

ENTREVISTA DE CHRISTIAN INGO LENZ DUNKER, CONCEDIDA A JAIME GINZBURG EM 25 DE ABRIL DE 2016.

Você demonstrou, em muitas ocasiões, interesse, ao longo de suas experiências como pesquisador na área de psicanálise, em analisar e interpretar textos literários brasileiros. De acordo com suas experiências de estudo, como você poderia elaborar sua perspectiva com relação a articulações entre literatura e psicanálise?

As relações entre literatura e psicanálise são, por assim dizer, imanentes e originárias. Freud considerava que a literatura, assim como a história das religiões e dos mitos, fazia parte obrigatória da formação do psicanalista, não apenas porque esta antecipa os achados clínicos, mas também porque em certa medida os condiciona e cria. Aprendemos a amar assim como aprendemos a sofrer, por meio dos discursos. Lacan radicalizou esta intuição ao abordar a literatura clássica, seja do teatro grego, seja das tragédias modernas, para fundamentar a ética da psicanálise. Os diferentes modelos metapsicológicos, destes e de muitos outros autores, retornam, recorrentemente, a esta hipótese da subjetividade como “máquina de linguagem”. Aqui está a hipótese da escritura, a teoria das afasias, o inconsciente estruturado como linguagem, a teoria da letra, do traço e do significante, até mesmo a concepção lógica de linguagem. Aqui estão as figuras da censura, do palimpsesto, da outra cena e da carta roubada. Mas a psicanálise não é apenas uma anatomia da linguagem como sistema formal ou lógico, ela é uma experiência transformativa, ela é linguagem em ação. Por isso há uma afinidade de terceiro tipo, quero crer mais interessante que a propedêutica formativa ou a fundamentação epistemológica, a saber: a afinidade eletiva entre a invenção de novas experiências de linguagem e novas modalidades de sofrimento, tarefa na qual psicanalistas e literatos se engajam de maneira paralela e mutuamente contributiva. Quando vemos, ainda hoje, os estudos lacanianos se concentrarem em Joyce, Duras, ou até mesmo na poesia chinesa de François Cheng, há certo espírito hagiográfico rondando essa operação. Penso que o interesse de Lacan pelo *nouveau roman* ou pela controvérsia entre Jean Paulhan e Maurice Blanchot, sobre o papel da literatura na política, pode ser atribuído a uma homologia entre o declínio da forma romance e o declínio das narrativas clássicas descritas por Freud, nos termos das neuroses histérica, obsessiva e fóbica. Formas sociais e formas estéticas mantêm entre si uma relação que é especialmente relevante para as políticas

de reconhecimento das variedades de sofrimento. O que torna as neuroses de caráter e as patologias narcísicas mais visíveis nos anos 1960, ou a depressão ou a anorexia um problema epidêmico nos anos 2000, não é qualquer mutação de nossos genes, mas a alteração das formas de sofrimento legítimas. Isso envolve forma social, forma estética e notadamente as modalidades de nomeação do mal-estar. Novas formas de sofrer são simultaneamente criadas e tratadas por novas formas de linguagem. Nas sociedades holistas o mito faz esta função estruturante e formativa dos sintomas. Nas sociedades modernas esse papel é feito pela literatura, cinema e as artes. Como argumentei em meu livro sobre a história das práticas de tratamento, os problemas que o analisante enfrenta a cada sessão, tendo que escolher estratégias expositivas, criar e dissolver unidades de ação, dispor e alterar posições narrativas, são análogos aos problemas que escritores têm diante de si. Suas soluções não são substancialmente diferentes, em que pese a distância entre a escrita e a oralidade. Se queremos estar à altura do horizonte da subjetividade de nossa época, se queremos analisar sujeitos que se constroem e desconstroem pela linguagem, não é suficiente estar a par dos desenvolvimentos da literatura, é preciso acompanhar a estética da recepção, o diálogo com os cânones e principalmente os que se dedicam a pensar o conjunto desta experiência, que são os críticos.

Especificamente, em casos de textos literários que abordam violência, como conhecimentos de psicanálise poderiam beneficiar a qualidade de reflexões acadêmicas sobre esses textos?

