen zu Liebe*⁴²”.

Mas além da natureza biológica e libidinal, há uma outra força que favorece o agrupamento de sujeitos, que é a *produção*, a qual se constitui a base para aquilo que Georges Bataille (1933) chamará de *homogeneidade*, o princípio das massas. “La société homogène est la société productive, c'est-à-dire la société utile. Tout element inutile est exclu, non de la société totale, mais de sa partie homogène⁴³” (p.137). A concepção de homogeneidade proposta por Bataille parte, então, da divisão entre aqueles que (de)têm e entre aqueles que não têm os meios de produção, uma vez que:

Chaque homme, selon le jugement de la société *homogène*, vaut selon ce qu'il produit, c'est-à-dire qu'il cesse d'être une existence pour soi: il n'est plus qu'une fonction, ordonnée à l'intérieur de limites mesurables, de la production collective (qui constitue une existence pour autre chose que soi)⁴⁴ (Bataille, 1933, p.137).

A classe operária – que não (de)tem os meios de produção mas é, em si, o próprio meio –, só participa do quadro de organização social na medida em que contribui com o seu trabalho, com a sua mão de obra, para o funcionamento do sistema. A homogeneidade da qual

⁴² Ou seja: pelo amor deles, *em nome deles*.

⁴³ “A sociedade homogênea é a sociedade produtiva, ou seja, a sociedade útil. Todo elemento inútil é excluído, não da sociedade como um todo, mas da sua parte homogênea” (tradução minha).

⁴⁴ “Cada homem, segundo o juízo da sociedade homogênea, vale na medida daquilo que produz, o que significa que ele deixa de ser uma existência *per se* e que ele não é mais do que uma função, ordenada no interior de limites mensuráveis, da produção coletiva, que constitui uma existência para o outro e não para si” (tradução minha).

os operários participam é, então, e segundo Bataille (ibidem, p.138), apenas psicológica (*homogénéité psychologique*), uma vez não são aceitos enquanto *homens* (sujeitos), mas somente enquanto *força de trabalho*, tração animal que sustenta a horda.

Esse traço distintivo é bastante relevante, pois é a partir dele, e mais especificamente a partir da revolta do movimento operário ao ser colocado nesse lugar, que o fascismo se institui, não a favor dele, mas como uma resposta imperativa à crescente ameaça dessa classe; resposta maquiada de poder popular, simulacro de união, de onde deriva o próprio termo *fascismo*, *fascio*, feixe, com todo o simbolismo e a contradição que impõe⁴⁵.

Contradição, aliás, é um dos traços mais marcantes do fascismo, que nasce como um pretenso movimento revolucionário de esquerda. Mussolini, ativista do Partido Socialista em sua juventude, é dele expulso quando passa a defender o intervencionismo, ou seja, a participação da Itália na Primeira Guerra Mundial. Desde cedo, sua sede de sangue se torna evidente; sede justificada *em nome* da liberdade e da paz e que se soma às suas pretensões de grandeza, de fundação de um Novo Império, baseado no Império Romano. Assim, em 23 de março de 1919, com a presença de pouco mais de 40 pessoas, na *Piazza San Sepolcro*, em Milão, funda os *Fasci Italiani di Combattimento* e auto conclama-se *Duce Fondatore dell'Impero*.

No entanto, com a fundação do Partido Comunista Italiano (PCI) em 1921, a partir da migração de uma minoria mais radical do Partido Socialista, Mussolini teme que esse, agora mais moderado, possa conquistar novas alianças e, conseqüentemente, um maior eleitorado e mais poder. Mussolini não pode aceitar que o partido que o expulsou ganhe espaço, e tampouco ser ele próprio mais do mesmo. A guinada à direita não vem, portanto, de nenhuma crença ideológica repentina a ser aplicada em benefício do coletivo, mas tão somente a partir de uma crença e de um profundo desejo de vitória pessoal.

Em termos discursivos, não há dúvida de que tenha havido, por parte de Mussolini, uma contraidentificação com a FD socialista, o que gerou a conseqüente instituição de uma nova formação discursiva, a FD fascista, que se apresenta como acontecimento histórico e discursivo. Mas é fundamental que a isso se pese o fato de não ser esse um movimento de

⁴⁵ *Fascio* (do latim *fascis*) era o “símbolo da autoridade dos antigos magistrados romanos, que utilizavam feixes de varas com o objetivo de abrir espaço para que passassem (exercício de poder sobre o corpo do indivíduo que atrapalhava o caminho). Em sua origem, portanto, os feixes eram instrumentos a serviço da autoridade e, por essa razão, passaram a ser utilizados como símbolos do poder do Estado. Não por acaso, durante o regime fascista italiano (Fascismo Clássico) essa insígnia foi recuperada com o objetivo de simbolizar a força em torno do Estado” (Casara, 2015, p.151-4).

contraidentificação ideológica genuína, uma vez que possivelmente sequer a identificação com a primeira formação tivesse, de fato, ocorrido. Em outras palavras, Mussolini orbitava a FD socialista enquanto essa lhe servia, ou enquanto ele imaginava que lhe servisse, na medida em que, através dela e *em nome* dela, ele podia exercer uma liderança e, com isso, satisfazer seus desejos (desde aquele da escrita, por meio da materialização textual do discurso que vinha impresso no jornal *Avanti!*, do qual era diretor, até aqueles mais primitivos, como o de se sentir parte de um grupo e, ao mesmo tempo, destacar-se dele, concentrando sobre si as atenções masculinas (de força e virilidade) e femininas (depositárias dessa força)), desejos bastante distantes da *fratellanza* (que defendia em seus discursos) mas muito próximos da satisfação narcísica. A ideologia fascista, afinal, nasce a serviço das relações inconscientes de seu líder.

A classe operária (que ocupa lugar privilegiado na FD socialista, como protagonista de uma desejada revolução) ocupará, para Mussolini, papel de massa de manobra, uma vez que se servirá dela, da sua força física, para que a sua revolução pessoal possa insurgir, enquanto a servirá de bandeja para aqueles que detêm o capital (banqueiros, industriais e nobres), dos quais também se servirá para que sua revolução seja devidamente financiada. A instituição da FD fascista se dá, então, muito mais em decorrência de fatores psíquicos (inconscientes) do que em decorrência de consciência ideológica, e seu propósito é tão somente o de *servir ao criador*.

Il fascismo non serve, si serve, era o lema entre os fascistas de alto escalão. E é dessa forma e por esse motivo que Mussolini se aproxima de Giovanni Giolitti, liberal que havia, por cinco gestões, comandado a Itália sob o papel de Presidente do Conselho de Ministros (ou Primeiro Ministro), inaugurando o processo de desenvolvimento industrial naquela que ficou conhecida como *era giolittiana*, alvo de tantas críticas por parte de Mussolini.

Já contando com o apoio de Giolitti, muda o nome do partido para *Partito Nazionale Fascista* (PNF), que passa a apresentar um programa político ultranacionalista. Com o apelo patriótico e o fraco desempenho de Luigi Facto como Primeiro Ministro, o PNF cresce apoiado no efeito de verdade que seu discurso evidencia, demonstrando que o sistema parlamentar democrático no interior da monarquia não conseguira produzir um governo estável tampouco impor a ordem que se julgava necessária à nação. A práxis fascista endurece: a milícia formada pelos *camicie nere* torna-se cada vez mais violenta e o discurso de Mussolini cada vez mais cortante. Em 24 de outubro de 1922, não mais 40 sujeitos, mas 40

mil sujeitos se apresentam nas ruas de Nápoles com suas camisas negras reclamando o direito do fascismo, por meio da liderança de Mussolini, governar a Itália. Quatro dias depois, cerca de 300 mil camisas negras marcham armados pelas ruas de Roma reivindicando poder a Mussolini e prometendo a tomada do governo com uso de violência.

Com a opinião popular ao lado do *Duce*, dois dias depois da *Marcia su Roma*, o rei Vittorio Emanuele III cede às pressões, encarregando Mussolini de formar um novo governo e nomeando-o como *Presidente del Consiglio del Regno d'Italia*. Naquilo que ficou conhecido como *il discorso del bivaco* (o discurso do bivaque), Mussolini enfrenta o congresso nacional, deixando claro que, sem o seu apoio, ele governaria com o apoio do povo e das armas. Percebendo as intenções de Mussolini, Giolitti retira seu apoio ao fascismo e coloca-se como oposição, mas já era tarde, e seu agora declarado inimigo obtém da câmara a aprovação de seus plenos poderes com 306 votos favoráveis; contra ele, 116 deputados e sete abstenções.

Dois anos depois, Giacomo Matteoti, deputado socialista, faz um duro pronunciamento contra os desmandos de Mussolini; seu discurso é interrompido e, pouco depois, é sequestrado e morto. Com esse acontecimento, alguns fascistas desertam, mas, de fato, já era tarde, e em janeiro de 1925 Mussolini assume poderes ditatoriais, acumulando os cargos de *Capo del Governo* (Chefe do Governo), Primeiro Ministro e Secretário de Estado, tudo com a bênção da Igreja Católica e a concordância (ainda que forçada) da monarquia.

Bataille (1933, p.152) lembra que as formações monárquica e religiosa comungam de uma mesma estrutura, que pressupõe fatos inquestionáveis, como a identificação do seu líder com Deus, as genealogias míticas, o culto imperial romano e a teoria cristã da natureza divina. Assim, Deus, em seu aspecto teológico, corporifica-se na forma soberana por excelência tanto do Papa, quanto do rei. Com as tripas do último Papa, Mussolini queria estrangular o último rei a fim de ocupar os seus lugares como o único soberano, mas, percebendo o quanto isso o afastaria do poder e o quanto, ao contrário, o apoio deles poderia beneficiá-lo, o *Duce* os aceita como aliados, ou melhor, força-os a sê-lo.

Com o rei ao seu lado, Mussolini passa a comandar dois exércitos, a sua milícia voluntária, formada pelos *camice nere*, e o exército nacional. A exemplo de Napoleão, com o (auto)investimento de saber da autoridade militar (SsS1) e da autoridade religiosa (SsS1) sobre si, Mussolini (SsS2 que deseja ser, ele mesmo, SsS1), renova a existência do capitalismo por meio do domínio total, do Estado Totalitário, que é a consequente negação da

humanidade⁴⁶. Mas isso não é problema porque o simulacro que encarna, a ficção que interpreta, ainda que produza um certo efeito de loucura, acaba por se refletir em seu efeito de verdade.

Mais la valeur religieuse du chef est réellement la valeur fondamentale (sinon formelle) du fascisme, donnant à l'activité des miliciens sa tonalité effective propre, distincte de celle du soldat en général. Le chef en tant que tel n'est en fait que l'émanation d'un principe qui n'est autre que l'existence glorieuse d'une patrie portée à la valeur d'une force divine (qui, supérieure à toute autre consideration concevable, exige non seulement la passion mais l'extase de ses participants)⁴⁷ (Bataille, 1933, p.153).

O poder da Igreja vem, ainda, do fato de ela se apresentar como mãe, *a Santa Madre Igreja*, e, como tal, transmitir a ideia de acolher a todos em seu regaço com imenso amor. Mas Freud (1921) irá observar a Igreja (Católica) em seu traço de masculinidade, comparando-a ao exército, no sentido de que em ambos:

prevalece a mesma ilusão de que há um cabeça – na Igreja Católica, Cristo; num exército, o comandante-chefe – que ama todos os indivíduos do grupo com um amor igual. Tudo depende dessa ilusão; se ela tivesse de ser abandonada, então tanto a Igreja quanto o exército se dissolveriam. [...] Cristo coloca-se, para cada membro do grupo de crentes, na relação de um bondoso irmão mais velho; seu pai substituto. Todas as exigências feitas ao indivíduo derivam desse amor de Cristo. Um traço democrático perpassa pela Igreja, pela própria razão de que, perante Cristo, todos são iguais e todos possuem parte igual de seu amor. [...] O comandante-chefe é um pai que ama todos os soldados igualmente e, por essa razão, eles são camaradas entre si (p.106).

O amor, sempre o amor (em sua especularidade, em sua ilusão ou em seu simulacro), a tramar as relações, a estabelecer formações imaginárias, sociais, ideológicas, discursivas. *Em nome* dele, guerras públicas e privadas. Mas, “o pai da horda primeva não amava ninguém, a não ser a si próprio, ou a outras pessoas, na medida em que atendiam às suas necessidades”,

⁴⁶ Nega-se a humanidade também a partir da instituição do seu antípoda, o Estado Mínimo. Enquanto o Estado Total esmaga os sujeitos com a sua força (que é, na verdade, a força dos sujeitos posta a serviço do Estado), apagando os princípios democráticos de participação política, definindo quais sujeitos têm direito a quê e legislando livremente sobre suas vidas, inclusive sobre o ir e vir e sobre a própria possibilidade de existência, o Estado Mínimo amplia as desigualdades sociais, deixando os sujeitos que *não têm* à deriva, apagando os princípios de direitos básicos e de dignidade humana.

⁴⁷ “Mas o valor religioso do líder é realmente o valor fundamental – se não formal – do fascismo, o qual dá à atividade das milícias a sua própria tonalidade afetiva, distinta daquela do soldado em geral. O líder, enquanto tal, é, de fato, a emanação de um princípio, e esse princípio, por sua vez, é a existência gloriosa de uma pátria alçada ao nível de uma força divina, essa última superior a qualquer outra força concebível, exige não só a paixão, mas também o êxtase dos seus participantes” (tradução minha).

afirmou Freud (1921), constatando que “ainda hoje os membros de um grupo permanecem na necessidade da ilusão de serem igual e justamente amados por seu líder” enquanto ele próprio “não necessita amar ninguém mais, por ser de uma natureza dominadora, absolutamente narcisista, autoconfiante e independente” (p.134).

Mas as massas “nunca ansiaram pela verdade. Exigem ilusões e não podem passar sem elas”, e é justamente “essa predominância da vida da fantasia e da ilusão nascida de um desejo irrealizado” que se constituiu como “o fator dominante na psicologia das neuroses” (ibidem, p.91).

No fascismo, tem-se a situação ideal da insanidade: uma massa iludida (inclusive em sua ilusão de homogeneidade), neurótica, armada até os dentes e pronta a se sacrificar *em nome de uma suposta liberdade e de uma pretensa vitória* que atuam, em verdade, *em nome do seu líder e de sua glória*, que é, ao mesmo tempo a *glória do Senhor* (Deus Pai, o Criador, representado na/pela Igreja) e a *glória da Pátria* (a origem paterna, representada no/pelo Estado e nas/pelas Forças Armadas, que o servem).

Mas como o líder, que é heterogêneo em relação à massa, exerce tanto poder sobre ela, tornando-se o chefe supremo do Estado Totalitário, enquanto os demais sujeitos heterogêneos, os loucos, os homossexuais, os pequenos criminosos, são execrados da sociedade e relegados ao confinamento em Instituições Totais?

Freud (1921) irá traçar um paralelo do líder com o hipnotizador⁴⁸, no sentido em que ele exerce uma *fascinação* sobre o grupo, adquirindo *prestígio* perante ele. O prestígio é simplesmente o reconhecimento da sua capacidade de fascínio ou, em outras palavras, da sua “capacidade de evocar a sugestão” (p.95), que se dá por meio de algo que funciona “como uma magia magnética” (p.92) que, por sua vez, nada mais é do que “um estímulo excessivo”. Para provocar tal estímulo, o líder/hipnotizador “não necessita de nenhuma ordem lógica em seus argumentos; deve pintar nas cores mais fortes, deve exagerar e repetir a mesma coisa diversas vezes” (p.89). O excesso, o transbordamento do estímulo, funciona como uma espécie de “tempestade na mente grupal” (p.90) que produz um efeito de verdade sobre a ficcional homogeneidade social. A incerteza sobre a sua estabilidade gera medo no grupo, e o medo vem expresso materialmente como violência, violência estimulada pelo líder, estímulo desejado pela massa que espera de seu líder força e heroísmo, a fim de “ser dirigida, oprimida

⁴⁸ Comparação estabelecida também por Bataille (1933, p.143): “la force d’un meneur est analogue à celle que s’exerce dans l’hypnose”.

e temer seus senhores” (p.89), pois, assim, poderá retornar à estabilidade.

Evoco, aqui, a imagem de número 4 que utilizei no primeiro capítulo dessa tese (p.79) para representar o movimento do intradiscurso como o próprio efeito do interdiscurso sobre si mesmo e seu funcionamento na constituição do sujeito, e que serve igualmente para representar a constituição dos grupos de sujeitos.

O espaço de aparente homogeneidade no qual o grupo habita é também o espaço de constituição dos seus sentidos, espaço onde se tramam as memórias do dizer, as memórias discursivas que constituem aquele grupo; espaço, portanto, interdiscursivo. O discurso de um elemento externo ao grupo (elemento, portanto, heterogêneo em relação ao grupo, mas que se coloca perante ele em um nível de autoridade especular), quando dirigido sobre ele em relação a si mesmo, evidencia um efeito de verdade e de continuidade do próprio grupo, da própria homogeneidade. Os sujeitos do grupo se percebem, então, correferenciados nesse espaço intradiscursivo, e o discurso do sujeito externo passa a ser assimilado como parte constituinte e constituidora da homogeneidade original do grupo, novamente estabilizada.