Muitas pessoas associam a psicanálise, e a época em que ela surgiu, com o grande tema da sexualidade suprimida. Foucault mostrou que as coisas podem não ser bem assim. O século XIX organizou-se em torno da hipótese repressiva muito antes de Freud. Localizar nossa verdade no sexo pode ter implicações discursivas para nossas práticas desejantes e estas podem ir além da mera revelação da verdade sexual. Contudo, esta é apenas uma face do problema. A segunda parte das teses freudianas, muito mais esquecida, afirma que nós somos extremamente intolerantes e repressivos com relação à nossa própria violência. E o mau trato da violência torna suas manifestações mais erráticas e mais ofensivas ao laço social. Em Édipo não se trata apenas de sentimentos licenciosos com a mãe, mas de hostilidade, e muitas vezes de hostilidade misturada com erotismo. O casamento mórbido entre o sadismo do supereu e o masoquismo do eu, seja ele intrassubjetivo seja ele intersubjetivo, é um grande tema literário desde

as neovanguardas dos anos 1960 até a literatura contemporânea do “escracho” sexual e amoroso generalizado. Se há um passo a dar a partir da psicanálise para a literatura, e mais especificamente para a crítica da opressão e da desigualdade, este consiste em repensar as condições heterogêneas de produção e reprodução da violência.

A violência derivada do trauma, que retorna sob a forma de repetição, errática ou silenciosa, assoreando o laço social por meio do ressentimento indiscernível, possui íntima relação com nosso hiato histórico representado pelo regime de exceção, que instituiu um modo de funcionamento baseado na violência de Estado. Esta narrativa, que está renascendo no atual momento, está baseada na suposição de existência de um grupo social que precisa ser reduzido ou eliminado para que a “harmonia” se reestabeleça. Um exemplo atual que sobrevive em nossa convivência com o extermínio de jovens negros na periferia das grandes cidades, para o qual o pessoal do “Eu sou Favela”, conseguiu dar expressão testemunhal.

Ela se combina com a violência que a precedeu e de certa maneira a tornou possível, que provém da relação de instrumentalização da lei no contexto da colonização e da escravidão. Aqui a narrativa de sofrimento é outra. Trata-se do pacto malfeito, da lei que não se produz pela concorrência e concordância daqueles que a ela se submetem. Trata-se de nossa desconfiança com o pacto que é apenas mimeticamente liberal e republicano. O caso mais patente aqui é o descaso com miseráveis e pobres que durante muito tempo permaneceram à margem da lei e da cidadania. Quero crer que a ascensão dos chamados romances históricos na literatura e um novo interesse pelos limites entre ficção e documentário, no cinema, têm uma grande relação com a investigação desse pacto social e suas sucessivas traições, vinganças e degradações. No centro dessa problemática está a figura do pai obscuro que se identifica como exceção à lei que cria a lei. É o tipo de violência que depende de um destrincamento das pulsões, como falava Freud, ou uma entropia de gozo, segundo Lacan. É uma violência que retorna como por meio de uma falsa unificação superegoica: o pai da horda, o pai da ordem, o pai celestial.

Há uma terceira forma de violência, menos ostensiva, mas talvez mais perniciosa e que envolve rituais de humilhação, segregação e inveja que ricos impõem aos mais pobres. Foi o que tentei tornar mais visível com a tese da vida em forma de condomínio. A invisibilidade do “outro perigoso” gerida pelo muro de exclusão e de recusa de reconhecimento, baseada na retórica securitária da segurança, terminou por elevar o medo à condição de afeto central da política. Ela aparece, por exemplo, na figura do estrangeiro e do estranhamento, como vemos na prosa de Bernardo Carvalho.

A quarta modalidade de violência tematizada pela psicanálise e muito sensivelmente percebida pela literatura brasileira contemporânea diz respeito à dissolução das unidades de pertencimento. Nela há uma dispersão e desautorização da palavra que faz memória e história. Uma suspensão das modalidades de inscrição cultural de identidades e o gozo suposto em sua disparidade, como é o caso nas questões de gênero. Carol Bensimol e Eliane Brum são ótimos exemplos de uma outra abordagem da violência, combinando sobretudo a análise da violência simbólica com a ironia produtiva com relação à sua autojustificação.

Trauma (o tema do excesso), Édipo (o problema da lei), Narcisismo (a questão do reconhecimento) e Supereu (a problemática do gozo) precisam ser pensados de forma “interseccional”, se queremos incluir as atuais reflexões literárias em uma política mais universalista.