As memórias discursivas trabalham, assim, no sentido de legitimar o acontecimento que é a entrada desses novos enunciados em relação aos já-ditos, à sua existência histórica. Essa atualização das memórias, esse funcionamento intra/interdiscursivo, é a forma pela qual o líder exerce seu fascínio sobre a massa. E o fascínio que o fascismo exerce se dá, exatamente, pela imagem agregadora que reflete de maneira positiva no *instinto gregário* da massa, pela ideia de união e igualdade com a qual encera o fio do seu discurso. Mas, como alerta Freud (1921, p.131), “não nos esqueçamos de que a exigência de igualdade num grupo aplica-se apenas aos membros e não ao líder”. Nem ao líder nem as lideranças que o orbitam, sustentando-o naquele lugar.

Foram muitas as forças e os sujeitos que atuaram na instituição e na manutenção do fascismo, sempre com o mesmo objetivo de seu líder: autopromoção e autossatisfação. A *maçonaria* foi o primeiro movimento a aderir às ideias de Mussolini, garantindo pleno apoio organizativo e financeiro desde o início da fundação dos *Fasci Italiani di Combattimento* até o momento em que Mussolini assume a ditadura; a partir daí, os grupos maçônicos preferem se afastar, mas já haviam servido aos propósitos de Mussolini, tornando-o conhecido e influente em muitos meios que lhe serviriam até os últimos momentos de seu governo, como os banqueiros e a classe industrial. Muitas trocas de favores garantiram benefícios financeiros de ambos os lados. O nepotismo e o clientelismo viraram norma (normose) e rios de dinheiro

financiavam bancos, indústrias, projetos pessoais, casas de tolerância e, sobretudo, vaidades.

Enquanto isso, a massa que vestia camisas negras e as mulheres que as lavavam e as passavam enquanto eram arrebatadas pelos discursos de Mussolini que ouviam pelo rádio, era cada vez mais esmagada por impostos e restrições de toda ordem. Mas ordem não faltava. As escolas eram boas e organizadas, os centros de saúde aplicavam vacinas em/na massa, as mulheres tinham muitos filhos e os homens se desafogavam, a exemplo de seu líder, nos bordeis que a crise financeira não tocava. Tudo estava em seu lugar, os homens (desde que não fossem homossexuais) se identificavam com Mussolini, como o sujeito que eles gostariam de *ser*, enquanto as mulheres se identificavam com o objeto que elas gostariam de *ter*. Os sentimentos tradicionalmente definidos como nobres e elevados defendidos pelo discurso fascista tratavam de mascarar, e de legitimar, a soberania imperativa (*souveraineté impérative*), como denominou Bataille (1933, p.145), que passa a ser acatada como uma forma de superioridade, de modo que a *fascinação*, que é uma forma de identificação (quando o ego introjeta o objeto em si próprio), passa a ser *servidão*, que é entrega do sujeito ao objeto (Cf. Freud, 1921, p.123).

A massa ficcionalmente homogênea *serve* ao seu líder, sem perceber que a tal fraternidade há tempos invocada fora também há tempos esquecida. A união das forças militares e religiosas ratificam a invocação da palavra esquecida, como se, ao lembrá-la, ela tomasse corpo e existência; ao mesmo tempo, reforçam o poder do líder, que se manifesta na/pela massa armada (tanto exército quanto milícia), sob a forma daquilo que Bataille (1933, p.149) chamou de *aderência do soldado ao comandante*. Assim, todo soldado ou camisa negra passa a considerar *a glória do seu comandante como a sua própria glória*, e “c’est par l’intermédiaire de ce processus que la boucherie écœurante se transforme radicalment en son contraire, en gloire, c’est-à-dire en attraction pure et intense⁴⁹” (idem). A aderência do resto da massa (mulheres, crianças e idosos) ao líder será garantida, como já me referi, por meio da religião.

⁴⁹ “E é por meio desse processo que a carnificina nauseante se transforma radicalmente no seu contrário, na glória, em atração intensa e pura” (tradução minha).



Imagem 43: Proclamação do Estado do Vaticano, em 11 de fevereiro de 1929.
Papa Pio XI abençoa a massa. Mussolini a comanda.

Como também já disse, a relação do *Duce* com a Igreja, assim como com a Monarquia, era de puro interesse de conquista e manutenção de poder. A frase enunciada por Mussolini que fiz ecoar várias vezes ao longo desse capítulo (*com as tripas do último Papa, estrangularemos o último rei*) revela, no entanto, mais do que o já dito; releva aquilo que Foucault (1975) chamou de *grotesco* e que se evidencia tanto no ato de desqualificação do *outro* (Papa ou rei) quanto na relação especular que tal desqualificação provoca. Em outras palavras, ao desqualificar aqueles que convoca como aliados, Mussolini assina o roteiro grotesco, contraditório, monstruoso e caricato de seu próprio governo, desqualificando a sua própria confiabilidade e capacidade de liderança. Ainda, ao desejar ocupar o lugar daqueles que desqualifica, Mussolini não percebe (!) o quanto ele mesmo é desqualificado. A figura ridícula que o rei (Vittorio Emanuele III) de pequeníssima estatura e voz fininha evoca para Mussolini é espelho para a sua própria caricatura, sujeito atarracado, careca e cujas expressões faciais fariam rir qualquer um que não estivesse sob domínio do medo ou da fascinação. O grotesco para Foucault nasce, então, do confronto e da contradição entre dois sistemas que penso poder se colocar nos seguintes termos: o belicoso e o cômico; o cruel e o medroso; o ardiloso e o imbecilizado; etc.

O monstruoso é, assim, a síntese de duas ordens. O monstro original deriva da história natural, da deformidade, que é da ordem da ciência, do domínio da medicina que funciona como a Entidade (SsS1), como a autoridade que explica e atesta o mito, o ficcional e o imaginário mobilizados na formação social na tentativa de justificação da deformidade. O monstro original é o monstro típico da Idade Média, diz Foucault (1975, p.54). Ele é o ser híbrido, misto de duas ordens, o ser bestial: mistura de homem e animal (homem com cara de cavalo); cruzamento de duas espécies de animais (porco com orelhas de carneiro); misto de

dois sexos (hermafroditas); misto de vida e de morte (feto que nasce com alguma doença ou deformidade cujo tempo de sobrevivência é muito pequeno); misto de formas (quem não tem os membros é misto de homem e de cobra); duplo imperfeito (irmãos siameses, *o um que é dois, os dois que são um*); fusão de duas instâncias (a bruxa, a feiticeira, a mulher e o demônio); misto de personalidades (o esquizofrênico)... A loucura é uma monstruosidade; ou seria uma enfermidade? Foucault (ibidem) nos diz que “a enfermidade tem seu lugar no direito civil e no direito canônico [...] [enquanto que] o monstro é a casuística necessária que a desordem da natureza chama no direito”. O monstro, continua Foucault, “não é uma noção médica, mas uma noção jurídica” (p.53).

Mas como visto no segundo capítulo dessa tese, em que tratei da história da loucura, ciência e direito tem seus terrenos invadidos um pelo outro, sendo que, muitas vezes, irão compartilhar ou confrontar a autoridade sobre a loucura, seja ela considerada enfermidade ou monstruosidade, dos sujeitos. De qualquer forma, o *monstro* é aquele que leva a infração a seu ponto máximo, colocando-se, então, como uma *exceção*, enquanto o *indivíduo a ser corrigido*, o *louco comum*, é um fenômeno corrente (Cf. Foucault, 1975, p.49).

Talvez por ser essa figura que escapa dos labirintos da ciência e das leis, o monstro não só é aquele que raramente é capturado pelas Instituições Totais (manicômios e presídios) – a despeito do *louco comum* que, com suas loucuras quotidianas, é quotidianamente capturado por elas –, mas também é aquele que não raro assumirá postos de comando, muitas vezes até mesmo no âmbito das ciências e das leis. E a história antiga e nossa história recente/corrente têm muito a nos falar sobre isso. Da mesma forma, a literatura e as artes têm frequentemente simbolizado histórias que vão de *médicos e monstros* a *príncipes e sapos*.

O próprio Foucault irá utilizar a figura do Ubu, do *terror ubuesco*, para se referir ao grotesco. Ubu era um rei, personagem central da peça *Ubu Roi ou les Polonais*, escrita por Alfred Jarry em 1888. Ubu era um monstro, um rei corrupto e cruel e, por isso mesmo, covarde. Satisfazia seus desejos de ganância e de poder, além daqueles mais primitivos e viscerais, por meio do derramamento de sangue, mas seu comportamento, assim como seus trajes e maquiagem, bem como seu entorno (representado no cenário), simbolizavam um sujeito medíocre, cômico, imbecilizado. Esse *terror ubuesco* ou essa soberania grotesca retratada por Jarry não é, no entanto, “um acidente na história do poder, não é uma falha mecânica” (Foucault, 1975, p.11), mas, ao contrário, uma “engrenagem antiquíssima nas estruturas, no funcionamento político das nossas sociedades” (idem), e das quais se

têm exemplos relevantes na história do Império Romano, onde essa desqualificação quase teatral do ponto de origem, do ponto de contato de todos os efeitos de poder na pessoa do imperador foi precisamente uma maneira, se não exatamente de governar, pelo menos de dominar. [...] E o que digo do Império Romano poderia perfeitamente ser dito de outras formas mecânicas de poder, no nazismo ou no fascismo. O grotesco de alguém como Mussolini estava absolutamente inscrito na mecânica do poder. O poder se dava essa imagem de provir de alguém que estava teatralmente disfarçado, desenhado como um palhaço, como um bufão de feira (Foucault, 1975, p.12).

O grotesco do Duce, afinal, está inscrito não só na mecânica do poder, mas também no inconsciente da horda, nas suas memórias discursivas que retomam o grande e mítico Império Romano na tentativa de se reatualizar como Império Italiano.

O Império Colonial Italiano, de fato, já havia sido declarado em 1901, com a tomada da Líbia e das ilhas turcas de Dodecaneso, além da cidade de Tientsin (na China), territórios que se somavam àqueles já invadidos e colonizados, a saber: Eritreia, em 1886, e Somália, em 1889. Mussolini, no entanto, queria ser o grande imperador. E, entre os anos de 1935 e 1936, numa guerra de invasão em que foram utilizadas mil toneladas de bombas aéreas, 600 toneladas de armas químicas (expressamente proibidas), além de 60 mil granadas, ele conquistou a Etiópia, destruindo *toda a formação inimiga utilizando sistematicamente uma política de terror e de extermínio*⁵⁰, incluindo aí os dezessete hospitais da Cruz Vermelha, e deixando expostos, naquele território, 500 mil corpos sem vida. Essa guerra, considerada uma das mais sangrentas da história moderna, foi alvo de duras críticas de toda a comunidade política, mas o título de Imperador da Etiópia seduziu Mussolini a conquistar também a Albânia, em 1939, e a invadir a parte britânica da Somália, em 1940. Não satisfeito, nesse mesmo ano o *Duce-Imperatore* alia-se à Alemanha nazista e ao Japão do Imperador Hirohito para fazer coro ao Eixo na Segunda Guerra Mundial.

Além de seus títulos, insígnias e medalhas conferidos *em nome de* sua valentia, virilidade e liderança, Mussolini colecionou também alguns troféus, dos quais muito se orgulhava, a saber: 500 mortos entre 1919 e 1922 pelo *squadrismo*, a perseguição da sua milícia de camisas negras aos opositores do fascismo; 120 mil líbios mortos; 17 mil etíopes deportados e posteriormente exterminados no campo de Danane, na Somália; 150 mil iugoslavos deportados e posteriormente exterminados nos campos de Arbe, Palmanova,

⁵⁰ Segundo as próprias palavras de Mussolini em telegrama para o general Graziani (Cf.Forumscuole, 2011).

Gonars e Renicci; 4 mil iugoslavos mortos de fome; 4696 condenações ao cárcere e posteriormente à morte de seus opositores, entre eles Antonio Gramsci; 310 padres opositores; 45 mil italianos *impuros*, deportados por motivos raciais, entre eles sua amante Margherita Sarfatti; 10 mil hebreus mortos em 259 campos de concentração espalhados pela Itália; 313 mil soldados italianos e 30 mil civis mortos na Segunda Guerra; além de 110 mil pessoas mortas no movimento de liberação da Itália. Mas essas últimas não foram um troféu, e sim a sua danação.

Danação de sua *monstruosidade moral*, a qual eclode, segundo Foucault (1975, p.64), em termos representacionais e simbólicos, com a literatura gótica do século XVIII, sendo Sade a sua principal figura. Foi esse século também que “inventou uma série de tecnologias científicas e industriais” e que “definiu, ou em todo caso, esquematizou e teorizou, certo número de formas políticas de governo, implantando, ou desenvolvendo e aperfeiçoando, aparelhos de Estado e todas as instituições que são ligadas a tais aparelhos” (ibidem, p.73).

Não é sem razão que um dos grandes símbolos que abre *Vincere* seja a catedral gótica de Milão. Símbolo híbrido, que não revela só uma expressão arquitetônica (que talvez, e erroneamente, possa-se julgar como priva de significados por sua estaticidade e funcionalidade), mas uma expressão cultural sádica e falocêntrica, ideologia viva no interior da Igreja e do Estado. É a inserção do grotesco e da monstruosidade no âmbito político, ou melhor, nas novas formas de estruturação do Estado, que faz do monstro moral o *monstro político*, “o mais notável criminoso político”, cujo “crime é essencialmente da ordem do abuso do poder” (Foucault, 1975, p.79).

A imagem do líder vai sendo, então, maculada pelas suspeitas e pelas confirmações dos crimes. Os laços emocionais (ou catexias libidinais) com o líder vão se rompendo, assim como entre os membros do grupo, que começa a se fragmentar, tal como a imagem do líder que vai, aos poucos, sendo substituída pela imagem do *monstro*. Há, assim, uma “simetria entre o indivíduo e o corpo social” (Foucault, 1975, p.81), de forma que os sintomas que surgem da cessação dos laços emocionais se manifestam não só em cada sujeito, mas no corpo social do qual participa, como um caso “análogo ao da ansiedade neurótica” (Freud, 1921, p.109). A desconstrução da imagem do líder é também a desconstrução da massa e de cada elemento que a compõe.

Três anos após a entrada da Itália na Segunda Guerra, em 1943, as tropas aliadas seguem avançando, e o Eixo já está praticamente derrotado. Enquanto Hitler e Mussolini se

encontram em Feltre para uma tentativa de reorganização tática, aviões guiados pelo general James Doolittle bombardeiam a cidade de Roma. O Grande Conselho, então, é convocado, e decide que a Itália deve se retirar do conflito e, ainda, que Mussolini deve deixar o poder, uma vez que sua presença é considerada um obstáculo para qualquer tratativa de paz. Mussolini, no entanto, não se pronuncia, num gesto que evidencia que não irá renunciar. O rei Vittorio Emanuele III, então, com o apoio de grande parte dos congressistas e com a ajuda dos aliados, articula um plano para a captura de Mussolini. No dia 25 de julho, o rei encontra Mussolini no *Palazzo Venezia*, então sede do governo, e sugere que ele deixe o palácio para sua proteção. Uma ambulância da Cruz Vermelha o aguardava na saída.

O rei foge para a Puglia com a proteção dos aliados e constitui um novo governo, o qual declara guerra à Alemanha. Mussolini é levado para a ilha de Ponza (a mesma para onde eram levados os homossexuais), mas é resgatado poucas semanas depois pelo exército alemão e levado para a Alemanha. No dia 23 de setembro, Mussolini volta à Itália e constitui um governo paralelo, o qual batizará de *Repubblica Sociale Italiana* (RSI), refundando o partido fascista, que passará a se chamar *Partito Fascista Repubblicano* (PFR). A República Social Italiana, que compreendia todo o território norte-oriental da Itália, estava agora sob o comando do Terceiro Reich, com Mussolini, sediado em Gargano, atuando com poderes limitadíssimos, como um fantoche de Hitler. A imagem viril de estadista com pulso de ferro está cada vez mais borrada, e o povo italiano, cada vez mais dividido e perplexo.

De líder soberano a monstro criminoso, Mussolini é aquele que exacerba a contradição, que ultrapassa os limites do contrato social (contrato assinado por ele *em nome da massa*) – mas não a mecânica do poder (pois essa é a mecânica do poder) –, evidenciando a interseção entre as leis naturais, as leis de Deus e as leis dos homens, e expondo a fragilidade da justiça e dos homens de moral (bons-sujeitos), que, em confronto com a monstruosidade alheia, acessam o seu próprio traço de monstruosidade. Segundo Freud (1921, p.133), é nesse momento que a revolta no interior da horda irrompe (homogeneamente) como vingança, e o *macho poderoso* que a *governou despoticamente* precisa ser “assassinado, pela violência, para que se dê a transformação da horda paterna em uma comunidade de irmãos”. O déspota, que antes era o líder, agora “é o inimigo absoluto que o corpo social inteiro deve considerar como inimigo. Portanto, há também que matá-lo, como se mata um inimigo ou como se mata um monstro” (Foucault, 1975, p.81).

Mussolini transfere-se para Milão e se percebe cada vez mais isolado e impotente.

Seus homens de confiança, seus amigos que lhe serviram em troca de favores pessoais, viram-lhe as costas. O *Comitato di Liberazione Nazionale* (CLN) emite um comunicado assinado por todos os seus integrantes (*Partito Comunista, Partito Socialista Italiano di Unità Proletaria, Democrazia del Lavoro, Democrazia Cristiana, Partito d'Azione e Partito Liberale Italiano*) em que exalta a necessidade de um renascimento social e político do país, o que só poderia se dar através da morte de Mussolini e da destruição de todo e qualquer símbolo fascista. As forças do CLN tentam render as forças fascistas e nazistas no território italiano com ajuda dos aliados e, em uma inspeção perto do Lago de Como, na pequena localidade de Dongo, encontram Mussolini escondido em um caminhão alemão. Mussolini é levado, juntamente com sua amante Clara Pettaci e seu secretário Giulino di Mezzedra, para um esconderijo. Sem conseguir contato com a CLN, os *partisans* que se ocupavam deles decidem levar a cabo o discurso do comunicado e, na manhã seguinte, dia 28 de abril de 1945, fuzilam os três frente a um muro em uma rua deserta. Enquanto isso, um grupo com dezesseis fascistas do alto escalão e que ainda se mantinham fiéis ao *Duce*, havia sido parado perto dali e, igualmente, fuzilado.

Mas o assassinato não basta como ato simbólico, como efeito de verdade, pois, como lembra Foucault (1975):

é justamente depois da morte que o suplício começa. Porque, afinal de contas, não era tanto o castigo propriamente dito do culpado que se pretendia, não era tanto a expiação do crime, quanto a manifestação ritual do poder infinito de punir: era essa cerimônia do poder de punir, que se desenrolara a partir desse poder mesmo e no momento em que seu objeto havia desaparecido, deflagrando-se, portanto, contra um cadáver (p.72).

Assim, durante a madrugada seguinte, os corpos de Mussolini, sua amante e seus seguidores foram levados para Milão e jogados no chão do *Piazzale Loreto*, uma pequena praça em frente a um posto de gasolina. O dia amanhacia e os trabalhadores começavam a passar por ali. Os corpos foram reconhecidos e a notícia se espalhando. Em pouco tempo havia uma massa enfurecida pisoteando os corpos, cuspidando e urinando sobre eles. Uma senhora alvejou o corpo de Mussolini com cinco tiros: uma bala para cada um dos filhos que ela havia perdido para o regime fascista. No final da manhã, os corpos já estavam praticamente irreconhecíveis. Mas não a ponto de não se saber quais eram os mais *célebres*. Mussolini estava ao centro e, a seu lado, sua amante. Outros cinco dividiam a cena, pendurados pelos tornozelos, de cabeça para baixo, na estrutura da cobertura do posto de

gasolina. Permaneceram ali até a metade da tarde, sendo alvejados por frutas e legumes podres. Muitos foram aqueles que aproveitaram a ocasião para filmar e tirar fotos daquele acontecimento, alguns *em nome* da história, outros *em nome* do dinheiro, pois durante as semanas seguintes, aquele mesmo lugar se transformou em uma feira de grotescos *souvenirs*. A maioria dos filmes acabou sendo apreendidos posteriormente, mas boa parte das fotografias está disponível para domínio público, tendo sido disponibilizada pelo exército dos EUA e facilmente encontrada na *internet*.

Marco Bellocchio nos poupou do grotesco dessas imagens, representando o fim do líder-monstro por meio de dois símbolos muito potentes: as bombas e os bustos. No começo do presente capítulo, observei que a abertura de *Vincere* exibia objetos fálicos, como as chaminés das fábricas e os pináculos (*guglie*) da Catedral de Milão. Agora, o falo é simbolizado por meio das bombas que caem dos aviões. No início, falos erguidos, imponentes, viris; no fim, falos (de)cadentes, invertidos, que trazem a morte, não mais a vida que a virilidade prometia. Os bustos e os retratos de Mussolini, presentes em inúmeras cenas do filme e em inúmeros ambientes de toda a Itália fascista, o busto-totem ao qual Benito Albino confrontou, está agora em uma vala, sendo esmagado; totem destituído, desconstruído. Não se faz necessário mostrar o grotesco, o rosto macerado daquele que um dia foi o *Duce* de um império monstruoso; o símbolo é mais gentil, e a gentileza provoca uma reflexão mais livre das nossas próprias monstruosidades, enquanto que o grotesco nos empurra para dentro delas, fazendo, muitas vezes, que nos tornemos iguais àqueles que condenamos.



Imagem 44: Falos (de)cadentes e totens desconstruídos: queda e destituição de um líder

No final daquela mesma tarde, os corpos foram recolhidos e levados para o Instituto Médico Legal da Universidade de Milão. A autópsia foi realizada pelo professor doutor Carlo Mario Cattabeni, sob a vigilância de um general das tropas aliadas. Novas fotografias foram

tiradas, poucas *em nome* da ciência, muitas *em nome* do grotesco – que talvez tenha brotado de um desejo de vingança, ou da frieza que se aprende nas escolas de medicina, ou, ainda, do próprio grotesco que reside em cada um. Nessas imagens (também facilmente encontradas na *internet* e disponibilizadas pelas forças armadas estadunidenses), vê-se os corpos de Mussolini e Petacci manipulados de forma a simbolizar um abraço amoroso ou mesmo uma relação mais intensa; vê-se também a equipe forense ao lado do decaído *Duce*, num acontecimento que talvez tenha sido o precursor das contemporâneas *selfies*.

Amostras de tecido cerebral de Mussolini foram enviadas ao Hospital Psiquiátrico St. Elizabeth, de Washington D.C.⁵¹, a pedido do governo dos Estados Unidos e em nome de Wilfred Overholser, diretor do hospital, o qual suspeitava que as insanidades cometidas por Mussolini poderiam derivar de neurosífilis, o que seria bastante plausível a julgar pela quantidade inacreditável de relacionamentos sexuais que o *Duce* liderara. A solicitação foi atendida mediante garantia de que o material seria utilizado unicamente para fins científicos e que os resultados daí decorrentes seriam publicados exclusivamente em revistas científicas de prestígio. O objetivo científico foi frustrado, já que neurosífilis não foi confirmada (de forma que a monstruosidade de Mussolini não pode ser justificada pela natureza; ele era, de fato, um *monstro moral*, um *monstro político*), e a garantia de sigilo foi quebrada. Em novembro de 2009, lâminas com o suposto material foram postos à venda pelo e-Bay por 15 mil euros cada uma. No dia seguinte, a venda foi bloqueada, uma vez que a política de comércio era clara: “não é permitido vender material orgânico ou peças anatômicas” (Cf. Della Casa, 2009). Seis décadas depois de sua morte, e Mussolini continua como um *cadavere vivente* na memória da história, nos seus esquecimentos, e na forma de grotescos *souvenirs*.

Os restos mortais de Mussolini foram enterrados somente no dia 05 de agosto daquele ano, em vala comum, no setor 10 do *Cimitero Maggiore* de Milão. Não recebeu nenhuma lápide, de forma que seu corpo estava destituído de seu nome, assim como o de seu filho Benito Albino. Tempos depois, para que se dispersassem na imensidão do arquivo-cemitério, seus restos mortais foram transferidos para o setor 16, tumba de número sete, túmulo 384. Somente um número o identificava perante aqueles que podiam saber. Somente um número, assim como o que marcou o corpo de cada um dos milhares de sujeitos que pereceram nos campos de concentração em nome de sua *impureza racial*.

⁵¹ O mesmo hospital no qual, exatamente dez anos mais tarde, Erving Goffman procederá ao seu estudo antropológico, o qual dará origem ao livro imensamente referenciado neste meu trabalho.

Entre os dias 23 e 24 de abril de 1946, talvez movidos pela proximidade do aniversário de morte do seu líder, três fascistas violaram o túmulo de Mussolini e se apropriaram dos seus restos mortais, denominados *salme* em italiano. A partir desse acontecimento, que foi bastante noticiado, a massa começou a se referir a Mussolini como *il salmone*. De grande e temido Imperador da Itália a *salmão* sem paradeiro definido, esse foi mais um grotesco episódio da derrocada *del Duce*.

Sem saber o que fazer com *il salmone*, os três fascistas (e a essas alturas não há como não pensar nos *três patetas*) o entregaram aos frades do *Angelicum*, de Milão, que o mantiveram no convento por um mês, transferindo-o, então, para a *Certosa* de Pavia. A denúncia de uma ex-namorada de um dos fascistas-roubadores-de-restos fez com que a polícia, com o estímulo de Alcide De Gasperi (nomeado chefe provisório do Estado italiano) e do Papa (agora Pio XII), encontrasse, finalmente, os restos mortais de Mussolini, os quais ficaram sob custódia da polícia por mais um ano, até serem entregues, em 30 de agosto de 1947, à sua família oficial. Em 1º de setembro Benito Almicare Andrea Mussolini é enterrado com honras e com o perdão de sua esposa no cemitério *San Cassiano*, em Predappio, onde nasceu.

A história que persegui nessa seção⁵², história de Mussolini que se confunde com a história da Itália, é aquilo que se chama de *história oficial atualizada*, mas é, sobretudo, o pano de fundo das histórias de Ida e de Benito Albino, pano de fundo de *Vincere*, a materialidade discursiva que escolhi analisar. Ela ecoa na narrativa fílmica como os já-ditos, como memórias de um dizer coletivo, como espaço de constituição dos sentidos históricos, dos sentidos sociais que tramam as histórias privadas da não-esposa e do não-filho do grande ditador. Essa história se impõe, então, como interdiscurso. Mas por uma capacidade que a arte tem de se fazer diversa, múltipla e combativa, por uma capacidade de desestabilizar sentidos, essa história se apresenta também como intradiscurso, como fio do discurso de *Vincere*, mas aquele fio de alinhavo que se pretende tão somente união de partes, como aquilo que segura e ajusta o tecido para que a verdadeira costura, de pontos bem dados e com a linha certa, possa se tramar, para que a história de Ida e Benito Albino possam, enfim, acontecer.

⁵² Todos os dados, datas e acontecimentos históricos aqui referidos podem ser conferidos com mais propriedade nos livros de Bocca (1983), Allegri (2012) e Gubetti (2016), e também nos documentários: *Anatomia di un dittatore* (1961), *Benito Mussolini, mio padre* (1992), *Edda Ciano Mussolini* (2011), *Mussolini, il cadavere vivente* (2012), *Fascismo, la caduta e la rovina* (2013), *Mussolini, soldati, sesso e segreti* (2014) e *Fascismo e Vaticano: fra le guerre, la dittatura* (s/d).

Essa história evidencia que o fascismo, assim como o manicômio, é muro, é contenção, é obliteração de liberdades e sujeitos. O fascismo, assim como o manicômio é prisão, é espaço totalitário e totalizante, é lugar de descarte, é morte disfarçada de cura. Mais do que remédio amargo, o fascismo, assim como o manicômio, é sintoma de um corpo social doente. Doença que não se sabe bem a origem, que não se sabe bem o que seja, posto que se manifesta de formas tão diferentes, mas que apresentam uma mesma estrutura profunda cujos alicerces são ideologia e inconsciente – tramados em toda a sua complexidade e contradição que, espero, eu tenha conseguido demonstrar. Doença obscura que, no entanto, foi identificada e nomeada em 2003 por dois psicólogos franceses e um brasileiro: *normose*.

Fascismo e manicômio são arquivos, cheios de regras e proibições, salvaguardam memórias enquanto excluem sujeitos, aprisionando, assim, esquecimentos. Fascismo e manicômio são simulacros, são ficções com efeito de verdade; são loucura, com efeito de normalidade. São sintomas dessa doença, a *normose*, a doença da normalidade que, como segundo Lacan, é um “tipo ou subespécie da psicose” (Cf. Žižek, 1999, p.57). Doença de alta transmissibilidade, de contágio hipnotizante, criador de monstruosidades; monstruosidades naturalizadas, que Hannah Arendt (1963) irá chamar de *banalização do mal*.

Banalizar o mal e fazer perdurá-lo: eis a função social do fascismo e do manicômio. Função grotesca de assepsia do que é considerado impuro, do que é considerado insano, do que é resto, refugio; assepsia objetivando a manutenção da sua própria doença. Fascismo e manicômio nascem, assim, de um desejo de *reorganização do poder*, criando, para isso, como nos mostra Foucault (1975, p.85), suas próprias *regras de exercício*, as quais acabam traçando um *novo desenho da selvageria bestial*.

Nesse refazer sem fim, tantas vezes simbolizado aqui pela fita de Möbius, ecoa em minha memória o dizer de um outro personagem, Tancredi Falconeri, do livro de Giuseppe Tomasi di Lampedusa (1958) intitulado *Il Gattopardo*, o qual virou filme (1963), dirigido por Luchino Visconti. Tancredi, em diálogo com seu tio, príncipe Fabrizio, o *gattopardo*, que está muito receoso com as mudanças que as tropas garibaldinas estavam provocando no seu amado e homogêneo reino da Sicília, diz o seguinte: *Se vogliamo che tutto rimanga com'è, bisogna che cambi*. Se queremos que tudo permaneça como é, é preciso mudar.

Mussolini soube muito bem demonstrar essa teoria, ainda que de forma injustificável ou, como disse Bataille (1933, p.143), *qui ne puit être l'objet d'aucune explication exate*. Em nome do quê tudo isso, afinal, é algo que não consegui responder. E meu ritual, assim, falha.

*Io ho detto che non so che cosa sia la follia.
Può essere tutto o niente.
È una condizione umana.
In noi, la follia esiste ed è presente come lo è la ragione.*

Franco Basaglia

Trama afora: um efeito de conclusão (ou do que cabe ainda dizer)

Muito do que eu trouxe aqui termina sem explicação. Mas assumir nossas impossibilidades é também aceitar nosso traço de humanidade, nossa *condição humana*, como declara Basaglia, que nos faz tão loucos quanto racionais. *Eu disse que não sei o que seja a loucura. Pode ser tudo ou nada.* Mas sendo tudo, ou nada, está em nós, em todos nós. E por estar em nós, extravasa os limites do nosso corpo, contêiner de sujeito, e se faz amálgama da massa, do corpo social, do qual somos, todos, células.

Tania Galli Fonseca (2006) vê o manicômio como *heterotopia*, “como efeito de uma operação que se produz em sua exterioridade, sendo, portanto, envoltura, pele, fronteira, cuja interioridade transborda em contato com o exterior” (p.37). A *heterotopia* é definida em termos médicos como um tecido orgânico que se desenvolve em uma localização não usual (fenômeno também chamado de metaplasia) ou como um órgão ou membro que se localiza fora do seu lugar convencional. O manicômio é, então, esse tecido estranho, esse órgão fora do lugar, esse membro monstruoso, esse sintoma no/do corpo social.

Sintoma da nossa normose, da nossa doença da normalidade. Carregamos conosco muitas ilusões, e uma delas é a da normalidade. Criamos hospícios para alimentar essa nossa ilusão de sermos normais. Colocamos muros em torno daqueles que julgamos loucos para que, por exclusão, não nos percebamos seus iguais. Algo como virar o espelho para não enxergar o nosso reflexo. Mesmo adultos, não raro nos comportamos como crianças bem pequenas que, ao brincar de esconder, não procuram um esconderijo, mas tão somente tapam os próprios olhos com suas mãozinhas, julgando-se, assim, livres do alcance dos olhos alheios.

Não ver que algo existe, no entanto, não equivale ao fato desse algo não existir. Mas, estranhamente, optamos por tapar os olhos em muitos momentos cotidianos. Fechamos o

vidro do carro quando um moleque vem nos pedir dinheiro; olhamos ao longe quando percebemos um mendigo deitado na calçada pela qual temos que passar; finjimos não ver as marcas de violência no corpo da nossa vizinha; tomamos pílulas sem ler a bula, como se, não sabendo dos efeitos colaterais, eles simplesmente estivessem livres de acontecer. Colocamos muros onde deveria haver pontes, afastando do nosso convívio aqueles que se apresentam difíceis para nós, procurando, no respaldo da Ciência, a justificação dessa dificuldade, que está sempre no *outro*, por meio de rótulos diagnósticos, os quais devem ser tratados com medicamentos. Não raro a convivência especular se torna tão insuportável, mesmo com rótulos e medicamentos, que delegamos a outros o cuidado desse outro que nos é intolerável. E o excluímos de nossas vidas, não sem antes nos convenceremos de que estamos fazendo o melhor possível, de que os médicos sabem o que fazem e de que, se assim foi, foi porque era pra ser. Criamos, assim, ilusões aconchegantes que nos livram da culpa da nossa própria imperfeição e delegamos a Deus, à Ciência ou às Leis aquela coisa nossa com a qual não sabemos lidar. De alguma forma temos, todos, o gérmen da monstruosidade.

Assumir o monstro é mais difícil que negá-lo ou delegá-lo. Assumir o monstro implica riscos, entre eles o de, percebendo a força que tem, alimentá-lo. Confrontá-lo pode ser, afinal, uma batalha sem fim e muito trabalhosa. Talvez isso explique o fato de que, diluídos na massa, sejamos tão facilmente moldáveis. Cegos guiados por um líder que, nem sempre ou quase nunca, tem as melhores intenções. Monstrinhos latentes e dormentes, guiados por um grande monstro que sabe bem o quanto a latência e a dormência alheia podem lhe servir.

O fascismo, como apenas visto, é um exemplo disso, de cegueira coletiva aliada ao desejo de satisfação pessoal do líder que se reflete, especularmente, no desejo de cada um. A história de Ida Dalser com Mussolini acontece no instante mesmo em que dois desejos dessa mesma ordem se encontram; a diferença, é que somente ela tapou os olhos. E tapando os olhos, não percebeu que o instante passou e que seu desejo excedeu. Como transbordamento e sobra, sobrou-lhe o lugar fora do lugar, o lugar heterotópico que é o arquivo-manicômio.