Em seu livro *Mal-estar, sofrimento e sintoma*,¹ você estabelece uma comparação entre “O alienista”, de Machado de Assis, e *Memórias de um sargento de milícias*, de Manuel Antonio de Almeida (pp. 121-2). Você poderia elaborar sua interpretação de “O alienista”, voltada para a noção de inautenticidade, levando em conta as relações entre as internações propostas por Simão Bacamarte e o contexto escravocrata em que, como você indica, Machado de Assis publicou o texto?

A intuição para esta tese está no debate entre Maria Helena Patto e Jurandir Freire Costa acerca da recepção das ideias foucaultianas no Brasil. Em fins do século XIX, quando na França se discutia a elevação do louco ao estatuto de cidadão, no contexto do alienismo francês inaugurado por Phillippe Pinel, Machado de Assis escrevia para um país no qual ainda existiam escravos reais. Pinel desenvolveu a noção de alienação, depois empregada por Hegel, como uma forma de argumentar que os loucos não eram animais, não haviam sido destituídos da razão, mas haviam perdido a razão e poderiam, portanto, recuperá-la, por meio de práticas específicas de reconhecimento, ou seja, a terapia moral. Portanto, a crítica de Machado não é um capítulo avançado da libertação dos loucos brasileiros, mas uma teoria geral do enlouquecimento (pré-iluminista) de nossos parâmetros de norma-

1. DUNKER, Christian Ingo Lenz. *Mal-estar, sofrimento e sintoma: a psicopatologia do Brasil entre muros*. São Paulo: Boitempo, 2015.

lidade e, mais precisamente, do complexo de impostura que nossas elites viviam, mesmo quando se tratava de medicina e da importação das modalidades de sofrimento dos países centrais e de sua psiquiatria antropológica. A intuição é genial e atual. Sofremos ainda mais porque não sofremos como deveríamos, ou seja, como os europeus. E isto constitui uma espécie de metadiagnóstico machadiano geral sobre nosso complexo de impostura e inautenticidade. O tema reaparece em “O espelho”, um verdadeiro tratado sobre nossa patologia narcísica originária. Nele o alferes do Império começa a ficar deprimido porque sua tia e comitiva deixam a fazenda em suas mãos. Resta-lhe ser reconhecido por escravos. Mas para escravos reais, ao contrário dos escravos hegelianos, alferes ou major tanto faz, a opressão continuará a ser a mesma. Logo ele continua a ser o “filho da sinhá” que manda em todos como uma criança mal-educada. Ele enlouquece, padece de sintomas depressivos galopantes. Até que se veste com a farda do exército e se posta diante do espelho, sozinho, para recuperar o “sentimento de si”. É isso até hoje. Vigora o sentimento de que basta ser reconhecido pela potência atual de seus dotes exemplares. Não importa que do outro lado existam pessoas que sejam incapazes de compreender seu próprio sucesso e realização. Por isso adoramos patologicamente os estrangeiros. Só eles são suficientemente “gente” para reconhecerem o quanto “nós” (a elite que se sente dona do poder e da razão) merecemos nosso sucesso. Ocorre que esta demanda de reconhecimento é bizarra, para não dizer “alienada”. Qualquer estrangeiro achará estranha nossa obsessão dupla, pelos elogios “externos” e pela normalopatia de nossa própria “família”. Devíamos fazer como Simão Bacamarte e nos internar no hospício de Itaguaí, e foi o que, de certa maneira, fizemos com a adoção da vida em forma de condomínio, a partir dos anos 1970. Leonardo, de *Memórias de um Sargento de Milícias*, é, de certa maneira, a falsa solução necessária. O espírito de galhofa, a descrença de si, a malandragem é de fato uma cura para o complexo de impostura. Reconhecer que o louco que se crê são é tão louco quanto o rei que se crê rei. Contudo, essa dialética da malandragem é suficiente para mostrar que Machado não é Pínel nem Hegel, mas não basta para pensar quem escapará do hospício.

No mesmo livro, você discute autores apresentados como “intérpretes do sofrimento”, incluindo Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Holanda. Qual foi a motivação para incorporar em seu livro elementos ligados a ideias que remontam à década de 1930? Como poderíamos relacionar categorias como “sadismo dos grupos dominantes”, “embrutecimento no gozo” e “cordialidade” com a presença da violência na história da sociedade brasileira?