Elisabeth Roudinesco (2001, p.9) aponta para o arquivo como condição da história. E na história da loucura, que percorri ao longo do segundo capítulo dessa tese, o que não faltam são exemplos de formas arquivantes de sujeitos, suas memórias e suas liberdades. Como visto, muitas foram as justificativas desses arquivamentos, as quais se manifestam, discursivamente, através daquilo que chamei de *delegação discursiva*, categoria que evidencia o sistema de funcionamento das relações de poder entre sujeitos. As relações de poder, por sua

vez, são estabelecidas com base na aderência (ou não) dos seus atores à(s) ideologia(s) que sustenta(m) uma dada formação social; mas são estabelecidas também com base na estrutura psíquica dos sujeitos, sobretudo no que diz respeito ao seu funcionamento inconsciente e que se dá, invariavelmente, por meio de uma relação especular entre o *eu* e o *outro*.

Olhando para o interior do arquivo-manicômio (e também para o fascismo, que é manicômio a céu aberto) consegue-se perceber que os sujeitos arquiváveis são aqueles que não pertencem à categoria *homogênea* de sujeitos, mas que se destacam dela ou por não serem úteis (como constata Bataille) ou por não serem cegos. Ver o que não pode ser visto, dizer o que não pode ser dito, é também uma espécie de excesso, é sobra que deve ser rejeitada. E a isso, com o saber da Ciência, com o atestado das Leis e com a bênção da Igreja, chamou-se de loucura.

A compreensão da loucura, a forma de explicá-la e de lidar com ela se manifesta de maneiras distintas ao longo da história; a essas formas de pensar e agir por meio do dizer (e lembrando que se pode dizer sem palavras, por meio de diferentes linguagens), chamamos, em AD, de *formações discursivas*. Percebi, nesse trajeto, cinco FDs da/sobre loucura, as quais atuam ora com exclusividade nos tempos e nos espaços, ora com predominância e ora paralelamente.

Na Itália da primeira metade do século XX, espaço e tempo em que se desenrolam as histórias de *Vincere*, verifica-se a atuação daquilo que chamei de FD mitológica (representada pela Igreja Católica Apostólica Romana e sua crença em um Deus único, onipotente e onisciente) juntamente com a FD cientificista (representada pelo poder psiquiátrico e sua crença na Ciência). Essas duas FDs da/sobre a loucura atuavam sob a égide de uma terceira FD, que não é específica em relação à loucura, mas que se sobrepõe a elas, a FD fascista. O fascismo, como espero ter conseguido mostrar há pouco, é uma ideologia que não se restringe à estrutura política de Estado Total, mas que se coloca como uma força imperativa sobre todo o *modus operandi* da sociedade. Para Rubens Casara (2015), o fascismo equivale a “uma ideologia da negação” (p.166) que, “como toda forma de ideologia, não é percebida como tal por seus agentes: tendo-se, então, a naturalização de práticas fascistas, mesmo em ambientes formalmente democráticos” (p.181). Assim, até mesmo a Ciência, supostamente (ou ilusoriamente) uma Entidade autônoma em relação aos apelos ideológicos, pode ser submetida aos desejos de um único sujeito.

É nessa época também que a FD psíquica, em seu modelo freudiano, começa a atuar.

Os textos que Freud escreve nesse período (como o seu *Psicologia das massas e análise do eu*, de 1921, que utilizei amplamente na seção 3.4) descrevem com incrível verossimilhança aquilo que se apresenta na história. Pode-se dizer que o acontecimento que é a psicanálise freudiana nasce no momento mesmo dos acontecimentos históricos que permeiam *Vincere*. No filme, no entanto, essa terceira FD não aparece referenciada, ao menos não diretamente.

O médico de San Clemente, porém, é um sujeito (e personagem) interessante, que aponta para uma nova práxis no interior da psiquiatria. Ele me parece simbolizar a nascente FD psíquica e a vindoura FD antimanicomial e, ainda, a FD representacional, a qual parece fazer um elo entre uma e outra. Muitos elementos comuns à práxis dessas FDs aparecem relacionados a esse médico: a observação e a escuta atenta (a *cura pela palavra* da teoria freudiana), a conversa franca e horizontal (entres dois sujeitos que *sabem*, como propõe Basaglia), o estímulo a atividades ao ar livre (presentes na práxis de Cooper e Jones, precursores da antipsiquiatria) e o contato com a arte (coração da FD representacional).

A discussão sobre as práticas manicomias talvez não seja a imagem de primeiro plano em *Vincere*, mas ainda assim é bastante contundente. Não há uma condenação direta da Insituição manicomial, mas sim daquilo a que ela está a serviço. Da mesma forma, também não há uma defesa direta de uma visão antimanicomial, mas sim de possibilidades mais humanas no trato da loucura. Há, sim, denúncia do papel a que se prestam Igreja e Medicina, representantes de Deus e da Ciência como Entidades, e, conseqüentemente, das FDs mitológica e cientificista, submetidas à falência da sua autonomia. Há também, e sobretudo, um questionamento sobre a loucura por meio do confronto entre as histórias de Ida, Benito Albino e Benito Mussolini. Sobre os primeiros, o peso do rótulo da loucura, da camisa de força, dos remédios sem fim, da violência física e mental, do apagamento a que são submetidos esses sujeitos, seja enquanto sujeitos das suas próprias vidas, seja enquanto sujeitos da história. Sob o terceiro, toda uma nação, massa de sujeitos destituídos de si mesmos, segredos escondidos e memórias canceladas.

O que *Vincere* evidencia é que, afinal, a internação manicomial de Ida e de seu filho, nas palavras de Pieroni (2006, p.129), “si trattò di due delitti di regime”. Dois crimes de regime, dispersos em uma profusão de grotescos delitos. Dois crimes, pelos quais Mussolini não foi condenado e que se mantiveram, perante a história oficial, insignificantes. Dois crimes de um monstro político, um monstro moral, um monstro insano. Mussolini é a face da loucura, da desmedida, da não-razão. Mussolini é também o coração da loucura, e as vísceras

da loucura. Em qualquer formação discursiva sobre/da loucura que se fosse buscar uma compreensão a respeito desse sujeito, ele seria considerado louco. Para Homero, para quem a razão não está no intelecto, mas no coração, ele seria o louco dos loucos. Hipócrates o veria, certamente, como um alucinado; como um *sujeito que alucina seu mundo*. Platão ficaria chocado com os *cavalos alados*¹ de Mussolini correndo em disparada, um para cada lado, sem que seu cocheiro conseguisse conduzi-los. Galeno o descreveria como um sujeito delirante. Tomás de Aquino talvez enxergasse em Mussolini uma vítima da possessão demoníaca. Erasmo de Rotterdan lhe dedicaria um livro. No século XIX, o fascismo seria facilmente descrito como um caso de contágio mental, e Mesmer teria muito trabalho para hipnotizar Mussolini em uma tentativa de cura, uma vez que o próprio Mussolini foi um grande hipnotizador. Pinel lhe aplicaria seu tratamento moral, mas é provável que ele mesmo acabasse corrompido. Mussolini alucinou seu mundo, alucinou a Itália, a Somália, a Eritreia, a Líbia, a Etiópia; alucinou homossexuais, hebreus, africanos; alucinou amantes, prostitutas, banqueiros e industriais. Mas ninguém ousou colocá-lo em um manicômio; talvez pelo fato de o fascismo ser, em si, o próprio manicômio. E sua alucinação só foi freada pela massa alucinada. Mas já era tarde.

Vincere grita esse contraste, essa contradição. *Vincere* grita o grito de Ida e de Benito Albino, que, pelas amarras do manicômio-fascismo, terminaram suas existências entre as paredes do manicômio-instituição, ainda que a sua loucura não tenha encontrado justificação perante a psiquiatria, entidade que detém as prerrogativas sobre a loucura. Ida e seu filho não eram loucos, mas depois de terem sido submetidos a tanta insanidade, é provável que tenham mesmo ficado. Afinal, como lembra Leandro Karnal (2015), “ser louco é a única possibilidade de ser sadio neste mundo doente”.

Vincere é o avesso da história, é contra-história; é resistência contra a assimilação. Mas por ser o avesso da história, mostra também seu próprio avesso, o avesso do cinema, da história do cinema. Há sete cenas que autorreferenciam o cinema em *Vincere*. E isso não é só uma homenagem; é também uma acusação, autorreflexão do papel do cinema na história da humanidade, que é também a história da loucura.

O cinema foi oficialmente inaugurado em 1895 pelos irmãos Lumière, e até 1926 o cinema era mudo. O som, que se restringia à trilha sonora, era executado no momento mesmo

¹ Refiro-me ao mito do cocheiro, descrito na seção 1.1. Vale lembrar: o cavalo alado negro equivale aos desejos, enquanto que o cavalo alado branco, às cóleras; o cocheiro é a razão, que deve saber guiar seus impulsos.

da reprodução por meio de orquestra ou piano. Em cinco das cenas de *Vincere* em que o cinema é personagem, o andamento da película é acompanhado pelo andamento do piano.

A primeira cena é emblemática. Ida está com Mussolini e seu séquito no cinema; a primeira só tem olhos para ele; ele só tem olhos para a tela. Então, ele grita *Viva a Itália!*; e Pietro Fedele complementa, *Viva a Guerra!* Uns gritam *Paz!* E outros respondem *Ódio aos tiranos!* A discussão aumenta, os ânimos se acirram, a agressão verbal se transforma em agressão física. Mas a película continua a rodar e o músico, acompanhando o ritmo do público, imprime um andamento eletrizante ao piano.

A quinta cena é também muito simbólica. O cinema ainda é mudo e o pianista ainda acompanha a sessão, mas, mesmo assim, o cinema está sendo cada vez mais utilizado como veículo de propaganda do regime fascista, que, percebendo o potencial de difusão do cinema junto às massas, passa a investir nele. Benjamin, em texto escrito em pleno fascismo (mas só publicado uma década após a queda do regime), alerta para a utilização política do cinema como mecanismo de controle. “O capital cinematográfico dá um caráter contrarrevolucionário às oportunidades revolucionárias iminentes a esse controle”, diz Benjamin (1933, p.180). Além disso, o capital estimula o culto do estrelato (dando à arte e aos sujeitos artistas um caráter mercadológico), o culto do público e “a consciência corrupta das massas, que o fascismo tenta impor no lugar de sua consciência de classe”, continua ele (ibidem). E é exatamente isso que se verifica nessa cena, quando Ida percebe, não sem espanto, que mesmo sem voz a imagem de Mussolini provoca um efeito hipnótico no público.



Imagem 45: Utilização política do cinema como mecanismo de controle

Ao ver a imagem de Mussolini na tela, todos no cinema se levantam. Ida procura um lugar mais à frente e, então, percebe que todos estão fazendo a saudação fascista para a imagem do *Duce*. Ida se coloca de pé ao lado do pianista e encara o público. O simbolismo da

imagem é muito forte. Ida está de frente para câmara, de frente para a massa, de costas para Mussolini, e na sua frente. Quem, afinal, seria Mussolini se não fosse Ida, com sua loucura em nome do amor, à sua frente? E que poder imenso esse da imagem que, por si só, diz tanto! Sincretismo de imagem histórica e imagem ficcional; fusão de histórias.

Mas o cinema dirá mais ainda ao se tornar falado, o que acontece, na Itália, a partir de 1929. Dessa forma, a única cena autorreferencial do cinema que dispensa o serviço de sonoplastia externa à película é aquela em que Benito Albino encontra seu tio Ricardo.

Benjamin evoca a grande contradição que a introdução do cinema falado significou. Se, por um lado, representou mais custo na produção cinematográfica e, além disso, uma barreira linguística (uma vez que a compreensão dos filmes ficava restrita ao seu país de origem ou entre países de mesma língua) que, para ser quebrada, necessitava de ainda mais investimentos em tradução e dublagem, por outro lado aumentou consideravelmente o número de frequentadores das salas. E esse fato coincidiu com o avanço do fascismo, de modo que Mussolini soube aproveitar muito bem essa nova força, por meio da qual seu discurso, agora completo (de imagens e palavras), ganhava um ainda maior efeito de verdade. Assim, Mussolini não só difundia as suas verdades nas salas de cinema, mas na própria materialidade fílmica, uma vez que ele mesmo passou a incentivar e financiar a produção nacional do cinema italiano. Isso não só fortaleceu sua imagem de líder cheio de boas intenções, mas fomentou o ultranacionalismo e a internacionalização do mesmo, já que o governo passou também a estimular a divulgação da produção cinematográfica nacional no exterior. Tudo isso, *em nome da arte...* ou daquilo que Benjamin (ibidem, p.196) chamou de *estetização da política*, propiciada pelo *inconsciente ótico* (já apresentado em 1.4) que a lente da câmera convoca. Ao inconsciente ótico benjaminiano, parece-me cabível aproximar o inconsciente estético de Rancière, assim descrito:

O inconsciente estético, consubstancial ao regime estético da arte, se manifesta na polaridade dessa dupla cena da palavra muda: de um lado, a palavra escrita nos corpos, que deve ser restituída à sua significação linguageira por um trabalho de decifração e de reescrita; do outro, a palavra surda de uma potência sem nome que permanece por trás de toda consciência e de todo significado, e à qual é preciso dar uma voz e um corpo, mesmo que essa voz anônima e esse corpo fantasmagórico arrastem o sujeito humano para o caminho da grande renúncia, para o nada da vontade cuja sombra schopenhaueriana pesa com toda força sobre essa literatura do inconsciente (Rancière, 2001, p.41).

A grande renúncia do sujeito é a sua diluição no interior da massa, e como nos diz Benjamin, “a reprodução em massa corresponde de perto à reprodução das massas” (ibidem, p.194). Esse é o perigo do cinema, o qual Bellocchio conhece muito bem; e é desse saber que deriva a autorreferenciação e a autorreflexão no interior de *Vincere*. A única forma de contornar o incontornável da reprodução massiva é, então, dar voz à palavra muda e ouvidos à palavra surda. A única forma de contornar esse incontornável é o ato de nomear e, assim, responder à estetização da política com a *politização da arte*, cumprindo a *tarefa histórica* do cinema, rompendo o ritual, e renovando a humanidade (Cf. Benjamin, ibidem, 189-196).

Na abertura deste capítulo, afirmo que as histórias que se tramam na tessitura do filme *Vincere*, ao mesmo tempo em que representam atos de resistência, expõem-nos a uma situação filosófica que, segundo Badiou (2015, p.32-5), tem como premissa três condições: “a escolha de um modo de viver ou de pensar”; a reflexão sobre “a distância entre o poder e a verdade”; a reflexão sobre “o valor da exceção, o valor do acontecimento e o valor da ruptura”. A materialização dessas premissas no corpo fílmico acrescenta ao caráter estético, político e histórico do cinema, aquele de se apresentar também como experimentação filosófica.

Vincere, então, nos convida a todas essas experiências, as quais nos levam trama a fora, para além do próprio objeto, procurando na história, que pensávamos que conhecíamos, novas verdades, avessos de verdades ou verdades encobertas, as quais só podem ser *desveladas*, *descobertas*, se aceitarmos nos colocar em um lugar incômodo e, por vezes, bastante conflitante como esse que é o do analista de discurso. Foi por conta desse incômodo, desse conflito que se impunha à minha frente a cada cena de *Vincere*, que impus a mim mesma a difícil tarefa de percorrer a história da loucura pelo viés discursivo, na esperança de compreender as relações e os processos estabelecidos no interior daquilo que chamamos comumente de loucura.

A teoria pêcheuxtiana de Análise do Discurso a qual se filia essa tese não equivale a uma experiência filosófica, ainda que também o seja. Pelo olhar da AD, é possível experienciar, na análise do objeto, a filosofia, o estético, o linguageiro, o político, o social, o histórico, o cultural, o ideológico e o inconsciente. Isso só é possível porque a AD é a teoria do desassossego, que desacomoda os saberes, pondo-os em relação uns aos outros.

Em uma de suas entrevistas (2006), o respeitável físico e cosmólogo Mario Novello, ao lembrar a reflexão de Freud sobre os três golpes que a imagem do homem como medida de todas as coisas sofreu (e que citei na abertura de 1.1), sugere que um quarto golpe está sendo

dado na contemporaneidade pela cosmologia, ciência que estuda o cosmos em sua não-singularidade, ou seja, não a partir de um início determinado (como sustenta a teoria do Big Bang), mas em sua eternidade ou permanência. Para o físico, a dificuldade de se entender tal teoria vem do lugar desconfortável em que temos que nos colocar para compreender noções que não dizem respeito à nossa realidade empírica e que descrevem o mundo a partir de conhecimentos que não se adequam àqueles nossos conhecimentos quotidianos. Pois a AD, coincidentemente o quarto modelo entre as teorias da linguagem, está também desferindo um golpe no modo de pensar contemporâneo, uma vez que descentraliza o sujeito da própria subjetividade, confrontando as suas (não)singularidades (termo aqui utilizado na acepção cosmológica de (não)início e também em seu sentido mais comum, de particularidades, de características individuais) com as especificidades do seu entorno, da sua formação social, ideológica e discursiva. Nesse confronto, que faz da AD uma teoria não-subjetiva da subjetividade, acrescenta-se o inconsciente, as relações psíquicas que suscitam o questionamento desse entorno como sendo da ordem de uma subjetividade; subjetividade que trabalha na relação entre o *eu* e *outro*, entre o dentro e o fora, no campo da alteridade. E aqui reside o grande paradoxo que AD nos impõe e o seu grande desafio: aproximar ideologia de inconsciente na constituição do sujeito, pois ambos “vêm juntos, se apresentam juntos. Não há anterioridade de um em relação ao outro” (Orlandi, 2012, p.40). Acredito que, em boa medida, eu tenha conseguido dar conta desse desafio, ainda que, talvez, trazendo mais dúvidas do que certezas.