O pensamento dos anos 1930 é imprescindível para pensar seu próprio retorno “no Real” na vanguarda dos anos 1960. Pois aquele momento de repensar o Brasil foi interrompido por um novo trauma, desta feita militar. Pegamos um “gancho” de cinquenta anos. Na hora de repensar o Brasil, tivemos que pensar, ao mesmo tempo, o hiato representado pelo golpe. Sabemos o que acontece quando um luto suspenso se encadeia com outro: melancolia, atuação e reatividade. E quando fomos finalmente retomar o fio da meada, outro golpe. Quando todos chegam ao consenso de que falta um novo projeto para o Brasil, temos que olhar para trás e pelo menos ver que isso não foi obra do acaso. O começo do problema ainda é hegeliano. O mestre que derrota o escravo tem diante de si duas alternativas: encontrar outro mestre para combater e submeter, ou embrutecer-se no gozo. O sadismo, ainda que antes lustrado pela cordialidade, é expresso na violência fundamental representada pela ditadura que teve a opção de alfabetizar o Brasil – e não o fez – e pelo ciclo FHC-Lula-Dilma, que teve a segunda chance de educar o país – e não o fez. Não digo isso como se a tarefa fosse simples, mas há uma segunda libertação dos escravos por se realizar. Ela corresponde ao tratamento geral da violência pelos dispositivos de civilização real. Reconhecer que quem tem o saber-fazer é o escravo é um começo promissor, contudo a indignação civilizacional de nossas políticas públicas de cultura e educação é urgente. Neste quesito nossa herança positivista ainda é muito grande, os anos em que a literatura e a filosofia foram suprimidas dos currículos ainda não foram resolvidos na “prática”. A ideia de que a literatura é uma forma de pensamento e não um mero adorno verborrágico não chegou ao pensamento sobre educação, haja vista a recente discussão sobre o caráter “ideológico” das provas do Enem e respectivos vestibulares.

No ensaio “Mal-estar, sofrimento e sintoma. Releitura da diagnóstica lacaniana a partir do perspectivismo animista”, você faz referência a *Memórias póstumas de Brás Cubas*, de Machado de Assis, e a *Macunaíma*, de Mário de Andrade. Poderias elaborar essas referências, levando em conta suas reflexões sobre o sofrimento?

Brás Cubas é um personagem paratópico, que escreve desde o ponto de vista de um morto. Machado aparentemente captou algo fundamental dos nossos mitos ameríndios com este recurso narrativo. Para o perspectivismo ameríndio, particularmente dos Araweté, a experiência de si envolve a morte do outro, mas virtualmente a transposição da alma para o ponto de vista do morto. É desde este ponto de vista que durante os cantos e ritos fúnebres se descobrirá se o xamã-matador é de fato um guerreiro ou

ele é um outro. Esta incerteza identitária é fundamental para a revisão do totemismo psicanalítico e para repensar a teoria antropofágica do modernismo paulista de Mário e Oswald. Em Machado esta incerteza se transporta para a natureza do outro, no caso da outra, Capitu. Mas, se lemos seu texto com a dignidade filosófica e psicanalítica que ele possui, trata-se de um exagero. O sujeito permanece ego-centrado. Ainda que morto, ele não sai de si, ele não enlouquece, ele está apaixonado por sua identidade de traído. Ele é incapaz de trair a si mesmo, de renunciar-se. Aqui entra Macunaíma, que faz as vezes da figura do malandro Sargento de Milícias. Ele é o herói sem caráter, perdido de si mesmo, alienado de sua própria alma, em busca do objeto que o tornaria finalmente “alguém”. Assim como a teoria das duas almas, expressa pelo Humanitas machadiano, ele está dividido, porém identificado a si. Estes dois textos mostram que nós sofremos demasiadamente como europeus, segundo a teoria de que nos falta um pacto ou de que sofremos porque um objeto intrusivo nos foi subtraído ou introduzido. Uma leitura menos totemista de Mário e Machado nos levaria a reconhecer nesses dois autores traços de outras formas de sofrer, com a perda e dissolução de nossas unidades simbólicas, tal como a experiência básica do estrangeiro, do escravo, do desterrado, do exilado (que afinal nos constituíram historicamente). Nós também sofremos com a impossibilidade de nos reconhecermos em nossas próprias narrativas de sofrimento, permanecendo em relação a elas muito alienados. É o tema dos emplastos, das cartomantes, dos médicos enganadores em Machado e, indiretamente, da ausência de personagens mulatos ou negros entre seus protagonistas. É o tema da saudade e do retorno ao que não pode ser vivido, antes de ser perdido, em Mário.