Mas desconstruir certezas é parte do trabalho do analista de discurso. E uma delas diz respeito ao fato de considerarmos real (no sentido comum, não no lacaniano) tudo aquilo que experienciamos, esquecendo-nos do véu de ilusão que nos cobre, e que normalmente só vem a descoberto com o devido distanciamento histórico. Ao mesmo tempo, tal distanciamento nos põe diante de uma outra ilusão, aquela de que tudo passou e de que um novo mundo nos espera. Esquecemos, assim, dos fantasmas que nos rondam (ou dos *spectros* como prefere Pêcheux) e nos desarmamos contra os perigos que julgamos ultrapassados ou pertencentes a uma realidade muito distante da nossa. No entanto, é preciso manter viva a memória porque “hoje como nunca, o golpe continua certo” (Pêcheux, 1982a, p.13).

Alfredo Pieroni (2006, p.131) termina o relato sobre as vidas de Ida e Benito Albino, interrompidas pelo regime fascista, pela loucura do *Duce*, afirmando que isso era algo que *só poderia acontecer na Itália*. Julgamos a grama do vizinho sempre a mais verde, mas de fato

não o é; e o fascismo não ficou circunscrito à Itália ou ao anômalo Império Italiano da era mussoliniana.

Casara, em apresentação ao livro de Marcia Tiburi (2015, p.157-164), lembra que:

Hoje, parece que há consenso de que existe(m) fascismo(s) para além do fenômeno italiano ou, ainda, que o fascismo é um amálgama de significantes, um ‘patrimônio’ de teorias, valores, princípios, estratégias e práticas à disposição dos governantes ou de lideranças de ocasião (que podem, por exemplo, ser fabricadas pelos detentores do poder político ou econômico, em especial através dos meios de comunicação de massa). [...] Hoje, os neofascistas se contentam em disseminar o ódio contra o que existe para conquistar o poder e/ou impor suas concepções de mundo, sem maiores preocupações com a formulação de um projeto alternativo (por vezes, apostam em projetos reacionários de retorno a um passado mítico marcado por desejos de ‘ordem’ e ‘pureza’, na verdade, uma representação que funciona como uma ‘fantasia’, capaz de dar conta e suporte ao desejo fascista).

Nada de novo, afinal. Retorno do mesmo, ainda que mudado, com novas caras e novos símbolos. Se o Estado Total é substituído pelo Estado Mínimo, o patrimônio ideológico herdado pelos neofascistas segue como espectro, fantasma/fantasia permanentemente à espreita. Ilusão criada pelo imaginário (e seus efeitos de sentido), que se materializa no simbólico e transborda no real. Trama histórica, teia discursiva, que se desdobra sobre si mesma num eterno retorno. Nesse ritual de estabilização e desestabilização de sentidos, vemos o movimento das massas enganadas pelos próprios desejos, os quais, por meio de uma relação especular, são transferidos para um novo líder. E, assim, “assistimos, nos Estados democráticos, a uma espécie de involução do racionalismo iluminista que leva os sujeitos a desejar a sua própria escravidão” (Roudinesco, 2004, p.89).

Escravidão, essa loucura que se impõe sobre o Sujeito-Oprimido pela mão do Sujeito-Opressor *em nome de* um Sujeito-suposto-Saber. Loucura que autoriza a própria loucura a se inscrever no interior do corpo social. Loucura que investe de poder o líder, que acaba como único autor da história de personagens sem nome e sem voz. A massa, em sua versão pirandelliana, atua como um *personagem em busca de um autor* que, ao encontrá-lo, autoriza a sua governança despótica, *autoritária*. O autoritarismo, lembra Tiburi (2015, p.348-370), é mais do que uma postura, *é um regime de pensamento* estabelecido por um *sistema de pensamento* que é, enfim, *sistema de linguagem*.

Para Benveniste, citado por Pêcheux (1982a, p.7), o poder fundador desse sistema que

é a linguagem é aquele de *instaurar uma realidade imaginária*. Nessa realidade imaginária, surge aquilo que Pêcheux (ibidem, p.12) chamou de *fraseologia democrática*, a qual se expressa por palavras de ordem, de aparência democrática, que evidenciam um efeito de inclusão da massa no discurso da autoridade e que se justifica em nome de nobres ideias, como a paz, a ordem, o progresso. Assim é que o fascismo utiliza o *nós*, marcado pelo pronome e pela flexão de número (*e venceremo!*, diz Mussolini), simulacro de homogeneidade. Da mesma forma, é assim que as expressões *todos* ou *cada um* (que em italiano se integram em uma única forma: *ogni*) são invocadas em nome do impossível.

Mas a apropriação autoritária da língua inside também na legislação sobre a própria língua nacional, mudando seus contornos sem que o *nós*, o *todo* ou *cada um* seja consultado. E assim foi que Mussolini proibiu o uso de *Lei* como pronome de tratamento formal, substituindo-o por *Voi* (de origem feudal e monárquica). Ocorre que *Lei* é um pronome feminino quando empregado na terceira pessoa. A estrutura viva da língua, no entanto, fez com que ele fosse sendo empregado em discursos diretos como pronome de segunda pessoa, com carga de formalidade. Assim, não importa se é homem ou mulher a quem se dirige, em sinal de respeito, usa-se o *Lei*. Esse uso lindo e democrático da língua, no entanto, era repudiado por Mussolini que, como já discutido por aqui, tinha enorme preconceito em relação ao feminino (a não ser que lhe servisse como objeto de desejo). Como poderia um homem, em toda sua virilidade, ser referido por meio de um pronome feminino? Isso era coisa de pervertidos, de homossexuais, pensava ele. Assim, Mussolini interrompe o fluxo da mudança linguística e institui a *língua de madeira*, evidenciando não só a autoridade do *fascio*, da amarra-dura que envolve o feixe, mas também deixando claro que o feminino não tinha vez naquela estrutura de linguagem e de pensamento.

Pêcheux (1982a, p.9) observa que “a eficácia concreta das abstrações, inscritas no exercício mesmo de toda língua, é marcada precisamente nos deslocamentos e disfarces que afetam a representação de um processo revolucionário para seus próprios atores, por exemplo, o disfarce romano” da pretensa revolução fascista, que acabou por se configurar como contrarrevolução “no qual ela encontra suas origens míticas”².

² O que se encontra fora das aspas e entre as sentenças de citação, são um deslocamento, uma inversão, uma substituição que faço (novamente utilizando o princípio das sinonímias contextuais, sugerido pelo próprio Pêcheux em 1969) do termo “da Revolução Francesa”, originalmente no enunciado de Pêcheux. Evidentemente as duas revoluções são distintas em diversos aspectos, mas no específico dos termos trazidos por Pêcheux, colocam-se como equivalentes.

Digo *contrarrevolução* porque, como já discutido, a instituição do fascismo barrou o que se pretendia uma revolução proletária, fazendo pesar sobre a classe operária mais daquilo que ela já não suportava. No entanto, como as revoluções e suas contrapartes são marcadas pelo signo da contradição, ao se utilizar da monarquia para se constituir enquanto poder de Estado, o fascismo faz irromper materialmente o *inexistente*, como refere Pêcheux (ibidem, p.10), “e as barreiras visíveis se desmoronam, arrastando com sua queda a ideologia” *monárquica*³. A pretensa revolução de Mussolini, afinal, acabou com a realeza, mas não sem antes ser acabado por ela (ou com a participação dela).

O final do regime fascista, no entanto, não coincidiu com o final do regime manicomial, mas talvez seus fantasmas tenham assombrado a Itália de tal sorte que as estruturas profundas que faziam do fascismo e do manicômio termos semelhantes (nos efeitos de sentido que evoquei anteriormente) foram abaladas e começaram a ruir. E foram suficientes duas décadas (um átimo em termos históricos) para que a Revolução Antimanicomial se instaurasse, exatamente no norte da Itália, berço e túmulo do fascismo.

A partir daí, e da deriva dessa revolução para outros territórios, inclusive em nosso território brasileiro, faz-se necessário “saber o que fazer desse entusiasmo pela Revolução”, faz-se necessário “algo além do empreendimento revolucionário. Agir contra o passado, sobre um presente, em favor de um porvir” (Fonseca, 2007, p.49). A Reforma Psiquiátrica que se operou na Itália após a destituição do fascismo, e que se refletiu no Brasil também em período posterior ao da ditadura militar, pode ser entendida “como um analisador de uma crise maior, a crise que perpassa as próprias bases do humanismo moderno” (ibidem, p.40) e, ainda, “como uma variação emergente da crise do cientificismo psiquiátrico” (ibidem, p.39). O trabalho que se exige desde a abertura dos muros manicomiais é “um trabalho de cunho político” (ibidem) que tem como maior entrave o “*manicômio-prisão do pensamento e da vida, manicômio mental* que resiste a promover movimentos no sentido da inclusão social dos loucos” (ibidem, p.42-3).

A reforma psiquiátrica que começa operando por meio de sua práxis em território italiano até acontecer, também, em forma de lei, descreve um trajeto inverso no Brasil, começando pela lei e se debatendo, posteriormente, em sua práxis. Arraigados que estamos nesse manicômio-mental, temos de um lado psiquiatras perdidos nas ruínas daquilo que fora,

³ Aqui estou, novamente, deslocando e invertendo os termos, já que originalmente o filósofo se referia à *ideologia religiosa feudal*.

um dia, seu império; e de outro, uma sociedade perdida entre espelhos, desejante de quebrá-los, na mesma proporção em que foram quebrados os muros manicomial, a fim de não se ver refletida neles, como o *outro* ou o *duplo* da loucura.

Nessa incompreensão acerca do que somos e do que o outro é em nós, buscamos soluções para driblar o confronto que a reforma psiquiátrica nos impõe. Uma delas se dá pela contenção química da loucura. Aqueles *que têm* acesso aos meios de produção e aos bens de consumo, docilizam seus corpos e embotam suas mentes a fim de não sentir o que há em si ou a fim de não ver o que há no outro. Jamais se consumiu tantos psicofármacos, jamais uma gama tão grande de rótulos a definir quais pílulas tomar, jamais uma horda tão livre da sua própria subjetividade. De outro lado, o lado daqueles que *não têm*, não sobra nada a não ser o retorno à estrutura jurídica. A loucura, que não tem mais morada material, passa novamente a viver nas bordas das definições legais e médicas. De enfermidade, a loucura passa a crime em fração de segundos, a depender da agilidade do sistema judiciário. E, assim, “assistimos a um retrocesso no tratamento da loucura. As prisões estão repletas de doentes mentais e as internações arbitrárias vêm aumentando, não raro acompanhadas de abusos e tratamentos medíocres” (Roudinesco, 2004, p.102).

O suposto tratamento da loucura, então, continua, com raras e louváveis exceções, baseado na interdição dos sujeitos: interdição química e/ou judicial. Enquanto o primeiro tipo de intervenção procura aliviar o fardo da loucura e, conseqüentemente, a responsabilidade do sujeito sobre ela, o segundo tipo prioriza a delegação da responsabilidade e, portanto, da culpa. No retorno ao embaralhamento de saberes em relação à loucura, poder legislativo e poder psiquiátrico passam a operar em parceira (ora explícita, ora tácita) para responsabilizar os sujeitos pela sua própria sorte e, assim, lavar as mãos.

A ideia de um sujeito plenamente ‘responsável’ por seus atos, em termos morais e criminais, claramente atende à necessidade ideológica de esconder a complexa trama, sempre já operante, dos pressupostos histórico-discursivos, que não apenas dão o contexto do ato praticado pelo sujeito, mas também definem de antemão as coordenadas de seu sentido: o sistema só pode funcionar se a causa da sua disfunção puder ser situada na ‘culpa’ do sujeito responsável (Žižek, 1996b, p.11).

A culpa, que pode ser jurídica ou moral, é imputada ao Sujeito-Oprimido por meio do Sujeito-Opressor (SsS2), representante de um Sujeito-suposto-Saber maior (SsS1). Voltamos, assim, e sempre, à delegação discursiva, e o resultado desse processo é “um mundo que nunca

acaba de se dividir em dois” (Pêcheux, 1982a, p.12), uma vez que separa aqueles que supostamente *sabem* daqueles que supostamente *não sabem* (o que equivale à separação entre aqueles que *têm* e aqueles que *não têm*); aqueles considerados bons-sujeito (ou *sujeitos de bem*) daqueles sujeitos inadequados, que sobram à sociedade que se quer homogênea. (A luta de classes, afinal, continua evidente, ainda que os neofascistas tapem os olhos.)

Seguindo a nova linha legal de tratamento psiquiátrico, e segundo dados divulgados pelo Ministério da Saúde, há, no Brasil, 160 hospitais credenciados ao SUS com oferta de leitos psiquiátricos. Nos hospitais públicos, são 32.735 leitos (Brígido, 2011) disponíveis (ainda que sempre ocupados). Ainda “segundo o Ministério da Saúde, 12% da população necessita de algum atendimento em saúde mental, sendo ele contínuo ou eventual, representando um contingente de 22 milhões de pessoas” (Arbex, 2013, p.230). De acordo com dados do censo nacional de 2011, “o Brasil possuiu 23 manicômios judiciários e três alas de tratamento psiquiátrico em presídios. Quase quatro mil indivíduos vivem nesses espaços” (Diniz, 2016, p.114).

Os manicômios judiciários resistiram aos modelos alternativos de cuidado da loucura e tiveram, na década de 2000, o maior crescimento em 90 anos de história: de 2000 a 2010, foi construído $\frac{1}{4}$ dos manicômios judiciários brasileiros. O modelo atual data de finais do século XIX – instituições híbridas, subordinadas ao governo policial do crime, porém administradas pelos saberes médicos (ibidem).

Roudinesco (2004, p.9) nos lembra que independentemente de vivermos em uma democracia ou sob o jugo de regimes ditatoriais, independentemente de nossas condições históricas, “nunca devemos ceder nem ao procedimento do silêncio nem à aceitação da arbitrariedade legal”, pois em nome de nossa suposta paz, “perderemos primeiro a honra e em seguida a liberdade. Mais um pouco, e estaremos estimulando a guerra” (Roudinesco, 2004, p.9). E a guerra nada mais é do que a exacerbação da loucura, um manicômio a céu aberto com seus sujeitos em transe.

Antes disso, porém, o manicômio já abre suas portas invisíveis. O fascismo se apresenta como um bom exemplo de que a fronteira entre o normal e o patológico é uma fronteira imaginária, construída pelo saber psiquiátrico e regulada, a depender do tempo e do espaço, pelas leis dos homens e/ou pelas leis divinas.

Assim, torna-se “uma tarefa ética guiar a naus dos loucos em nosso pensamento.

Tarefa que se sustenta pelo questionamento que nos fazemos sobre o nosso tempo passado e sobre o que se passa em nossa atualidade” (Fonseca, 2007, p.47). Penso que, mesmo sem todas as respostas, essa tarefa eu consegui cumprir até aqui.

Roberto Crema (2003, p.31) nos diz que “às vezes, precisamos ser suficientemente humanos para sermos capazes de desmaiar. Desmaiar por uma dor que não é a nossa dor, chorar por uma infelicidade alheia”. Porque nesse mundo de limites incertos e certezas poucas, nós nos fazemos a partir do outro, no espelho do outro, enquanto o outro se faz a partir do nosso reflexo. Os muros que erguemos são, portanto, uma construção irracional. Limitar o outro ao que há em nós é nos limitarmos ao que há no outro, em toda ambiguidade que esse enunciado encerra. Entregarmo-nos ao paradoxo de sermos gente, a toda *flor* e a toda *náusea* (como nos disse Drummond), é o único caminho possível para não se deixar capturar pela normose, para não desperdiçarmos nossa existência como autômatos, para tentar atribuir um sentido ao nosso viver.

Termino, então, essa tese como quem acorda de um desmaio, com a certeza de “que nunca se leva a cabo todo o possível, mas se o faz nascer na medida em que se o realiza” (Fonseca, 2005, p.9). Pois, como nos disse Pêcheux (1982a, p.17), “não há ritual sem falha, desmaio ou rachadura”.

BIBLIOGRAFIA & FILMOGRAFIA

Objeto de análise

VINCERE. Direção: Marco Bellocchio. Itália/França: Imovision, 2009 (128 min): son., cor.

Bibliografia geral⁴ e demais referências eletrônicas⁵

ACHARD, Pierre. (1983) “Memória e produção discursiva do sentido.” In: ACHARD, Pierre et al. *Papel da memória*. 3.ed. Campinas: Pontes Editores, 2010. 71p. p. 11-17.

ALIGHIERI, Dante. (1321) **A divina comédia: Inferno**. Edição bilíngue. Tradução e notas de Italo Eugenio Mauro. São Paulo: Editora 34, 1998. 232p.

ALIGHIERI, Dante. (1321a) **A divina comédia: Purgatório**. Edição bilíngue. Tradução e notas de Italo Eugenio Mauro. São Paulo: Editora 34, 1998. 224p.

ALIGHIERI, Dante. (1321b) **A divina comédia: Paraíso**. Edição bilíngue. Tradução e notas de Italo Eugenio Mauro. São Paulo: Editora 34, 1998. 240p.

ALLEGRI, Riccardo. **Benito Mussolini: il Duce e la sua storia**. Bologna: Area 51 Publishing, 2012. 62p. Recurso digital: ebook.