Em seu artigo “A angústia e as paixões da alma”, você afirma: “Não há a linguagem e depois o corpo ou o corpo e depois a linguagem, ambos procedem de uma experiência originária e portanto constitutiva”. Tentando pensar sobre relações entre literatura e violência, em textos que remetem à violência extrema como, por exemplo, relatos de tortura ou testemunhos de campos de concentração, como podemos pensar sobre as relações entre corpo e linguagem?

A tortura evoca no torturado, mas também no torturador, ainda que de outra maneira, uma resposta de separação de si, de dissociação. Uma das figuras mais clássicas desta separação é uma suspensão da experiência de si como unidade. Um dos efeitos ainda mais nocivos desta experiência é que a unidade perdida tende a retornar com esforços

de reposição de identidade, o que é outra coisa, clinicamente falando. Isso condena a vítima a sobreviver nos escombros do que esta experiência cria, ora não podendo lembrar, ora não podendo esquecer. A violência contra o corpo, seja ela de natureza erótica, seja pela extração da palavra, geralmente acontece de maneira combinada. Há uma tensão na literatura brasileira contemporânea entre um certo retorno ao real e a invenção de novas estruturas de ficção. O real, do corpo, e a verdade, dada pela linguagem, são percebidos como descasados, e nossos autores recorrem a muitas estratégias formais para dar conta deste descompasso. Por isso a questão da recuperação da experiência nesses casos é tão intrincada, envolvendo uma política do silêncio assim como uma ética da restauração e do reconhecimento. Muitos dispositivos de testemunho encontram algumas limitações porque o tratamento do trauma acaba convocando e se sobrepondo ao tratamento de outras modalidades de sofrimento que ficam suprimidas e subsumidas ao traumático. Tudo converge para aquela experiência, e aquela experiência, nela mesma, se torna não ultrapassável. O indizível justifica muitas coisas, mas não tudo. Às vezes com bons resultados, às vezes não. Muitas vezes o tema dos limites da linguagem é trazido para dar tratamento negativo para esta negatividade. Outras vezes podemos examinar a decomposição da linguagem, do fluxo narrativo, da onisciência, da conexidade dialogal, da unidade de sentido como exemplos de como o trauma afeta a experiência da linguagem, reduzindo-a a descrição ou a silêncio. No fundo é por aqui que o trauma se revela um dispositivo de subjetivação, não apenas um acontecimento trágico. Ele é fonte e origem para a criação de novas formas e de reprodução da decomposição desta unidade na linguagem e fragmentação no corpo. Aqui temos que levar em conta como a escrita tem se demonstrado uma experiência curativa, ainda que não universalmente curativa. Mais do que em outras situações, a escrita revela aqui dimensões que a fala não consegue alcançar. Penso que isso acontece porque a escrita trata a perda da unidade sem recair na reificação de uma identidade, resguarda a problemática do autor e sua identificação com a obra. Clarice Lispector, Ana Cristina Cesar e Caio Fernando Abreu são exemplos cruciais desta problemática.

Recentemente, em fevereiro de 2016, em uma banca de dissertação de mestrado no Programa de Pós-Graduação em Literatura Brasileira da FFLCH-USP, você apresentou elementos de uma interpretação de “Rútilo nada”, de Hilda Hilst. Você poderia retomar e elaborar a reflexão que fundamentou sua interpretação, levando em conta, especificamente, a presença da violência nesta obra de Hilst?

Foi em nossa discussão sobre *Mais além dos muros: o amor, a morte e os limites do humano em Rútilo nada de Hilda Hist*, de Julia de Souza. A moral estrutural do conto poderia ser: o pai “rouba” Lucas de Lucius assim como o filho tinha roubado Lucas de sua própria filha. Um conto que demonstra em ato como as moções homossexuais do pai retornam como violência contra o amante do filho. Uma reflexão sobre a falta de autorreflexividade moral de nossos antigos senhores de engenho. E como esta suspensão retorna como violência em sua curiosa ambiguidade. Afinal é um pai que beija o amante de seu filho. Como que a alienar-se na imagem do desejo que ele não consegue reconhecer, senão como desafio e transgressão. É o tema do pai que deixa irromper seus interesses libidinais contra a preservação da relação de filiação, análogo sem dúvida a *Um copo de cólera*, de Raduan Nassar, mas de toda uma insistência da literatura da retomada, se é que esta expressão faz sentido, em que o pai aparece como impostor.

Hilda conseguiu levar adiante a combinação exata entre violência e erotismo que aparece agora como um real indiscernível, e isso só foi possível graças a uma grande consciência da irreducibilidade das formas estéticas às suas formas sociais. Não basta traduzir o real em uma narrativa autêntica. Não basta fazer a verdade confessar-se mais além de suas condições expressivas. Voltamos ao tema das intermitências da alma selvagem e a repetição da violência como mimese entre o que não cessa de se escrever e o que cessa de se escrever. Voltamos aos hiatos que cercam a discussão sobre a brasilidade, desde as vanguardas de 1930, até as neovanguardas de 1960, até as pós-vanguardas de 2010.

Assume especial centralidade na leitura do romance o seu desfecho em suicídio. Trata-se de um autossacrifício, mas no fundo a indeterminação começa e não termina aí. Afinal há várias maneiras de se sacrificar, e segundo Viveiros de Castro há duas maneiras bem diferentes se privilegiamos o totemismo ou o animismo perspectivista. O sacrifício totemista, descrito por Freud em *Totem e tabu*, institui o pai em seu lugar, como pai morto, ato mítico originário do pacto civilizacional. Aliás, o *pai morto* não é o pai que rouba o namorado da filha, ou que rouba o namorado do filho. Este é o que Lacan chama de *pai real*, a face obscena e perversa da lei. Este é o pai além do muro, o pai que se acredita o feitor do muro.

Ocorre que, segundo a lógica do totemismo, o suicídio pode ser lido como uma vingança masoquista. Isso representa um suicídio completamente distinto do suicídio animista, por meio do qual me fundo com a perspectiva inversa de meu matador guerreiro. O suicídio animista não é masoquista ou sádico, mas é um momento do processo de luto, uma identificação com o objeto perdido. Aqui não caberia falar em

uma mensagem punitiva para o Outro, mas em uma espécie de travessia ao oposto ou então de “*empobrecimento total*”.

A aparição do poema dos muros² neste ponto é perfeita; o muro separa e com isso torna possível uma união em segundo grau, por meio da linguagem. O poema salva, salva porque fracassa, salva porque torna ambíguo o sentido “*do que se é*” em detrimento de “*quem fala*”. Por outro lado, o ato que dele deriva é equívoco e é uma travessia do muro da linguagem. Sobreposto ao muro da segregação social brasileira. O muro do esquecimento.

O muro é uma alegoria da contradição que não pode ser posta, uma síncope, uma espécie de dialética sem síntese.

De acordo com sua perspectiva profissional, como você relaciona elementos do passado brasileiro, como a escravidão ou os regimes autoritários, com problemas sociais e políticos recentes do Brasil?

Sinteticamente: aquilo deu nisso. Libertamos os escravos mas não nos libertamos do que a sua escravidão representou para o desejo dos mestres. E nos libertamos da ditadura mas não nos libertamos do que ela legou para nossas formas de vida. Aqui devemos recorrer à lição de Lacan, de que acontecimentos desta natureza precisam de pelo menos três gerações para poderem ser colocados. No caso da escravidão a questão foi forcluída; no caso da ditadura, só agora podemos enfrentar o assunto de forma direta. Isso não é um déficit brasileiro. A Alemanha só está pensando a experiência nazista na carne agora, quando os seus sobreviventes estão se extinguindo. Ou seja, a coisa se decide quando sai do testemunho direto, a coisa se decide quando entra no testemunho do testemunho. Quando ninguém mais viu, esteve presente ou pode dizer algo em primeira