ALTHUSSER, Louis. (1970) **Aparelhos Ideológicos de Estado**. 3.ed. Rio de Janeiro: Graal, 1987. 128p.

ALTHUSSER, Louis. (1973) Observação sobre uma categoria: “Processo sem sujeito nem fim (s)”. In: **Posições-1**. Rio de Janeiro: Graal, 1978. p.66-71.

AIUB, Giovanni Forgiarini. **O sujeito entre línguas materna e estrangeira: lugar de interferências, historicidades e reverberações**. Curitiba: Appris, 2014. 174p.

⁴ A data que figura entre parêntesis em seguida do nome do autor se refere à data da escrita do texto e/ou da primeira publicação do mesmo. Quando foi possível observar uma discrepância entre as datas de escrita e da primeira publicação, coloquei a primeira separada por barra da segunda. Quando não figura nenhuma data entre parêntesis, não foi possível localizar a data da escrita e/ou da primeira publicação ou, ainda, essa é equivalente à que consta ao final da referência bibliográfica.

⁵ Por ainda não haver consenso sobre a apresentação das referências eletrônicas, optei por utilizar a forma tradicional de referência, acrescentando a ela informações sobre a sua fonte. Quando a fonte for um endereço eletrônico, a referência virá seguida do endereço virtual em que a informação se encontra(va) disponível. Quando a fonte for um livro eletrônico, a referência virá seguida da informação “Recurso digital” e, na sequência, do formato do recurso (normalmente epub). Nesse caso, a referência à paginação se faz impossível, sendo, no entanto, possível indicar a sua posição – fornecida pelo aplicativo/dispositivo (no meu caso, o *Kindle*). Dessa forma, o “p.” constante nas citações dessas fontes se refere não à página, mas à *posição* ou *location*.

- ARBEX, Daniela. **O holocausto brasileiro**: vida, genocídio e 60 mil mortes no maior hospício do Brasil. São Paulo: Geração Editorial, 2013. 255p.
- ARENDDT, Hannah. (1963) **Eichmann em Jerusalém**: um relato sobre a banalidade do mal. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- ARISTÓTELES (384-322 a.C.). **De anima**. Apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. 2.ed. São Paulo: Editora 34, 2012. 360p.
- ARTAUD, Antonin. **Cartas aos Poderes**. Porto Alegre: Villa Martha, 1979. 31p.
- BACCI, Andrea; TUNNO, Carmen. **L'umanità del tempo**. Roma: Armando Editore, 2010. 240p.
- BADIOU, Alain. "O cinema como experimentação filosófica". In: YOEL, Gerardo. **Pensar o cinema**: imagem, ética e filosofia. São Paulo: Cosac Naify, 2015. 288p. p.31-82.
- BARBAI, Marcos Aurélio. "E suas palavras pousam: sujeito, ideologia e inconsciente". In: RODRIGUES, Eduardo Alves; SANTOS, Gabriel Leopoldino dos; CASTELLO BRANCO, Luiza Katia Andrade (Orgs.). **Análise de Discurso no Brasil**: pensando o impensado sempre. uma homenagem a Eni Orlandi. Campinas: Editora RG, 2011. p.373-386.
- BARROS, Manoel. **Livro sobre o nada**. 3.ed. Rio de Janeiro: Record, 1996. 85p
- BARTHES, Roland (1966). "Introduction à l'analyse structurale des récits". In : **Communications**, vol.8, n.1, p.1-27, 1966.
- BARTHES, Roland (1966). "Introdução à análise estrutural da narrativa". In: BARTHES, Roland et al. **Análise estrutural da narrativa**. 7.ed. Petrópolis: Vozes, 2011. 300p. p.19-62.
- BASAGLIA, Franco. (1968) **L'istituzione negata**: rapporto da um ospedale psichiatrico. Milano: Baldini & Castoldi, 2014. 380p.
- BATAILLE, Georges. (1933) "La structure psychologique du fascisme". In: **Hermès, La Revue**, v.2 n. 5-6, p.137-160, 2º semestre de 1989.
- BENJAMIN, Walter. (1931) Pequena história da fotografia. In: **Magia e técnica, arte e política**: Ensaio sobre literatura e história da Cultura. Obras escolhidas, volume 1. 3. Ed. São Paulo: Brasiliense, 1987. 253p. p.91-107.
- BENJAMIN, Walter. (1936) A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica. In: **Magia e técnica, arte e política**: Ensaio sobre literatura e história da Cultura. Obras escolhidas, volume 1. 3. Ed. São Paulo: Brasiliense, 1987. 253p. p.165-196.
- BENJAMIN, Walter. (1936a) O narrador. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: **Magia e técnica, arte e política**: Ensaio sobre literatura e história da Cultura. Obras escolhidas, volume 1. 3. Ed. São Paulo: Brasiliense, 1987. 253p. p.197-221.

- BENJAMIN, Walter. (1940) Sobre o conceito de História. In: **Magia e técnica, arte e política: Ensaio sobre literatura e história da Cultura**. Obras escolhidas, volume 1. 3. Ed. São Paulo: Brasiliense, 1987. 253p. p.222-232.
- BIRMAN, Joel. “Descartes, Freud e a Experiência da Loucura”. In. **Natureza humana**, v.12, n.2, São Paulo, 2010. Disponível em http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302010000200001
- BOCCA, Giorgio. **Storia della Repubblica Italiana: della caduta dal fascismo ad oggi**. Milano: Rizzoli, 1983. 260p.
- BRANDÃO, Bernardo Guadalupe dos Santos Lins. **Experiência mística e filosofia em Plotino**. Belo Horizonte: PPG-Filosofia UFMG, 2007. 146p. (Dissertação de mestrado)
- BRANT, Sebastian. (1494) **A nau dos insensatos**. São Paulo: Octavo, 2010. 352p.
- CABRERA, Julio. (1999) **O cinema pensa: uma introdução à filosofia através dos filmes**. 2.ed. Rio de Janeiro: Rocco, 2006. 398p.
- CANGUILHEM, Georges. (1943/1966) **O normal e o patológico**. 7.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011. 288p.
- CANGUILHEM, Georges. (1992) Apertura. In: **Pensar la locura: ensayos sobre Michel Foucault**. Buenos Aires: Paidós, 1996. 173p. p. 33-36.
- CASADIO, R. “Il ruolo del cervello” In. **Divus Thomas: Le dimensioni dell’uomo: Spirito, Anima, Corpo**. Rivista Quadrimestrale dello Studio Filosofico Dominicano, n.46, anno 110°, p.200-19. Gen./Apr. 2007.
- CASARA, Rubens. Apresentação. In: TIBURI, Marcia. **Como conversar com um fascista: reflexões sobre o cotidiano autoritário brasileiro**. Rio de Janeiro: Record, 2015. 196p. Recurso digital: epub.
- CAZARIN, Ercília Ana; RASIA, Gesualda dos Santos. “As noções de acontecimento enunciativo e de acontecimento discursivo: um olhar sobre o discurso político” In. **Letras**. Santa Maria, v.24, n.48, p.193-210. Jan./Jun. de 2014.
- CHAUI, Marilena. (1980) **O que é ideologia**. 13.ed. São Paulo: Brasiliense, 1983. 125p.
- CHAUI, Marilena (1994). **Introdução à História da Filosofia: dos pré-socráticos Aristóteles**. 2.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, 539p.
- COURTINE, Jean-Jacques. (1983) “O chapéu de Clémentis. Observações sobre a memória e o esquecimento na enunciação do discurso político.” In. INDURSKY, Freda; FERREIRA, Maria Cristina Leandro (Orgs.). **Os múltiplos territórios da Análise do Discurso**. Porto Alegre: Sagra Luzzatto, 1999. p.15-22. (Ensaio, n.12)
- COURTINE, Jean-Jacques. (1981) **Análise do discurso político: o discurso comunista endereçado aos cristãos**. São Carlos: EdUFSCar, 2009. 250p.

- DAVALLON, Jean. (1983) “A imagem, uma arte da memória”. In. ACHARD, Pierre et al. **Papel da memória**. 3.ed. Campinas: Pontes Editores, 2010. 71p. p.23-32.
- DELLA CASA, Erika. “Così ho ottenuto i prelievi sul Duce”. In. **Corriere della sera**, 21 de novembro de 2009. Disponível em http://www.corriere.it/cronache/09_novembre_21/cervello-mussolini-vendita-ebay-dellacasa_07f2efb0-d69f-11de-a7cd-0144f02aabc.shtml
- DELEUZE, Gilles. (1982) **Foucault**. São Paulo: Brasiliense, 2005. 143p.
- DELEUZE, Gilles. **Qu’est-ce que l’acte de création ?**, Paris: La Fémis, 17 de maio de 1987. Palestra disponível em https://www.youtube.com/watch?v=_CI_PkcIwKM (Publicação nesse endereço em 16 de setembro de 2014). Acesso em 11 de agosto de 2015.
- DE NARDI, Fabiele Stockmans. “Entre a lembrança e o esquecimento: os trabalhos da memória na relação com língua e discurso”. In: **Organon**. Discurso, língua e memória. Porto Alegre, v.17, n.35, 2003. (ISSN eletrônico: 2238-8915)
- DE NICOLA, Giulio. **Considerazioni epistemologiche e antropologiche intorno alle discipline psichiatriche**. Bergamo: Università degli Studi di Bergamo, 2012. 576p. (Tese de doutorado)
- DERRIDA, Jacques. (1991) **Resistencias del psicoanálisis**. Buenos Aires: Paidós, 1997. 167p. (Espacios del saber, n.2)
- DERRIDA, Jacques. (1992) “Ser justo con Freud.” La historia de la locura en la edad del psicoanálisis. In: **Pensar la locura**: ensayos sobre Michel Foucault. Buenos Aires: Paidós, 1996. 173p. p. 121-173.
- DERRIDA, Jacques. (1994) **Mal de arquivo**: uma impressão freudiana. Rio de Janeiro: Relume-Dumara, 2001. 130p.
- DIAS, Maria das Graças Leite Villela. “Le sinthome.” In: **Ágora**: Estudos em Teoria Psicanalítica. Rio de Janeiro, v. 9, n.1, jan./jun. 2006. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1516-14982006000100007&script=sci_arttext
- DINIZ, Debora; BRITO, Luciana. “Eu não sou presa de juízo, não”: Zefinha, a louca perigosa mais antiga do Brasil. In: **História, Ciência, Saúde – Manguinhos**. Rio de Janeiro, v.23, n.1, jan./mar. 2016, p.113-129. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/hcsm/v23n1/0104-5970-hcsm-23-1-0113.pdf>
- DUNKER, Christian Ingo Lenz. “Doença mental na política.” In. Blog da Boitempo, postado em 05/11/2014, disponível em <https://blogdaboitempo.com.br/2014/11/05/doenca-mental-na-politica/>. Acesso em 12 de abril de 2016.
- DUNKER, Christian Ingo Lenz. **Mal-estar, sofrimento e sintoma**: uma psicopatologia do Brasil entre muros. São Paulo: Boitempo, 2015. 413p. (Coleção Estado de sítio).
- DUNKER, Christian Ingo Lenz. **Mal-estar, sofrimento e sintoma**. Campinas: CPFL Cultura, 13 de maio de 2015. Palestra ministrada no Café Filosófico, disponível em

<http://www.cpfcultura.com.br/2015/05/13/mal-estar-sofrimento-e-sintoma-com-christian-dunker-integra/>. Acesso em 17 de julho de 2015.

- EDINGER, Claudio. **Madness**. São Paulo: DBA e Dewi Lewis, 1997. 72p.
- ERASMO, Desidério. (1508) **Elogio da loucura**. Porto Alegre : L&PM, 2010. 138p.
- FERREIRA, Maria Cristina Leandro. “O estatuto da equivocidade da língua.” In: LIMA, Marília dos Santos; GUEDES, Paulo Coimbra (Orgs.) **Estudos da linguagem**. Porto Alegre, 1996. (Coleção Ensaaios, n.10), p.39-50.
- FERREIRA, Maria Cristina Leandro. “Saussure, Chomsky, Pêcheux: a metáfora geométrica do *dentro/fora* da língua.” In: **Linguagem & Ensino**. Pelotas, vol.2, n.1, 1999, p.123-137.
- FERREIRA, Maria Cristina Leandro et. al. **Glossário de termos do discurso**. Porto Alegre: UFRGS, 2001. 30p.
- FERREIRA, Maria Cristina Leandro. “O quadro atual da Análise de Discurso no Brasil.” In: **Revista Letras**. Espaço de circulação da linguagem. Santa Maria, n.27, julho/dezembro 2003, p.39-46.
- FERREIRA, Maria Cristina Leandro. “Análise de Discurso e Psicanálise: uma estranha intimidade.” In: **Cadernos da APOA**. Porto Alegre, n.131, dez. 2004, p. 37-52.
- FERREIRA, Maria Cristina Leandro. “A língua da análise de discurso: esse estranho objeto de desejo.” In: INDURSKY, Freda; FERREIRA, Maria Cristina Leandro (Orgs.) **Michel Pêcheux & Análise do Discurso: uma relação de nunca acabar**. 2.ed. São Carlos: Claraluz, 2007. 304p. p.213-218.
- FERREIRA, Maria Cristina Leandro. “Análise do Discurso e suas interfaces: o lugar do sujeito na trama do discurso.” In: **Organon**. A pesquisa em Análise do Discurso no PPG-Letras/UFRGS e sua expansão institucional. Porto Alegre, v.24, n.48, 2010. (ISSN eletrônico: 2238-8915)
- FERREIRA, Maria Cristina Leandro. “Discurso, arquivo e corpo.” In: MARIANI, Bethania; MEDEIROS, Vanise; DELA-SILVA, Silmara (Orgs.). **Discurso, arquivo e...** Rio de Janeiro: 7Letras, 2011, p.174-183.
- FISCHER, Helen. **Why we love: the nature and chemistry of romantic love**. New York: Henry Holt and Co., 2005. 321p. Recurso digital: ebook.
- FLEURY, Flávia. “As representações imagéticas da loucura e do manicômio no cinema.” In: **CliniCAPS**. Impasses da clínica. Belo Horizonte, v.2, n.5, 2008. (ISSN eletrônico: 1983-6007)
- FONSECA, Tania Mara Galli. “Imagens que não aguentam mais”. Anais da ANPUH: XXIII Simpósio Nacional de História. Londrina, 2005. Disponível em <http://anais.anpuh.org/wp-content/uploads/mp/pdf/ANPUH.S23.0979.pdf>.

- FONSECA, Tania Mara Galli “A Reforma Psiquiátrica e a invenção da reconciliação”. In: FONSECA, Tania Mara Galli; ENGELMAN, Selda; PERRONE, Cláudia Maria. **Rizomas da Reforma Psiquiátrica**. Porto Alegre: Sulina/UFRGS, 2007. 182p. p:29-51.
- FONSECA, Tania Mara Galli. “Sobre arte, educação e subjetivação: um diálogo com Tania Mara Galli Fonseca”. Entrevista concedida para a **Revista Artíficos** (Online), v.3, n.6, dezembro de 2013. (ISSN 2179-6505)
- FORUMSCUOLE. Il giorno della memoria. I crimini del regime fascista. Publicado em 18 de janeiro de 2011. Disponível em: <http://www.forumscuole.it/il-giorno-della-memoria/i-crimini-del-regime-fascista>
- FOUCAULT, Michel. (1961) **A história da loucura na Idade Clássica**. São Paulo: Perspectiva, 1978. Coleção Estudos. 551p.
- FOUCAULT, Michel. (1961) **La histoire de la folie à l'âge classique**. Paris: Gallimard, 1977. 583p.
- FOUCAULT, Michel. (1966) **As palavras e as coisas**. São Paulo: Martins Fontes, 1995. 407p.
- FOUCAULT, Michel. (1969) **A arqueologia do saber**. 8.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012. 254p.
- FOUCAULT, Michel. (1970) **A ordem do discurso**. São Paulo: Loyola, 2010. 79p.
- FOUCAULT, Michel. (1973-1974) **O poder psiquiátrico**. São Paulo: Martins Fontes, 2006. 511p.
- FOUCAULT, Michel. (1975) **Os anormais**. São Paulo: Martins Fontes, 2011. 330p.
- FOUCAULT, Michel. (1975a) **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. 41.ed. Petrópolis: Vozes, 2013. 291p.
- FOUCAULT, Michel. (1994) **Problematização do sujeito: Psicologia, Psiquiatria e Psicanálise**. 3.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011. 358p. (Coleção Ditos e Escritos)
- FRÈRE, Jean. **Les Grecs et le désir de l'être: des préplatoniciens à Aristote**. Paris: Belle Lettres, 1981. Tradução de Louise Walmsley. Disponível em: <https://www.ufpe.br/ppgfilosofia/images/pdf/traduction.complet.pdf>
- FREUD, Sigmund. (1905) “Fragmento da análise de um caso de histeria.” In: _____ **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. 24v. v.VII. 247p.
- FREUD, Sigmund. (1913). “Totem e tabu.” In: _____ **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. 24v. v.XIII. 277p

- FREUD, Sigmund. (1915) “Repressão.” In: _____ **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud.** Rio de Janeiro: Imago, 1996. 24v. v.XIV, p.150-162.
- FREUD, Sigmund. (1915a) “O inconsciente.” In: _____ **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud.** Rio de Janeiro: Imago, 1996. 24v. v.XIV, p.163-222.
- FREUD, Sigmund. (1917) “Conferências Introdutórias sobre psicanálise: Conferência XVII: O sentido dos Sintomas” In: _____ **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud.** Rio de Janeiro: Imago, 1996. 24v. v.XVI, p.265-280.
- FREUD, Sigmund. (1917a) “Conferências Introdutórias sobre psicanálise: Conferência XVIII: Fixação em Traumas – O Inconsciente.” In: _____ **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud.** Rio de Janeiro: Imago, 1996. 24v. v.XVI, p.281-292.
- FREUD, Sigmund. (1917b) “Conferências Introdutórias sobre psicanálise: Conferência XXIII: Os caminhos da formação dos sintomas.” In: _____ **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud.** Rio de Janeiro: Imago, 1996. 24v. v.XVI, p.361-378.
- FREUD, Sigmund. (1920) “Além do princípio de prazer” In: _____ **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud.** Rio de Janeiro: Imago, 1996. 24v. v.XVIII, p.13-75.
- FREUD, Sigmund. (1921) “Psicologia de grupo e análise do ego” In: _____ **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud.** Rio de Janeiro: Imago, 1996. 24v. v.XVIII, p.79-154.
- GADET, Françoise; HAK, Tony (Orgs.). (1990) **Por uma análise automática do discurso.** 4.ed. Campinas: Unicamp, 2010.
- GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. **Freud e o inconsciente.** 2.ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1985. 236p.
- GODOY, Ana Boff de. **O eu e o outro na terra da Cocanha: o jogo da identidade italiana em solo gaúcho.** Porto Alegre: PPG-Letras UFRGS, 2002. 130p. (Dissertação de mestrado)
- GODOY, Ana Boff de. “Cocanha” (Verbetes). In. BERND, Zilá (Org.) **Dicionário de figuras e mitos literários das Américas.** Porto Alegre: Tomo Editorial/Editora da UFRGS, 2007. 704p. p.121-127
- GODOY, Ana Boff de. “Arquivos de Barbacena, a *Cidade dos Loucos*: o manicômio como lugar de aprisionamento e apagamento de sujeitos e suas memórias”. In: **Revista Investigações** (Online), v.27, n.2, julho de 2014. (ISSN eletrônico 2175-294X)
- GOFFMAN, Erving. (1961) **Manicômios, prisões e conventos.** São Paulo: Perspectiva,

2013. 312p. (Debates, n.91)
- GOFFMAN, Erving. (1963) **Estigma**. Notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. 4.ed. Rio de Janeiro: LTC, 2012. 158p.
- GUBETTI, Furio. **Fascismo**: breve storia per Giovani ignari e adulti desinformati. Roma: I libri del borghese, 2016. 74p. Recurso digital: ebook
- GUILHAMOU, Jacques; MALDIDIER, Denise. (1987) “Efeitos do arquivo. A análise do discurso no lado da história.” In. ORLANDI, Eni (Org.). **Gestos de leitura**: da história no discurso. 3. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2010. p.161-183.
- GUILHAUMOU, Jacques. “Vers une histoire des événements linguistiques. Um nouveau protocole d’accord entre l’historien et le linguiste”. In: **Histoire, epistemologie, langage**, 18/II: 103-126. Paris: SHESL, PUV, 1997.
- GUIMARÃES, Ruth. **Dicionário da mitologia grega**. São Paulo: Cultrix, 1994. 318p.
- HALBWACHS, M. (1950) *La mémoire collective*. Paris: Presses Universitaires de France. Apud. ACHARD, Pierre. “Memória e produção discursiva do sentido.” In. ACHARD, Pierre et al. **Papel da memória**. 3.ed. Campinas: Pontes Editores, 2010. 71p.
- HAROCHE, Claudine; PÊCHEUX, Michel; HENRY, Paul. (1971) “La sémantique et la coupure saussurienne : langue, langage, discours.” In. *Langages*, 6^e année, n°24, 1971. Épistémologie de la linguistique [Hommage à E. Benveniste] pp. 93-106. Disponível em http://www.persee.fr/doc/lgge_0458-726x_1971_num_6_24_2608
- HAROCHE, Claudine; PÊCHEUX, Michel; HENRY, Paul. (1971) “A semântica e o corte saussureano: língua, linguagem, discurso.” In: BARONAS, Roberto Leiser (Org.) **Análise do Discurso**: apontamentos para uma história da noção-conceito de formação discursiva. São Carlos: Pedro & João Editores, 2007.
- HENRY, Paul. (1990) “Os fundamentos teóricos da ‘análise automática do discurso’ de Michel Pêcheux (1969)”. In. Gadet, Françoise; Hak, Tony (Orgs.) **Por uma análise automática do discurso**. 4.ed. Campinas: Unicamp, 2010. 315p. p.11-38.
- HENRY, Paul. (1994) “A história não existe?” In: ORLANDI, Eni P. (Org.) **Gestos de leitura**: da história no discurso. 2.ed. Campinas: Pontes, 2010. 281p. p.23-48.
- HERBERT, Thomas. (1967) “Observações para uma teoria geral das ideologias.” In: **Rua**. Campinas, n.1, 1995, p.63-89.
- HILLMAN, James. (1979) “Plotino, Ficino e Vico precursori della psicologia archetipica.” In. _____ **L’anima del mondo e il pensiero del cuore**. 7.ed. Milano: Adelphi, 2002. 193p. p.11-40.
- HIPÓCRATES. (460-377a.C.) **Sobre o riso e a loucura**. São Paulo: Hedra, 2011. 92p.
- INDURSKY, Freda. “A análise do discurso e sua inserção no campo das ciências da linguagem.” In. *Cadernos do Instituto de Letras da UFRGS*, n. 20, dez. de 1998a, p. 07-

21.

- INDURSKY, Freda. “Os sujeitos e as feridas narcísicas dos linguistas.” In: **Gragoatá**. Niterói, n.5, 2º semestre 1998b, p.111-120.
- INDURSKY, Freda. “A fragmentação do sujeito em Análise do Discurso.” In: INDURSKY, Freda; CAMPOS, Maria do Carmo. **Discurso, memória, identidade**. Porto Alegre: Sagra Luzzatto, 2000. p.70-81. (Ensaio, n.15)
- INDURSKY, Freda. “Lula lá: estrutura e acontecimento”. In: **Organon** – Revista do Instituto de Letras da UFRGS, Discurso, língua e memória. Porto Alegre, v.17, n.35, 2003.
- INDURSKY, Freda. “Remontando de Pêcheux a Foucault: uma leitura em contraponto.” In: INDURSKY, Freda; FERREIRA, Maria Cristina Leandro (Orgs.) **Michel Pêcheux & Análise do Discurso: uma relação de nunca acabar**. 2.ed. São Carlos: Claraluz, 2007. 304p. p.183-194.
- INDURSKY, Freda. “Unicidade, desdobramento, fragmentação: a trajetória da noção de sujeito em Análise do Discurso.” In: MITTMANN, Solange et al. (Orgs.) **Práticas discursivas e identitárias**. Porto Alegre: Nova Prova, 2008. p: 9-33 (Ensaio, n.22)
- INDURSKY, Freda. “A memória na cena do discurso.” In: INDURSKY, Freda; MITTMANN, Solange; FERREIRA, Maria Cristina Leandro (Orgs.). **Memória e história na/da análise do discurso**. Campinas: Mercado de Letras, 2011. p.67-89.
- JARRY, Alfred. (1888) **Ubu Roi ou les Polonais**. Oeuvre du domaine public éditée au format numérique par Ebooks libres et gratuits. 88p. Recurso digital: Ebook Kindle
- JORGE, Marco Antonio Coutinho. **Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan: as bases conceituais**. vol. 1. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000. 192p.
- JORGE, Marco Antonio Coutinho; FERREIRA, Nadiá Paulo. **Lacan, o grande freudiano**. 4.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2011. 85p. (Psicanálise passo-a-passo, n.56)
- JUNG, Carl Gustav. (1916) **Psicologia do inconsciente**. 18 ed. Petrópolis: Vozes, 2008.141p.
- JUNG, Carl Gustav. (1935) **Fundamentos da Psicologia Analítica**. 14 ed. Petrópolis: Vozes, 2008. 200p.
- KARNAL, Leandro. **Hamlet de Shakespeare e o mundo como palco**. Campinas: CPFL Cultura, 24 de abril de 2015. Palestra ministrada no Café Filosófico, disponível em <http://www.institutocpfl.org.br/cultura/2015/04/28/hamlet-de-shakespeare-e-o-mundo-como-palco-com-leandro-karnal/>. Acesso em 29 de abril de 2015.
- KRAMER, Heinrich; SPRENGER, James. (1487) **O martelo das feiticeiras**. 18. ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2004. 528p.
- LACAN, Jacques (1953). “O simbólico, o imaginário e o real”. In: LACAN, Jacques. **Nomes-do-pai**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005. 96p.

- LACAN, Jacques (1955/1978). **O Seminário. Livro 2:** O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise. 3.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992. 420 p.
- LACAN, Jacques (1963). “Introdução aos Nomes-do-pai”. In: LACAN, Jacques. **Nomes-do-pai**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005. 96p.
- LACAN, Jacques (1964/1973). **O Seminário. Livro 11:** Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985. 280p.
- LACAN, Jacques (1975/1976). **O Seminário. Livro 23:** O sinthoma. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007. 249p.
- LAGAZZI, Suzy. **O desafio de dizer não**. Campinas: Pontes, 1988. 101p.
- LAGAZZI, Suzy. O recorte significante na memória. In: INDURSKY, Freda; FERREIRA, Maria Cristina Leandro; MITTMANN, Solange (Orgs.). **O discurso na contemporaneidade. Materialidades e fronteiras**. São Carlos: Claraluz, 2009. 464p.
- LAGAZZI, Suzy. “Linha de Passe: a materialidade significante em análise.” In: **RUA**. Campinas, v.2, n. 16, 2010. (ISSN eletrônico: 1413-2109)
- LE GOFF, Jacques (1988). **História e memória**. 7. ed. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2013. 499p.
- LEDO, Eduardo. **A loucura entre nós**. Entrevista publicada em 29 de junho de 2016. Disponível em <https://aloucuraentrenos.wordpress.com/page/2/>. Acesso em 11/08/2016.
- LEWIS, Thomas; ARMINI, Fari; LANNON. **A general theory of love**. New York: Random House/Vintage Books, 2007. 290p. Recurso digital: ebook.
- LONGO, Leila. **Linguagem e psicanálise**. 2.ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2011. 72p. (Psicanálise passo-a-passo, n.64).
- MAIA, Aline Borba; MEDERIOS, Cynthia Pereira; FONTES, Flávio. “O conceito de sintoma na psicanálise: uma introdução.” In: **Estilos da clínica**. São Paulo, v.17, n.1, junho de 2012. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1415-71282012000100004
- MALDIDIER, Denise. (1990) **A inquietação do Discurso:** (re)ler Michel Pêcheux hoje. Campinas: Pontes, 2003. 110p.
- MARIANI, Bethania Sampaio Corrêa. **O PCB e a imprensa: os comunistas no imaginário dos jornais (1922-1989)**. Rio de Janeiro: Revan; Campinas: Unicamp, 1998. 260p.
- MARIANI, Bethania Sampaio Corrêa. “Significantes e sentidos, inconsciente e ideologia.” In: SARGENTINI, Vanice; GREGOLIN, Rosário. (Orgs.) **Análise do Discurso: heranças, métodos e objetos**. São Carlos: Editora Claraluz, 2008. 192p. p.143-149.
- MARIANI, Bethania Sampaio Corrêa. “Arquivo e língua nacional: percursos de pesquisa”. In: TEDESCO, Maria Teresa; MEDEIROS, Vanise Gomes. (Orgs.) **Travessias nos**

- estudos de língua portuguesa: homenagem a Evanildo Bechara e Olmar Guterres.** Rio de Janeiro: Dialogarts, 2010. p.81-99.
- MARIANI, Bethania; MEDEIROS, Vanise; DELA-SILVA, Silmara (Orgs.). **Discurso, arquivo e...** Rio de Janeiro: 7Letras, 2011. 254p.
- MARIANI, Bethania; ROMÃO, Lucília Maria Sousa; MEDEIROS, Vanise. (Orgs.) **Dois campos em (des)enlaces: discursos em Pêcheux e Lacan.** Rio de Janeiro: 7Letras, 2012. 136p.
- MAURANO, Denise. **Para que serve a psicanálise?** 3.ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2010. 65p. (Psicanálise – Passo a passo, n.21)
- MAXWELL-STUART, Peter. **Witchcraft in Europe and the New World: 1400-1800.** Palgrave Macmillan, 2001. 128p. Recurso digital: ebook Kindle.
- MAXWELL-STUART, Peter. **The Malleus Maleficarum,** Manchester University Press, 2007. 320p. Recurso digital: ebook Kindle.
- MAZIÈRE, Francine. (2005) **A análise do Discurso: história e práticas.** São Paulo: Parábola, 2007. 130p.
- MELLO, Luiz Carlos. **Nise da Silveira: caminhos de uma psiquiatra rebelde.** Rio de Janeiro: Automática, 2014. 367p.
- MERINI, Alda. Poesie e aforismi. Disponível em www.aldamerini.it. Acesso em 02 de fevereiro de 2016.
- METZ, Christian. (1968) **A significação do cinema.** São Paulo: Perspectiva, 2004. Coleção Debates. 296p.
- METZ, Christian. (1966) “La grande syntagmatique du film narratif” In: **Communications**, vol 8, n.1, p.120-124, 1966. Disponível em http://www.persee.fr/doc/comm_0588-8018_1966_num_8_1_1119
- METZ, Christian. (1966) “A grande sintagmática do filme narrativo.” In: BARTHES, Roland et al. **Análise estrutural da narrativa.** 7.ed. Petrópolis: Vozes, 2011. 300p. p.210-217.
- MICHELET, Jules. **La sorcière.** Paris: Collection Hetzel / E. Dentu Libraire-Éditeur, 1862. Disponível em <https://ia800304.us.archive.org/1/items/lasorcire00mich/lasorcire00mich.pdf>
- MILNER, Jean-Claude. (1978) **O amor da língua.** Campinas: Editora da Unicamp, 2012. 126p.
- MORETTO, Maria Lívia Tourinho. **É preciso ser feliz: o sofrimento na nossa cultura do sucesso.** Campinas: CPFL Cultura, 27 de maio de 2015. Palestra ministrada no Café Filosófico, disponível em <http://www.cpflcultura.com.br/2015/05/27/e-preciso-ser-feliz-o-sofrimento-na-nossa-cultura-do-sucesso-com-maria-livia-moretto-integra/>. Acesso em 19 de julho de 2015.

- NOVELLO, Mário. **O que é cosmologia?** A revolução do pensamento cosmológico. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006. 175p.
- NOVELLO, Mário. **Roda Viva** (entrevista). Transmissão no dia 04 de agosto de 2006. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=dj-9XNBJ0pA>. Acesso em 16 de maio de 2016.
- ODA, Ana Maria Galdini; DALGALARRONDO, Paulo. “Apresentação.” In. PINEL, Philippe. **Tratado médico-filosófico sobre a alienação mental ou a mania**. (Tradução de Joyce Armani Galli). Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2007. 272p. p.15-44.
- ORDINE, Nuccio. **La cabala dell'asino**. Asinità e conoscenza in Giordano Bruno. Napoli: Liguori, 1996. Collana Teorie & oggetti, 228p.
- ORDINE, Nuccio. **La soglia dell'ombra**. Letteratura, filosofia e pittura in Giordano Bruno. Venezia: Marsilio, 2003. Collana Biblioteca, 255p.
- ORLANDI, Eni Puccinelli. “Discurso, imaginário social e conhecimento”. In: **Em Aberto**, Brasília, ano 14, n.61, p.53-59, jan./mar.1994. Disponível em <http://www.emaberto.inep.gov.br/index.php/emaberto/article/viewFile/911/817>
- ORLANDI, Eni Puccinelli. **Discurso e Texto: Formulação e Circulação dos Sentidos**. Campinas: Pontes, 2001. 218p.
- ORLANDI, Eni Puccinelli. **A linguagem e seu funcionamento: as formas do discurso**. 4.ed. Campinas: Pontes, 2003. 276p.
- ORLANDI, Eni Puccinelli. **Análise de Discurso**. 5.ed. Campinas: Pontes, 2003. 100p.
- ORLANDI, Eni Puccinelli. **Interpretação: autoria, leitura e efeitos só trabalho simbólico**. 2.ed. Campinas: Pontes, 2007. 156p. (primeira edição 1996)
- ORLANDI, Eni Puccinelli. **Discurso em Análise: Sujeito, Sentido e Ideologia**. 2.ed. Campinas: Pontes, 2012. 239p.
- PASTORE, Alessandro; ROSSI, Giovanni. **Paolo Zacchia**. Alle origini della Medicina Legale (1584-1659). Milano: F. Angeli, 2008. 352p.
- PAYER, Maria Onice. “Memória e esquecimento da língua materna e a relação com a escrita”. In: SCHONS, Carme Regina; RÖSING, Tânia (Orgs.). **Questões de escrita**. Passo Fundo/RS: Editora da UPF, 2005, p. 55-65.
- PAYER, Maria Onice. **Memória da língua: imigração e nacionalidade**. São Paulo: Escuta, 2006. 229p.
- PAYER, Maria Onice. “O trabalho da memória no discurso”. In. MALUF-SOUZA, Olímpia et al. **Discurso, sujeito e memória**. Campinas: Pontes, 2012. 359p. p.91-107.

- PÊCHEUX, Michel. (1969) “Análise automática do discurso (AAD-69)”. In. GADET, Françoise; HAK, Tony (Orgs.) **Por uma análise automática do discurso**. 4.ed. Campinas: Unicamp, 2010. 315p. p.59-158.
- PÊCHEUX, Michel. (1975) **Semântica e discurso: uma crítica à afirmação do óbvio**. 4.ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2009. 287p.
- PÊCHEUX, Michel. (1978) “Só há causa daquilo que falha ou o inverso político francês: início de uma retificação”. In. PÊCHEUX, Michel. **Semântica e discurso: uma crítica à afirmação do óbvio**. 4.ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2009. 287p. Anexo III. p.269-281.
- PÊCHEUX, Michel. (1982) “Ler o arquivo hoje.” In. ORLANDI, Eni (Org.). **Gestos de leitura: da história no discurso**. 3. Ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2010. 276p. p.49-59.
- PÊCHEUX, Michel. (1982a) “Delimitações, inversões, deslocamentos.” In. **Cadernos de Estudos Linguísticos**, Campinas, n.19, p.7-24, jul./dez.1990 (Tradução José Horta Nunes).
- PÊCHEUX, Michel. (1983) “Papel da memória.” In. ACHARD, Pierre et al. **Papel da memória**. 3.ed. Campinas: Pontes Editores, 2010. 71p. p.49-57.
- PÊCHEUX, Michel. (1983a) **O discurso: estrutura ou acontecimento**. 3 ed. Campinas: Pontes, 2002. 68p.
- PÊCHEUX, Michel. (1983b) “A análise de discurso: três épocas (1983)”. In. Gadet, Françoise; Hak, Tony (Orgs.) **Por uma análise automática do discurso**. 4. ed. Campinas: Unicamp, 2010. 315p. p.307 - 315.
- PÊCHEUX, Michel. **Análise de Discurso**. (textos selecionados por Eni Orlandi) 2.ed. Campinas: Pontes, 2011. 315p.
- PÊCHEUX, Michel; FUCHS, Catherine. (1975) “A propósito da análise automática do discurso : atualização e perspectivas (1975)”. In. Gadet, Françoise; Hak, Tony (Orgs.) **Por uma análise automática do discurso**. 4.ed. Campinas: Unicamp, 2010. 315p. p.159-249.
- PESSOTTI, Isaías. (1994) **A loucura e as épocas**. 2.ed. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995. 206p.
- PESSOTTI, Isaías. **O século dos manicômios**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1996. 304p.
- PESSOTTI, Isaías. **Os nomes da loucura**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1999. 264p
- PHILLIPS, Michael M. “Forgotten soldiers”. The Wall Street Journal Special Project, s/d. Disponível em <http://projects.wsj.com/lobotomyfiles>. Acesso em agosto de 2016.
- PIERONI, Alfredo. **Il figlio segreto Del Duce: la storia di Benito Albino Mussolini e di sua madre Ida Dalser**. Milano: Garzanti, 2006. 139p.

- PINEL, Philippe. (1800) **Tratado médico-filosófico sobre a alienação mental ou a mania.** (Tradução de Joyce Armani Galli). Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2007. 272p.
- PINTO, Céli Regina Jardim. “Elementos para uma análise de discurso político” In: **Barbarói** (Revista do Departamento de Ciências Humanas da Unisc), Santa Cruz do Sul, n.24, p.78-109, 2016-1. (ISSN eletrônico: 1982-2022)
- PIRELLA, Agostino. (1992) “Historia de la locura em Italia o la crítica de la psiquiatria.” In: **Pensar la locura: ensayos sobre Michel Foucault.** Buenos Aires: Paidós, 1996. 173p. p. 93-104.
- PLATÃO (428-348 a.C.). **A República.** São Paulo: Martin Claret, 2000. 321p.
- PLATÃO(428-348 a.C.). **Fedro.** São Paulo: Martin Claret, 2001. 128p.
- PLATÃO(428-348 a.C.). **Fédon.** São Paulo: Martin Claret, 2002. 151p.
- PLATÃO (PLATO) (428-348 a.C.). **Il Timeo: ovvero Della Natura.** Progetto Manuzio. 1ª Edizione elettronica (30/01/2016). Disponível em <http://www.liberliber.it> e também em <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/lb001138.pdf>. Acesso em março de 2016.
- PLON, Michel. “Análise do discurso (de Michel Pêcheux) vs Análise do inconsciente.” In: INDURSKY, Freda; FERREIRA, Maria Cristina Leandro (Orgs.) **Michel Pêcheux & Análise do Discurso: uma relação de nunca acabar.** 2.ed. São Carlos: Claraluz, 2007. 304p. p.33-50.
- PLON, Michel. “Lacan-Pêcheux, de um discurso outro, o impossível encontro.” In: MARIANI, Bethania et all. (Orgs.) **Dois campos em (des)enlaces: discursos em Pêcheux e Lacan.** Rio de Janeiro: 7Letras, 2012. 136p. p.15-29.
- RANCIÈRE, Jacques. (1995) **O desentendimento: política e filosofia.** São Paulo: Editora 34, 1996. 144p.
- RANCIÈRE, Jacques. (2001) **O inconsciente estético.** São Paulo: Editora 34, 2009. 80p.
- RICÉUR, Paul. (2000) **A memória, a história, o esquecimento.** Campinas: Unicamp, 2007. 535p.
- RIVERA, Tania. **Arte e psicanálise.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002. 74 p. (Psicanálise passo a passo, n.13)
- RIVERA, Tania. Vertigens da imagem: sujeito, cinema e arte. In. RIVERA, Tania; SAFATLE, Vladimir (Orgs.). **Sobre arte e psicanálise.** São Paulo: Escuta, 2006. 224p. p.137-162.
- RIVERA, Tania. **Cinema, imagem e psicanálise.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008. 76 p. (Psicanálise passo a passo, n.85)
- ROMÃO, Lucília Maria Sousa; FERREIRA, Maria Cristina Leandro; DELA-SILVA, Silmara. “Arquivo.” In: MARIANI, Bethania; MEDEIROS, Vanise; DELA-SILVA, Silmara

- (Orgs.). **Discurso, arquivo e...** Rio de Janeiro: 7Letras, 2011, p.11-21.
- ROUDINESCO, Elisabeth. (1992) “Lecturas de la Histoire de la folie (1961-1986). Introducción”. In: **Pensar la locura: ensayos sobre Michel Foucault**. Buenos Aires: Paidós, 1996. 173p. p. 9-32.
- ROUDINESCO, Elisabeth; PLON, Michel. (1997) **Dicionário de Psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998. 874p.
- ROUDINESCO, Elisabeth. (1999) **Por que a psicanálise?** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.163p.
- ROUDINESCO, Elisabeth. (2001) **A análise e o arquivo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2006. 76p.
- ROUDINESCO, Elisabeth. (2004) **O paciente, o terapeuta e o Estado**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2005. 149p.
- ROUDINESCO, Elisabeth. **Pensamentos rebeldes e heranças cruzadas**. Campinas: CPFL Cultura, 03 de setembro de 2012. Palestra ministrada para o programa CPFL Cultura: invenção do contemporâneo, disponível em https://www.youtube.com/watch?v=omF9NvmRt_k. Acesso em 14 de agosto de 2015.
- ROUSTANG, Françoise. (1976) **Um destino tão funesto**. Rio de Janeiro: Taurus Editora, 1987. 235p.
- SAFATLE, Vladimir. **A paixão do negativo: Lacan e a dialética**. São Paulo: Unesp, 2006. 335p.
- SAFATLE, Vladimir. **Lacan**. 2.ed. São Paulo: Publifolha, 2009. 89p. (Folha Explica)
- SAFATLE, Vladimir. **A lógica do condomínio**. Campinas: CPFL Cultura, 03 de junho de 2015. Palestra proferida no Café Filosófico, disponível em <http://www.cpficultura.com.br/2015/06/03/33743/>. Acesso em 17 de julho de 2015.
- SAFATLE, Vladimir. “Os homens ocios”. In. **Folha de São Paulo** (jornal online), 15/07/2016. Disponível em <http://www1.folha.uol.com.br/colunas/vladimirsafatle/2016/07/1791738-os-homens-ocios.shtml>. Acesso em 15 de julho de 2016.
- SAINT-POINT, Valentina de. (1912) **Il manifesto della donna futurista**. Disponível em http://www.classicalitaliani.it/futurismo/manifesti/donna_futurista.htm. Acesso em 12 de setembro de 2016.
- SAINT-POINT, Valentina de. (1918) **Il manifesto futurista della lussuria**. Disponível em http://www.classicalitaliani.it/futurismo/manifesti/futurista_lussuria.htm. Acesso em 12 de setembro de 2016.
- SASSURE, Ferdinand. (1916) **Curso de Linguística Geral**. 17 ed. São Paulo: Cultrix, 1993. 279p.

- SERPA JR, Octávio Domond de. **O mal-estar na natureza:** estudo crítico sobre o reducionismo biológico em psiquiatria. Rio de Janeiro: Te Corá Editora, 1998. 371p.
- SILVA JR., Nelson. **Sintomas sociais e racionalidade diagnóstica.** Campinas: CPFL Cultura, 19 de maio de 2015. Palestra ministrada no Café Filosófico, disponível em <http://www.cpfcultura.com.br/2015/05/19/sintomas-sociais-e-racionalidade-diagnostica-com-nelson-da-silva-jr-integra/>. Acesso em 18 de julho de 2015.
- SILVEIRA, Nise da. (1981) **Imagens do inconsciente.** Petrópolis: Vozes, 2015. 337p.
- SONTAG, Susan. “Na caverna de Platão.” In: SONTAG, Susan. **Ensaios sobre fotografia.** Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1986. 178p. (Coleção Arte e Sociedade, n.5). p.13-32.
- SOUSA, Edson Luiz André de. **Literatura, psicanálise e utopia.** Porto Alegre: UFRGS, 01 de junho de 2016. Palestra proferida do I Seminário de Pós-Graduação Literatura, Sociedade e História da Literatura, PPG-Letras, UFRGS.
- SOUSA, Edson Luiz André de; WILLIGES, Fladimir. “Utopias e a parcialidade da imagem”. In: **Polêm!ca** (Revista eletrônica da UERJ), Rio de Janeiro, vol.16, n.1, p.14-21, jan./fev./mar. 2016. DOI: 10.12957/polemica.2016.21340
- TIBURI, Marcia. **Como conversar com um fascista:** reflexões sobre o cotidiano autoritário brasileiro. Rio de Janeiro: Record, 2015. 196p. Recurso digital: epub.
- TRECCANI, La cultura italiana. Enciclopedia digitale. Disponibile in <http://www.treccani.it/enciclopedia/>
- VELOSO, Maria Thereza. **O sujeito do desejo na trama do discurso.** Frederico Westphalen: URI, 2012. 225p.
- VERDONE, Mario. **Il futurismo.** Roma: Tascabili Economici Newton, 1994. 95p.
- VEYNE, Paul. (1978) **Como se escreve a história.** 4.ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998. 285p.
- VINHAS, LUCIANA IOST. **Discurso, corpo e linguagem:** processos de subjetivação no cárcere feminino. Porto Alegre: UFRGS, 2014. 303p. (Tese de doutorado)
- WEIL, Pierre; LELOUP, Jean-Yves; CREMA, Roberto. (2003) **Normose:** a patologia da normalidade. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2011.
- WHITAKER, Robert. **Mad in America:** science, psychiatry and community. Disponível em <https://www.madinamerica.com>. Acesso em agosto de 2016.
- YALOM, Irvin. (1989) **O executor do amor:** e outras histórias sobre psicoterapia. Porto Alegre: Artes Médicas, 1996. 256p.
- YOEL, Gerardo. **Pensar o cinema:** imagem, ética e filosofia. São Paulo: Cosac Naify, 2015. 288p. (Coleção Cinema, Teatro e Modernidade)

- YOUNG, Larry; ALEXANDER, Brian. **The chemistry between us: love, sex and the science of attraction**. New York: Penguin Group/Current, 2012. 320p. Recurso digital: ebook.
- ŽIŽEK, Slavoj. **Eles não sabem o que fazem: o sublime objeto da ideologia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992. (Transmissão da psicanálise, 26).
- ŽIŽEK, Slavoj. Como Marx inventou o sintoma? In. ŽIŽEK, Slavoj. **Um mapa da ideologia**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996a. 337p. p.297-331.
- ŽIŽEK, Slavoj. O espectro da ideologia. In. ŽIŽEK, Slavoj. **Um mapa da ideologia**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996b. 337p. p.7-38.
- ŽIŽEK, Slavoj. (1999) **O sujeito incômodo: o centro ausente da ontologia política**. São Paulo: Boitempo, 2016. 421p.
- ZOPPI FONTANA, Mónica. “Acontecimento linguístico: o discurso político e a comemoração da língua”. Anais do IV SEAD. Porto Alegre: UFRGS, 2009. Disponível em: <http://anaisdosead.com.br/4SEAD/SIMPOSIOS/MonicaGracielaZoppiFontana.pdf>. Acesso em 11 de dezembro de 2015.

Filmografia (filmes e documentários consultados/citados)

- ANATOMIA di un dittatore (documentário). Direção Mino Loy e Adriano Baracco. Itália: Milano Ovest TV, 1961 (91 min): son., p&b. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=6GkQcDrt28o> (Publicado nesse endereço em 20 de outubro de 2014) Acesso em outubro de 2016.
- A JANELA da alma (documentário). Direção: João Jardim e Walter Carvalho. Brasil/França: Copacabana Filmes e Produções, 2001(73 min): son., cor., p&b. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=6dMMGM6r6O0> (Publicado nesse endereço em 16 de agosto de 2012) Acesso em março de 2013.
- BENITO MUSSOLINI, mio padre (documentário). Direção Vittorio Mussolini. Itália: Cinehollywood, 1992 (52 min): son.; cor. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=l8uMVNzp1BI&t=63s> (Publicado nesse endereço em 24 de abril de 2016) Acesso em outubro de 2016.
- C'ERA una volta la città dei matti (filme). Direção: Marco Turco. Itália: Rai Fiction, Ciao Ragazzi, 2010 (192min): son., cor. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=jEMnGFcNpn0> (Publicado nesse endereço em 22 de fevereiro de 2016) Acesso em julho de 2016.
- EDDA Ciano Mussolini (documentário). Direção: Nicola Caracciolo. Itália: Istituto LUCE/RAI TRE, 2011 (97 min): son., cor., p&b. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=ahEn6bak6ew> (Publicado nesse endereço em 5 de

setembro de 2011) Acesso em outubro de 2016.

EM NOME da razão (documentário). Direção Helvécio Ratton. Brasil: Grupo Novo de Cinema e Associação Mineira de Saúde Mental, outubro de 1979 (28 min): son., p&b. Disponível em <http://www.youtube.com/watch?v=R7IFKj123LU> (Publicado nesse endereço em 06 de junho de 2013) e em <http://www.youtube.com/watch?v=9iGGHNLAB8U> (Publicado nesse endereço em 17 de setembro de 2013). Acesso em outubro de 2013.

FASCISMO e Vaticano: fra le guerre, la dittatura (documentário). Itália: Istituto LUCE, s/d. (99min): son., p&b. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=Nc4Y7gSxppM> (Publicado nesse endereço em 10 de novembro de 2012) Acesso em agosto de 2016.

FASCISMO: la caduta e la rovina (documentário desenvolvido para o programa televisivo italiano La Grande Storia). Direção Ilaria Degano e Fabio Toncelli. Itália. RAI TER, 2013 (123min) son.; cor.; p&b. Disponível em <http://www.lagrandestoria.rai.it/dl/portali/site/puntata/ContentItem-61209eee-7b5e-44e1-a5e1-d67122277063.html> (Publicado nesse endereço em 19 de julho de 2013) Acesso em agosto de 2016.

MUSSOLINI, secret de famille (documentário). Direção: Fabrizio Laurenti e Gianfranco Norelli. Itália/França/EUA: Eurus Productions, Inc/RAI TRE, 2005 (50 min): son., cor., p&b. (DVD)

MUSSOLINI, Soldi, Sesso e Segreti (documentário per La Grande Storia). Direção: Enzo Antonio Cicchino. Itália: RAI TRE, 2014 (120min): son., cor., p&b. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=DmNkw3w3eBs>. (Publicado nesse endereço em 7 de agosto de 2014) Acesso em outubro de 2016.

MUSSOLINI: il cadavere vivente (documentário desenvolvido para o programa televisivo italiano La Grande Storia). Direção Feodora Sasso. Itália: RAI TRE, 2012 (116 min) son.; cor.; p&b. Disponível em <http://www.lagrandestoria.rai.it/dl/portali/site/puntata/ContentItem-02f6264f-60ea-474c-b0b6-7fd35454c0b6.html> (Publicado nesse endereço em 5 de setembro de 2012) Acesso em outubro de 2016.

WHITCH hunters bible (traduzido por *Malleus maleficarum*: o martelo das bruxas (documentário). Escrito por Amanda Gronich e dirigido por Robert Michaels. Produção natgeotv.com., s/d. (43 min) son.; cor.; p&b. Disponível em https://www.youtube.com/watch?v=Bt1NddkM_UE (Publicado nesse endereço em 12 de maio de 2012) Acesso em março de 2015.



Autoria da imagem: Imaginary Foundation: organização suíça, de inspiração dadaísta, criada na década de 70 com o objetivo de estudar o imaginário em todas as suas instâncias. Atualmente, desenvolve um trabalho de arte pop integrada ao questionamento social e à ecologia que pode ser conferido em <http://blog.imaginaryfoundation.com>.