2. “Muros escuros, tímidos. Muros longínquos. Muros como te amei. Muros de chegada. De querença. Teu muro de criança. Muros dilatados de doçura. Muros do encantado da luxúria. Muros prisioneiros de seu próprio murar. Campos da morte. Muros de medo. Muros silvestres, de ramagens e ninhos. Os meus muros da infância. Esfacelados. Muros de água. Escuros. Tua Palavra. Muros intensos. E outros vazios como furos. Muros enfermos. Repensando muros. Muros agudos. Muros loucos desabados. Muro máscara disfarçado de heras. Muros acetinados iguais a frutos. Muros devassos vomitando palavras. Muros taciturnos. Severos. Muros castos e tristes. Muros escuros, tímidos. Muros centrados.” (HILST, Hilda. *Rútilo nada*. Campinas: Pontes, 1993).

pessoa, ela se torna uma questão “nossa”, de todos e de cada um, sem prerrogativas de autoridade experiencial. É neste momento que dependemos de qual ficção será necessária para manter a verdade. É nesta hora que o Real passará ao escrito. Entre a verdade estruturada como ficção e o real que não cessa de não se escrever que o trauma cobra a sua força transmissiva. A inexistência de autoridade pessoal torna possíveis obscenidades como a homenagem de um deputado a um torturador por ocasião de seu voto em favor da deposição de uma presidente eleita. A culpa, a vergonha e o nojo são afetos morais muito mais eficazes *in presentia* do que na ausência do poder pessoal de quem os impinge. A complexidade de uma relação autocrática de poder, da subalternização do outro fica esquecida, assim como nos esquecemos de que nossa adorada família é no fundo um sistema feito de ódios e concorrências suprimidas, de relações de opressão e de subjugação sem o qual nenhuma educação se realiza. A difícil composição entre de onde se vem e para onde se vai é uma travessia que depende muito da apropriação da linguagem. Infelizmente não se percebe o valor crucial da literatura neste processo. O problema é imaginar que este sistema é ele mesmo um dispositivo sagrado, modelo e molde a seguir nas relações públicas e na expressão da vontade política. É difícil para a modernidade se livrar de seu passado e do retorno da teologia política em suas entranhas. Mas é mais doloroso perceber que este processo de retorno ocorre sem que seus atores experimentem a vergonha, a culpa e o nojo de fundamentarem seus atos em suas próprias fantasias domésticas. Cristovão Tezza, Glauco Mattoso e Marçal Aquino são os nossos guias nesta operação de anatomia moral dos afetos, que não se contenta mais em descrever o lado escuro da família, da religião e dos bons costumes, mas em recuperar o canalha rodrigueano que habita em todos nós.

Em suas pesquisas, como o passado histórico é articulado para refletir sobre questões despertadas por conflitos sociais do presente?

De modo homólogo ao que o passado de nossos analisantes conta na construção de seus futuros possíveis. Freud definia o desejo como um colar que parte do presente, vai ao passado e projeta-se ao futuro. Isso implica pensar nosso passado como um lugar de indeterminação e não como estamos acostumados, como o sedimento e depósito das coisas acontecidas. Penso que neste ponto não há uma discordância com os métodos da genealogia e da arqueologia, em Foucault, ou da crítica como reconstrução da razão, como propõe a Escola de Frankfurt. Reinventar o presente é tarefa da crítica e

da psicanálise. Abrir o presente para futuros impensados, a partir de passados imprevisíveis, é tarefa para ambos. Por isso costumo dizer que a boa clínica é crítica social feita por outros meios. Não digo que qualquer clínica seja capaz disso, apenas aquela que é “boa” o suficiente para renunciar aos seus próprios preconceitos e se apresentar mais além da reprodução social de padrões de normalidade e adaptação, ainda que invisíveis. A forma ensaio permanece como um método útil ou, melhor dizendo, o fio que permite a recomposição de um diálogo improvável do Brasil consigo mesmo. A visada de conjunto não é só uma síntese de uma totalidade que não se alcança de outra forma, mas uma tentativa de recuperar uma discussão que a especialização universitária da universidade pós-democrática, com seus Lattes e Capes, com sua “punição” a quem publica em revistas fora da área, com seu demérito aos livros, com sua soberania da internacionalização, tornou obsoleta. Para a ciência, assim como para uma civilização de síndicos de ocasião, só conta o último capítulo. Os últimos acontecimentos políticos são a evidência maior de que a história e a discussão cultural brasileira se tornaram “prescindíveis” – basta uma ou duas ilações sobre o liberalismo ou sobre o “politicamente incorreto” para justificar qualquer reversão da história e impor qualquer reescrita da história.

Christian Ingo Dunker é Professor Titular do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo.