UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

INSTITUTO DE PSICOLOGIA

SANDRA LETICIA BERTA

O exílio: vicissitudes do luto

Reflexões sobre o exílio político dos argentinos (1976-1983)

São Paulo

2007

SANDRA LETICIA BERTA

O exílio: vicissitudes do luto

Reflexões sobre o exílio político dos argentinos (1976-1983)

**Dissertação apresentada ao Instituto de Psicologia
da Universidade de São Paulo para obtenção do
título de Mestre em Psicologia Clínica.**

Área de Concentração: Psicologia Clínica

Orientadora: Profa. Dra. Miriam Debieux Rosa

São Paulo

2007

AUTORIZO A REPRODUÇÃO E DIVULGAÇÃO TOTAL OU PARCIAL DESTE TRABALHO, POR QUALQUER MEIO CONVENCIONAL OU ELETRÔNICO, PARA FINS DE ESTUDO E PESQUISA, DESDE QUE CITADA A FONTE.

Catálogo na publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo

Berta, Sandra Letícia.

O exílio : vicissitudes do luto. Reflexões sobre o exílio político dos argentinos (1976-1983) / Sandra Letícia Berta; orientadora Miriam Debieux Rosa. -- São Paulo, 2007.

132 p.

Dissertação (Mestrado – Programa de Pós-Graduação em Psicologia. Área de Concentração: Psicologia Clínica) – Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo.

1. Psicanálise 2. Exílio 3. Luto 4. Ansiedade I. Título.

RC504

FOLHA DE APROVAÇÃO

Sandra Leticia Berta

O exílio: vicissitudes do luto

Reflexões sobre o exílio político dos argentinos (1976-1983)

**Dissertação apresentada ao Instituto de Psicologia
da Universidade de São Paulo para obtenção do
título de Mestre em Psicologia Clínica.**

Área de Concentração: Psicologia Clínica

Aprovada em:

Banca Examinadora

Prof. Dr_____

Instituição_____ **Assinatura**

Prof. Dr_____

Instituição_____ **Assinatura**

Prof. Dr_____

Instituição_____ **Assinatura**

Prof. Dr_____

Instituição_____ **Assinatura**

Prof. Dr_____

Instituição_____ **Assinatura**

Para Gus, Manu e Palo, pois eles animam minha vida e minha escrita.

Para Sergio e Luis, testemunhas da história.

Para Nilda, o furo da sua ausência é causa deste texto.

Agradecimentos

Escrever é um ato que efetiva um além da palavra. Trabalho árduo que intersecciona as questões colocadas, a experiência – que para mim se traduz no percurso clínico – e a partilha fundamental com os outros, os interlocutores. Sou imensamente grata:

à Profa. Dra. Miriam Debieux Rosa, orientadora que apoiou e acompanhou, desde o início, as trilhas desta dissertação;

ao Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, Departamento de Psicologia Clínica, seus professores, pela oportunidade de realização deste curso de mestrado;

à CAPES pela concessão da bolsa de mestrado;

à banca examinadora, Prof. Dr. Marco Antônio Coutinho Jorge e Prof. Dra. Caterina Koltai, cujos aportes generosos relançaram algumas questões, quando da qualificação, possibilitando a finalização deste trabalho;

aos meus colegas do Laboratório Psicanálise e Sociedade da Universidade de São Paulo e do Núcleo de Psicanálise e Violência da Pontifícia Universidade Católica, companheiros semanais do debate sobre as bordas a serem pensadas nesse terreno da clínica, em particular Miriam, Marta e Patricia;

aos meus colegas do “Projeto de atendimento a pessoas em situação de vulnerabilidade psíquica e social”, da USP/PUC, em particular, a Taeco;

aos nossos parceiros da Casa do Migrante, com os quais partilhamos as questões da clínica das bordas, entre o subjetivo e o político;

aos meus colegas da Escola de Psicanálise do Fórum do Campo Lacaniano-SP, caros interlocutores e partícipes do debate sobre a psicanálise, em particular Dominique, Helena e Christian que me acompanharam neste percurso;

à minha querida amiga Cláudia com quem percorri por três anos o estudo do Seminário VI, O desejo e sua interpretação de J. Lacan, pois seu aporte é fundamental nesta escrita;

aos colegas da Escola de Campinas, caros interlocutores;

a Alejandro, pela generosidade dos seus contatos em São Paulo;

aos meus queridos Maria Ines, Ana, Sergio, Martin e Paula que fizeram uma ponte possível e cuidadosa com os entrevistados de Buenos Aires;

aos meus comparsas do consultório, Sérgio, Ana Paula, Maria Laura, Simone, Edu e Carla;

aos meus amigos, os daqui e os de lá, que formam nossa querida família, Tânia e Vander, Tião e Cláudia, La flaca e Rodo, La More, Maru e Sebas, Carla e Marcos, Cris e Fer, Lúcia e Pietro, Mônica e Cyrillo, Lúcia e Roberto, Cristina e Jonson,, Maria Luiza e Lindi;

a meu querido Antônio, por razões únicas;

e, especialmente, aos que passaram pela experiência do exílio, em particular nossos entrevistados, pois sem eles não teria sido possível esta pesquisa.

Em nós nossos mortos, não para convalidar através deles uma palavra incerta, porém, do avesso, para fazer patente à incerteza da palavra.

Pilar Calveiro.

RESUMO

BERTA, S. L. **O exílio: vicissitudes do luto. Reflexões sobre o exílio político dos argentinos (1976-1983).** 2007. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Psicologia, Departamento de Psicologia Clínica, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

Esta pesquisa aborda o tema do exílio, com um recorte particular dessa experiência, a saber: as vicissitudes do luto. Tendo como base os fundamentos teóricos da psicanálise em intensão e em extensão, toma como exemplo histórico o exílio político dos argentinos durante a Ditadura Militar Argentina dos anos 1976-1983. O exílio é um acontecimento que pode ser pensado a partir de alguns conceitos da teoria freudiana e do ensino de Jacques Lacan, dentre eles: angústia, luto, ato e desejo. Os mesmos são analisados e correlacionados em nosso texto. Dois recortes demonstram as condições e as modalidades de elaboração do luto no exílio político. O primeiro procura recolher no testemunho singular de alguns exilados suas experiências nessa condição. As entrevistas aconteceram nas cidades de São Paulo e de Buenos Aires, tomando como exemplos exilados que ficaram no exílio e outros que retornaram à sua terra de origem. O segundo recorte diz respeito a um fenômeno social que, embora acontecendo na Argentina, teve ressonâncias no exílio: tratam-se das marchas realizadas pelas *Madres e Abuelas de Plaza de Mayo*, todas as quintas-feiras, na praça que deu o nome a essas duas organizações. Verificamos que no exílio o trabalho do luto singular e particular se enlaça a um trabalho no coletivo que aponta para o restabelecimento da legalidade jurídica e do desejo, fraturadas durante esses anos. Todavia, problematizamos o significante mestre ‘exilado’, pensando à luz da clínica psicanalítica, os conceitos de alienação e separação.

Palavras chave: Psicanálise, Exílio, Luto, Angústia, Ato.

ABSTRACT

BERTA, S. L. **Exile: vicissitudes of mourning. Thoughts about Argentinean's political exile (1976-1983).** 2007. Dissertation (Master's) – Institute of Psychology, Clinical Psychology Department, Universidade of São Paulo, São Paulo, 2007.

This research addresses the theme of exile, particularly focusing on the vicissitudes of mourning. Drawing on the fundamental premises of psychoanalysis both in intention and in extension, it points to the political exile of Argentineans during the 1976-1983 military dictatorship as a historical example. Exile is an event that can be thought of based on a few concepts of the Freudian theory and Jacques Lacan's teachings, among which: anguish, mourning, act and desire. These are analyzed and correlated in this work. Two portraits of reality show the conditions and ways to elaborate the mourning suffered in political exile. The first sought to distil from the singular testimonies of exiled people their experiences under this condition. Interviews were conducted in Sao Paulo, with people who remained in the country of asylum, and in Buenos Ayres with people who returned to their country of origin, Argentina. The second concerns a social phenomenon which, although having taken place in Argentina, had its echoes in the exile: the marches carried out by the *Madres* and *Abuelas de Plaza de Mayo* [*Mothers and Grandmothers of May Square*), every Thursday, in the square after which both organizations were named. It was verified that the work of *singular*, private mourning is intertwined with a collective work pointing to the restoration of the juridical legality as well as that of the desire, fractured during all those years. Nevertheless, the master significant "exiled" has been problematized, taking into consideration the concepts of alienation and separation in the light of the psychoanalytical clinic.

Key words: Psychoanalysis, Exile, Mourning, Act.

SUMARIO

INTRODUÇÃO	1
Capítulo 1. OS ANTECEDENTES DO EXÍLIO POLÍTICO ARGENTINO.....	14
1.1 – <i>A Argentina dos anos 1970</i>	<i>15</i>
1.3 – <i>O exílio político: a escolha forçada</i>	<i>24</i>
1.4 – <i>Freud e seu exílio</i>	<i>26</i>
Capítulo 2. LUTO: ENTRE O IMAGINÁRIO E O SIMBÓLICO.....	28
2.1 – <i>A proposta freudiana sobre o luto.....</i>	<i>29</i>
2.1.1 – <i>O trabalho do luto</i>	<i>30</i>
2.1.2 – <i>Que realidade para o luto?</i>	<i>32</i>
2.2 – <i>A versão de Jacques Lacan sobre o luto.....</i>	<i>35</i>
2.2.1 – <i>O furo no real</i>	<i>36</i>
2.2.2 – <i>A identificação no luto.....</i>	<i>38</i>
2.2.3 – <i>O luto do falo.....</i>	<i>41</i>
2.3 – <i>A falta do luto não é gratuita</i>	<i>47</i>
Capítulo 3. ANGÚSTIA E LUTO	50
3.1 – <i>O homem diante da morte</i>	<i>52</i>
3.2 – <i>O umbigo do sonho.....</i>	<i>55</i>
3.3 – <i>Prolegômenos sobre o conceito de angústia</i>	<i>57</i>
3.4 – <i>O luto revisto à luz do conceito da angústia</i>	<i>63</i>
3.4.1 – <i>Ainda sobre o luto e imagem</i>	<i>64</i>
3.4.2 – <i>Luto e acting-out.....</i>	<i>65</i>
3.5 – <i>O luto: entre a angústia e o desejo.....</i>	<i>67</i>
Capítulo 4. O LUTO POLÍTICO.....	72
4.1 – <i>História das Madres y Abuelas de la Plaza de Mayo.....</i>	<i>76</i>
4.2. – <i>A dimensão do Ato.....</i>	<i>82</i>
4.3 – <i>Uma, mais uma, mais uma, mãe</i>	<i>87</i>
4.4 <i>As fotos e o semblante</i>	<i>89</i>
4.5 – <i>Do luto impossível ao luto político</i>	<i>91</i>
4.6 – <i>Perder um filho é a morte seca</i>	<i>94</i>
CONSIDERAÇÕES FINAIS. CLÍNICA DO LUTO NO EXÍLIO	96
REFERÊNCIAS	124
Anexo A. Termo de livre consentimento e concordância.....	132

INTRODUÇÃO

Escrever sobre o exílio e o luto exige delimitar nosso recorte sobre o tema e o contexto conceitual a partir do qual fundamentamos nossas reflexões.

Esta pesquisa se refere a um conceito, o luto, e a uma experiência que lhe confere modulações específicas, o exílio. Todavia, deste último tomamos um exemplo, a saber: o exílio político dos argentinos resultante da Ditadura Militar dos anos 1976-1983. Nossas reflexões se fundamentam no que recolhemos de um tempo de escuta a partir de entrevistas realizadas com os exilados.

Assim sendo, a complexidade do trabalho deve-se ao enodamento entre uma experiência particular e um conceito complexo da psicanálise. O luto e suas vicissitudes, face ao evento traumático, é então o cerne da questão que desenvolveremos a seguir.

O exílio, tomado como evento traumático, exigiu duas linhas de articulações que se cruzam, sem, por isso, deixar de se diferenciarem.

Primeira linha. Foca especificamente a questão do luto. Neste evento a questão central que nos colocamos foi a da perda do objeto. Luto pelo perdido, que implica um processo psíquico penoso que divide as águas no que pode ser, por um lado, um desgaste econômico libidinal poucas vezes imaginado no que diz respeito ao desfolhamento das lembranças do objeto perdido e, por outro, a dimensão da repetição e do *real* que estão presentes em todo ato. Do trabalho do luto até o ato, é o percurso que tentaremos justificar.

Segunda linha. Face ao acontecimento existe um efeito de estranhamento subjetivo, algo da ordem do incalculável, o fora do cálculo, o que não entra na conta do vivido. Por esta via articulamos o *Unheimlich* (sinistro, estranho) freudiano e as articulações sobre a angústia que Lacan avança a partir dos anos 1960. Esse percurso nos leva a sustentar a hipótese que tentamos demonstrar, tomando como exemplo o exílio, a saber: um primeiro tempo de angústia deve ser atravessado e sua alavanca será a elaboração subjetiva do enlutado que

permitirá a retomada das vias do desejo. Assim sendo, “angústia – luto (ato) – desejo” constituem uma tríade que deve ser entendida na lógica temporal e retroativa que a psicanálise nos propõe. Essa é nossa hipótese, que tentaremos justificar ancorados no que recolhemos da pesquisa e no que continuamos a recolher em nossa clínica com pessoas que estão na condição de refugiados ou imigrantes¹.

O exílio político é um acontecimento que não perde as marcas do traumático. Como tal pode ser considerado à luz de “um traço que faz a exceção”, algo que resta como irreduzível. As perdas se multiplicam exigindo do afetado não somente uma localização, mas também certa metamorfose, isto é; certa transformação. Por isso, um evento dessa natureza pode ser nomeado como um fato especificamente traumático. Contudo, é preciso diferenciar o trauma, enquanto constituição subjetiva, e o evento traumático. Não os consideramos equivalentes. O trauma como desamparo do ser falante provoca duas respostas que são elas mesmas uma elaboração, a saber: fantasia e sintoma. O evento traumático refere a uma situação perigosa particular que pode evocar o desamparo estrutural. Assim sendo, certos eventos traumáticos podem confrontar o sujeito com as marcas do trauma, forçando-o a uma elaboração que implicará em respostas singulares nas quais se articula a lógica de sua história. Deixamos a questão aberta: será que os acontecimentos traumáticos, como, por exemplo, o exílio, convocam a um trabalho subjetivo onde são colocadas questões cruciais: *o que é isso? O que sou e o que eu quero a partir disso que me aconteceu?* Se partirmos da premissa psicanalítica que diferencia a pessoa do sujeito, a questão será de ver quais são as

¹ O Projeto de *Atendimento a pessoas em estado de vulnerabilidade psíquica e social* pertence ao Laboratório Psicanálise e Sociedade da Universidade de São Paulo e ao Núcleo de Psicanálise e Violência da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. O mesmo é coordenado pela Profa. Dra. Miriam Debieux Rosa e supervisionado pela Dra. Taeco Toma Carignato e por mim, Sandra Letícia Berta. Nosso trabalho clínico teve início em 2004 em decorrência de nosso interesse pelo tema. Trata-se de um trabalho clínico-psicanalítico com atividades de oficinas, grupos de reflexão e ‘escutas singulares’, dirigido a migrantes, imigrantes e refugiados políticos de diversos países.

modificações, no nível subjetivo, em face do evento traumático. São questões delicadas. Buscamos, no percurso deste trabalho, fornecer alguma resposta.

O exílio se caracteriza por ser uma migração forçada que pode iludir o sujeito de sua escolha. Eis aí o viés mais delicado do exílio, pois o exilado pode se apoiar nesse acontecimento forçado para se descolar do que diz respeito ao seu desejo. Assim, preferimos escolher o termo “escolha forçada” para indicar o que do desejo pode permanecer nessa situação-limite.

Jacques Lacan (1966), oferece uma precisão clínica quando assinala que a realidade não se divide entre realidade empírica e realidade psíquica. A única realidade é a realidade psíquica; então, o que se divide perante a realidade é o sujeito. Todavia, essa realidade tem estatuto de ficção, articulando nela uma divisão entre a verdade (não-toda) e o que dela, enquanto ficção, podemos saber. Saber e verdade enodam a realidade subjetiva. A cisão do sujeito evidencia que a realidade psíquica não suporta tudo. Alguma coisa excede a toda e qualquer inscrição simbólica ou imaginária, razão pela qual o sujeito se divide. Na teoria lacaniana, o “fora do simbólico e do imaginário” nomeia-se *real*. Encontramos alguns acontecimentos, eventos traumáticos, que confrontam o sujeito dividido com seu limite, limite esse que para Freud do umbigo do sonho. O umbigo (*Unerkant*) é ele mesmo uma cicatriz, porém sempre prestes a se reabrir, forçando o sujeito a uma elaboração e impulsionando-o a novas simbolizações. Daí a evidência de que, face ao evento traumático, as dimensões do insondável e insuportável da existência do homem estarão em questão.

Tomar o exemplo do exílio político numa leitura que se pretende somente psicanalítica, é dar testemunho de como pensamos a clínica do luto. Consideramos que a elaboração do luto é uma ponte entre a angústia e as vias do desejo das quais o sujeito, sempre dividido, não é uma antecipação, mas um efeito. Essa é a hipótese central de nossa pesquisa.

No primeiro capítulo, “Os antecedentes do exílio político argentino (1976-1983)”, apresentamos o contexto que funcionou como marco do exílio político dos argentinos provocado pelo golpe militar e o terrorismo de Estado. Construimos esse panorama a partir da pesquisa realizada, tomando aportes da sociologia, das ciências políticas, da filosofia e da psicanálise. Esclarecemos que nosso objetivo é apresentar ao leitor um mosaico da situação que possibilite um entendimento dos fatores que causaram o exílio, sem pretender realizar estudos aprofundados, pertencentes a outras áreas, e que excedem os limites de nosso trabalho.

No segundo capítulo, “Luto: entre o imaginário e o simbólico”, fazemos um percurso sobre a versão freudiana do luto que extraímos de nossa leitura do texto “Luto e melancolia” (1917[1915]), e articulamos à versão lacaniana sobre o tema, tomada das considerações de Lacan no Seminário VI *O desejo e sua interpretação* (1958-1959). A partir da definição de Lacan sobre o luto – furo no real que apela para uma resposta na ordem simbólica – colocamos a pergunta: como considerar esse retorno do simbólico que daria conta do trabalho do luto? Tomamos também o exemplo de Hamlet, amplamente trabalhado nesse seminário, pois dá uma direção para pensarmos a elaboração do luto através da imagem do semelhante, uma vez que não seria possível dita elaboração simbólica sem levar em consideração a dimensão imaginária. Finalmente, sugerimos uma temporalidade do luto e a articulamos com a experiência do exílio, uma vez que os entrevistados falam das dificuldades de fazer o luto face à multiplicação das perdas.

No terceiro capítulo, “Angústia e luto”, partimos de uma afirmação de Lacan quando vincula o luto ao rito e ao umbigo do sonho. A pesquisa de Philippe Ariès publicada no livro *O homem diante da morte* (1990) forneceu referências para pensar o lugar e a função do luto e o rito através da história. Retomamos o comentário de Lacan sobre o luto vinculando-o ao conceito de angústia, pois isso permite debater sobre a questão do furo, privilegiando o “ponto

de fuga do luto” e permitindo articulá-lo ao tema do objeto perdido na teoria freudiana, *das Ding* (1950 [1895]). Consideramos, então, que no luto resta algo, um real inassimilável, fora de toda concordância com a imagem do outro. Finalmente retomamos a outra face, isto é, o trabalho do luto, a partir das definições de Lacan no Seminário, livro X, *A angústia* (1962-1963), em que ele propõe pensar o luto em relação ao ato, em particular, ao *acting-out*. Por esse viés poderemos articular o luto e o ato e pensar as vicissitudes do luto na experiência dos argentinos.

No quarto capítulo, “O luto político”, articulamos o luto e o ato, tomando como exemplo as marchas das *Madres e Abuelas de Plaza de Mayo*. Trata-se de uma problematização do tema do luto, tomado a partir de um exemplo de um ato que permitiu fazer passar ao público o que aparentemente pertenceria à ordem do privado. O ato é um conceito intimamente ligado ao conceito de angústia e ao luto. O ato modifica o sujeito e, neste sentido, as marchas e os diferentes exílios assinalam que o luto não foi possível sem a dimensão do luto político, considerando que este se define pela construção de diferentes organizações políticas que até hoje têm participação efetiva.

Nas “Considerações finais: clínica do luto no exílio”, fazemos um retrospecto da pesquisa tentando justificar nossa hipótese sobre a questão do luto no exílio, a saber: angústia-luto(ato)-desejo. Para tal, articulamos essa hipótese às operações da constituição do sujeito; alienação e separação; e à lógica temporal: instante de ver, tempo de compreender, momento de concluir.

Da bibliografia de Sigmund Freud foram consultadas as seguintes versões: Edição Standard brasileira das Obras psicológicas completas de S. Freud. Tradução J. Salomão, Rio de Janeiro: Imago, 1974 e *Obras Completas*. Tradução Luis Lopez Ballesteros y de Torres, quarta edição. Madrid-4, Espanha: Editorial Biblioteca Nueva, 1981.

Escolhemos trabalhar com duas versões não oficiais dos Seminários de Lacan, a saber: Seminário, livro VI, *O desejo e sua interpretação* (1959-1959), inédito. Tradução da Associação Psicanalítica de Porto Alegre a partir do texto estabelecido pela Association Freudienne Internationale, 2002; e Seminário, livro X, *A angústia* (1962-1963) Tradução do Centro de Estudos Freudiano de Recife a partir da transcrição realizada pela Associação Freudiana Internacional. (3ª ed.), 2002. Quando citamos essa bibliografia, consideramos o ano e a paginação dessas versões.

Os caminhos da pesquisa. Interrogar a respeito do exílio político não foi, de saída, o efeito de um trabalho acadêmico, mas uma questão inscrita na minha história. O exílio me diz respeito, por ser argentina e ter vivido nesse país quando se passavam os anos da Ditadura Militar, apelidados de “anos de ferro”. Não sou uma exilada. Porém, o fato de ter ancorado minha vida num país estrangeiro, tem a ver com a história do exílio de quem acompanhei, quando deixei meu país natal. Aos poucos, fui sabendo que os que deixam a terra de origem partilham, sem dúvida alguma, experiências que dizem respeito ao “ser estrangeiro”. Sair para não voltar, cortar com os aromas da terra conhecida, com a língua e seus códigos, impor uma distancia aos encontros com os amigos e os familiares queridos, assim como conhecer novos lugares, novos costumes, construir novos vínculos, são as modulações dessa experiência.

Porém, as condições que geraram o exílio político excederam esses fatos. Tinha a impressão de que deveria ter algo que permitisse fazer a diferença entre o exilado e o estrangeiro. Pensava, então, no momento da saída do país. Poder escolher uma saída não é o mesmo que fugir da morte, o que decido nomear como “escolha forçada”. Da mesma forma, sempre me perguntei por que alguns exilados voltaram ao país, e outros fizeram questão de ficar na terra que os acolheu durante o exílio ou em outras que os resguardariam de antigos perigos.

Logo percebi que seria impossível fazer este trabalho sem ouvir os protagonistas do exílio político. O que esperava deles? Como seria acolhida minha demanda de escutá-los? Escutei-os, então, numa ponte entre São Paulo e Buenos Aires. Após apresentar as razões do meu pedido, eu esclarecia dois pontos: primeiro, guardaria sigilo absoluto sobre a identidade do entrevistado; segundo, não gravaria nossas conversas. Duas coisas me surpreenderam nesse percurso. A primeira, a anuência dos convidados a meu pedido de entrevistá-los. A segunda, sua disposição para nossas conversas e a generosidade em testemunhar diante de uma desconhecida, acerca de experiências cruciais das suas vidas.

Todavia, gostaria de destacar que em Buenos Aires me senti estrangeira na minha terra de origem. A fala de uma entrevistada, em Buenos Aires, reflete o que tento dizer. Eu a aguardava na aconchegante sala de sua casa; ela demorou um pouco para me atender. Finalmente, desceu do seu quarto pedindo desculpa pelo atraso e convidando-me com um café quente, mais do que pertinente naquela fria manhã de inverno. Imediatamente me diz: *Você não parece Argentina, achei que estava encontrando uma brasileira quando a vi,... não fosse pela nossa conversa ao telefone.* (N. E., mulher)².

Foram quinze encontros nos quais foram entrevistadas pessoas que se exilaram em diversos países, a saber: Brasil, Bolívia, Cuba, México, Nicarágua, Espanha, Itália, Suécia e França. O caráter íntimo dos mesmos me levou a nomeá-los “conversas”. Foram poucas as minhas perguntas, mas dedicava-me a ajudá-los a retomar alguns pontos que se perdiam no movimento metonímico do discurso. Essas conversas aconteceram em diferentes espaços: nas casas dos entrevistados, em apartamentos e consultórios de amigos em Buenos Aires, no meu consultório em São Paulo, em ateliês, em bares, e outros lugares. Na maioria das vezes os entrevistados ficaram gratos pelo fato de as conversas não terem sido gravadas, acrescentando

² Quatorze entrevistas foram realizadas em espanhol e traduzidas para o português. Para manter o sigilo, optamos pelo uso de iniciais fictícias dos nomes dos entrevistados.

que com um gravador seria muito difícil relatar a experiência sobre tempos tão “duros”. De fato, o clima emotivo, os momentos de silêncio, a rememoração de fatos do passado – muitos deles atualizados no modo de vida presente – foram o fator comum. Ao iniciarmos entregava o *Termo de Livre Consentimento e Concordância*³ para sua leitura, porém somente ao finalizar a entrevista pedia que o assinassem, deixando uma cópia para cada entrevistado. Foi o gesto achado para transmitir que eles poderiam escolher sobre a publicação dos seus ditos. Não se trata de um detalhe, pois o consentimento aponta para a questão da responsabilidade do sujeito. *O Termo de Livre Consentimento e Concordância foi aprovado pelo Comitê de Ética da Universidade de São Paulo em 2006. Ver Anexo A.*

Encontramos diferentes situações em nossos entrevistados: filhos de “desaparecidos”, irmãos de “desaparecidos”, pais de “desaparecidos”, namorados de “desaparecidos”. Por outro lado, alguns eram militantes muito comprometidos naquela época, e outros tinham um vínculo frágil com a militância política, destacando que os filhos dos desaparecidos chegaram às terras do exílio ainda crianças. Também foram entrevistados chefes do movimento *Montoneros*⁴, pessoas públicas e controvertidas. Outros eram intelectuais que, no exílio, modificaram totalmente o perfil de sua profissão, sem abandoná-la. Todos os entrevistados, sem exceção, têm no mínimo um familiar ou amigo que “foi desaparecido”⁵ e/ou morto “em combate”. Além disto, é necessário destacar que a grande maioria dos que se exiliaram eram militantes dos Movimentos e Organizações políticas de esquerda da década de 1970,

³ Resolução Nº 196, de 10 de outubro de 1996 do Plenário do Conselho Nacional de Saúde em sua 59ª Reunião Ordinária, e *Ética aplicada à Pesquisa e o Tratado de metodologia da pesquisa clínico-qualitativa* (Turato 2003, p. 595 - 605).

⁴ Movimento que se organizou dentro do Partido Peronista. Os *Montoneros* tiveram uma orientação de esquerda, com um modelo de foco guerrilheiro urbano, criado na Argentina em 1970, com participação ativa e controvertida na política durante as décadas de 1970 e 1980.

⁵ Conservamos a expressão em espanhol *fue desaparecido* (foi desaparecido), pois a desapareição não é um eufemismo, mas uma alusão literal, e aponta para o fato de essa desapareição não ser produto de uma escolha, mas consequência do Terrorismo de Estado.

especificamente: *Juventud Peronista*, *Montoneros*, *Frente Revolucionario del Pueblo* (FAR) e *Ejército Revolucionario del Pueblo* (ERP).

Uma diferença que deve ser destacada é que nem todos os entrevistados continuam, atualmente, engajados na vida política, seja através da militância ou em movimentos ou organizações de Direitos Humanos. Podemos observar que aqueles que continuam realizando diversas atividades de militância política encontram um sentido para o que tiveram que viver dessa experiência do exílio. Um entrevistado diz: *Fora da política não há elaboração humana completa*. (R. S., homem; informação pessoal).

Finalmente, uma diferença crucial: os que voltaram e os que ficaram. Constatamos que, com o fim da Ditadura Militar, os entrevistados situam a pergunta no lugar que eles têm na atualidade. Os que não voltaram – a maioria – dizem *sou um exilado*. Os que retornaram lembram do exílio como um tempo que lhes afeta propriamente o ato do exílio, mas não o seu ser. No entanto, “exilado” pode ser um significante que os representa para um Outro – damos aqui importância à questão da insígnia. Assinalamos que em todos os encontros foram relatados detalhadamente os momentos de terror e de angústia, provocados pelo desaparecimento e morte de colegas e familiares, bem como pela perseguição da qual foram vítimas alguns de nossos entrevistados. Associado a esse desamparo e à falta de referentes, um tema recorrente trata dos efeitos do exílio, no sentido de não encontrar um lugar onde ancorar a construção de suas vidas, na dificuldade de “cavar raízes”, também dito como o “ir e voltar”. Além disso, o tema da “*des-profissionalização*”, isto é, o fato de terem que mudar de profissão para sobreviver é um traço que para alguns tem ecos na atualidade. Muitos abandonaram as carreiras universitárias ou profissionais que estavam desenvolvendo antes do exílio. Um tema que surgiu espontaneamente nas conversas foi o de um tempo imediatamente

anterior ao exílio, e outro tempo que se referia diretamente a ele. Alguns dos entrevistados mencionaram o “*exílio interno*”, diferente do “*exílio propriamente dito*”.

Sobre a base dos temas acima citados, extraídos das conversas, fomos abrindo as questões e articulando-as numa leitura psicanalítica que permitisse certo entendimento sobre os traços do exílio político. Sem dúvida, trata-se de *uma* das tantas leituras que este fenômeno permite ter.

Para finalizar esta introdução e abrir nosso trabalho, deixemos a palavra com os entrevistados:

Entregaram o corpo do meu pai dois dias depois dele ter desaparecido. Entregaram para minha mãe. Lembro da minha mãe dizer “Vamos embora para o Brasil”. Porém, a meu irmão mais velho lhe disse “Mataram seu pai” - assim conta meu irmão. Você imagina o que é isso? E fomos embora. Eu era muito pequena. Anos depois, quando eu estava em quinto ano, morreu o companheiro da minha mãe num acidente de ônibus. Ele era importante na minha família. Para mim esse foi o limite. Eu saí, foi embora de casa, porque não agüentei o luto da minha mãe. Sempre pensava que ia morar em Cuba... eu que ia e voltava. Nesse momento decidi que ficaria na Argentina, e aqui estou. Mas de todos os modos têm coisas que te acompanham a vida toda. Agora, hoje, você me conhece mais velha. Mas eu, na adolescência, estava quebrada. Lembro muito, patente, ser pequena, bem pequena e sentir saudades... Tinha os afetos desmontados, partidos. E sempre essa sensação de nunca estar totalmente num lugar. E havia algo, que ainda de certa maneira continua, que era... como dizer: “Antes de ter feito não sei o que...”, “Antes de haver terminado...” Era como uma morte antecipada. [...] Agora é outro momento. Mas há algo que se reitera, sempre as coisas podem cortar-se. Pois sempre está presente essa fantasia de “um outro lugar”, de “um lugar melhor”. São essas as coisas que ficam. É terrível não poder criar raízes. (W.D., mulher; informação pessoal)

Eram todas perdas, era uma vida de pura perda, tudo era perda. É que a velocidade dos acontecimentos, para cada perda... para sobreviver a isso, a gente não podia estar de luto, porque dessa maneira seria impossível respirar. Era impossível tanto luto, tudo de uma vez, tudo junto e tão seguido. A falta do luto não é gratuita. (H. B. S., homem; informação pessoal)

Para mim o luto e o exílio ficaram associados. Mataram meu pai. Parece que foi enterrado num fosso comum, nunca conseguimos ter os restos do corpo dele. O mataram e tivemos que fugir. Eu era pequeno. Para mim, ele podia voltar. Ele esteve presente como fantasma. Na adolescência me dei

conta que ainda tinha esperanças de encontrá-lo; e também me dei conta do absurdo e insustentável que era isso. Foi doloroso. Chorei muito. Então, a partir daí passei a dar valor a um enterro. (D.M., homem; informação pessoal)

Mamãe morreu em 1988, não, em 1978. Papai morreu em 1986, quando foi o final da Ditadura... não, em 1983. Desculpa, então ele morreu em 1982. Eu consegui ir ao enterro da minha mãe e do meu pai. Eu viajei clandestinamente. Diziam-me que era perigoso, mas para mim era necessário, pois até que eu não os visse mortos, ainda que mortos, se eu não pudesse ver isso, para mim não seria possível fazer o luto. (F.L., homem; informação pessoal)

Ir-se foi difícil, era um mundo muito difícil de deixar, pois tínhamos muitos projetos coletivos, e de fato era abandonar tudo isso. Mas cada morto nos pesava e nos impunha a necessidade de tomar decisões. E a sensação de ir-se... de deixar os que tinham sido levados e dos quais não sabíamos o destino... Isso gerava muita culpa. Decidir pela sobrevivência era algo muito, mas muito difícil, pois nos pesava muitíssimo a mochila que carregávamos de todos os nossos mortos. No exílio, era desarraigado-se e sentir essa tristeza. Mas, de todos os modos, eu quis estudar para entender o que tínhamos querido protagonizar e o que nos aconteceu. (N. E., mulher; informação pessoal)

Eu não estive bem na Espanha. Eu tinha perdido muitas coisas do que eu era. [...] Para mim, viver nesta casa, essa coisa de ter teu lugar... Isso é muito importante. Voltar, estar em teu país, isso de estar em teu lugar. E que nunca, ninguém, vai te desqualificar porque você não é de lá. E eu me perguntava: o que estava fazendo lá? E me respondia: quando puder voltar, eu volto. (B.C., mulher; informação pessoal)

Hoje em dia, estamos num tempo de grande retração. Recentemente, uma amiga que mora no Rio, que é exilada e está casada com um brasileiro, alguém muito impetuosa, quando lhe escrevi sobre minha situação – que faço questão de não chamar de crise –, me disse: “é o exílio”. Esta é uma esquina, a do exílio. Essa imagem de vários cruzamentos; e que cada um tem a sua razão de ser, sua razão no tempo. E é importante para mim poder dizer isto. É a experiência do exílio porque muita gente passa por um processo de “desprofissionalização”. Não há um reconhecimento. Não tivemos a oportunidade de estarmos vinculados de uma maneira mais definitiva. Essa frase de minha amiga “é o exílio”, me faz pensar na identificação das conseqüências do exílio. (S.W., homem; informação pessoal)

Aquele que sobrevive, é certo, tem que explicar por que e como sobreviveu. Isso é um traço que obsessa. (B.D., homem; informação pessoal)

Na elaboração do luto a dimensão política é indispensável. O necrológico é a despolitização. (R.S., homem; informação pessoal)

Capítulo 1. OS ANTECEDENTES DO EXÍLIO POLÍTICO ARGENTINO

Uma época que ilude o pensamento da morte é uma época de escravos.

(SCHNEIDER, apud ZARKA , 2004, p. 60)

1.1 – A Argentina dos anos 1970

Em 24 de março de 1976, os militares tomaram o poder da República Argentina. O golpe militar contra o governo constitucional de Maria Estela Martinez de Perón teve como participantes da junta militar o general Jorge Rafael Videla, o almirante Emilio Eduardo Massera e o brigadeiro Orlando Ramon Agosti. Assim se instaurou o chamado Processo de Reorganização Nacional.

A ata do Processo de Reorganização Nacional, assim como seu Estatuto, dado a conhecer imediatamente depois, promoveram algumas leis das quais destacamos: a lei nº 21.264 que estabelece a pena de morte e os conselhos de guerra, a lei nº 21.269 que proíbe as atividades dos partidos políticos de esquerda e a lei nº 21.260 que permite a demissão maciça de trabalhadores por razões de segurança. Em 27 de março, Jorge Rafael Videla foi designado Presidente da República, e no dia 28 de março a Junta Militar foi reconhecida por 32 países. A isso se acrescentou que o FMI (Fundo Monetário Internacional), em apoio ao Golpe militar, decidiu outorgar aos novos governantes um crédito de u\$s 127.600.000. Em 21 de abril fez-se pública a quantidade de pessoas detidas a partir do derrocamento do governo constitucional: 4500 (quatro mil e quinhentas). Em 22 de abril foi proibido qualquer comentário público sobre temas relativos à subversão (BASCHETTI, 2001)

A leitura dos vários livros de Pilar Calveiro (2005, 2006a, 2006b) Doutora em Ciências Políticas, militante, seqüestrada, desaparecida e posteriormente exilada, foi de

inestimável auxílio na compreensão dos dados históricos, uma vez que neles a autora faz consistentes reflexões acerca dos fatos vivenciados, oferecendo uma interpretação precisa sobre os acontecimentos.

Ela afirma que não podemos compreender os acontecimentos da repressão desencadeada pelo terrorismo de Estado durante a Ditadura Militar dos anos 1976-1983, sem antes analisar as condições históricas da política argentina que justificaram uma submissão da própria política ao acionar militar. Isto é: a militarização da política. Este recorte da história política da Argentina não pode ser desvinculado dos fatores “extra-nacionais” da Guerra Fria e da hegemonia que os Estados Unidos da América do Norte tentavam – muitas vezes, sem fracasso – impor à América Latina, em um mega projeto a partir do qual cogitavam ser a única potência a nível mundial. Segundo Calveiro (2006b, p. 88) a Guerra Fria, no âmbito internacional e a Guerra Suja, no âmbito nacional, são processos que se correspondem. Entretanto, na Argentina, as particularidades da repressão nos anos 1970, pela sua extensão, assim como pela implementação dos campos de concentração, foi ímpar na sua sistematização – embora conte com antecedentes das ditaduras em outros países latinos.

O vasto campo da esquerda latino-americana tentou, nos anos 70, diferentes modelos alternativos à hegemonia norte-americana [...] As “guerras sujas” se encarregaram de eliminar um a um esses projetos e, sem dúvida, o Processo se inscreve dentro dessa estratégia geral. (CALVEIRO, 2005, p. 20; tradução livre)

Segundo a análise dessa autora, o uso da violência como instrumento político data dos anos 1930, no período denominado “Década Infame”, e posteriormente em 1955, com a

expulsão e proscrição do peronismo e com a intervenção militar, apoiada por todos os partidos políticos que consideravam o governo de Juan Domingo Perón populista e autoritário. A seguir, dois governos democráticos com a presidência de representantes do Partido Radical, Arturo Frondizi e Arturo Illia, “incapazes de organizar um projeto que desse uma hegemonia à sociedade” (CALVEIRO, 2005, p. 28) foram interrompidos com golpes militares (ano 1962 e 1966, respectivamente). A partir de 1966 surgiram as organizações armadas da esquerda, que viriam atuar durante os anos 1970.

O golpe de 1966, com a presidência do General Juan Carlos Onganía e sua Ata da Revolução Nacional indicava uma virada na história, pois os militares, pela primeira vez, não se propunham restituir um poder civil análogo a seus interesses, mas permanecer longo tempo no governo.

Nessa oportunidade, as Forças Armadas se faziam responsáveis de um projeto político, econômico e social. Pretendiam ‘normalizar’ o país, porém não para entregá-lo à condução dos partidos políticos, mas para constituir-se, como instituição, no *núcleo mesmo do Estado*. (CALVEIRO, 2005, p. 29)

A mudança de estruturas proposta por esse governo propunha alianças com as Forças Armadas, a Igreja, os sindicatos, mas teve como particularidade tratar-se de uma autocracia, pois na figura do presidente se concentravam as funções legislativas e executivas. O Estado se reestruturou formando três sistemas verticais – de planejamento, de consulta, de decisão – com um Estado maior, sendo uma cópia especular com as estruturas do Exército. Foi uma proposta autoritarista que revelava uma nova disciplina social.

A ideologia da Revolução Argentina significa a projeção sobre o Estado e a sociedade dos valores da grande instituição burocrática que é o exército profissional. (ROUQUIER, 1981, apud CALVEIRO 2005, p 35)

Tendo sido afetada a economia nacional, pois se apostava nas alianças com o capital estrangeiro, o sindicalismo e o movimento operário respondiam com greves que foram violentamente reprimidas. As mobilizações de protesto tiveram seu ápice em 1969, no que foi chamado o *Cordobazo*, revolta que reuniu forças sindicais e estudantis. Isso marcou o fim do governo de Onganía. A política reaparecia através da revolta e da violência, porém com mudanças nas organizações partidárias. Dessa época datam as primeiras ações dos grupos armados que depois constituiriam as guerrilhas, representadas por grande parte da esquerda argentina e algumas ramificações do peronismo.

O nascimento da guerrilha representava a disputa do monopólio da violência, exercidas pelas Forças Armadas, por parte de um setor da sociedade civil. Não à toa, os grupos se haviam autodesignado como *Fuerzas Armadas Peronistas* (FAP), *Fuerzas Armadas Revolucionárias* (FAR), *Ejército Revolucionario del Pueblo* (ERP). Não em vão, um dos seus alvos preferidos era o Exército, coluna vertebral das Forças Armadas. (CALVEIRO, 2005, p. 38)

De fato, já nos anos 1960 a repressão e a tortura eram necessárias para a manutenção da ditadura. Mesmo tendo havido casos de seqüestro e desaparecimento forçado de pessoas,

esse *modus operandis* não estava, ainda, generalizado. Dois presidentes, designados pela Junta de Comandantes, sucederam-se por mais quatro anos. Entretanto, o fracasso da “política” dos militares redundou em organizar a retirada. Inicialmente não se pensava como o perfil de uma derrota, mas como uma negociação com os partidos políticos, que implicasse em continuar a manter a proscrição de Juan Domingo Perón que ainda permanecia no exílio.

Porém, o peronismo tinha ganhado força suficiente e contava, no início dos anos 1970, com uma nova geração de militantes. Essa concepção do político como extensão do militar (e não o inverso) se refletiu tanto nos militares quantos na sociedade que estava sendo organizada nos partidos de esquerda e no peronismo que depois viria a constituir sua representação maior com o movimento *Montoneros*. Em 1973 as eleições democráticas levaram à Presidência da Nação Argentina Héctor J. Cámpora, que teve o apoio da juventude guerrilheira. A grande surpresa para alguns, e em particular para aqueles que se inscreviam nas filas da Juventude Peronista, foi a falta de apoio de Juan Domingo Perón, que nesse mesmo ano retornara à Argentina, sustentado por uma forte burocracia sindical e por setores da direita. A presidência de Héctor J. Cámpora durou menos de dois meses, tendo ele renunciado ao cargo, sendo sucedido – apesar da oposição da Juventude Peronista – pela fórmula Perón-Perón (Juan Domingo e sua esposa Maria Isabel). Descortinava-se uma realidade que teria, nos anos seguintes, a retomada do núcleo duro do poder, nessa ocasião representado pela *Aliança Argentina Anticomunista (AAA)*, responsável pela sistematização dos seqüestros, assassinatos e desaparecimento dos militantes da esquerda. A *Triple A (AAA)* – dirigida pelo chefe da Polícia e pela sinistra figura do ministro da Previsão Social, José Lopez Rega, e composta por oficiais das Forças Armadas, pela Polícia e por militantes da direita peronista – reintroduziu no cenário democrático um objetivo antigo, agora absolutamente sistematizado. “Seu objetivo: assassinar e desaparecer a militantes ou simpatizantes ‘revolucionários’, fossem ou não peronistas” (CALVEIRO, 2005, p. 54-55).

Nos anos 1974 e 1975 a repressão da guerrilha foi tão violenta que resultou na passagem para a clandestinidade tanto do *ERP* (praticamente destruído), quanto dos *Montoneros*. Entretanto, essa mesma guerrilha continuou em ação, respondendo com uma confrontação violenta, porém debilitada.

Com a morte de Juan Domingo Perón sobreveio o caos da frágil democracia, os focos guerrilheiros tinham sofrido muitas baixas, embora continuassem respondendo, e a *Triple A* (AAA) continuava com seu objetivo de eliminação e extermínio. As Forças Armadas – que haviam tido quase uma década de governo e também haviam sido re-convocadas pelo próprio presidente, embora num primeiro momento não houvessem querido participar das brigas internas partidárias – passaram a reivindicar sua intervenção na luta contra a “subversão”. O Poder Executivo deu lugar à sua participação na eliminação de um foco guerrilheiro liderado pelo *ERP*, e a partir daí a sistematização do extermínio nos campos de concentração se efetivou.

Estes recortes históricos – que tomamos basicamente das leituras de Calveiro e de Baschetti – foram necessários para compreender a extensão do poder que tiveram as Forças Armadas a partir dos anos de 1976 determinando o exílio político dos argentinos. Cabe destacar que nas entrevistas os relatos dos dados históricos foram uma constante.

– A obscenidade do poder do Estado

Segundo Žižek (2005), no âmbito da lei, o poder do Estado apresenta um paradoxo: se, por um lado, representa os interesses dos cidadãos, servindo-os e se fazendo responsável por eles, por outro os submete a um exercício incondicional do poder. Esse autor considera que essa é a face obscena do poder, e vincula esta última à figura do supereu tirânico, valendo-se das articulações oriundas da psicanálise. A obscenidade, marcada pelo excesso nas atribuições do poder, é um constituinte necessário da noção de soberania.

Em outras palavras, a soberania sempre (em seu verdadeiro conceito, como o expressou Hegel) implica a lógica do universal e sua exceção constitutiva: a vigência universal e incondicional da Lei somente pode ser sustentada por um poder soberano que reserve o direito a proclamar um estado de exceção, quer dizer, suspender a vigência da lei(s) a favor da própria Lei – privando a Lei dos excessos que a sustentam, perdemos a (vigência de) própria Lei. (ŽIŽEK, 2005, p. 94; tradução livre)

No século XX o lugar da ameaça do poder foi deslocado para o inimigo exterior do poder, legitimando o permanente estado de emergência. A ameaça invisível do inimigo legitima a lógica do poder preventivo, na qual as medidas preventivas são supostamente medidas protetoras de defesa. Trata-se de uma estratégia que implica “bater por antecipação”. Parece-nos interessante essa articulação de Žižek entre o poder e a ameaça invisível, pois o espectro do inimigo avança possibilitando que o perigo seja deslocado para qualquer um. Entretanto, seria uma falácia considerar que na Argentina o inimigo do regime era invisível,

pois o termo “inimigo” condensava e exprimia todo aquele que fosse representante do “comunismo internacional”, tendo como suporte o paradigma da “Guerra Fria”. Assim sendo, o “inimigo” se deslocava para o “terrorista”. A acusação generalizada de “ser terrorista” teve duas faces interessantes de serem destacadas: por um lado, despolitizou a luta armada fazendo-a parecer produto de atos insanos e, por outro, mascarou o terrorismo de Estado. Entretanto, e seguindo as articulações de Žižek, pode-se afirmar que a efetividade da lei obscena disseminou-se e estendeu-se para as vítimas casuais “prova irrefutável da arbitrariedade do sistema e da sua pretendida onipotência; elas eram a demonstração mais cabal de um poder que se erigia como absoluto, capaz de decidir sobre a vida e a morte de qualquer um”(CALVEIRO apud LO GIUDICE, 2005. p. 142) . As vítimas casuais eram *necessárias* à onipotência do sistema.

Os atos de violência extrema durante a ditadura militar argentina, vinda da intervenção golpista, implicaram a montagem de uma estratégia que teve como paradigma a construção de campos de concentração clandestinos. O regime totalitário e *concentraccionista* pode ser indicado na cifra de 465 campos de concentração na Argentina (LO GIÚDICE, 2005, p. 29)

Alicia Lo Giúdice (2005), psicanalista e Diretora do *Centro de Atención por el Derecho a la Identidad*, organizado pela Associação *Abuelas de Plaza de Mayo*, chama a atenção para a fratura das gerações dessa época que provocou a implementação do regime totalitário e sua conseqüente metodologia de desaparecimento. Lembremos, desapareceram bebês, crianças e jovens, assim como mulheres grávidas que pariram em cativeiro, sendo depois assassinadas e cujos filhos foram “adotados-apropriados” por famílias que, em sua maioria, eram cúmplices do Regime Militar. Até o ano de 2005 havia 500 crianças desaparecidas. A Associação *Abuelas de Plaza de Mayo* realiza um trabalho permanente, e sem antecedentes no país, no sentido de restituir essas crianças – na atualidade são jovens e

adultos – às suas famílias de origem. Lo Giúdice afirma que o repúdio e a objeção ao terrorismo de Estado são éticos, uma vez que põem em jogo as dimensões do desejo que estruturam a subjetividade, dimensão esta que tentou ser abolida pelo sistema totalitário.

A violência ficou implantada na sociedade como um modo de vida em que o terror e a paralisia desmontaram o tecido social. O trauma vivido, verdadeiro genocídio, afeta toda a comunidade convertendo-se em trauma histórico. Genocídio é [...] o exercício criminal da soberania estatal. (LO GIÚDICE, 2005, p. 29; tradução livre)

Embora o termo genocídio provoque debate; as acepções que definem o genocídio (FERREIRA, 2004) referem, sem exceção, o acionar da ditadura argentina, a saber: matar membros de um grupo (nacional, étnico, religioso); causar-lhes grave lesão à integridade física ou mental; submeter o grupo a condições de vida capazes de destruí-lo fisicamente, no todo ou em parte; adotar medidas que visem a evitar nascimentos no seio do grupo; realizar a transferência forçada de crianças de um grupo para outro. Lembremos, novamente, das crianças nascidas em cativeiro que foram literalmente tomadas por pessoas que eram, na maioria das vezes, cúmplices dos que estavam exercendo o abuso do poder.

O caráter espectral golpista, a falta de legalidade – em outras palavras, a imposição do absolutismo da Lei – foi criando um ambiente de perseguição, no qual o semelhante, o vizinho, transfigurou-se num outro perigoso, que nos lembra a figura do *nebenmensch* (próximo) objeto hostil e ameaçador, que se articula com o *unheimlich*, isto é, a outra face do meu vizinho familiarmente conhecido, face angustiante e tenebrosa. Destacamos este recorte,

pois o exílio dos argentinos foi provocado neste contexto de violência a céu aberto e de total desamparo.

1.3 – O exílio político: a escolha forçada

Dessa sociedade – fragmentada pelo terror generalizado que produzia a invisibilidade efetiva e ameaçadora dos campos de concentração – exilaram-se os militantes políticos, seus familiares, os livre pensadores e também familiares das vítimas casuais. O exílio político dos argentinos foi, então, uma resposta necessária de sobrevivência. Tratava-se de uma “escolha forçada” (sublinhamos este termo que retomamos nas considerações finais), pois o que se ouvia, se dizia e em certas ocasiões se presenciava, era a morte, o seqüestro e o imediato desaparecimento dos outros: os colegas de trabalho e militância, os vizinhos, os amigos e os familiares. Tiroteios e fuzilamentos aconteciam quase diariamente nos diferentes bairros e cidades do país. Todos os nossos entrevistados participavam da militância política, com exceção dos filhos dos exilados políticos que acompanharam suas famílias naquele momento. Em nossos encontros tivemos extensos relatos sobre os antecedentes do exílio político. Esses relatos articularam considerações sobre o extermínio provocado pela ditadura, sem silenciar críticas às organizações políticas nas quais eles tinham participado e aos setores da sociedade que, aterrorizados ou “desinteressados pela política”, tentavam ignorar os fatos. Entretanto, essa forma de velamento produziu um silêncio sintomático.

O inominável do horror vivido nos campos de concentração, na perseguição e nos seqüestros, a ameaça a qualquer manifestação que fosse contra o imposto pelo Estado de exceção, enfim, os abusos do poder totalitário a céu aberto, produziam um impacto tal na sociedade que se desmembrava em face do terror⁶. As palavras de Miriam Debieux Rosa, quando articula o impensável afirmando que o mesmo refere ao sagrado, às questões relativas a Deus e à morte, são elucidativas: “O indizível supõe um saber, saber abolido ou saber em segredo, ao qual apenas o Outro tem acesso. Mais radical, o impensável tem função de preservar o desconhecido como tal” (ROSA, 2000, p. 51)

No exílio, as notícias da terra perdida eram transmitidas através de diferentes canais de comunicação: os testemunhos dos que chegavam, os jornais, as cartas dos amigos e familiares. Aos poucos, em diferentes terras exilares, além de organizarem sua *vida exilar*, muitos argentinos se organizaram politicamente em torno de consignas levantadas pelos organismos dos Direitos Humanos que, na Argentina, lutavam e repudiavam os militares e seu Estado terrorista. Alguns exilados denunciavam em extensos relatórios os abusos, as prisões e as torturas sofridas em cativeiro nos Centros Clandestinos de Detenção.

Bernetti e Giardinelli (2003) relatam que o exílio dos argentinos nesse país, caracterizou-se por tentar uma organização exilar que visava juntar a comunidade para desde o “outro lado do muro” – desde o exílio – reforçar e dar bases às denúncias da repressão que se vivia na Argentina.

Nós pensamos que o exílio argentino no México olhou incessantemente no decorrer de todos esses anos, para um país que estava deixando de existir. A Argentina da qual tínhamos saudades não era a Argentina real. [...] E, seguramente, o que mais doía era, para o geral das pessoas, a falta de ser

⁶ Quando nos referimos ao terror, aludimos às articulações de Freud sobre a angústia real.

protagonistas, a condenação à marginalização, na impossibilidade de serem atores do que se passava em nossa sociedade e com nossa gente. (BERNETTI; GIARDINELLI, 2003, p. 41; tradução livre)

Este é o relato daqueles que estiveram no México, e como tal não nos permite generalizar os diferentes exílios dos argentinos em outros países. Contudo, nas entrevistas recolhemos relatos de experiências que indicam que, em outros países exilares, houve focos de organizações de argentinos em prol da luta pelos Direitos Humanos.

Interessa destacar que, organizados ou não, houve um primeiro tempo marcado pela quebra subjetiva, e pelo estrago, isto é, em termos psicanalíticos, a invasão de um sofrimento que não permite ao sujeito localizar-se frente ao seu desejo; e que obrigou a todos os que se exilaram a realizar um *trabalho de luto* que, como nossos colegas europeus (Tourn, 2002), nomeamos *trabalho de exílio*.

Quando acabou a ditadura militar começou o retorno ao país. Essa foi uma experiência que fez confrontar os que voltaram e os que ficaram, mais uma vez, com as perdas. Deixar o país que lhes havia acolhido significou um corte com a história que finca o homem a um lugar. Alguns voltaram após 1983, outros permaneceram no exílio, outros, ainda, voltaram do exílio para sair novamente da Argentina rumo a algum outro país. Nos relatos de nossos entrevistados, assim como na literatura pesquisada, faz-se presente a divisão e o luto que reverbera naqueles que encontram na palavra “exilado” uma certa filiação.

1.4 – Freud e seu exílio

Desde o início da sua obra, Sigmund Freud se referiu ao estranho-estrangeiro, e deu assim nascimento ao fundamento crucial: o inconsciente. Contudo, a escrita que cava o sulco no *real*, dando o seu valor à letra que insisti em inscrever o impossível, foi seu salvo-conduto, seu *ato*, em meio a sua dor e sua doença. *Moises y la religión monoteísta: três ensayos* (1934-1939) é a marca dessa passagem. Betty Fuks no belíssimo livro *Freud e a Judeidade: a vocação do exílio* (2002) nos leva de volta a esse caminho que descreve a intersecção entre a política e o sujeito.

O *Moisés*, esse escrito que atravessou com seu escritor o êxodo de Viena a Londres, em tempos sombrios e dolorosos, é também fruto de uma reflexão profunda sobre o destino da psicanálise e a sustentação de sua transmissão. Neste sentido, é um testemunho fidedigno de questões que incidem sobre as fronteiras que margeiam a ‘terra psicanalítica’: o texto traz algumas reflexões sobre o embate inevitável entre ciência e religião, entre ética e visão do mundo, entre clínica e curandeirismo. Estrangeira a todos, a psicanálise busca incessantemente sua legitimidade como método singular que faz o sujeito falar sobre uma verdade, ainda que não-toda. (FUKS, 2000, p. 88)

Mas, ela acrescenta, há outra leitura no cerne desse texto, a saber: política. Ela é a resposta freudiana aos crimes de lesa humanidade, ao ódio à alteridade, aos paradoxos do narcisismo, à segregação e ao enigma do fator letal da alienação. Como se verá, temas absolutamente íntimos a todo e qualquer exílio. No exílio, a escrita de *Moisés* foi, sem dúvida, o efeito e o produto de um tempo de luto.

Capítulo 2. LUTO: ENTRE O IMAGINÁRIO E O SIMBÓLICO

Para mim o luto é a passagem dolorosa e íntima entre duas vidas, a que tinha antes e a que teve depois.
(H.B.S., homem; informação pessoal)

2.1 – A proposta freudiana sobre o luto

“Luto e Melancolia” (1917[1915]), é um texto que recolhe algumas das elaborações teóricas da metapsicologia dos anos de 1910-1915, em particular as elaborações sobre o “teste de realidade”, assim como a teoria da constituição libidinal do ego e a relação objetal que dividem a libido do ego e a libido do objeto. Todavia, no cerne desse texto, a questão da identificação é considerada como sendo uma primeira etapa da escolha objetal, a partir da qual o ego “incorpora”, por identificação, o objeto. Nesse texto o luto é um conceito a ser trabalhado em contraposição com a patologia da melancolia. Interessa a Freud, em particular, dar as coordenadas teóricas da melancolia, razão pela qual o luto, considerado um processo psíquico normal, serve-lhe como referente comparativo. Tanto o luto quanto a melancolia são correlacionados a uma perda. No entanto, existe uma diferença: no luto trata-se da perda do objeto; na melancolia, de uma perda relativa ao eu, que se traduz no esmagamento do eu. Esta é a consideração final. Porém, é preciso assinalar que a primeira diferença diz respeito a que o sujeito melancólico não é consciente do que perdeu, o mesmo não acontecendo com aquele que elabora um luto. Assim, a melancolia estaria relacionada a uma perda objetal, retirada da consciência, em oposição ao luto onde “nada existe de inconsciente a respeito da perda”. (FREUD, 1917[1915], p. 278).

2.1.1 – O trabalho do luto

Freud afirma que o luto é um *trabalho* – sublinhamos esse termo – no qual a perda do objeto empobrece o mundo externo, resultado do desligamento libidinal, razão pela qual o eu deve realizar novos investimentos libidinais em novos objetos. Essas definições do luto se sustentam na teoria do narcisismo na qual se diferenciam o eu e o objeto, e dentro do eu o *eu ideal* (Ideal-ich) e *Ideal do eu* (Ich ideal). Essa repartição se sustenta na teoria da libido. Neste sentido, a libido como expressão da pulsão sexual é mapeada entre a libido do eu e a libido do objeto. Desta maneira, não somente se investe o objeto, mas também o próprio eu. A questão do ideal introduz tanto uma regulação do eu em relação ao mundo externo, quanto à possibilidade do eu tornar-se um objeto libidinal.

Destacamos a primeira afirmação que Freud dá sobre o luto: “O luto, de modo geral, é a reação à perda de um ente querido, à perda de alguma abstração que ocupou o lugar de um ente querido, como o país, a liberdade ou o ideal de alguém, e assim por diante” (FREUD, 1917[1915], p. 275). O luto partilha com a melancolia algumas características, a saber: *a)* um estado de espírito penoso (desânimo); *b)* perda do interesse pelo mundo externo, na medida em que não evoca o objeto de amor perdido; *c)* incapacidade de ter um novo objeto de amor, isto é, a substituição de um objeto pelo outro; e *d.* inibição do ego (com exceção da sua capacidade de lembrar aquele que perdeu). Nesse sentido, a reação à perda implica um trabalho definido nos seguintes termos:

O teste de realidade revelou que o objeto amado não existe mais, passando a exigir que toda a libido seja retirada das suas ligações com aquele objeto. Essa exigência provoca uma oposição compreensível – é fato notório que as pessoas nunca abandonam de bom grado uma posição libidinal, nem

mesmo, na realidade, quando um substituto já se lhes acena. Essa oposição pode ser tão intensa, que dá lugar a um desvio da realidade e a um apego ao objeto por intermédio de uma psicose alucinatória carregada de desejo. Normalmente prevalece o respeito pela realidade, ainda que suas ordens não possam ser obedecidas de imediato. São executadas pouco a pouco, com grande dispêndio de tempo e de energia catexial, prolongando-se psiquicamente, nesse meio tempo, a existência do objeto perdido. Cada umas das lembranças e expectativas isoladas, através das quais a libido está vinculada ao objeto, é evocada e hipercatexizada, e o desligamento da libido se realiza em relação a cada uma delas. Por que essa transigência, pela qual o domínio da realidade se faz fragmentariamente, deve ser tão extraordinariamente penosa, de forma alguma é coisa fácil de explicar em termos de economia. É notável que esse penoso desprazer seja aceito por nós como algo natural. Contudo, o fato é que, quando o trabalho de luto se conclui, o ego fica outra vez livre e desinibido. (FREUD, 1917[1915] / 1974, v. XIV, p. 276-77).

A primeira questão que colocamos diz respeito ao estatuto desse trabalho. Nossa surpresa foi constatar que Freud não desenvolve uma teoria sobre a dor, vinculada a dito trabalho, mas apenas chama de “dolorosa” a disposição para o luto e deixa para outro momento as reflexões sobre a economia da dor. De fato, esse tema será debatido posteriormente, em 1920, com a retomada das formulações do ano de 1895⁷. Parece que foi preciso, para Freud, suas elaborações da pulsão de morte para, assim, retomar dita experiência da dor. Afinal, em 1915, o luto se apresenta como sendo um trabalho cuja economia libidinal, finalmente, deixaria livre e desinibido o ego. Será que nossos mortos nos deixam essa condição de “contas fechadas”? Será, também, que deixar (perder) a terra de origem pode ser considerado como um trabalho, ou seria melhor pensá-lo como um ato, com todas as conseqüências subjetivas que o mesmo implica? Todavia, será que podemos falar da sepultura dos ideais? Essas questões, dentre outras, justificaram o percurso de nossa pesquisa.

⁷ Freud S. (1959 [1895]) “Projeto para uma psicologia científica”.

2.1.2 – *Que realidade para o luto?*

Segundo James Strachey, o teste de realidade é um conceito que pode ser rastreado em diferentes momentos da obra de Freud⁸. Entretanto, como termo, o “teste de realidade” aparece pela primeira vez em 1911⁹ quando são diferenciados o princípio de prazer e o princípio de realidade. Logo depois, é desenvolvido num texto próximo ao que estamos trabalhando, à luz das teorizações sobre o conceito de alucinação provindo das elaborações sobre os sonhos, a saber: “Suplemento metapsicológico à teoria dos sonhos” (FREUD, 1917[1915] p. 247-274). Strachey observa que “Suplemento...” e “Luto e melancolia” foram escritos num período de 11 dias. Nesse diálogo intertextual a versão freudiana do luto é permeada pelo tema da alucinação, que será abordado diferenciando a alucinação da primeira experiência de satisfação, a alucinação no sonho e a alucinação da psicose alucinatória de desejo (*amência* proposta por Meynert).

Para os limites de nosso trabalho, destacamos que esse complexo mecanismo psíquico nomeado como “teste de realidade”¹⁰ se define por ser um mecanismo do ego que “[...] se constitui como um conjunto de elementos que são: inibição, atenção, julgamento, pensamento e ação motora. A função do teste de realidade é a de discriminar entre mundo interno e mundo externo” (PORCHAT, 2005, p. 61-2). Observamos que a capacidade de julgar decide se uma representação é verdadeira ou falsa, vale dizer, se está ou não em concordância com a realidade, comparando-a com os traços de memória da realidade (representados no

⁸ Freud, S. Desde (1959 [1895]) “Projeto para uma psicologia científica” até (1940[1938]) “Esboço de psicanálise”.

⁹ Freud S. (1911) “Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental”.

¹⁰ Porchat (2005) transcreve os mecanismos, tomados do “Suplemento...”: “a) aumento da importância dos órgãos sensoriais dirigidos ao mundo externo e da consciência a eles ligados; b) instituição da função de atenção que explora periodicamente o mundo exterior para conhecer de antemão os dados; c) introdução de um sistema de notação cuja tarefa é registrar os resultados da atividade de consciência; d) no lugar da repressão, surgimento da capacidade de julgar decide se uma determinada representação é verdadeira ou falsa [...]; e) transformação da descarga motora em ação (que altera a realidade de forma apropriada); f) desenvolvimento do processo de pensar, que permite uma tensão elevada do estímulo durante o adiamento do processo de descarga”. (p. 33)

psiquismo). Não pretendemos explicar sobre a metapsicologia do teste de realidade, mas sublinhar que Freud exige, para o trabalho do luto, essa relação com a realidade, e isso suscita em nós algumas interrogações. Porchat estuda alguns fenômenos em que o teste de realidade não funcionaria, em particular a fantasia, a alucinação da primeira experiência de satisfação e a alucinação psicótica. E acrescenta a essa lista das falhas do teste de realidade fenômenos que afetam o “ideal do eu”, a saber: o amor, a hipnose, a paixão. Infelizmente não encontramos no seu rigoroso estudo uma menção sobre o luto, mas pensamos que o mesmo, nas suas vicissitudes, poderia ser acrescentado nessa lista.

A proposta freudiana do trabalho do luto é a seguinte: o teste de realidade, mecanismo operado pelo ego, será o encarregado da distribuição libidinal. Se o objeto investido não existe mais, o ego deverá responder por essa libido livre que restou em face da perda do objeto e, a seguir, depois de um trabalho penoso, investir a mesma em outro objeto. Esse trabalho do luto, autorizado pelo teste de realidade, implica o desfolhamento das lembranças, trabalho que exige uma verificação entre a percepção do desaparecimento do objeto e a representação catexizada (traços, lembranças, cheiros, som etc.), indicando que no mundo externo o objeto não está mais. Resumamos as saídas possíveis para o luto: ou bem desviar-se da realidade e manter o objeto por uma psicose alucinatória de desejo, ou bem respeitar a realidade, seja segundo o modo do luto normal seja sob o modo da depressão neurótica obsessiva. Essa divisão se refere à libido do objeto.

Se não houver adequação entre o mundo interno e o exterior estaremos diante da alucinação (se considerarmos a proposta da psiquiatria organicista e mecanicista sobre a alucinação: a mesma é uma percepção sem objeto). Definitivamente, depois da análise de Lacan sobre o tema da alucinação e sua crítica à teoria da percepção, não poderemos nos conformar com as considerações sobre o luto baseadas nesse contexto teórico. Referimo-nos aqui à crítica que este autor faz à psiquiatria no texto “De uma questão preliminar a todo

tratamento possível da psicose” (LACAN 1957-1958), no que refere ao conceito da alucinação ser “um *perceptum* sem objeto”, ao qual ele responde que melhor seria considerar que esse *perceptum*, estruturado pela linguagem, não dá ao *percipiens* um sentido unívoco, mas equívoco. Ou seja, o *perceptum* não unifica ao *percipiens*, mas o divide. Como dizíamos na introdução: a realidade divide o sujeito.

Allouch (2004)¹¹ considera que para o enlutado a realidade está absolutamente questionada.

Somos, assim, levados a conceber que não haveria precisamente prova da realidade para o enlutado. Se há, para ele, uma realidade, longe de ser o lugar de uma prova possível, no sentido em que uma prova se conclui, seria essa fatia de experiência subjetiva onde, justamente, não é possível fazer a prova da morte daquele que perdemos. A verdadeira prova da realidade, o que a torna assim tão assustadora e tão rica de experiência¹² é quando percebemos que ela não permite nenhuma prova. O luto põe o enlutado ao pé do muro desse estatuto da realidade. (ALLOUCH, 2004, p. 72)

Partilhamos a posição desse autor, nesse ponto. A prova da realidade, no luto, é justamente que a realidade é posta à prova, razão pela qual o trabalho do luto deveria ser pensado mais em relação a uma experiência de perda da realidade e não de respeito à realidade. Em vários relatos, os exilados dizem dessa experiência de certo encontro, em

¹¹ *A Erótica do luto no tempo da morte seca* (2004) é um livro no qual se combinam erudição e transmissão. Allouch faz uma extensa crítica ao texto “Luto e melancolia”, resgatando as bases nas quais Freud sustenta seu desenvolvimento, em particular sua referência à amênia de Meynert, que teriam deixado o pai da psicanálise aquém dos seus desenvolvimentos. Também retoma as articulações de Lacan e, em particular, oferece um aporte sobre seu entendimento do luto: ele diz que o luto é um ato no qual o sujeito paga com uma parte de si. Além disso, Allouch recolhe do livro de Áries, P. *O homem diante da morte* (1990), uma análise sobre a morte na modernidade, “morte invertida”, que nos levaram à leitura desse autor.

¹² Lemos no rodapé a seguinte observação do tradutor: “Trocadilho em francês: *ép(r)ouvante*: que assusta [*épouvante*] e que experimenta [*eprouvante*]”.

particular quando foram comunicados sobre o desaparecimento de um familiar ou de colegas com os quais haviam militado. Para alguns essa notícia propiciou a fuga imediata do país.

Para outros, já estando em terras exilares, o fato de saber sobre o desaparecimento implicou uma mudança no rumo de suas vidas, dentre elas, afastar-se da vida política. Nas falas de nossos entrevistados, o momento em que são notificados da morte ou desaparecimento de alguém muito próximo é nomeado como “petrificação”, “loucura”, “revolução”. Outro exemplo, tomado de nosso trabalho clínico atual com refugiados, tem um viés macabro e nos obrigaria a analisar o tema do terror (que escolhemos não abordar neste trabalho), porém não retira o valor de acontecimento absurdo em face da perda do objeto amado. Referimo-nos ao relato de uma refugiada colombiana quando diz que recebeu os restos “cortado em pedaços” do seu irmão na porta de sua casa – essa imagem não entra em seu campo de realidade. Este evento culminou com a fuga, pois ela mesma era perseguida por ter liderado um grupo de mulheres que, num vilarejo, militavam em prol da água potável.

Como dizíamos anteriormente, se a realidade é ficção, se a realidade é uma construção em resposta ao impossível de se imaginar e se simbolizar, o que o luto provoca no enlutado é o encontro com essa falta de coordenadas, encontro com o *real*, segundo os termos de Lacan. E as respostas a serem dadas pelo sujeito indicam que a o *desaparecimento* do objeto é um encontro traumático. A realidade em questão, no luto, é a realidade da perda do objeto.

2.2 – A versão de Jacques Lacan sobre o luto

São poucos e cruciais os comentários de Lacan a respeito do luto. Partilhamos com Harari (2001) e Allouch (2004) a afirmação de que existe uma versão lacaniana do luto. Nosso percurso nos levou a articular, em particular, seus comentários nos Seminários: *O desejo e sua interpretação* (1958- 1959), *A transferência* (1960-1961) e *A angústia* (1962-1963) Lacan, embora não critique o termo “trabalho”, nem desestime a elaboração; oferece uma análise do conceito de luto articulando-o ao ternário: real, simbólico e imaginário. Contudo, as elaborações mais extensas encontram-se no seminário de 1958-1959, dedicado não somente ao desejo e sua interpretação, mas também ao luto. À luz do comentário sobre Hamlet, Lacan nos traz sua posição sobre o luto e as vinculações deste com o desejo.

2.2.1 – *O furo no real*

Qual é, então, a definição lacaniana do luto? Efetivamente, essa definição traz à tona a questão da realidade e do real. Curiosamente ele contrapõe a psicose e o luto dizendo que se na primeira trata-se de um furo no simbólico, no segundo trata-se do furo no real:

Em outros termos, o rombo no real provocado por uma perda, uma perda verdadeira, esta espécie de perda intolerável ao ser humano que provoca nele o luto, este rombo no real encontra-se por esta própria função nesta relação que é o inverso daquela que exponho diante de vocês sobre o nome de *Verwerfung*. Da mesma forma que aquilo que é rejeitado no simbólico reaparece no real, que estas fórmulas devem ser tomadas no sentido literal, da mesma forma a *Verwerfung*, o rombo da perda no real de alguma coisa que é a dimensão para falar propriamente da intolerável oferta à experiência humana, que é não a experiência da própria morte, que ninguém tem, mas da morte de um outro, que é para nós um ser essencial, isto é, um rombo no real. (LACAN, 1958-1959, p. 356)

Esta afirmação nos obriga a esclarecer como entendemos o termo “furo”, no contexto dessa citação. Sem dúvida, não refere ao furo tal e como conceituado a partir dos desenvolvimentos topológicos. Porém, parece pertinente trabalhar com os conceitos contemporâneos, a saber: *éxtimo* e *das Ding*, conceitos esses que foram amplamente desenvolvidos no seminário dos anos 1959-1960, na esteira das formalizações teóricas sobre o objeto da psicanálise: um objeto que se define pela falta de objeto, objeto impossível. Retomaremos esses desenvolvimentos no capítulo 3.

Sem pretensão de fazer um comentário sobre a psicose, temos, de qualquer forma, que esclarecer essa operação de rejeição. A *Verwerfung* (foraclusão) é a rejeição da inscrição, no inconsciente, da castração do Outro; é o preço a ser pago por advir como sujeito da linguagem e consentir com a ordem simbólica. Segundo Quinet (1997), o outro preço a ser pago, se não se consente com essa ordem simbólica, é a psicose. Lidar com a falta, falta de uma resposta absoluta ao ser do sujeito do desejo é consentir com a inscrição de um significante que determina ao ser falante, dando-lhe recursos para lidar com questões cruciais, a saber: “o sexo, a lei, a angústia e a morte” (QUINET, 2006, p. 10). A esse significante Lacan o nomeia: *Nome de pai*. Trata-se do nome que barra o desejo do Outro abrindo para a dimensão enigmática do mesmo. Esse “significante puro” (Lacan, 1957-1958, p. 562) ímpar, organiza a estrutura, no sentido de legalizá-la. O significante *Nome do Pai* legaliza a significação fálica. Razão pela qual, a intervenção da lei paterna, Édipo – castração, enquadra a realidade do neurótico de modo a viabilizar sua posição como sujeito desejante. De que maneira o psicótico faz frente a esse Outro in-temperado, não domesticado, insuportável, sem medida fálica¹³? Lacan escreve, no momento da obra que estamos destacando, que o resultado da carência desse significante puro é a escrita de uma zerificação tanto do Nome do Pai [NP (P₀)] quanto da significação fálica (Φ₀). O psicótico, quando convocado a responder a partir desse

significante encontrará as respostas do real, pois se o significante da lei ficou fora do circuito o que está foracluído do simbólico retorna no real. “A foraclusão (*Verwerfung*) psicótica é um *não radical* dado à Lei, Nome-do-Pai, de modo a não permitir a simbolização real, sob a forma do furo” (JORGE, 2005, p. 34).

Eis então que nesse contraponto entre psicose e luto, o que está em questão é esse rombo, esse furo. Isso dito, perguntamo-nos: o que retorna no simbólico face ao furo no real? Responderemos no decorrer de nosso trabalho.

2.2.2 – A identificação no luto

Lacan retoma Freud. O luto é um trabalho que acontece no eu. O eu se constitui por identificações, sendo que estas se dividem em identificações imaginárias [com o semelhante, ao mesmo tempo eu ideal-i(a)] e em identificações simbólicas [os traços introjetados do Outro e que constituem o Ideal do eu, ao mesmo tempo: I(A) e *moi*]

O ideal do eu é também nomeado por Lacan *moi* (mim). A forma oblíqua do pronome eu expressa a posição do sujeito como objeto em relação ao desejo do Outro. Seu eu ideal é o *outro como imagem* com valor cativante, o ideal do eu é o *outro como falante*. O eu ideal estabelece uma relação dual com o outro, assim como o ideal do eu estabelece uma relação triádica com o outro, porque inclui nele a palavra como mediação. Justamente por isso o ideal do eu é ao mesmo tempo, o outro como semelhante e como diferente. (JORGE, M.A.C. 2005, p. 42)

¹³ Essa é a medida possível para o sujeito na sua relação ao desejo do Outro.

Vejamos uma definição do luto apontada por Lacan:

Quanto ao luto, é absolutamente certo que sua duração, sua dificuldade, estão ligadas à função metafórica dos traços conferidos ao objeto de amor na medida em que são privilégios narcísicos. De uma maneira tanto mais significativa, já que ele diz isso quase se espantando, Freud insiste muito sobre essa questão – o luto consiste em identificar a perda real, peça por peça, signo por signo, elemento grande I por elemento grande I, até o esgotamento. Quando isso está feito, acaba. (LACAN, 1960-1961, p. 379-80)

A primeira questão é sobre a “função metafórica dos traços” que é atribuída ao objeto de amor. O que se desmonta são as diferentes identificações que, no seu vínculo de amor, o sujeito mantinha com o objeto. Essas identificações afetam o simbólico e o imaginário para dar conta do furo no real. Na função do luto não se trata de um furo no simbólico, mas de um furo no real – seguimos com isto a letra de Lacan. Nesse processo deverão ser contempladas as modificações no nível da identificação imaginária do eu com o semelhante $[i(a)]^{14}$ e no nível da identificação simbólica $I(A)^{15}$, esta última sendo constituída pelos traços do Outro que o sujeito introjeta.

Partindo da experiência do espelho e de seu sucedâneo, o esquema ótico¹⁶, Lacan permite diferenciar, nos processos da identificação, aquilo que diz respeito à estabilidade da

¹⁴ A escrita do matema $i(a)$ é: imagem do outro, o semelhante.

¹⁵ A escrita do matema $I(A)$ é: Ideal do Outro. Sendo esse Outro o campo da linguagem, tesouro dos significantes, uma vez que o sujeito é definido pelo seu ser de linguagem.

¹⁶ O esquema ótico é um recurso que serve a Lacan para mostrar a constituição do eu determinada pelos três registros (RSI). Trata-se de uma experiência na qual um vaso (invertido) e um buquê estão colocados entre um espelho plano e um espelho côncavo. A formação da imagem depende do lugar onde se localiza o observador (Sujeito). Esse esquema vai sofrendo transformações que estão ao serviço dos avanços teóricos. Do recorte que nos interessa, destacamos: na constituição da imagem sempre haverá algo que não é especularizável: o falo imaginário ($-\phi$). O interior do vaso localiza essa falta. O gargalho do vaso diz respeito ao *objeto a* (os quatro objetos: fezes, seio, voz e olhar) que fazem semblante a esse falta. Lacan diferencia os objetos de troca,

imagem [identificação imaginária do eu com seu semelhante, *eu ideal* - $i(a)$]; e às marcas (insígnias) do Outro [identificação simbólica, localizada no Ideal do Outro, $I(A)$]. O sujeito recebe o *signum* da sua relação ao Outro, (I) alienando-se a essa identificação primordial, signo do consentimento do Outro. Essa identificação original é a submissão do ser humano ao campo da linguagem. “O signo do olhar do Outro é constitutivo do traço unário [...] suporte do ideal do eu” (PORGE, 2006, p. 76). Portanto, as marcas do desejo do Outro se inscrevem por traços isolados, únicos, localizando o sujeito de acordo com o que o Outro quer dele. O *Ideal do eu* regula subjetivamente a dimensão imaginária do *eu ideal*: “A função do ideal do eu preserva $i(a)$, o eu ideal” (LACAN, 1960-1961, p. 378). O ideal do eu é sede, constelação das marcas do Outro, porém as mesmas permanecem para o sujeito “exatamente como a pátria que o exilado carregaria na sola dos sapatos – seu Ideal do eu lhe pertence, é, para ele, algo adquirido. Não se trata de um objeto, mas de uma coisa que no sujeito é a mais” (LACAN, 1957-1958, p. 301). A identificação simbólica é a identificação ao Ideal. Esta propriedade de ser algo a mais, no sujeito, é crucial para entender que essas marcas deverão fazer cadeia para adquirir o estatuto de significante. Resumindo: o *eu ideal* é da ordem imaginária, o *Ideal do eu* é da ordem simbólica, que antecede ao *eu ideal*. O *Ideal do eu* regula subjetivamente a dimensão imaginária do *eu ideal*. A dialética do amor e do desejo responde a essa constituição.

Consideramos, então, que no luto está em questão uma elaboração que afeta referida dialética, seja no imaginário [eu ideal, $i(a)$], seja no simbólico $I(A)$ que se regula pela

intercambiáveis, e os objetos que não são socializáveis (o objeto a , ao mesmo tempo: o objeto causa de desejo e o objeto que a pulsão contorna). Algo a ser destacado é que o *objeto a* tem uma estrutura de corte que é equivalente ao corte (divisão) do sujeito, $\$$. Neste sentido, no avanço de seu ensino Lacan poderá corresponder o *objeto a* ao *cross-cap* e o sujeito à banda e *Moebius*. Esses temas são amplamente desenvolvidos por Jacques Lacan nos Seminários de 1954 a 1963, em particular: El Seminario, libro I, *Los escritos técnicos de Freud* (1953-1954); O Seminário, livro VIII, *A transferência* (1960-1961); O Seminário, Livro IX, *A identificação* (1961 -1962), inédito; O Seminário, livro X, *A angústia* (1962-1963) Podem também ser consultado os textos: “O estádio do espelho como formador da função do eu tal como nos é revelada a experiência psicanalítica” (1949, p. 96-103); “Observação sobre o relatório de Daniel Lagache ‘Psicanálise e estrutura da personalidade’ ” (1960a p. 653-691) In: *Escritos* (1998), dentre outros.

identificação aos traços. No seminário *A transferência* (LACAN, 1960-1961, p. 344), destaca-se que o traço unário, *einzigster Zug*, corresponde, em primeiro lugar, ao olhar do Outro, isto é, o lugar de onde o sujeito se verá para ser amado pelo Outro. Dito de outro modo: o sujeito se verá “amável”. Trata-se de um traço que, finalmente, extrai para o sujeito o consentimento do Outro. Neste sentido podemos pensar que, mais do que um significante será um signo, *signum*, do desejo do Outro em relação ao que deseja *na* criança. Assim se estabelecem as bases do amor.

O que significa que o luto deve se ‘autenticar peça por peça, Ideal por Ideal’? Trata-se de uma certa “re-visão” do eu, precisamente no lugar das suas identificações ao Ideal, isto é, aí onde se provocam as falhas do teste de realidade, segundo Freud, é onde está em jogo a dialética do desejo e do amor, segundo Lacan. Verdadeira reconstrução da trama simbólica, que afeta diretamente o sujeito, contemplando sua divisão. Todavia, por que os traços substituem o objeto de amor? Porque, como dissemos anteriormente, o amor é um laço entre o objeto e o Ideal. O objeto ocupa o lugar do Ideal, isso significa tanto que o objeto de amor está nesse lugar do Ideal do eu, quanto que é preciso fazer-se Ideal aos olhos do Outro. Quando se perde o objeto de amor, toda essa estrutura se abala.

2.2.3 – O luto do falo

Outra citação sobre o luto, que extraímos do seminário *O desejo e sua interpretação*, nos permitirá estender suas reflexões, em particular a afirmação de Lacan quando postula que é a partir da relação com o outro, o semelhante, que o sujeito (Hamlet) pode encontrar um

suporte para o luto. Trata-se da cena do cemitério na qual as personagens destacadas são:

Hamlet, Laertes e Ofélia:

É pela via do luto, dito de outra forma, e do luto assumido na mesma relação narcísica que há entre eu [*moi*] e a imagem do outro, é em função daquilo que lhe representa de repente em um outro esta relação passional de um sujeito com um objeto que está no fundo do quadro – a presença de $\$$, que põe diante dele um suporte onde este objeto que, para ele, é rejeitado por causa da confusão dos objetos – é na medida em que alguma coisa ali, de repente, o prende, que este nível pode ser de repente restabelecido que dele, por um certo instante, vai fazer um homem. (LACAN, 1958-1959, p. 304-5)

Lacan afirma que Hamlet é o ‘drama’ do luto e do desejo. Na sua análise, articula três elementos, a saber: o fantasma do pai, o desejo da mãe e o lugar de Ofélia no desejo de Hamlet. Hamlet é aquele que foi envenenado por um excesso de saber vindo do Outro, encarnado pelo *ghost* (seu pai assassinado). Se for preciso que no Outro exista uma falha no saber para localizar a falta do Outro [S(A)], com Hamlet isto não acontece. O fantasma do pai sabe e envenena seu filho com esse saber. Aqui, envenenar significa transmitir uma vontade que se transforma em mandato – ele deve vingar a morte do pai, deixando Hamlet na encruzilhada do seu desejo. A partir do momento em que o espectro do pai fala desse saber, produz-se a vacilação fantasmática em Hamlet.

Ao saber do Outro se acrescenta o que será a mola fundamental do drama: a mãe. O problema está não em relação ao desejo *pela* mãe, mas ao desejo *da* mãe, essa mulher que Lacan nomeia “uma genital”, ironizando as articulações dos pós-freudianos sobre o objeto. A mãe de Hamlet é aquela que não faz o luto, ela é uma mulher voraz. Deitar-se com Cláudio, seu cunhado, e saber do assassinato de seu marido, retira dela qualquer possibilidade de ser localizada no Ideal do amor do seu filho. Após a *play scene*, a qual Hamlet fez representar

para surpreender a consciência de Cláudio, encontramos o diálogo com a mãe. “Desejo, claro, a senhora tem, do contrário não teria impulsos. Mas certamente, são desejos apopléticos, a própria loucura não erraria assim” (SHAKESPEARE, 1997, Ato III, cena 4, p. 86). Esse diálogo é um apelo fracassado à lei e à dignidade do desejo. Vemos que o discurso de Hamlet recai a partir do pedido do fantasma do pai que intervêm, nesse momento, ao modo de pedir clemência para sua antiga mulher. O recaimento do discurso é o próprio desvanecimento do apelo, pois há alguma coisa do desejo da mãe à qual o sujeito não consegue sublevar-se. Hamlet é representante da demanda do *ghost* nesse apelo, mas seu próprio desejo, o de Hamlet, está fora do jogo: “é no lugar do Outro voraz onde Hamlet fica retido, não como seu falo imaginário, mas como umas das espécies do objeto”.(VEGH, 2005, p. 84; tradução livre).

Sabendo do assassinato do pai e constatando a voracidade da mãe, Hamlet perde a condição de sujeito desejante. Isso desencadeia seu estado de estupor e a procrastinação do seu ato. Ofélia era seu objeto de amor e de desejo. Ainda mais: ela está aí para interrogá-lo sobre o segredo do seu desejo. Lacan marca uma escansão temporal nas relações de Hamlet com o objeto “Ofélia”. Primeiramente, Ofélia é causa do sofrimento de Hamlet; ele sofre por amor, diz Polônio. Após o encontro com o *ghost*, começa a escansão que Lacan divide em três tempos. No primeiro tempo, Hamlet encontra Ofélia depois da revelação do espectro e passa a examiná-la. Isso se produz porque na vacilação fantasmática aparecem os componentes da fantasia fundamental¹⁷ e provoca uma alteridade imaginária experimentada por um certo estranhamento. No segundo tempo, Ofélia é completamente dissolvida como objeto de amor e converte-se num puro e simples suporte da vida, isto é, o falo, mas como objeto rejeitado.

¹⁷ A fórmula da fantasia fundamental se divide entre o *S*, sujeito barrado, e o *a*, o objeto, vinculados por um corte topológico. Essa construção foi amplamente desenvolvida no ensino de Lacan, em particular a partir do Seminário V, *As formações do inconsciente*, nos anos 1957 e 1958 e do escrito “Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano” em 1960b. A fórmula da fantasia fundamental escreve a relação do sujeito ao Outro e a carência deste em poder designar o último significante do ser do sujeito do desejo. A letra *a* nesse momento do ensino de Lacan, indica tanto o objeto metonímico do desejo, quanto o outro como semelhante, o pequeno outro imaginário. A partir de 1963, o objeto *a* da fantasia fundamental se articula ao registro do real.

“[...] isto que não pode ser dado ao sujeito a não ser no momento em que literalmente ele se sacrifica, em que ele não é mais ele próprio, em que ele o rejeita todo do seu ser, ele é bem e unicamente o falo” (LACAN, 1958/1959, p. 339). Ofélia é o falo enquanto símbolo significante da vida, mas sendo uma vida impossível para Hamlet ele o rejeita. Finalmente, no terceiro tempo se produz a virada da relação de Hamlet com o objeto do desejo, ergo, como a falta. Trata-se da cena do cemitério (SHAKESPEARE, 1997, Ato V, cena 1).

Lembremos os detalhes desta cena. Lacan retoma uma fórmula que lhe serve nesse seminário para avaliar a constituição do sujeito em relação ao semelhante:

a equação: $i(a)/\$ \diamond a/I$.

Havia falado dela ao tomar o exemplo de Santo Agostinho, quando a criança vê o semelhante, seu irmão, no seio da mãe. É na medida em que o objeto (a) pode substituir a totalidade (I), e é na medida em que o sujeito ($\$$) pode ser substituído pelo semelhante $i(a)$, que entramos na atividade simbólica; naquela que faz do ser humano um ser falante e que vai definir toda sua relação ulterior ao objeto. Lacan dirá que, perante o angustiante do desejo do Outro, o sujeito se faz substituir pela sua imagem. Na cena do cemitério, Hamlet se reconhece na imagem do desespero de Laertes pela morte de sua irmã. Hamlet, por intermédio de Laertes, pode entrever algo do que tinha sido seu objeto de desejo: Ofélia. Lemos isso nas seguintes palavras de Hamlet nessa cena (SHAKESPEARE, 1997, Ato V, cena 1, p. 125):

Quem é esse cuja mágoa
Se adorna com tal violência; cujo grito de dor
Enfeitiça as estrelas errantes, detendo-as no céu,
Petrificadas como espantadas ouvintes? Esse sou eu,
Hamlet, da Dinamarca (salta na sepultura).

Porém, o objeto somente poderá ser reconquistado ao preço da própria morte. Esta é a saída do desvario do desejo de Hamlet. O ato – sublinhamos – permite-lhe recuperar seu desejo de forma trágica e isto somente é possível através do luto que realiza em $i(a)$, isto é, através do seu semelhante, Laertes. Hamlet, diante do corpo morto de Ofélia, abraça-se ao que era sua falta, razão pela qual Lacan afirma que é essa a recuperação do objeto a .

Há nesta leitura de Hamlet uma interpretação sobre a questão do desejo do homem. O que Lacan propõe nesse seminário é que no Outro não há um último significante que signifique o ser do sujeito, isto é, que o signifique em sua existência. Assim, a fantasia fundamental ($\$ \diamond a$) é a resposta ao insondável enigma do desejo do Outro. Neste sentido, o que acontece com Hamlet, envenenado como foi por um saber que lhe perturba, é precisamente um desconhecimento absoluto sobre o seu desejo e uma desmontagem da fantasia.

Resumindo: recompor a fantasia possibilita a recuperação das vias do desejo, isto é, da condição desejante, fazendo de Hamlet um homem, nem que seja por alguns instantes. Por essa razão, Ofélia adquire novamente o estatuto de objeto do desejo. Dito de outro modo: félia, morta, torna-se objeto do desejo, uma vez que Hamlet – sustentando seu luto na imagem de Laertes – recupera a dimensão da falta, isto é, paga o luto do falo. Esse luto do falo é o que permite a Hamlet “recobrar seu desejo” (LACAN, 1958-1959, p. 305), razão pela qual esse “drama” se trata de uma placa giratória onde deve situar-se o desejo. E Lacan nos adverte: esse desejo pode ser considerado como o desejo histórico (insatisfeito) ou como o desejo obsessivo (impossível), mas dizer isso é pouco, pois se trata de “alguma coisa mais radical”. Segundo nossa leitura, essa estrutura mais radical do desejo que determina o sujeito em seu

ser é definida por Lacan nos seguintes termos: “o desejo é a metonímia do ser no sujeito: o falo é a metonímia do sujeito no ser”. (LACAN, 1958-1959/2002, p. 33)¹⁸

Até aqui era esse o entendimento sobre este recorte do luto em Hamlet, até nos encontrarmos com o texto Allouch. Sem dúvida ele nos traz uma luz, um avanço a mais, pois se o falo “é esse significante da ausência de garantia no Outro, escrita S(A), que faz parte de toda verdade falaciosa” e se “o falo enquanto objeto é a parte real simbolicamente sacrificada pelo sujeito e não devolvida ao lugar do Outro” (ALLOUCH, 2004, p. 264), é na medida em que Ofélia morta se torna um objeto impossível que se restitui seu valor de objeto de desejo. Retomemos a frase que afirma que o luto é um furo (rombo) no real, e vejamos como se conclui esse parágrafo:

Este rombo no real, e por este fato, encontra-se, e em razão da mesma correspondência que é aquela que eu articulo na *Verwerfung*, oferecer o lugar em que se projeta precisamente este significante faltante, este significante essencial como tal, à estrutura do Outro, este significante cuja ausência torna o Outro impotente para lhes dar a sua resposta – este significante que você não pode pagar a não ser com sua carne e com seu sangue, este significante que é essencialmente o falo sob o véu. É porque este significante encontra aí seu lugar e ao mesmo tempo não pode encontrá-lo, porque este significante não pode articular-se ao nível do Outro, que vêm, como na psicose – e é nisso que o luto se aparenta à psicose – pulular em seu lugar todas as imagens de onde surgem os fenômenos do luto e os fenômenos de primeiro plano, aqueles pelo que se manifesta não tal ou tal loucura particular, mas umas das loucuras coletivas as mais essenciais da comunidade humana como tal, ou seja, é aquilo que está aí no primeiro plano, no primeiro guia da tragédia de Hamlet, ou seja o *ghost*, o fantasma, esta imagem que pode surpreender a alma de todos e de cada um. (LACAN, 1958-1959, p. 356)

¹⁸ Trabalhamos essa frase detalhadamente quando nos dedicamos aos comentários sobre a questão do falo, do desejo e do sujeito. BERTA, S. “A dialética do desejo no Seminário VI de Jacques Lacan” In: *As realidades sexuais do inconsciente. Histórico da questão*. Publicação da EPFCL-Brasil, 2006, p. 173-181.

Lacan não rejeita o trabalho de luto. Antes, ele o esclarece. Consideramos, que Lacan, sem o dizer, vai construindo, nesse trabalho do luto, uma lógica temporal¹⁹. Isso também é sustentado por Allouch (2004). Entretanto, nossa leitura sobre a experiência do exílio marca um matiz com as articulações dessa escansão temporal, que retomaremos nas considerações finais. Haveria, então o *instante de ver*, que se refere à petrificação, estupor subjetivo e onde o luto e a psicose não somente se contrapõem, mas se aproximam. A seguir, um *tempo* de compreender que tem a ver com o desfolhamento dos Ideais, um a um e, finalmente, o tempo de concluir ligado ao preço que o sujeito deve pagar: a libra de carne. Mas o que significa pagar com a libra de carne? O falo, como objeto e como significante, articula a libra de carne, o sacrifício que o sujeito do desejo paga para existir. Pelo já exposto, essa libra de carne tem a ver com a dimensão da falta que o falo comporta. Isso dito, a nosso ver estas afirmações de Lacan se esclarecem a partir do Seminário *A angústia* (1962-1963) Retomaremos este ponto no capítulo 3.

2.3 – A falta do luto não é gratuita

Antes de entrar nessas considerações gostaríamos de colocar que, nas entrevistas, o que chamou nossa atenção foi justamente o fator comum da “petrificação” subjetiva da qual os entrevistados falaram ao se referir aos primeiros tempos do exílio. Cada um dos que partiram para o exílio foi confrontado com perdas que se multiplicavam: a perda dos seres queridos (familiares, colegas de militância, amigos), a perda do país, e a perda, senão de seus

¹⁹ Fazemos referência à tripartição do tempo lógico: instante de ver, tempo de compreender e momento de concluir. Ver “O tempo lógico e a asserção de certeza antecipada” (1945, p. 197-213). Este tema também é abordado por Allouch (2004).

ideais, pelo menos de projetos de vida que se encarnavam nos ideais que guiavam sua militância. Muitos deles não duvidaram em falar da “derrota”, da necessidade de revisar o que tinha acontecido no cerne mesmo do movimento revolucionário, elemento crucial do trabalho do luto.

Por outro lado, alguns depoimentos coincidem no sentido de indicar, num primeiro momento, a dificuldade de fazer o luto, justamente pela intromissão abrupta do desamparo face às experiências de violência que se multiplicavam. No que recolhemos dos relatos sobre os tempos anteriores ao exílio – *exílio interno* – e durante o exílio, observa-se uma estrita alusão ao desamparo e à impossibilidade de enlutar, bem como o fator da culpa – falta moral – por deixar os outros e os mortos. Sem dúvida alguma, a proliferação das perdas gera consequências. Trata-se do desmanche do marco simbólico e imaginário no qual o sujeito se sustentava. Pensamos que antes mesmo do luto, como trabalho, o que se verifica são *tempos de angústia*²⁰, estando estes intimamente vinculados à *dor de existir*, nos termos estritos que Lacan propõe em 1959: “uma espécie de sentimento puro de existência, de existir, se podemos dizer de uma forma indefinida” (LACAN, 1958-1959, p. 105).

As vicissitudes do luto, deixado em suspenso, nos surpreende nas palavras desse entrevistado, que colocamos na epígrafe deste capítulo. Vejamos, em extensão, como ele as articula:

Para mim o luto é a passagem dolorosa e íntima entre duas vidas, a que tinha antes e a que teve depois. E, nesse processo de passagem, a gente aprende a aceitar a perda. Ou seja, o luto é um processo, um lento processo. O que faz a gente com as perdas? Tem que aceitar um caminho, mais cedo ou mais tarde. Uma coisa é certa, o luto nos deixa em carne viva. Há, nisso, um morrer para voltar a nascer. E de algum jeito nos deixa vulneráveis. É por isso que, durante toda a etapa de sobrevivência

²⁰ Trabalhamos esse tema a partir de diferenciações entre o exílio interno e o exílio propriamente dito em Berta, S. L. e Rosa, M. D., *Angústia e luto no exílio político* (2005, p. 52-6).

clandestina, não havia lugar para o luto. Antes, eu te disse que havíamos endurecido, que não chorávamos. Eram todas perdas, era uma vida de pura perda, tudo era perda. É que a velocidade dos acontecimentos, para cada perda... para sobreviver a isso, a gente não podia estar de luto, porque dessa maneira seria impossível respirar. Era impossível tanto luto, tudo de uma vez, tudo junto e tão seguido. Então, para sobreviver, havia que ser duro. Não podíamos ter o privilégio de chorar. Por isso, não houve luto nessa época. E não era que a gente era dura por si mesmo. A gente fazia isso pelos outros, porque sabia que se a gente se desmoronava, então, desmoronava os outros. Então, essa dureza era, também, um ato e uma expressão de afeto pelos outros. Comento isto porque de fora é difícil entender essa dureza. Parecíamos monstros. Porém, todos sabíamos que nos cuidávamos, uns aos outros; e esse era nosso jeito de nos cuidar, sem palavras. O estranho é que essa falta de luto se acumula, se sedimenta na alma. E, a gente depois fica, por assim dizer, no purgatório, sem ir para o inferno nem para o céu. Porque, não é que a gente vai, depois, algum dia, fazer os lutos que ficaram em suspenso. Mas acho que isso nos condiciona o resto de nossas vidas. É como um cisto que sempre está incomodando. E, talvez, os mais afortunados, algum dia consigamos deixá-lo sair. Caso contrário, fica fazendo parte de nossa personalidade. Eu quero dizer, a falta do luto não é gratuita. A falta do luto nos deixa no purgatório, como almas penadas, sem poder ir para o inferno ou para o céu. (H.B.S., homem, informação pessoal; grifo nosso)

Capítulo 3. ANGÚSTIA E LUTO

A morte, tal como a vida, não é um ato apenas individual.

(ARIÈS, 1990, p. 658)

No capítulo anterior discurrimos sobre as versões freudiana e lacaniana do luto. Destacamos, com Lacan, que o luto é *um furo no real* que provoca e força o retorno do simbólico. Dissemos que o sistema significante, bem como a relação imaginária com o semelhante, são os recursos que o homem tem para dar conta desse furo. Tomamos como exemplo disso o luto de Hamlet. Ao mesmo tempo, fomos tecendo as relações do luto com o desejo, uma vez que o desejo do homem é uma resposta ao enigma da sua existência. Finalmente, fizemos as primeiras pontuações no que diz respeito às relações do ato com o luto, as quais retomaremos mais aprofundadamente no capítulo quatro.

Neste capítulo partimos de uma citação de Lacan que nos faz pensar no furo do luto. Por sua vez, a citação traz duas vinculações do luto. A primeira, vinculando-o com o rito, a segunda, com o umbigo do sonho:

É por essa mediação, que o *rito* introduz ao que o luto abre de hiância, mais exatamente, à maneira como ele vem coincidir, colocar ao centro de uma hiância essencial, hiância simbólica, maior, a falta simbólica, o ponto x em suma, do qual se pode dizer que, quando Freud faz alusão ao *umbigo do sonho*, talvez seja justamente o correspondente psicológico que evoca dessa falta. (LACAN, 1958-1959, p. 360; grifo nosso)

Se a hipótese de nossa leitura com respeito ao furo e sua relação com a perda do objeto é válida, então se justifica o desenvolvimento a seguir. Em primeiro lugar, perguntamo-nos sobre o rito do luto e tomamos a pesquisa de Ariès (1990) da qual extraímos aportes sobre o cerimonial da morte – que inclui o luto – na história. Em segundo lugar, abordamos de maneira sucinta a expressão “umbigo do sonho”, tomado da obra de Freud e do ensino de Lacan. Finalmente, o articulamos com algumas considerações sobre a angústia que nos possibilitam estabelecer seu vínculo com o luto.

3.1 – O homem diante da morte

Um estudo detalhado sobre a relação do “homem diante da morte”, que recolhemos do texto homônimo de Philippe Ariès (1990), comprova que os ritos não foram extintos, que têm um lugar mais recortado no tempo, mais econômico, porém que *ex-sistem* para validar que um homem nasce e morre. Embora, como se verá, esse autor sustente que na história da humanidade os ritos foram sofrendo mudanças expressivas que se associam às ideologias de cada época, ele mesmo, após um longo percurso, afirma que todas as mudanças que modificam a atitude diante da morte, durante um milênio, não alteram a relação permanente entre morte e sociedade “a morte foi sempre um fato social” (ARIÈS, 1990, p. 613).

Ele ainda propõe uma divisão em tempos que vai relacionando não somente com uma cronologia, mas especificamente com uma lógica das respostas que o homem foi dando à questão da morte. A *morte domada* era celebrada por uma cerimônia que tinha por finalidade

marcar a solidariedade do indivíduo com a sua linhagem e sua comunidade. Três momentos escandiam o tratamento o cerimonial: a aceitação do moribundo, em face da morte, a cena do adeus e a cena do luto. Morte de outrora, que foi modificada quando o sentido de identidade prevaleceu sobre a submissão ao destino coletivo. Na medida em que o homem foi tomando consciência de si mesmo, a morte tornou-se *morte de si mesmo*, o que significou uma divisão crucial: corpo e alma. Diante da morte o corpo foi ocultado e a alma teve a promessa de imortalidade. Essa mudança transtornou as relações do moribundo e dos sobreviventes (a sociedade) tendo como herdeiros a morte patética e solitária da época romântica. O que nos interessa ressaltar desse estudo complexo, que apenas estamos resumindo em alguns pontos, é a virada provocada pelo modelo que o autor nomeia *a morte do outro* (século XIX) e o modelo da *morte invertida* (século XX e XXI).

A vida particular, familiar, é uma característica crucial no modelo da *morte do outro*. A família está no cerne de todos os acontecimentos provocados pela morte. Ela substitui à comunidade, e o medo da morte passa do “si mesmo” para o outro: o ser amado. As cerimônias do luto, que no tempo da “morte de si mesmo” eram cobertas de solenidade, exaltaram a dor do sobrevivente pela separação dos seus mortos. O acento é posto aqui na separação do outro, e não na morte. A morte torna-se uma ferida que devia ser cicatrizada além do singular, mas sem desestimar o caráter privado. Paralelamente a morte foi despojada do medo do mal (do inferno), e transformada em “morte bela” pela promessa que acarretava o encontro no Além. É interessante ressaltar que Ariès junta nesse Além: o Paraíso dos cristãos, o mundo astral dos metapsiquistas e as lembranças – sonhos dos “incrédulos e livre-pensadores”.

A *morte invertida* torna ainda mais rigoroso o sentimento de *privacy* do modelo anterior. Ela é datada do início da Primeira Guerra Mundial. Trata-se da morte “em negativo” que deve

ficar velada para a comunidade. A partir do século XX há uma nova configuração da morte que é o produto de transformações que atingem tanto a forma como os mortos são tratados (a cremação dos corpos vem substituindo a prática do enterro); a mentira sobre a morte (mantendo o moribundo na ignorância da morte iminente); a medicalização da morte impondo a questão ética sobre o limite da vida²¹; o rechaço dos signos da morte que redundam na evitação do contato com o doente terminal, confinado a salas especiais em pisos de hospitais não menos especializados; e, em particular, para nosso tema, “a indecência do luto”. Trata-se de manter o enlutado privado desse tempo de luto, embora os “psicólogos” indiquem que o patológico é a falta do luto. Este aspecto é interessante, pois indica que quanto mais se rejeitam os signos da morte, mais é necessário explicar essa mudança de vínculo com relação à morte.

O percurso desse autor, e suas afirmações, em momento algum excluem a necessidade de o homem fazer frente à morte através do Outro, pois o mesmo deve ser considerado em toda a sua dimensão simbólica. Pensamos que as questões éticas que a morte invertida nos coloca não evitam essa dimensão. Os homens podem trocar o túmulo pela incineração dos seus mortos, podem sentir a solidão da “indecência do luto”, podem tomar a morte nos seus traços mais escatológicos, mas não podem evadir-se das respostas a serem dadas diante da perda do objeto amado e perante o furo na existência que provoca essa ausência. Que as respostas se modifiquem não significa que sejam anuladas, mesmo se elas, quando

²¹ Parece-nos que é possível relacionar o conceito de *morte invertida* com o conceito de *vida nua* de Agambem. Em *Homo Sacer. O poder soberano e a vida nua I* (2002a), suas afirmações sobre a vida nua apontam eventos da história política da modernidade que são vinculados às articulações foucaultianas sobre a biopolítica, porém, mantendo diferenças. A vida nua, *vida matável e insacrificável* do *Homo Sacer*, refere ao ponto de intersecção entre o modelo jurídico-institucional e o modelo biopolítico do poder. Segundo Agambem as duas análises não podem ser separadas. Neste sentido, no cerne do poder soberano a vida nua (*zoé*, dos gregos) se inclui na *polis*, determinando-a como um evento decisivo na sua constituição. A vida nua, quando vinculada ao tema da medicalização, diz respeito ao debate sobre a determinação normativa dos critérios da morte, mas também abre ao debate dos campos de concentração (AGAMBEM, 2002a, em particular os capítulos “Politizar a morte”, p. 166-172 e O campo como “Nómos do moderno” 173-185). Também ver Lacan, *Seminário, livro X, A Angústia* (1962-1963, versão não oficial, p. 358).

silenciadas, retornem sintomaticamente em um “quê de tristeza” que hoje a sociedade trata em termos de tomar a dor do luto como algo patológico. Razão pela qual a morte e o luto, como resposta, não podem ser excluídos dessa experiência ímpar que é o fato de o homem saber que quem nasce terá em algum momento sua hora marcada com a morte. Maud Mannoni, que percorre esse tema de Ariès, afirma que “hoje é difícil dar-se à morte um *nome*” (1995, p. 41). A questão que nos colocamos recai sobre a palavra “hoje”, pois como diz o título do seu livro, isso é da ordem do inominável. Diz Nasio: “o ritual é o tempo necessário para...” (NASIO, 1991, p. 103); acrescentamos: aceitar que o outro já não esteja presente. Isso lembra o que sustentamos antes: os tempos lógicos no luto – ver, compreender e concluir.

3.2 – O umbigo do sonho

Existe pelo menos um ponto em todo sonho no qual ele é insondável – um “umbigo”, por assim dizer, que é seu ponto de contato com o desconhecido. (FREUD, 1900-1901, v IV, p. 132)

Em “A interpretação dos sonhos” Freud destaca que todo sonho é uma realização de desejo inconsciente (FREUD, 1900-1901, v. V, p. 503-521). Nesse texto ele traz, dentre outros, os sonhos de angústia afirmando que neles também se realiza um desejo, embora a satisfação convoque a um sentimento de desprazer. Eis aí a questão que Freud coloca: como é possível que um sonho provoque desprazer, quando havia afirmado que todo sonho é uma realização de desejo inconsciente. E responde: o desejo inconsciente – recalcado – pode-se servir do conteúdo penoso de um resto diurno para se satisfazer. Lembremos que esses restos diurnos conservam uma carga psíquica que, podemos dizer, coloca-se à disposição do desejo inconsciente.

A frase de Freud em epígrafe está escrita no contexto do seu relato do sonho de “A injeção de Irma”, e é retomada quando ele se pergunta pelos sonhos de angústia no capítulo VII, “A psicologia dos processos oníricos” (FREUD, 1900-1901, v. V, p. 467-68). O umbigo marca um limite ao trabalho associativo e interpretativo do sonho. Nesse capítulo destaca-se o sonho de um pai que, no momento de velar seu filho, dorme e sonha com o filho morto. A invocação do filho é: “Pai, não vês que estou queimando?”. O pai acorda assustado ao ouvir essas palavras. Freud acrescenta que as palavras “estou queimando” provavelmente foram pronunciadas pela criança durante a febre. Porém, a pergunta “não vês?” pode ter correspondido a uma outra ocasião desconhecida, mais “saturada de afeto”. Vale dizer que o traumático se liga ao afeto livre.

Estas articulações sobre a teoria dos sonhos que recortam o tema do umbigo do sonho foram destacadas por Lacan em outras ocasiões, sempre recortando seus temas, como ele gostava de dizer “por uma escolha cuidadosamente deliberada” (LACAN, 1960-1961, p. 348). No Seminário, livro XI, *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1964) ele se refere ao umbigo do sonho, e retoma o sonho desse pai, não pelo viés do trabalho de interpretação, mas no momento mesmo do sonho, isto é, ele toma o sonho na cena mesma. Assim sendo, redefine o umbigo do sonho: é aquilo que impede tanto o sujeito de seguir dormindo, quanto o desejo de continuar a se realizar, uma vez que o trabalho do sonho está motorizado pela realização do desejo. Segundo Lacan, o que acorda o sujeito é o *real*, marcando o limite do trabalho representacional, ou seja, determinando a interrupção do sonho.

Lacan afirma que a frase do filho toca o *real* fazendo com que a função simbólica fracasse. Assim também aproxima e presentifica a dimensão do objeto olhar, a saber: “não vês?”. A frase mesma queima a “função do pai”, função simbólica, e acorda o pai que dorme. Porém, esse despertar localizado na invocação do filho se diferencia radicalmente do fato de o

sujeito acordar. Assim, face ao despertar, quem acorda o faz para seguir dormindo, ficando iludido desse encontro insuportável, porém não sem perturbação. O umbigo do sonho é o momento de encontro desse não-reconhecido, porém absolutamente familiar, que interpela o sujeito. Como diz Freud: o umbigo do sonho é o ponto de contato com o desconhecido. Aventuramos dizer que essa invocação do filho, no sonho, despe o objeto numa dupla vertente: a primeira diz respeito às articulações freudianas sobre o objeto perdido, condição da estruturação subjetiva; a segunda refere à perda desse filho que aparece no sonho aludindo o irrepresentável da morte.

O umbigo do sonho é índice do real. Se em 1959 o furo do luto se vincula ao umbigo do sonho, em 1964 essa afirmação toma uma significação maior no que diz respeito à hiância simbólica. O umbigo do sonho é o centro incógnito “que não é mesmo outra coisa, como o próprio umbigo anatômico que representa, senão a hiância de que falamos” (LACAN, 1964, p. 28). “Anatomia é uma palavra que contem esse radical tão caro aos psicanalistas: *thomein*, ‘cortar’, ‘separar’, ‘escindir’, como em *sinthomem*” (DUNKER, 2006, p.307; grifos do autor). O umbigo como furo define-se por ser essa hiância que é a testemunha de que lá houve um corte. Corte, esse, que deve ser realizado no trabalho do luto. Adiantamos, pois, a questão desse corte parece-nos ser o que delimita seu fim. No luto há um preço: a libra de carne.

3.3 – Prolegômenos sobre o conceito de angústia

Em 1920 Freud está às voltas com o conceito de angústia e provoca uma inversão na sua definição. Essa inversão refere à teorização sobre a angústia neurótica, se antes ela era

efeito do recalque, agora se define como causa do mesmo²². Entretanto, Freud motivado pelas suas elaborações sobre o conceito de pulsão (o qual também se redefine nesse momento), propõe uma divisão entre a pulsão de vida e a pulsão de morte. A esta última ligará o conceito de repetição. Em “*Inhibición, sintoma y angústia*”²³ (1926, p. 2833-83) no marco dessas elaborações fala das neuroses traumáticas (neurose de guerra). Na neurose traumática (que fazemos questão de diferenciar da neurose de transferência e das neuroses atuais) a angústia é causada por um perigo real, situação perigosa que ativa a defesa do eu e provoca uma resposta: a fuga. Caso tivéssemos escolhido o tema da fuga no exemplo do exílio, seria justificada a sua abordagem mais detalhada.

Como nosso tema é o luto, preferimos destacar, nas articulações freudianas, a questão da angústia como resposta à castração, que é associada à separação do objeto materno, uma vez este constituído estruturalmente como objeto investido pelo eu. Vale destacar que com esta afirmação estamos no nível da angústia neurótica. Entretanto, uma das definições da angústia se refere à confrontação do sujeito com o desamparo. Toda situação de desamparo pode ser nomeada como situação traumática. Desse complexo desenvolvimento, nossa interpretação refere-se ao desamparo, sendo esse o *nódulo* da situação perigosa, seja o desamparo material (caso do perigo real); seja o desamparo psíquico (as exigências pulsionais do Id). O nódulo e a perturbação econômica provocam o *autômaton* da angústia, razão que liga a angústia com a repetição. Lembremos o que é fundamental: a angústia tem lugar no eu, e este emitirá o sinal. Quer dizer, ao falarmos do sinal da angústia temos que considerar a dimensão narcísica.

²² Sugerimos a leitura do texto de Dunker, C. I. L. “A angústia e as paixões da alma”. In: *Corpolinguagem: angústia: o afeto que não engana*. 2006, p. 305-316. A economia das palavras e a precisão das articulações nos esclareceu não somente as diferenciações do conceito de angústia em Freud e Lacan, mas também suas consequências na clínica.

²³ Neste caso preferimos ter como referência a edição em espanhol da editora Biblioteca Nueva, com tradução de Ballesteros (1981), pois a mesma conserva o termo “angústia”.

Há, sem dúvida, uma teoria da angústia no ensino de Lacan. Escolhemos em primeiro lugar uma definição que sempre nos impacta pela simplicidade e agudeza, tendo um valor inestimável para a clínica. A angústia é correlativa do momento em que o sujeito se vê questionado em sua existência, sem poder se reconhecer no passado, nem imaginar o que será no futuro. A angústia é correlata do momento em que “o sujeito está suspenso entre um tempo em que ele não sabe mais onde está, em direção a um tempo em que ele será alguma coisa na qual jamais se poderá reencontrar” (LACAN, 1956-1957, p. 231).

Em 1959 a questão do desamparo (*Hilflosigkeit*) e da angústia é desenvolvida à luz das colocações sobre o trauma. O sujeito responde ao desamparo, com a intervenção do elemento imaginário, apoiando-se na experiência do semelhante. O que o sujeito reflete nessa experiência imaginária não é somente o jogo de prestígio, mas ele mesmo como ser falante. Um ano depois, encontramos uma definição do desamparo e da angústia, entendida como sinal no eu. É uma nuance importante, pois mais uma vez indica que a angústia, sendo especificamente um afeto que provoca a “espera” funciona como tela ao desamparo.

No *Hilflosigkeit*, o desamparo, o sujeito é pura e simplesmente transtornado, ultrapassado por uma situação eruptiva que não pode enfrentar de modo algum. Entre isso e empreender a fuga – fuga que, para o ser aqui teórico, o próprio Napoleão considerava a verdadeira solução corajosa quando se tratava de amor – existe uma outra solução, e é o que nos indica Freud sublinhando na angústia seu caráter de *Erwartung*²⁴. Aí está a característica central. O fato de que possamos fazer dela, secundariamente, a razão de fugir é uma coisa, mas não é este o seu caráter essencial. Seu caráter essencial é o *Erwartung*, e é isso o que designo a vocês ao dizer-lhes que a angústia é o modo radical sob o qual é mantida a relação com o desejo. (LACAN, 1960-1961, p. 353; grifos do autor)

²⁴ Espera, esperança.

Contudo, neste parágrafo há uma torção que vai da angústia que pode provocar situações de perigo externo, com a reação de fuga concomitante; para a angústia neurótica (nas palavras de Freud), na qual a “espera” é central. Precisamente é uma espera que aciona o sinal de angústia no eu. O que está em causa, sob o marco do sinal é o *Hilflosigkeit*, o desamparo, no qual o homem, nessa relação consigo mesmo, não pode ter a ajuda de ninguém. Vejamos, então, que a angústia como sinal do eu pode promover respostas. A angústia provocada por situações de perigo externo tem como a resposta: a fuga. Porém, existe para a angústia neurótica duas respostas essenciais, a saber: sintoma e fantasia. Razão pela qual deve-se considerar que o amor pode funcionar operativamente como tela ao desamparo.

Posteriormente, no Seminário *A angústia* (1962-1963), Lacan define o conceito de angústia vinculando-o a uma experiência de certeza. A angústia é um afeto ímpar. Não cede em sua certeza, não engana. Interessa destacar que na angústia o que está em questão é a “presença do Outro”. Lacan avança do campo de desejo enigmático para o campo do gozo. A figura da *mantis religiosa* é o exemplo que lhe possibilita articular o *Unheimlich*²⁵ (o estranho) com o *Hilflosigkeit*. Lacan retoma os conceitos freudianos e nos comenta sua nuance, diferenciando *Heimlich* e *Unheimlich*²⁶. Caterina Koltai, retoma Freud fazendo referência ao texto freudiano “Lo siniestro” (1919a p. 2483-2505):

Heimlich, nos diz Freud, é uma palavra cujo sentido vai desenvolvendo em direção a uma ambivalência até encontrar seu contrário, *unheimlich*, que é de certo modo uma espécie de *heimlich*. Entende-se, pois, que nesse texto

²⁵ Várias são as traduções desse termo, amplamente debatido pelos autores, a partir das indicações de Freud. Escolhemos as traduções acima citadas, e também as que indicamos nos capítulos anteriores.

²⁶ Ver Hanns, L. A. *Dicionário comentado do alemão de Freud* (1996, p. 230-39). Esse autor diferencia e vincula as seguintes palavras: *Unheimlich* (adjetivo do qual destacamos: ansiógeno, indefinível, indeterminado, inquietante), *das Unheimlich* (quando é substantivado significa: “coisa inquietante”, “sinistra”, “macabra” “assustadora”, “esquisita”, “estranha”), e *heimlich* (familiar, conhecido, secreto, oculto, inquietante, estranho).

Freud fale em retorno dos mortos, encontro com o duplo, esse representante do eu-estrangeiro, que é colocado no lugar do próprio eu. (KOLTAI, 2000, p. 87)

Em 1963 Lacan é taxativo. A angústia não é somente a espera (*Erwartung*), função do sinal do eu; também não é somente o *unheimlich* – por mais surpreendente que pareça – pois designá-la em relação *Heim*, o hóspede hostil ou apaziguado “é muito pouco demais”. A angústia é o surgimento do *heimlich*, do familiar, no quadro. Esse familiar é o objeto da angústia. “Este surgimento do *heimlich* é que é o fenômeno da angústia, e é por isso que é falso dizer que a angústia é sem objeto” (LACAN, 1962-1963, p.83). Eis, então, que a angústia “não é sem” objeto.

Assim retomamos um debate delicado. Quando os exilados falam dos tempos de perseguição, do terror, além de estarem devastados por situações cotidianas e absurdas, é fato que as coisas se apresentam na ordem do horror. Mas a angústia, no sentido que Lacan a localiza, não tem a ver com a fenomenologia de situações de violência, ela aparece nas frestas da janela que se abre, no pouco de barulho, nos detalhes. A angústia aparece no que “não cola”, no que “não se encaixa” e se vincula a essa torção entre o *Unheimlich* e o *heimlich* na qual se evidencia que o que provoca estranheza é o familiar, ou seja, a “inquietante familiaridade” (Garcia, 2005). Segundo Dominique Fingermann “A angústia é essencialmente um fenômeno de tensão, de suspensão, de questão, uma situação psíquica de espera, sem articulação nem ligação, em ruptura e disjunção radical com tudo o que há” (2005, p. 64). Dois exemplos extraídos das entrevistas: o primeiro diz respeito a uma mulher que, após ser torturada, devia jogar baralho com seu torturador, e fazer “como se” estivesse tudo normal nessa cena: ela e o seu torturador jogando. Segundo exemplo: um homem relata como foram os anos levando uma vida em que seus colegas o achavam um jovem de uma família como tantas outras. Seu pai estava desaparecido, os paramilitares visitavam sua casa diariamente à

procura de informação; ele vivia, fazia que vivia, uma vida como as outras. Isso, segundo ele, era o mais estranho e devastador.

A angústia, em última instância, designa o objeto último, a Coisa (LACAN, 1962-1963). A angústia não engana, pois designa esse objeto, *a Coisa*, o *das Ding*,²⁷ extraíndo, dele, sua certeza. Esse objeto fundamentalmente perdido, jamais reencontrado, surge sempre como sendo a Outra coisa. Essa dimensão da perda está em jogo no luto, pois este eleva à máxima potência a impossibilidade do encontro.

O gozo absoluto está totalmente fora da estrutura psíquica, ele não se inscreve de maneira alguma. O que se inscreve, na estrutura, no lugar do gozo absoluto, é a **angústia**, na qual a proximidade de *das Ding* é sentida pelo sujeito. Na angústia, o sujeito está vivenciando o registro do real; por isso, no seminário sobre *A angústia*, Lacan afirma não só que a angústia é o afeto por excelência como também que o melhor remédio para a angústia é o **desejo**. Pois o desejo reintroduz, para o sujeito, a referência à falta originária da estrutura. (JORGE, 2005, p. 147; grifo do autor)

Apontemos que *das Ding* e objeto *a*, no seu estatuto *real*, são conceitos diferentes. Embora ambos refiram ao campo do gozo, *das Ding* pode ser considerado o inexorável, o incontável, o incomensurável, razão pela qual a figuração de um gozo absoluto, impossível, lhe é pertinente. O objeto *a* é causa do desejo, é paradoxal, pois mesmo sendo o resto da operação do ser vivo no campo da linguagem, ele também, por ser um objeto cessível, extrai um “pedaço” ao gozo do Outro.

²⁷ Esse conceito data do “Projeto para uma psicologia científica” (Freud, 1950 [1895]) e é amplamente retomado por Lacan no Seminário, livro VII, *La ética del psicoanálisis* (1960 /1988) . Destacamos que para Lacan o conceito de *das-Ding*, além de se referir ao objeto perdido e ao primeiro exterior hostil (o próximo), define especificamente a própria topologia do sujeito. “Trata-se desse interior excluído que [...] está desse modo excluído no interior” (1960, p. 126). Entendemos que *das Ding* refere à presença do real no simbólico. Neste sentido, o *extimo* (Lacan 12.3.69, inédito) do sujeito é o Outro. A partir da década de 1970 essas articulações

Dunker (2006), analisa a frase “a angústia faz corpo” e propõe pensar duas operações diferenciadas que referem respectivamente ao campo do desejo e ao do gozo. Assim, uma diz respeito à lógica do desejo que articula castração e a perda passiva do objeto, própria à constituição do sujeito, essa perda sendo a libra de carne da qual fala Lacan (e pela qual nos indagamos no capítulo anterior, pois o luto refere ao preço a ser pago pela perda do objeto). Na segunda operação, temos a lógica da constituição do gozo, como castração (real), cessão do objeto no nível do gozo do Outro. Interessa-nos este recorte, pois alude às colocações de Lacan quando diz que a angústia é esse objeto último: *das Ding*. Em face desse real, e considerando o objeto *a* cessível, ele diz: “Esta função de objeto cessível como pedaço separável e vinculado de alguma maneira, primitivamente, algo da identidade do corpo, que antecede ao próprio corpo, quanto à constituição do sujeito[...]” (LACAN, 1962-1963, p. 357). Justamente neste ponto Lacan faz um apelo à ética e se pergunta pela manipulação dos corpos, os corpos reduzidos pela medicina, corpos reduzidos aos órgãos.

O que nos interessa destacar é uma divisão que realizamos de modo a pensar o luto em dois níveis. Em primeiro lugar, continuamos as elaborações até aqui desenvolvidas que dizem respeito à relação do luto com a imagem especular, aportando uma diferença significativa com a angústia; em segundo, a partir das considerações sobre o objeto *a*, como objeto cessível, propomos diferenciar angústia-luto (ato).

3.4 – O luto revisto à luz do conceito da angústia

poderão ser elaboradas à luz da teoria dos nós borromeanos. Para este tema sugerimos a leitura de Jorge, M.A.C. (2005, p. 139-158)

“Disso decorre que a imagem do eu [*moi*] está marcada por uma falta, notada $-\phi$, o falo imaginário. Os objetos *a* vêm ao lugar dessa falta” (PORGE, 2006, p. 198). Essa afirmação permite diferenciar o $-\phi$, lugar da falta, e o *objeto a*. Assim também permite diferenciar o investimento narcísico que trabalhamos no capítulo anterior em relação ao luto, desse lugar enigmático da alteridade do Outro. No esquema estão presentes tanto o eu e seus objetos, quanto o não especular.

3.4.1 – Ainda sobre o luto e imagem

No luto está em questão uma elaboração que afeta toda a “dialética da identificação”, seja na imagem [eu ideal, $i(a)$], seja no significante [$I(A)$]. Essa elaboração afeta mais do que o eu, o próprio sujeito. O que dissemos até aqui permite-nos compreender por que Lacan insiste em vincular o luto e angústia articulando-os pela castração. Se a definição da angústia é que “a falta vem faltar” (LACAN, 1962-1963, p. 50), o luto será um questionamento do lugar que o sujeito ocupava em relação ao Outro, em particular à castração do Outro. “Não estamos de luto senão de alguém de quem podemos dizer: *eu era a sua falta*” (LACAN, 1962-1963, p. 151).

Imagens e atributos do objeto, assim também os significantes são resposta à falta, por isso Lacan já havia nos antecipado que perante o angustiante do desejo do Outro as respostas homólogas no nível do sujeito serão: a relação do eu e sua imagem [$m - i(a)$] e a fantasia fundamental construída como resposta singular ao desejo do Outro [$(\mathcal{S} \diamond a - d)$]²⁸. O enlutado

²⁸ Essas escritas do eu e a fantasia fundamental figuram em “Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano” (1960b)., respectivamente no primeiro e no segundo andar. Grafo completo, p. 831.

está às voltas com seu *des-ser*, pois sua constituição narcísica, que é índice de sua falta, foi absolutamente atingida por causa da perda do objeto amado, e o que era o objeto senão aquilo que permitia ao sujeito suas astúcias (eu e fantasia) com as quais respondia à castração do Outro?

Lacan acrescenta que o enlutado sente a comoção do luto na medida em que o objeto pelo qual leva seu luto era aquilo que havia construído como o suporte da sua castração. A castração retorna ao sujeito e ele se vê no que ele era na posição da castração. Nessa posição há um quiasma entre o desejo e amor. Citemos Nasio quando parafraseia Lacan: “Ficamos de luto daquele que foi imaginariamente importante para nós – disso nós sabíamos –, e para quem fomos o objeto fantasístico do seu desejo – disso, não sabíamos” (NASIO, 1991, p. 103). O enlutado é um *amado* que virou *amante*. O luto se elabora através dessa imagem do semelhante “[...] pelo que todo amor na medida em que este termo implica na dimensão idealizada que eu disse, é narcísicamente estruturado” (LACAN, 1962-1963, p. 377-8, inédito).

A relação angustiante do sujeito ao desejo do Outro se articula plenamente no nível do desejo escópico, nível que se determina pelo efeito alienante da imagem no qual o objeto *a* está mais mascarado, e pelo qual o sujeito está mais ressegurado quanto à angústia. Insistimos, o luto, é elaborado, em parte, no nível da imagem do outro [*i(a)*] e imprime mudanças no nível dos ideais.

3.4.2 – Luto e *acting-out*

Finalmente o luto e o ato. Abordaremos primeiro a relação que Lacan nos oferece entre luto e *acting-out* (LACAN, 1962-1963, p. 375).

Acting-out é uma operação que mostra, algo se mostra do desejo inconsciente, algo que fracassou em manter a dimensão do engano própria ao significante. Essa é a proposta de Lacan, sempre articulando o *acting-out* à clínica. Trata-se, então, de uma mensagem que clama pela interpretação. E, sem dúvida, é parente íntimo da certeza da angústia. Assim, o *acting-out* se define pela urgência, é uma demanda a que o Outro interprete. O que se mostra está velado, é algo opaco, e é por isso que requer interpretação. No *acting-out* o que se mostra é o que está em causa e, nesse instante, algo do resto (algo do que o objeto *a* semblantea) se desvela.

Mas, então, por que razão ligar o luto com o *acting-out*?

Pensamos que o luto põe justamente o enlutado no trabalho com uma meia-verdade que se lhe impõe, que o surpreende na urgência que o furo no real da existência lhe impôs. Mas isso é condição de qualquer formação do inconsciente, então o luto poderia ser equivalente a qualquer uma delas. Entretanto, se o que se mostra é esse resto, essa causa, aí sim nos parece que o luto é uma mostração selvagem da causa, causa sempre *semblanteada*, razão pela qual voltamos ao umbigo do sonho.

Será que no luto algo se põe na cena, e por isso se vincula ao *acting-out*? Harari (2001) o considera assim. Ele afirma que, face ao objeto perdido, há um enquistamento do *objeto a*, implicando um trabalho em que tal enquistamento se dissolva. Por isso propõe que o *acting-out* será um “(re)posicionamento do ‘a’, enquanto dimensão oculta” (HARARI, 2001, p. 199). *Acting-out* e luto se vinculam, pois o trabalho do luto “não configura, é claro, uma mera tarefa intelectual, uma vez que não é viável sem uma ‘*mise en scène*’ restauradora dos laços com o objeto oculto fundamental” (HARARI 2001, p.197). Retomaremos este ponto nas considerações finais.

3.5 – O luto: entre a angústia e o desejo

Nossa hipótese é a seguinte: face ao evento traumático é necessário um trabalho de luto para que o sujeito possa reconstruir sua vida, possa reconhecer-se nos significantes que o representam, enfim, possa encontrar-se no que ele deseja. A *função* do luto, diz Lacan, está intimamente vinculada à questão do desejo. Baseados na afirmação de que o luto confronta o enlutado com um furo real, e na vacilação fantasmática conseqüente, traçamos essa hipótese. Nesse sentido, é necessário um consentimento do sujeito com seu desejo, que responda em oposição à maré da dor. O luto é uma ponte entre a angústia e as vias do desejo pelas quais o sujeito, no seu dever ético, terá que responder. Desse modo, estamos apontando que não se trata de vitimar o sujeito perante o “desastre”, mas de convocá-lo na sua responsabilidade.

Fugir do meu país marcou um período muito difícil. Foi um período muito duro. O período do desgarramento. Sentia-me desgarrado como pessoa. Tudo isso era uma situação de bastante angústia. Necessitei minha reorganização como indivíduo, em primeiro lugar. Desses dois meses primeiros, como algo simbólico, posso dizer que quebrei quatro guarda-chuvas e vários pares de sapatos. Eu me sentia literalmente perdido, não somente geograficamente. Os guarda-chuvas e os sapatos que não tinham conserto possível – entre a água, pela chuva constante, e o que eu andava na cidade. Naqueles tempos, em São Paulo somente chovia, chovia todos os dias, o dia todo. Os guarda-chuvas e os sapatos formam parte de uma lembrança recortada a um período de dois meses. Eu caminhava, caminhava o dia todo; e não é uma característica minha esse excesso. (S.W., homem; informação pessoal)

Quando retornei à Argentina, eu estava muito mal, muito consciente de tudo o que deixava e sem saber o que ia encontrar. Foi um pulo agressivo. Durante o primeiro ano passei muito mal, estive sozinho, não conseguia estabelecer nenhum vínculo. Bebia e me drogava. Tudo mudou, de algum jeito, quando, um ano e meio depois, voltei para a Itália. Aí, realmente, tomei consciência de que tinha ido embora. Então, voltei mais uma vez aqui (à Argentina) com outra atitude. (NT., homem; informação pessoal)

Diferencemos, mais uma vez, a angústia e o luto. A angústia é a presença do Outro e o conseqüente desamparo do sujeito, confrontando este último com o *real* que pode ser definido como o “*não-sentido*, o não-senso, o sentido em branco, o *ab-sens*, o sentido ausent” (JORGE)²⁹. A angústia é o instante de ver esse desfolhamento e a certeza de que a indeterminação do sujeito *ex-siste*. Assim, segundo nosso entendimento, aqui estão ao mesmo tempo em ressonância o *Unheimlich* e o *heimlich*³⁰. Por outro lado, o luto é a elaboração de uma perda, centrada na imagem. Por mais doloroso que o processo do luto seja, sua função responde no sentido de contornar e, finalmente, *semblantear* a hiância que a perda provocou.

Dizer que o luto é uma ponte entre a angústia e o desejo implica considerar que a reconstrução subjetiva que opera o luto habilita o sujeito a emoldurar as coordenadas das suas respostas enquanto sujeito desejante.

Entretanto, nossa pergunta sobre o furo do luto continua a ser levantada e exige pensar as modulações da clínica psicanalítica quando trabalhamos com pessoas que passaram por eventos traumáticos. Caso as condições da trama simbólica não sustentem a localização do desejo do sujeito, o desabamento do seu mundo pode cristalizar-se não como melancolia, mas como um sentimento algumas vezes trabalhado por Lacan e que diz respeito a uma renúncia ao desejo, a saber: a tristeza. Assim, o que era para ser enlutado se modifica em um ponto

²⁹ “As quatro dimensões do despertar: sonho fantasia, delírio, ilusão” In JORGE, M.A.C., *Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan*, vol.2: *a prática clínica*. Jorge Zahar Editor, a sair.

³⁰ Ver comentários das páginas 62-3 e nota de rodapé 26.

cristalizado do qual o sujeito não consegue se separar. Em outras palavras, o fracasso do luto (que diferenciamos do furo do luto) é não poder fazer semblante, não poder estruturar novamente o enquadre simbólico, imaginário e real.

Todavia, um comentário sobre a citação de Lacan que abre este capítulo. Deve ser feito. Os ritos e sua função respondem e apontam a essa hiância aberta e nunca possível de ser suturada, marca de origem do real. Por isso nos lembram o *das Ding* freudiano. Mas é necessário lembrar que, do mesmo modo que nos sonhos, nos ritos existe uma estrutura predominantemente simbólica que permite elaborações não somente singulares, como tem incidência na cultura.

Consideramos que a condição dos que se exilaram traz uma complexidade no estudo do luto. Em nossa pesquisa percebemos, desde um primeiro momento, que deveríamos ter em conta as articulações conceituais sobre a angústia. Além das perdas multiplicadas, o desaparecimento forçado das pessoas fez confluír tanto o horror à morte, quanto o horror ligado a um acontecimento no qual o excesso do poder foi, para maioria das pessoas, inimaginável. Dito excesso não foi sem medida, pois no Processo de Reorganização Nacional havia um cálculo preciso no projeto de desaparecimento da política e das pessoas, como o expressamos no primeiro capítulo.

Contudo, o estado de exceção, caracterizado pela suspensão das normas jurídicas, e que neste caso implicou uma sistematização do seqüestro e desaparecimento das pessoas, provocou posteriormente na sociedade, e em particular nos militantes políticos, o que podemos considerar uma manifestação da angústia que se vincula com o terror. Estamos recortando especificamente o que Freud considera angústia traumática, manifestação afetiva das neuroses de guerra, sendo a repetição do evento traumático e a manifestação do terror sua

expressão central. As palavras de Calveiro são elucidativas quando diz que o poder *concentraccionista* afetou profundamente a sociedade:

Os campos de concentração, esse segredo a vozes que todos temem, muitos desconhecem e alguns negam, somente é possível *quando a tentativa totalizante do Estado encontra sua expressão molecular*, se submerge profundamente na sociedade, permeando-a e nutrindo-se dela. Por isso, trata-se de uma modalidade repressiva específica, cuja particularidade não se deve desprezar. Não há campos de concentração em todas as sociedades. Existem muitos poderes assassinos, quase poderia afirmar que em algum sentido todos o são. Porém, *nem todos os poderes são concentracionistas*” (CALVEIRO, 2006a, p. 28, tradução livre; grifo da autora).

Nas entrevistas se reitera o tema do desaparecimento dos familiares, e mesmo – em três entrevistas – a descrença na possibilidade de que seus familiares tivessem morrido em combate (eles consideram que essa versão da morte em combate foi relatada para evitar o horror que significaria sabê-los desaparecidos). Além disto, três entrevistados passaram pela experiência do seqüestro, desaparecimento e confinamento em campos de concentração.

O tema do campo de concentração e o fantasma da morte na figura do *musulman* são retomados no terceiro livro da trilogia de Agambem *Lo que queda de Auschwitz. El aquivo y el testigo. Homo Sacer III*, (2002b). Nele ele afirma que o *musulman* é aquele que perdeu todo traço de humanidade: “Em Auschwitz não se morria, produziam-se cadáveres. Cadáveres sem morte, não homens, cujo falecimento é envilecido com a produção em série [...] é justamente esta degradação da morte o que constitui o ultraje específico de Auschwitz, o nome de próprio horror” (AGAMBEM, 2002b, p. 74; tradução livre). A partir da pesquisa histórica, recolhida na bibliografia de Calveiro e nos testemunhos do *Nuncamas*

(www.nuncamas.org)³¹, é fato que devem ser consideradas as diferenças entre ambos eventos. Contudo, a produção em série, a vida reduzida a corpos (organizados em série), os compartimentos de oitenta centímetros de largura por duzentos centímetros de comprimento nos quais eram alojados os “chupados” e obrigados a permanecerem em silêncio absoluto, a tortura, o processo de desaparecimento de identidade cujo desfecho foram os NN (*No Name*) (CALVEIRO, 2006a), são traços partilhados senão do *musulman*, da “vida nua”³². Evidencia-se o que estamos sustentando neste percurso: entre um acontecimento traumático e seu impacto posterior cabe a pergunta de como será possível uma simbolização “qual será a sua eficácia simbólica, que atos serão justificados por sua evocação” (ŽIŽEK, 2003, p. 61).

Os que “foram desaparecidos” durante a ditadura seguem, na sua maioria, desaparecidos. A impossibilidade de fazer o rito levou à criação de organizações que tiveram, e têm, um efeito contínuo no cotidiano dos argentinos, tanto nos que ficaram no exílio, quanto nos que voltaram do exílio, assim como os que ficaram em Argentina afetados pelo “exílio interno”. São estes os movimentos aos quais nos referiremos no capítulo 4.

³¹ Nunca más, informe sobre os desaparecidos na Argentina. *Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas*. (CONADEP). Buenos Aires, setembro de 1984.

³² Fazemos uma breve referência desse conceito na nota de rodapé 21.

Capítulo 4. O LUTO POLÍTICO

*A língua ainda não gravou essa palavra que falta: a mãe,
o pai que perdeu um filho.*

Radmila Zygouris. 1995.

Neste capítulo articularemos, em particular, o luto e o ato, tomando como exemplo um fato político. Nosso intuito é de, através do mesmo, problematizar o tema do luto.

Faremos referência a algumas organizações e movimentos sociais que se constituíram durante a Ditadura Militar Argentina (1976-1983) e que permanecem, até hoje, com seu trabalho de denúncia e de reconstituição da memória dos fatos ocorridos durante os anos em que vigorou o Terrorismo de Estado. Esses fatos tiveram ampla repercussão no exílio dos argentinos, em particular naqueles que não abandonaram a luta ideológica pelos Direitos Humanos, eixo central que, além de qualquer diferença partidária, funcionou como âncora da vida exilar. Abordaremos a importância desses movimentos, particularmente o das *Madres de Plaza de Mayo* e das *Abuelas de Plaza de Mayo*, que operaram um ato que implicou uma passagem que consideramos ser de um luto impossível para um luto político.

Abordaremos a história das marchas da *Plaza de Mayo*. As *Madres de Plaza de Mayo*, e as *Abuelas de Plaza de Mayo* são movimentos que surgiram nos anos da Ditadura e que continuam trabalhando ainda hoje. Elas são um ícone dos últimos trinta anos da história argentina: primeiro, repudiadas por quase todos e chamadas de loucas; depois, acompanhadas pelo povo argentino em sua luta que não acaba; hoje, com o reconhecimento e o respeito da sociedade, em nível nacional e internacional.

Em julho de 2005, foram encontrados os restos de três mães, fundadoras do movimento. Elas foram jogadas ao mar, nos “vôos da morte”. Os desaparecidos, ainda em vida, eram jogados ao mar, sedados e amarrados com blocos de cimento nos pés. Atualmente

há provas científicas sobre esses “vôos da morte”, e em particular sobre os corpos que foram encontrados à beira-mar das praias de Buenos Aires e enterrados em túmulos de NN (*No Name*). A Equipe Argentina de Antropologia Forense exumou esses restos e foi responsável pelas provas de DNA que permitiram desvendar, 28 anos depois, o destino sofrido por essas três *Madres* que procuravam seus filhos desaparecidos. Vários foram os atos públicos, assim como o cerimonial religioso. Nas palavras dos familiares:

Nossas mães, incansáveis lutadoras que deram a vida pelos seus filhos, não puderam vencer a morte, mas eram tão obstinadas que, sim, puderam vencer o esquecimento. E voltaram. Voltaram com o mar, como se tivessem querido dar conta, mais uma vez, dessa tenacidade que as caracterizava em vida. A presença dos seus restos testemunha que não se pode fazer desaparecer o evidente. E voltaram com esse amor incondicional que somente as mães têm pelos seus filhos, para seguir lutando por eles, por nós. (Página 12, julho de 2005)

O que retorna desses corpos dos desaparecidos, o que o mar devolve é o barulho, o estrondo do *ravinamento das águas*. Evocamos aqui o que lemos na escrita de Lacan “O que se evoca de gozo ao se romper um semblante, é isso que no real se apresenta como ravinamento das águas” (Lituraterra, 1971, p. 22).

Quando se cumpriram trinta anos desde aquele fatídico dia que mudou a história da Argentina, em 24 de março de 2006, mais de 100.000 manifestantes estavam na *Plaza de Mayo*. Foi declarado feriado nacional. Como exemplo, transcrevemos um trecho do que foi escrito por Marta Dillon, para o Jornal *Página 12*, com o título “Cem mil vozes para sustentar a memória”:

Se houve uma canção, das muitas que se entoaram ao longo do percurso entre a *Plaza do Congreso* e *Plaza de Mayo*, que se cantava sem falhas, foi

a que promete que “como aos nazistas lhes vai acontecer, a onde forem os iremos procurar” Esses dois versos iam e voltavam do centro da rua até as calçadas, se repetiam na boca daqueles que estavam em cima das bancas de jornais e das árvores, além dos que olhavam desde os terraços e que, quando se cansavam de cantar, tornavam a bater palmas, reconhecendo, na tenacidade dos que marchavam, uma razão que parecia demonstrada: se em todos aqueles anos não se houvesse caminhado esse trajeto, todos esses 30 anos, talvez, tivessem passado despercebidos. Mas, não. O peso das três décadas tremia como pó, vendo as crianças nos ombros dos seus pais [...]” (DILLON, Página 12/web, 2006.03.25; tradução livre).

As marchas. Eis o fato que essa jornalista recorta para falar da importância do momento histórico de 24 de março de 2006. Essas marchas se originaram a partir da procura pelos seus filhos e netos, realizada pelas *Abuelas* e *Madres de Plaza de Mayo*.

A solidariedade gerada em torno dos fatos possibilitou uma forma de organização social que produziu um ponto de ruptura no Estado totalitário, uma vez que ao localizar-se no público da *Plaza de Mayo*, as *Madres* e *Abuelas* trouxeram à cena algo que estava destinado ao privado, ao privado desse “desaparecido”, dessa família de “desaparecido”. Um cenário público no qual circularam histórias denunciadas pelas *Madres* e *Abuelas*, e que convocaram ao reconhecimento do acontecido, à exigência de justiça e a uma memória do que parecia inominável. Foi uma posição ativa como modo de resistência ao poder e como modo de transformar a posição do “desaparecido”, já que subtraídos no privado, voltaram à cena social na primeira exigência de “aparição com vida”; um modo de quebrar o insensato e de sair da fragilidade psíquica pela falta de apoios identificatórios, no social. (LO GIÚDICE, 2005, p. 30-31; tradução livre)

4.1 – História das *Madres y Abuelas de la Plaza de Mayo*

A Associação das *Madres de Plaza de Mayo* e a Associação das *Abuelas de Plaza de Mayo* atualmente desenvolvem tarefas que vão desde a procura dos desaparecidos até o reconhecimento de sua identidade; seu direito pela identidade e pela defesa dos direitos humanos. Ambas associações, reconhecidas nacional e internacionalmente, funcionam com equipes interdisciplinares que incluem advogados, médicos, geneticistas, psicólogos, jornalistas, dentre outros.

O que nos interessa, neste texto, é recortar o que foi nomeado como *marchas* da *Plaza de Mayo*. Justificaremos que esses atos possibilitaram a elaboração de um luto político. Para tal, será necessário trazer alguns recortes do período de 1977 até 1983, pois foi nesse tempo que as marchas se consolidaram. Não nos deteremos na diferença histórica entre as duas Associações, lembrando que as mães e as avós marcharam juntas. Tomamos nossos dados de uma extensa palestra dada pela Presidente da Associação das *Madres de Plaza de Mayo*, Hebe de Bonafini, no ano de 1988. (www.madres.org)³³.

Em 1976, as *Madres* e as *Abuelas* se conheceram procurando seus filhos e netos no Ministério do Interior, na Polícia, nas Igrejas. Em abril de 1977, fizeram uma carta na qual pediam informações, solicitando uma audiência com os representantes do Governo Militar. Assim chegaram à *Plaza de Mayo* (que está localizada no centro de Buenos Aires, em frente à Casa de Governo) no sábado, 30 de abril. Na semana seguinte, encontraram-se em uma sexta-feira. Finalmente, na outra semana, reuniram-se na quinta-feira, dia em que até hoje se realizam as marchas.

³³ Tradução livre de todos os trechos da entrevista dada por Bonafini. Tomadas do *site* em outubro de 2005.

E, na Plaza, éramos todas iguais. Esse o que te aconteceu? Como foi que aconteceu? Éramos uma igual à outra, pois a todas nos haviam levado os filhos, a todas nos acontecia o mesmo, tínhamos ido aos mesmos lugares. E era como se não houvesse nenhum tipo de diferença. Por isso a Plaza consolidou. E percebemos que nos avisávamos umas às outras, e que, na quinta-feira, às 15:30, nos reuniríamos na Plaza, num banco da praça. Não caminhávamos, não marchávamos. (BONAFINI, 1988, www.madres.org)³⁴

Houve, então, a busca das *Madres* pelas outras mães com o objetivo de juntar-se e ter mais forças nos seus apelos. Procuravam-se na Polícia, nos Ministérios, nas residências – casa por casa – e foram agrupando-se e concentrando-se na *Plaza*.

Quando a policia reparou que éramos muitas, que éramos 60 ou 70 nesses bancos da Plaza, nos disse ‘Aqui estamos em Estado de Sítio. Não podem estar aqui sentadas, isto já é uma reunião, marchem, caminhem’, e começaram a nos bater com as mãos e com os cacetes[...] E foi a polícia que nos fez caminhar, nós não pensávamos em marchar. Gostaria de dizer que não queremos que se chamem às marchas de ronda. [...] porque a ronda é rondar, dar voltas sobre o mesmo e, nós, as Madres, acreditamos que, embora seja em círculo, estamos marchando em direção a algo. Nessas primeiras ações, esse caminhar, também tomando-nos dos braços, aferrando-nos umas às outras, contando-nos, também fomos solidificando nosso pensamento, crescendo e tomando consciência. (BONAFINI, 1988, www.madres.org)

Os militares e a polícia queriam que elas saíssem da *Plaza*. E as *Madres* e as *Abuelas* não saíram, continuaram a dar a volta ao redor da *Pirâmide de Mayo* – monumento que está

³⁴ Embora a Presidente das *Madres* faça referência a esse movimento, sabemos que, em primeira instância, as *Madres* e as *Abuelas* marchavam juntas, sem ter constituído duas Associações diferentes, como aconteceu posteriormente.

no centro da *Plaza* – como se, paradoxalmente, contornassem um buraco. Consideremos isso vinculando-o ao furo no real que é o que define a função do luto, como demonstramos nos capítulos precedentes.

Um fato curioso e determinante ocorreu no momento em que a polícia pediu a identidade para uma mãe; isto gerava terror, pois aquele que fosse identificado poderia “ser desaparecido”. Por outras duas quintas-feiras algumas tiveram que se identificar para a Polícia. Finalmente, decidiram que todas entregariam seus documentos caso alguma delas fosse intimada. Foi uma ação espontânea. Eram 300 mulheres pressionando para serem identificadas, apesar do perigo que isso significava. Elas, que eram intimadas, acabaram intimando os repressores. Essa foi a primeira vez que, ao invés de ficar por alguns minutos na praça, permaneceram horas aguardando a entrega de suas identidades. *Verdadeiramente foi para nós uma ação de muita unidade, porque a mensagem foi: todas ou nenhuma!* (BONAFINI,1988, www.madres.org)

Eram atos que assinalavam o objetivo: elas eram um grupo que denunciava o que os outros não faziam, por medo da repressão. Elas eram *todas*. Retomaremos este tema para articular o que significa esta categoria para a psicanálise. Nos primeiros anos, elas, como a maioria do povo argentino, não imaginavam até onde podia ir o crime organizado da Ditadura.

Acho que poucas de nós nos dávamos conta do horror do que estava acontecendo, definitivamente. Todas tínhamos esperanças: iríamos para a prisão, encontrarmos (nossos filhos), na delegacia, na prisão (em qualidade de presos políticos) ou no exército. (BONAFINI,1988, www.madres.org)

Foram, e continuam a ser, organizações que contestam todo tipo de ato repressivo. Ainda nessa época, numa oportunidade em que Terence Todman – representante do governo dos EEUU – esteve na Argentina, elas estavam na *Plaza*, de mãos dadas em volta da pirâmide e a polícia lhes ameaçou, gritando “Armas, apontem...”, ao que elas responderam “fogo!!!!”. Todos os jornalistas que estavam fazendo a cobertura da chegada de Todman fotografaram as mães e essas fotos deram a volta ao mundo. Assim, começaram a serem conhecidas fora do país.

Em 1977 começaram a usar os lenços brancos amarrados na cabeça. No mês de outubro, anualmente é realizada uma procissão até a Igreja de *Luján*, virgem padroeira do país. Trata-se de um evento da Igreja Católica. Essa procissão atravessa toda a cidade de Buenos Aires. As *Madres* continuavam reunindo-se nos poucos atos públicos que aconteciam na época, para manifestar seu pedido de aparecimento dos filhos. Assim, decidiram ir a Luján. Mas como poderiam identificar-se em meio a tantas pessoas? Decidiram usar, nas suas cabeças, lenços brancos.

Então, começamos a ver como nos identificaríamos, e uma disse “vamos pôr um lenço na cabeça”, “Um lenço... e de que cor? Porque tem que ser da mesma cor”, “E, bom, branco”, “E, che, e se pusermos uma fralda de nossos filhos?” (todas tínhamos isso de lembrança, pois a gente guarda essas coisas). E, bom, o primeiro dia nessa marcha a Luján, usamos o lenço branco que não era outra coisa, nada mais nem nada menos, que uma fralda de nossos filhos. E assim nos encontramos, porque esse lenço branco nos identificava. (BONAFINI, 1988, www.madres.org)

Nessa *Plaza*, marchavam e marcham com os lenços brancos que se constitui em um traço identificador. Foram perseguidas, reprimidas violentamente, mas não deixaram de

juntar-se. A praça era perigosa e essa foi a razão pela qual tanto os militares quanto os partidos políticos que estavam em clandestinidade, diziam que elas estavam loucas. Daí a denominação: *As loucas da Plaza de Mayo*. Nos documentos, encontramos algumas afirmações que demonstram que se reuniam a céu aberto, pois tudo o que tinha acontecido com os filhos se passou e se passava na clandestinidade. O fato de *serem vistas* era, e continua a ser, crucial.

Nos anos de 1978 e 1979 não conseguiam marchar todas as semanas, pois eram brutalmente reprimidas, embora fizessem aparições espontâneas nas igrejas e na *Plaza*, em qualquer dia da semana. Em 1979, organizaram-se juridicamente e, com a ajuda do governo holandês, obtiveram um local para encontrar-se.

Em 1980, decidiram voltar à *Plaza*, e retomaram seus encontros de todas as quintas-feiras às 15:30h.

Em 1980 decidimos voltar à Plaza. Dissemos: temos que ir, aconteça o que acontecer. E voltamos à Plaza. Tomamos novamente a praça, porque pegamos a polícia desprevenida [...] Na outra quinta-feira puseram policiais que estavam armados como para uma guerra; muitos deles estavam nas árvores com as metralhadoras apontando para abaixo, mas igualmente ficamos. Bateram-nos, jogaram-nos cachorros da polícia, mas igualmente dissemos que não podíamos deixar de ir, e que essa praça havia que conservá-la porque era a luta, porque era o futuro, porque aí sentíamos que sim, que era um modo de recuperar isto que tanto queríamos que fosse, ter um Estado de direito e constitucional. (BONAFINI,1988, www.madres.org)

Em dezembro do mesmo ano, lançaram a consigna “aparição com vida”, ao grito de “com vida os levaram, com vida os queremos”. Foi um ato no qual começou a se gerar uma

modificação nas marchas, pois posteriormente – em 1983 – decidiram carregar as fotos dos seus filhos nos corpos. As fotos, coladas em pequenos cartazes, estavam amarradas em seus corpos. O fato de pedirem seus filhos com vida foi uma resposta aos militares, pois eles noticiavam ao mundo que não havia “desaparecidos” e que somente havia túmulos comuns dos que morreram em combate. Lembremos da consigna militar: “Os argentinos somos direitos e humanos”, quando a Comissão Internacional dos Direitos Humanos esteve na Argentina no ano de 1980.

Em 1981, fizeram a *Primeira Marcha da Resistência*, que nenhum organismo político apoiou, pelo perigo que isso significava. E elas resistiram 24 horas na *Plaza* contra a Ditadura. A última *Marcha da Resistência*, que encerrou um período de quase trinta anos, aconteceu em janeiro de 2006. Devemos destacar que essas *Marchas da Resistência* se realizavam uma vez por ano, durante 24 horas. Portanto, há que diferenciá-las das marchas semanais, às quais nos referimos neste texto.

Com a chegada da Democracia, em 1983, as *Madres* decidiram fazer uma campanha para desenhar silhuetas humanas em papel. Esse ato abrangeu: a *Plaza*, as Universidades e outros lugares públicos. E lotaram a *Plaza* desses contornos de figuras humanas e começaram a carregar nos corpos as fotos dos filhos, netos e familiares desaparecidos. Isso foi uma resposta à atitude do governo de exumar corpos que, aparentemente, eram os restos de pessoas que morreram em enfrentamentos.

Muitos foram os reconhecimentos em níveis nacional e internacional. Atualmente, as *Madres* e as *Abuelas* continuam com suas marchas e suas atividades, sempre voltadas para a defesa dos Direitos Humanos. Existem uma Universidade Popular UPMDPM (*Universidade Popular Madres de Plaza de Mayo*), Jornais e Revistas das *Madres*, Biblioteca, Livraria, uma rádio e a organização de Congressos de Saúde Mental e Direitos Humanos presididos por elas.

Assim também, as *Abuelas* realizam um trabalho permanente pelo Direito à Identidade, apoiadas pela Equipe de Antropologia Forense e pelo Centro de Atenção pelo Direito à Identidade, constituído por uma equipe de profissionais que pertencentes à Associação *Abuelas de Plaza de Mayo*. Escolhemos duas falas para encerrar este percurso histórico:

A força da convicção e a vontade de dar o amor aos filhos e aos netos, nos fez abrir novas maneiras para encontrar respostas a tantas perguntas. As bandeiras da Verdade, da Justiça e da Memória não foram estandartes vazios de conteúdo, mas propostas concretas e realizáveis (Estela B. de Carlotto. Presidente das Abuelas de Plaza de Mayo apud LO GIÚDICE, 2005, p. 17; tradução livre).

E não é para nós, as Madres, o reconhecimento, pois na medida que se fala das Madres se fala dos filhos. Se nós, todas, estamos nisto é porque eles – como dizemos sempre – nos pariram. É porque eles estão em cada ação, em cada lugar. As Madres são um movimento que é como uma cadeia, cada mãe um elo, não pode decair, não se lhe permite que decaia, que afrouxe. Gostaria de dizer que a Plaza nos deu o nome, que essa é a Plaza onde se gestou nossa independência e nossa liberdade, e que é aonde se vai seguir gestando nossa liberdade, aonde vamos seguir estando. (Bonafini, 1988, www.madres.org)

Recortaremos, a seguir, alguns dos aspectos que articulam aquilo que, da dimensão de um luto impossível, pode ser transformado em luto político, e que tem, conseqüentemente, ressonâncias no singular.

4.2. – A dimensão do Ato

Retomemos uma afirmação de Lacan quando nos diz que a ação toma sua certeza da certeza da angústia, sendo esta última o afeto que não engana: “é justamente talvez da angústia que a ação toma emprestada sua certeza” (LACAN, 1962-1963, p. 84). Como já

vimos, o afeto de angústia guarda estreita relação com os fenômenos de *Unheimlich* (estranho) – *heimlich* (familiar); manifestando-se como última defesa, ou sinal no eu, de um *real* insuportável e impossível para o sujeito. Contudo, a angústia está enquadrada, trata-se ainda de uma borda que tem um estatuto simbólico, embora faça alusão ao real. “Este surgimento do *heimlich* no quadro é que é o fenômeno da angústia, e é por isso que é falso dizer que a angústia é sem objeto” (LACAN, 1962-1963, p. 83). Portanto, a angústia traz no seu bojo um encontro com um objeto definido como corte, vazio e causa. No capítulo anterior fizemos referência à certeza da angústia. O aparecimento da angústia, seu viés apavorante, presentifica a junção entre o objeto inominável, *das Ding*, e o objeto pequeno *a*.

Articulamos, também, algumas considerações sobre o *acting-out*. Todavia, Lacan propõe uma diferenciação entre, por um lado, o *acting-out* e, por outro, a *passagem ao ato* – ato provocado pela identificação absoluta com o objeto sem a mediação da imagem *i(a)*. Reiteramos, então, a intimidade dos conceitos: angústia e ato têm em comum a certeza. O ato é algo que um sujeito produz sem saber o que vai se modificar nele e no Outro. E como todo efeito do sujeito, somente tem uma temporalidade retroativa: só depois se pode saber as conseqüências de um ato.

“Se devemos introduzir, e necessariamente, a função do ato no nível da psicanálise, é enquanto este fazer psicanalítico implica profundamente o sujeito” (LACAN. 15/11/67, inédito). Nos seminários *A lógica do fantasma* (1966-1967, inédito) e *O ato psicanalítico* (1967-1968, inédito), Lacan avança formulações sobre o conceito de ato. Este, diferentemente da ação, tem um caráter inaugural e assinala a transposição de um limite, de uma fronteira que permite ao sujeito ir além do que sabia de si mesmo. Trata-se de algo que afeta o sujeito no seu ser, isto é, no *des-ser*, na *falta-a-ser* que o constitui. Por isso o sujeito está, no ato,

representado como pura divisão: “O ato (puro e simples), tem lugar por um dizer, e pelo qual modifica o sujeito. Andar só é ato desde que não diga apenas ‘anda-se’, ou mesmo ‘andemos’³⁵, mas faça com que ‘cheguei’ se verifique nele”. (LACAN, 1967-1968, p. 371). Retomemos, então, a marcha das *Madres e Abuelas da Plaza*. Qual o estatuto dessa marcha? Trata-se de uma ação ou de um ato?

Propomos pensar esta articulação com as três categorias modais (LACAN, 1972-1973), a saber: o *necessário* (não pára de se escrever – registro imaginário), o *contingente* (pára de não se escrever – registro simbólico) e o *impossível* (não pára de não se escrever – registro real). Nesse enodamento entre real, simbólico e imaginário, as marchas, como ato, articulam: *a*) no imaginário, *i(a)*, o luto no nível do semelhante, isto é, o reconhecimento de uma denúncia que carrega no seu cerne o luto impossível; *b*) no simbólico, um traço (1,1,1,1,1) em resposta ao vazio (*a*) provocado pela ausência dos familiares desaparecidos; *c*) no real, o que *ex-siste* da morte e do desaparecimento, isto é, o impossível (*das Ding*) que aponta ao trauma histórico, trauma social dos desaparecidos. O ato das marchas pode ser localizado nesse enodamento. Contudo, como todo ato deveria ser articulado especificamente na passagem do impossível para o contingente, isto é, na passagem da certeza da angústia para o desejo. Essa articulação proposta toma como referência outra de Jorge, M.A.C. quando se refere à inscrição borromeana do objeto do desejo (JORGE, 2005, p. 145-50).

O ato das marchas pode ser equiparado ao ato de César: atravessar o Rubicão (LACAN, 15.2.1967, inédito). Tomemos da letra de Harari (2001, p. 138-139), que por sua vez está comentando um texto de Porge³⁶, autor que é também um referencial em nosso trabalho. Quando César franqueia o Rubicão ele atravessa um limite, violenta a fronteira e provoca, em consequência, a guerra das Gálias. “Portanto, ter franqueado o Rubicão indica

³⁵ O verbo *marcher*, “andar”, tem também o sentido figurado de “funcionar”.

um ato onde César, depois de atravessá-lo, não é o mesmo de antes de havê-lo feito” (HARARI, 2001, p. 138). Atravessar o Rubicão, somente é entendido como ato, se considerarmos o contexto histórico de César. O mesmo pode ser dito, obviamente, do ato de dar a volta ao redor da *Plaza de Mayo*. Depois de atravessar o Rubicão; César já não é o mesmo de antes; a mãe de cada filho desaparecido não será a mesma antes e depois de dar as voltas, todas as quintas-feiras ao redor dessa praça. O ato dá lugar a algo inaudito, *inventado*, sublinhamos este último (sustentado pelos dois autores que estamos citando), pois o tomamos como uma vicissitude do luto: a invenção. Por último, o caráter *raté*, falho, de todo ato, uma vez que haverá a inscrição de uma diferença entre o buscado e o obtido e, portanto, uma defasagem que convida à sua reativação. Lembremos: todas as quintas-feiras, há mais de trinta anos, acontecem as marchas de *Plaza de Mayo*.

Existe ainda um traço dessas marchas que nos abre a pergunta sobre o estatuto das mesmas: o *acting-out*. Lembremos que o *acting-out* foi vinculado ao luto. Esse agir que o *acting-out* comporta, carrega uma mensagem velada para o sujeito e apela para a interpretação do Outro. O que retorna do Outro, neste exemplo? Em primeiro lugar um significante: “loucas”. Em segundo, outro significante, mas desta vez com o estatuto do nome próprio, a saber: *Madres de Plaza de Mayo* e *Abuelas de Plaza de Mayo*. Portanto, parece-nos pertinente diferenciar o ato de denúncia e a *mise en scène*. Houve o retorno da mensagem do Outro, houve socialmente modificações, não foi sem consequências este “dar a ver” na cena do mundo para que o Outro leia a mensagem.

Essas marchas foram, em princípio, um encontro para as mães se defenderem do terror e do desamparo, provocado pelo desaparecimento dos filhos. Depois se constituíram como um espaço que gestou transformações nessas mães, que a partir dessa operação podemos nomear

³⁶ O texto citado por Harari, R. e do qual não conseguimos um exemplar é de PORGE, E. *Se compter trois*, Érès, Toulouse, 1989, p. 196.

como mães-mulheres. Ainda mais, essas mães que foram paridas pela luta ideológica dos seus filhos e o desfecho trágico da mesma; elas dizem e repetem: “eles nos pariram”. Elas, que saíram da cozinha para a cena pública, são uma demonstração da amplidão que podem ter os efeitos do ato e as conseqüentes transformações provocadas no sujeito e na *pólis*.

Para a psicanálise, todo ato destitui um sujeito suposto saber, isto é, provoca uma mudança no sujeito evidenciando a falta no Outro – isso que se escreve $S(\mathbb{A})$. Pensamos que, nessas marchas, as *Madres*, desde o início, destituem a ordem “caminhem, marchem!!!”, modificando o sentido. Lacan no Seminário *RSI* (1974-1975) localiza o sentido entre o imaginário e o simbólico. Precisamente o ato quebra esse sentido do discurso totalitário, então, isso ultrapassa o nível do equívoco que poderia estar presente na ordem “caminhem, marchem”. Portanto, as marchas são um ato inscrito no campo social, campo do Outro, sendo a expressão extrema de que “não se pode fazer desaparecer o evidente” e exigindo restabelecer a lei que regula os homens, lei que – como sabemos – instaura e possibilita o desejo.

Podemos dizer – como outros já afirmaram – elas são Antígona. Concordamos. Elas podem contestar a lei da cidade, lei que, neste caso, era a lei do capricho do Outro obscuro. Elas vão em direção à segunda morte, a morte do significante onde o sujeito encontra um saber sobre sua verdade, justamente ao constatar a falta de garantia do Outro. Neste ponto, avançamos no que antes tínhamos deixado em suspenso. As *Madres* e as *Abuelas* não são heroínas, mas são mulheres. Nossa hipótese é que elas, uma a uma, nessas marchas da *Plaza* estão, em parte, do lado mulher, tal e como foi articulado por Lacan nas suas *fórmulas da sexuação* (LACAN, 1972-1973). O lado mulher é aquele que inscreve uma lógica do não-todo, lógica que se diferencia do Um. Comentaremos isto, a seguir.

4.3 – Uma, mais uma, mais uma, mãe

Lembremos as palavras de Jack Fuchs, sobrevivente dos Guetos de Lodz, Auschwitz e Dachau: “A tradição do enterro é além da tradição religiosa. As *Abuelas e Madres de la Plaza de Mayo* nunca puderam pôr a lápide nos seus mortos e as carregam nos seus corpos, e isso é muito pesado.”³⁷

A pergunta que nos motiva agora é: por que as mães? Por que essas mulheres apelidadas de loucas? Elas, que fazem *todas* – lembremos as afirmações de *todas ou nenhuma*, fazendo alusão à identificação narcisista própria do grupo – podem ser *uma, uma mulher*, cada uma, cada louca?

Sabemos que as *Madres* e as *Abuelas* se constituem em grupos e como tais, participam da lógica do Um. A luta pacífica que realizam, há quase trinta anos, se sustenta nos ideais que herdaram dos filhos. Vemos, nisso, a questão do ideal que compromete cada luto. Por outro lado, lembremos que elas contestam o poder fechado dos emblemas fálicos do Governo Militar e suas Forças Armadas. Se as mães, como grupo, estão dentro da lógica do Um, elas contestam algo da mesma lógica. Lembremos que em todo sistema totalitário, a lógica do Um não tolera, em absoluto, a alteridade. “É o impossível de fechar do Outro, o que as mulheres fazem presente em nossa civilização. A hiância impossível de suturar, e isso acredito que é, diríamos, o que aparece como horizonte do porvir”. (GALLANO, 2002, p. 96, tradução livre).

³⁷ Palestra *Transmissão e Memória* realizada na Associação *Abuelas de Plaza de Mayo*, 26 de agosto de 2005.

Para falar do valor que lhes imprime ser ditas ‘mulheres’, uma a uma, nos interessa determos no detalhe do que foi se transformando, nos seus corpos, durante as marchas. É evidente que, as *Madres* e as *Abuelas*, nessas marchas, correndo grandes riscos, fazem presentificar algo de um real insuportável. Lembremos que uma mulher é refém de confrontar-se com o Outro que é ela para si mesma, Outro que diz disso que excede a lógica do Um e que lhe marca seu próprio exílio. Segundo Soler (2005), esse Outro, que não é o Outro da linguagem, mas o Outro vivo, Outro real, excluído do discurso:

Em linhas mais gerais, esse Outro ganha vida toda vez que aparecem configurações de gozo que ultrapassam os limites fálicos, que vão além das regulações normatizadas de um discurso, toda vez, portanto, que há uma pulsão que se impõe além dos limites fixados pelo princípio do prazer. Neste sentido o Sexo não é o único que é Outro, e podemos dizer que todo mundo é Outro, na medida do que lhe cabe de gozo foracluído do gozo fálico, “Outro como todo mundo”, dizia Lacan em 1980 (SOLER, 2005, p. 146).

Assim sendo, as “epifanias” do Outro são múltiplas e podem aparecer de maneira mais feroz nos sistemas que tentam abolir a diferença. Dito isto, gostaríamos de delimitar qual o ponto no qual reconhecemos esse fenômeno que nos permite levantar a hipótese sobre o quê de mulher poderá ser dito sobre as *Madres* e as *Abuelas*. Aquelas que amarram as fotos dos filhos desaparecidos nos seus corpos tornam viva a imagem corporal de quem não retornou. Elas “todas” *Madres, Las Madres e las Abuelas de la Plaza*, nesse ato que lhes modifica como sujeito aludem a esse real que comparece na foto do desaparecido, quando o que tinha sido elidido se presentifica. O invólucro da imagem de quem não voltou amarrado ao corpo de uma mulher que marcha, muitas vezes em silêncio, ultrapassa a dimensão da denúncia, pois permanece naquilo em que jamais será eliminado.

Aqueles que têm participado desses encontros podem testemunhar esse estranho sentimento, provocado pela mistura de emoções que fazem confluir o reconhecimento pela tenacidade e esse traço de engenhosidade que sustentam há tantos anos.

4.4 As fotos e o semblante

Finalmente, falaremos das fotos dos desaparecidos carregadas nos corpos das *Madres* e das *Abuelas* como um invólucro, assim como apontamos no item anterior, e das figuras sem rosto nas silhuetas desenhadas em cartazes, isto é, daquilo que desestabiliza a imagem.

A partir do Seminário *A angústia* (1962-1963), Lacan nos fala do efeito pacificador da imagem junto àquilo que não se inscreve e que lhe suporta, o objeto *a*. Em 1964, menciona o exemplo do expressionismo, na figura do pai do expressionismo, Edvard Munch, pintor norueguês e autor da famosa tela *O grito*. O expressionismo faz a exceção ao efeito apaziguador da pintura, pois nos aproxima de um campo no qual a pintura oferece certa satisfação pulsional, que ativa o olhar no quadro, deixando o espectador cativo perante aquilo que, na tela, o olha. Diferencia, assim, o campo da visão do campo da *visura* – sendo que, a este último, pertence o sujeito do desejo. Neste domínio, onde o objeto se elide, o sujeito desejante, em dependência íntima com esse objeto, se constitui. O quadro, com seus bastidores, organiza a imagem em *i(a)*. A tela, como um véu, deixa aparecer aquilo suscitado oculto – mediação necessária para organizar o campo da visão. Porém, o efeito *anamôrfico* desestabiliza a imagem, e podemos dizer, que as fotos dos desaparecidos, coladas nos corpos das *Madres*, perturbam.

Tendo como base esta articulação, pretendemos diferenciar a máscara e o semblante, para ver como isso se articula nas fotos que as mães carregam em seus corpos. Na máscara, *Persona*, há um efeito de discordância, um rosto sem rosto que aponta o vazio, provocando o eclipse do sujeito. O quadro *O grito* o exemplifica ao extremo; os rostos dos desaparecidos também. É um golpe naquele que os vê. Olhos vazios como a boca que grita o terror surdo, tanto no quadro, quanto nas fotos dos desaparecidos. Assim como também o são as silhuetas vazias cobrindo a cidade e a *Plaza*. Assim como a caveira de *O grito* não é mais a máscara, também as fotos dos desaparecidos perdem essa função. O que aparece é a decomposição da imagem nos corpos sem rostos, nas fotos que nos lembram sempre os atos de lesa humanidade.

Marca-se uma ruptura do limite simbólico do campo da visão, inscrevendo a presença do olhar, isto é, de um vazio, e perda do suporte fantasmático. Neste sentido, produz-se um movimento de virada que vai da rigidez da máscara – consistência fantasmática – em direção ao semblante. A decomposição da máscara, com a inevitável presentificação do objeto *a*, indica o que pulsa enquanto vazio. Lembremos que o semblante é o que vai do simbólico ao real. O semblante é aquilo que tem função de velar o nada (MILLER, 1994). A preocupação constante da humanidade tem sido cobrir os semblantes. As mulheres, diz esse autor, são sujeitos que têm uma relação mais essencial com esse “nada”; que alude o real em jogo.

Por isso, nessas marchas, ao cobrir seus corpos com as fotos dos seus filhos desaparecidos, esse invólucro não é mais uma máscara, mas um semblante. Nas marchas desvenda-se a verdade do fato histórico, que foi marcar a sociedade com o desaparecimento das pessoas. Nessas marchas algo resta como um mistério. Então, nós não olhamos as fotos dos desaparecidos, mas são eles quem nos olham e nos confrontam com o que tem dado apelido a essas mulheres – as loucas – pois nos perturbam. As fotos amarradas aos corpos das *Madres* e das *Abuela* não fazem grupo, são *uma a uma*; assim como o são cada uma delas.

4.5 – Do luto impossível ao luto político

Chegados ao final de nosso percurso, retomemos algumas premissas. A *função* do luto, diz Lacan, está intimamente vinculada à questão do desejo. Nos seminários *O desejo e sua interpretação* (1958-1959) e *A angústia* (1962-1963), os desenvolvimentos sobre o trabalho do luto especificam que é através da imagem do semelhante, *i(a)*, que o sujeito pode elaborar sua posição frente à perda do objeto. Além disto, acrescenta que no luto está em jogo a totalidade do sistema simbólico, e que é perante o ‘furo no real’ que se deve produzir e elaborar esse trabalho de luto.

O trabalho do luto apresenta-se primeiramente como uma satisfação dada àquilo que se produz de desordem em razão da insuficiência de todos os elementos significantes a fazer face ao rombo criado na existência, pela colocação em jogo total de todo o sistema signifiante ao redor do menor luto. (LACAN, 1958-1959, p. 357)

Isto significa dizer que, quando estamos de luto, a elaboração do mesmo põe em questão nossas crenças, nossas certezas e, por que não dizer, nossas incertezas. Trata-se de uma produção de algo novo, provocada pela perda do objeto, seja este um objeto amado ou um ideal.

Radmila Zygouris (1995) escreve que uma palavra falta na língua para dizer daquele que perdeu um filho. Nem viúva, nem viúvo, nem órfão. Segundo essa autora, toda morte de um filho é a invalidação do ato, pois se inverte a ordem das coisas, e se bem sabemos que não há “a ordem”, uma ficção ordena e calcula. Por essa razão, somente um ato pode restituir ao sujeito sua dignidade em ser esse *des-ser*, que o modifique radicalmente re-lançando-o a ficção. Não podemos viver sem ela. Outra coisa bem diferente é “enganar-se *dela*”. Pensamos

que nessas marchas que inscrevem a dimensão do ato no sujeito, propiciando o “luto político”, essas mães que se constituíram como um grupo, num movimento *instituinte*, aos poucos vão adquirindo a dimensão do particular e do singular. Forma de contornar o impossível de dizer.

As marchas gestadas pelas *Madres e Abuelas de Plaza de Mayo* são, então, o índice do *luto impossível* uma vez que os corpos dos desaparecidos continuam desaparecidos. Porém, elas fazem desse impossível alguma borda, e é nisso que se inscreve o ato transformador que tem um efeito de transmissão no sujeito e no coletivo. Lévy (1996, p. 156-161), tomando o exemplo das *Madres e Abuelas* aponta, precisamente, que em face da questão do real da morte o testemunho se opõe à transmissão. No ato das marchas que assinala a questão do desaparecimento forçado das pessoas, o que se produz é algo da ordem da transmissão.

Evidencia-se que o luto não foi realizado no interior de cada família e no nível subjetivo, mas depois de constituírem diferentes organizações que, como fenômenos sociais, inscreveram a possibilidade de elaboração de um luto que nos interessa nomear como *luto político*, realizado no coletivo.

Assim sendo, retomamos o que tínhamos colocado no início: os lutos provocados por atos de extermínio, que são “o exercício criminal da soberania estatal”, somente podem ser realizados, como todo luto, através da imagem do Outro, mas esse Outro deve estar regido pelas leis que lhe garantem sua estrutura, e que longe estão de ser os mandatos do Outro totalitário e gozador. Razão pela qual, necessita de uma organização coletiva que garanta a eficácia das leis que suportam o tecido social.

Então, é fato que para tratar o trauma provocado pela intervenção do Outro totalitário e seus conseqüentes atos – que pretendem reduzir os homens a restos, nos quais se tentar apagar todas as marca da subjetividade – é necessária uma elaboração que finque suas bases na

reconstituição das leis que norteiam o funcionamento do campo social. Disso se deduz que todo fenômeno social traumático deve ser inscrito e elaborado no nível coletivo, sem desmerecer as respostas singulares, que farão do universal, o particular.

Resta indicar que, essas *Madres* e *Abuelas* que se opuseram e se opõem ao Governo Militar e suas Forças Armadas testemunham de que “não se pode fazer desaparecer o evidente”. Essas marchas são o índice do *luto impossível*, uma vez que os corpos dos desaparecidos continuam desaparecidos. Podemos, agora sim, afirmar que o luto político contesta a “indecência do luto” de nossa época atual. Essas mães e avós fazem desse impossível alguma nova marca e é nisso que se inscreve o ato transformador que tem um efeito de transmissão no sujeito e no coletivo. Vale como exemplo, dentre tantos outros, a mobilização do povo argentino em 24 de março de 2006 e a exposição de fotos das *Abuelas de Plaza de Mayo*³⁸ que está acontecendo no momento em que concluímos nossa pesquisa.

Caterina Koltai (2005) chama nossa atenção para o fato de o sujeito ou diferentes movimentos sociais ocuparem o lugar da vítima. Para tal, serve-se das diferenciações entre necessidade, demanda e desejo, que Lacan nos aporta. Segundo essa autora, a vítima sempre exige reparação, demanda que aponta ao objeto perdido. “A demanda é sem limite, ao passo que o desejo encontra seu limite no objeto que o causa” (KOLTAI, 2005, p. 11). Eis uma reflexão muito interessante para pensar os fenômenos atuais do terrorismo, também amplamente trabalhado por Žižek (2003; 2005); e, obviamente, a posição do sujeito, face a seu desejo.

Este comentário nos instigou. Neste sentido, perguntamo-nos se a posição das *Madres* e das *Abuelas* responde ao lugar da vítima. Consideramos, pelo anteriormente dito, que

³⁸ Exposição: “*Abuelas de Plaza de Mayo, Fotografias de 30 años en lucha*”, no Centro Cultural Ricardo Rojas, . Buenos Aires, Corrientes 2038, outubro de 2007.

precisamente nesse ato e na posição produtiva que ainda sustentam com relação a um trabalho político e social, elas atestam sua responsabilidade como sujeito do desejo. O fato de terem promovido, nesses trinta anos, de maneira pacífica, a possibilidade de que os argentinos encontrassem, mais do que um canal de expressão e reivindicação, modos de restaurar e reconstruir uma legalidade, assinala essa posição. Pois nesse trabalho permanente apontam para a reconstrução das vias do desejo, no sujeito e no coletivo.

Os entrevistados fizeram, algumas vezes, alusão ao trabalho das organizações de *Madres, Abuelas e H.I.J.O.S.* Desta última participam aqueles que perderam seus pais nos anos pesquisados. Tomemos as palavras de um entrevistado:

Quando voltei da Itália eu tinha vinte anos, foi em março de 1996. Entrei em H.I.J.O.S., e isso foi muito importante para reconstruir a história da minha mãe. Minha avó materna e minha tia ficaram muito afetadas pelo desaparecimento da minha mãe. E quando eu entrei em H.I.J.O.S. comecei a querer saber sobre minha mãe, perguntando para alguns companheiros que a conheciam, e falando com minha avó. Mas, não pude, basicamente, construir um perfil. Uma moça, uma mulher que era a expressão da época. Vinha de uma família de classe média, em ascensão. Estudava Sociologia, e a pesar do seu entorno, sempre tinha vontade de colaborar com os outros. Minha avó está em *Abuelas há 30 anos*. Minha mãe estava grávida, quando a levaram. A data do parto seria em fevereiro de '77. Parece que a mataram depois que o bebê nasceu. (N.T., homem, informação pessoal)

4.6 – Perder um filho é a morte seca ³⁹

Encerramos com as palavras de um pai, jornalista, escritor, dramaturgo, militante político, assassinado e desaparecido. Um pai escreve uma carta...

³⁹ Esta é a afirmação de Allouch (2004), rigorosamente sustentada em todo o seu texto.

Rodolfo Walsh⁴⁰, escreve para sua filha Viki, no mesmo dia da sua morte:

Hoje me chegou a notícia da tua morte. Estávamos em uma reunião quando começaram a transmitir o comunicado. Escutei teu nome, mal pronunciado, e gastei um minuto em assimilá-lo [...] Não poderei despedir-me de você, você sabe por que. Nós morremos perseguidos na escuridão. O verdadeiro cemitério é a memória. Aí eu guardo você, eu te celebro e, talvez, eu te invejo, querida minha [...] Hoje no trem um homem dizia: 'Sofro muito. Gostaria de me deitar e acordar em um ano'. Falava por ele, mas também por mim.
(Carta a Vicki, apud BASCHETTI, 2001, p. 302; tradução livre)

⁴⁰ Em 1976, em resposta à censura da Ditadura Militar, criou ANCLA (*Agencia de Noticias Clandestinas*). Sua filha, Vitória, morreu num enfrentamento com o Exército em 29.9.76. Seis meses depois, Walsh foi seqüestrado e ferido de morte pela Junta Militar. Seu corpo nunca mais apareceu. No dia anterior havia escrito *Carta aberta de um escritor à Junta Militar*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS. CLÍNICA DO LUTO NO EXÍLIO

Escolhi falar em primeira pessoa nestas considerações finais.

O exílio: vicissitudes do luto. Reflexões sobre o exílio político dos argentinos (1976-1983). Esse foi o título final da pesquisa.

O exílio: expatriação forçada ou involuntária, desterro, lugar onde reside o exilado, lugar afastado, solitário, desagradável de habitar.

Vicissitudes: mudanças que se sucedem na vida de alguém, alternativa, contingências, eventualidade, acaso, lance, transformação, alteração, acidente, revés.

Passei de querer pensar a condição do exilado como algo geral, para focar um traço do exílio, um traço que, a meu ver, dá a essa experiência sua particularidade, isto é: o luto. Essa virada na pesquisa foi provocada na ocasião da qualificação. Naquele momento, contava com a escrita de quatro capítulos, dos quais um era o capítulo sobre o Luto político. A banca examinadora ressaltou esse recorte. Então, retomei o caminho. Várias articulações saíram do texto, outras tantas permaneceram reformuladas. Novamente, então, uma a uma, fiz a leitura das entrevistas. Incontáveis as vezes que passei por elas. Ler para recolher as ressonâncias dos ditos. Essa é, sem dúvida, a tarefa do psicanalista: ler no que se ouve. E me surpreendi, pois estavam ali vários ditos sobre luto e sobre suas vicissitudes. Ida e volta entre os ditos e os escritos psicanalíticos e literários sobre o luto.

Três décadas depois pude “ouvir-ler”, daqueles que passaram pela experiência do exílio, o que eles tiveram a me dizer de uma experiência traumática, de um tempo de destruição pessoal, familiar e social. Perder os afetos e todo tipo de referentes para poder conservar a vida. Essa foi frequentemente a “escolha forçada” para aqueles que se exilaram. Assim, também, pude ouvir e testemunhar as diferentes respostas vitais dos que – apesar do trauma, e do horror – uma vez confrontados a quase todas as perdas de referentes, continuaram a trilhar seu caminho.

As considerações finais são o ponto de chegada ou o ponto de partida? Essa é uma boa questão.

Primeira consideração

No exílio as perdas se multiplicam e se disseminam. Por outro lado, alguns depoimentos coincidem no sentido de indicar, num primeiro momento, a dificuldade de fazer o luto, justamente pela intromissão abrupta do desamparo face às experiências de violências que se multiplicavam. Poderia, o sujeito, sobreviver sem ancorar-se aos ideais? Sabemos que uma análise aponta a queda desses ideais para fazer o sujeito topar com sua castração. Mas um evento dessas dimensões me fez pensar numa “travessia selvagem”.

A desarticulação e o desgarro que o Estado totalitário imprimiu em Argentina foi, realmente, sem antecedentes nesse país. A sociedade aterrorizada teve diferentes modalidades de ação. Além daqueles que estavam em contato com a militância, houve os que ignoraram, e que não foram poucos. A propaganda do Estado considerava a alteridade “subversiva” e perigosa; assim, qualquer um poderia ser exterminado. As palavras deste entrevistado mostram a densidade do desamparo:

E a gente se transformou em “invisíveis”. Para a sociedade éramos invisíveis. E a sociedade era partícipe disso, ao não apoiar o movimento político. Vamos ver se a gente se entende, não podemos pôr a culpa toda em Hitler, pelo Holocausto. E, na Argentina, tampouco podemos dizer que a culpa toda foi dos militares, da falta de informação, da manipulação e o controle da informação, feita pelo Estado terrorista. Nesses aspectos, a sociedade nos exilou. A sociedade foi conivente. Isso sempre tinha me causado, além da indignação, o desencanto. Não sei se era ódio, porque o ódio era o que florescia. Essa sociedade, pela qual hipotecamos nossa vida, essa sociedade nos tornou invisíveis, éramos clandestinos para a sociedade. Se bem, os militares eram o inimigo, a sociedade foi quem nos exilou. Não acompanharam a proposta política socialista, e não fizeram uma guerra

civil. Por isso digo que a sociedade nos exilou. (H.B.S., homem, informação pessoal)

Na Argentina dos anos 1970, os acontecimentos demonstram pontos de quebra altamente traumáticos, pois o projeto político revolucionário da esquerda – afinado não somente com a época, mas com um certo modo de se posicionar ideologicamente no mundo – foi profundamente abalado em face de um poder obscuro que parecia ilimitado. Os testemunhos do *Nunca Mas* (www.nuncamas.org) coincidem em dizer que os militares acreditavam ter um poder ilimitado. Como exemplo “Deus está ocupado, e aqui nós somos Deus”, frase repetidamente dita nos campos de concentração-extermínio, que descobre a obscenidade, denunciando a onipotência que dito poder acreditava ter atingido. Mencionar os campos de concentração-extermínio justifica-se, não somente porque três de nossos entrevistados testemunharam essa experiência de horror, mas porque o poder *concentraccionista* afetou profundamente a sociedade. Neste sentido, são lúcidas as palavras de Calveiro, quando escreve no seu livro *Poder y desaparición. Los campos de concentración en Argentina*:

Os campos de concentração, esse segredo a vozes que todos temem, muitos desconhecem e alguns negam, somente é possível *quando a tentativa totalizante do Estado encontra sua expressão molecular*, se submerge profundamente na sociedade, permeando-a e nutrindo-se dela. Por isso, são uma modalidade repressiva específica, cuja particularidade não se deve desprezar. Não há campos de concentração em todas as sociedades. Existem muitos poderes assassinos, quase poderia afirmar que em algum sentido todos o são. Porém, *nem todos os poderes são concentracionistas*. (CALVEIRO, 2006a, p. 28; tradução livre, grifos da autora).

Foram perdas abruptas que abalaram o sujeito e a ideologia. Lembremos que Žižek localiza a ideologia no lugar da fantasia fundamental, no grafo do desejo, nomeando-a “fantasia social” (ŽIŽEK, 1992, p. 121). A queda da fantasia social provocou um colapso na fantasia singular e confrontou o sujeito com o real, o inominável, o indizível. Nesse sentido, torna-se difícil pensar num trabalho subjetivo, sem restos. A clínica demonstra que são mais os restos dessa experiência do exílio os que determinaram a história subjetiva. O exílio é um acontecimento circular. Ele retorna em experiências posteriores difíceis de incorporar ao quadro da vida. Parece mais com a mancha (anamorfose) do quadro, que desestabiliza e surpreende o olhar do sujeito. A maioria dos entrevistados não duvidou em falar de “loucura” e de “derrota”.

Segunda consideração

O luto coloca a realidade em questão. Freud afirma que o trabalho de luto depende do “teste de realidade”, o mesmo servirá para autenticar a realidade em relação à perda do objeto. Para ele, o problema da inexistência do objeto perdido (morto) é “fato consumado”, razão pela qual, segundo Allouch (2004), não se leva em consideração os dados da clínica no sentido de avaliar, por exemplo, certos fenômenos imaginários nos quais a partir de um traço de alguém o enlutado pode ver, nesse alguém, aquele que perdeu. Experiência siderante em que a imagem que o enlutado guarda daquele que perdeu, e os traços (um ou alguns) que encontra na imagem de um outro qualquer, se confundem. Este autor diz que se trata de “vivências” que põem em xeque o conceito de realidade. A questão se coloca sobre as

respostas do enlutado perante esse *erijamento* que provoca o fato de saber sobre a perda do objeto amado.

Vimos, então, que o problema, no luto, não diz somente respeito à perda do objeto, mas também nos confronta com uma realidade absolutamente questionada pelo enlutado, pois o saber que o sujeito tinha a respeito dela é absolutamente desvirtuado. Concordo com Allouch: a experiência do luto deveria ser pensada não em termos de existência–inexistência do objeto, mas na articulação entre saber e verdade que se coloca para o sujeito perante uma realidade que o divide e o confronta com os limites do que pode ser considerado realidade psíquica. Sua posição em relação à substituição do objeto é categórica, pois ele afirma que o objeto não pode ser substituído, a não ser que se confunda a pessoa amada com o objeto sexual. O debate se abriu ainda mais para mim, quando encontrei em outro autor uma afirmação que vai justamente no sentido contrário: “Digamo-lo de forma drástica: todo objeto é substituível, uma vez que os objetos são semblantes de ‘a’. Nova decepção narcísica: não há objeto insubstituível” (HARARI, 2001, p. 198). Cabe destacar que ele está debatendo com aqueles que seguiram as coordenadas do ensino de Melanie Klein, e que consideravam a substituição rápida do objeto uma defesa.

Será que a substituição é a operação que nos permite pensar no luto? Ou seria melhor lembrar a operação da metonímia que Lacan nos propõe para dizer das relações do ser falante com o Outro?

Minhas reflexões publicadas em 2006 (BERTA, 2006, p. 173-181) sobre a frase “o desejo é a metonímia do ser no sujeito: o falo é a metonímia do sujeito no ser” (LACAN, 1958-1959, p. 33), permite-me propor que poderíamos, no luto, pensar na metonímia sem dar total prioridade à metáfora. Mesmo porque, sabemos que a metonímia é condição da metáfora. O *ser*, para Lacan, nas articulações desses anos, é definido como “o real enquanto que ele se manifesta ao nível do simbólico” (Idem, p. 434). Salvemos as diferenças do real e

consideremos que algo pode ser lido aí do que virá depois. Penso que as mudanças teóricas de um autor não lhe retiram sua construção anterior, embora as mesmas sejam construídas a partir de outros referentes.

Continuo. O desejo é o rebento da alma ferida e tira daí sua condição, razão pela qual, por essa alma ferida, o desejo não tem possibilidades de dirigir-se a um objeto, mas de articular na ficção fantasmática sua relação com esse objeto “nascido” pela falta que o constitui. Que o desejo seja a metonímia do ser (insondável) no sujeito, afirma-se pela segunda parte dessa frase que se inicia depois dos dois pontos (:). “O falo é a metonímia do sujeito no ser”. O falo, significante da alteridade, elemento em exclusão, que condiciona a *existencia*, delega a relação do sujeito à cadeia, e aponta para sua definição, a saber: o sujeito é o que um significante representa para outro significante. Sendo que não há referente último dessa representação. A isso chamamos de recalque primordial.

Lacan dá uma pista: o falo designa o ser do sujeito, mas não o do Outro. O falo não é suficiente para isso. E o interessante para mim foi constatar que o falo, no nível imaginário (ϕ), que é objeto em face da castração, responde ao falo no nível simbólico (Φ), isto é, à impossibilidade de ter um último significante para dizer o ser do sujeito do desejo. Lacan faz passear o falo pelo grafo para afirmar que ele é significante da alteridade. Assim, se o objeto *a* é efeito da castração, o falo é o objeto da castração. Então, se o falo é o objeto da castração, ele é o que está no cerne do atravessamento do Édipo. Ou seja, trata-se do *luto do falo* e da constatação da falta de garantia vindo do Outro. Como afirmo nesse trabalho, seguindo o ensino de Lacan:

Frente ao luto do falo – a dimensão simbólica da relação do sujeito ao Outro – o sujeito dá uma resposta ao nível imaginário – ϕ . Lacan dirá que o objeto *a* é justamente aquele que sustenta a relação do sujeito com aquilo que ele não é, isto é, o falo [...] Isto significa dizer que é porque o sujeito está

privado, por sua relação com o significante, de algo que é o significante do âmago do seu ser – o falo, insistimos –, é porque o sujeito está privado desse significante que um objeto particular se torna parte dele. (BERTA, 2006, p. 176)

Razão pela qual, se o falo tem uma relação com o sujeito do desejo, é enquanto o sujeito se articula a um objeto. Esse sujeito deverá interpor na metonímia do ser que define o desejo em sua condição absoluta, uma ficção. Para isso contará com o falo, imagem e significante da falta de garantia e, tendo como mola o mesmo, construirá dita ficção (§ ◇ *a*).

Então, e esta é a proposta que deixo para avaliação, pôr à prova a realidade no trabalho do luto é pôr à prova a metonímia do falo em relação ao ser. Metonímia antes da metáfora. Assim sendo, o objeto não se definiria por ser substituível, mas por ser alusivo de um encontro falido. Do que tropeça e insiste em continuar a tropeçar. Se no luto o falo está em questão, toda realidade (ficção) será questionada. E pôr fim ao luto é consentir, de novo, com a metonímia do falo, pois ela vela a impossibilidade. É entrar de gaiato, mas advertido, e suportando as cicatrizes que são testemunhas de que não há a última palavra sobre o ser, porque o real da morte é inominável. Antes que significar a morte, deveríamos pensar em ‘litoralizá-la’, ‘lialalizá-la’.

Terceira consideração

Abordei, então, o litoral do luto: o furo no real. Essa borda do luto que se vincula ao conceito de angústia foi uma desafio conceitual na sua delimitação, pois se o luto é definido pela elaboração no nível da imagem, e pela saturação dos significantes que não preenchem o

furo no real – assim como desenvolvemos no capítulo 2 – existe, todavia, um ponto de fuga, um buraco nessa colocação em questão do sistema significante que todo luto implica. Uma primeira reflexão é que a clínica do luto, assim como a clínica da angústia, devem ser consideradas, no ensino de Lacan, a partir suas contribuições sobre o conceito de ‘objeto *a*’, tendo presente o anteriormente dito na sua diferenciação com o falo. Uma segunda reflexão que me provocou a pesquisa teórica foi relacionar esse limite do luto com o limite do sonho, isto é, o *umbigo do sonho*. Assim sendo, o *ponto de fuga* e o *umbigo do sonho* são dois termos que permitem pensar as falhas do luto, ou seja, o que resta da sua elaboração, e que retorna em experiências que não se integram.

O luto no exílio político parece determinar-se pela própria estrutura desse último. Exilar-se é efetivamente um evento. Entretanto, viver no exílio, segundo nossos entrevistados, pode ser uma experiência na qual um certo tempo de “suspensão” atualiza-se constantemente. Acrescento, aqui, outros ditos que proporcionaram certa precisão ‘topológica’ de tal estrutura:

No fato de “voltar ao país”, o exílio tem um ponto, não porque feche, mas porque abre para o outro lado. Você pode pensar um fragmento de tempo que é esse tempo de ter estado no outro lado. O exílio é circular. Há uma insistência de situar-me em outro lado. É algo que me governa. [...] É como se estivesse permanentemente com o paradoxo que um lugar se converte num lugar e em outro lugar, um lado se converte num lado e em outro lado. Meu fora e meu dentro. Uma reserva de clandestinidade. Por fora de todo o político. Um resto de clandestinidade que está em jogo permanentemente, como necessidade e como desejo. É um efeito do exílio. O exílio é uma estrutura que está dada. Nunca se sabe. Fui embora pelo perigo, mas poderia ter ficado [...] O exílio se acaba, mas nesses traços permanece. Há acontecimentos e circunstâncias que eu somente posso ler a respeito dessa posição, em relação ao exílio. (B.D., homem; informação pessoal).

O exílio é circular. Não foi uma experiência, está sendo hoje. Não se termina. Muito do conteúdo dessa experiência se continua na vida cotidiana, em experiências que não se integram. Temos que localizar o exílio numa

conformação de vida, pois ele não é o único responsável. Meu exílio é uma coisa não totalmente assumida. Não tem sido um drama, tampouco uma comédia. Mas o exílio foi decisivo de muitas coisas. (S.W., homem; informação pessoal)

O exílio atualiza um limite que nos parece ser, no detalhe da experiência mesma, algo que se vincula ao que resta do luto. Vale dizer: a hiância do luto e o exílio podem atualizar o evento traumático. Nesse sentido parece-me interessante esse “tempo circula”. Um tempo que pode ser vertiginoso, pois a falha do corte, a precariedade da escansão, leva o sujeito a encontrar-se sempre, de alguma maneira, “na mesma esquina”. Além disso, a clandestinidade, não como atividade política, mas como marca – essa “reserva subjetiva” perfeitamente agenciável pelo sujeito do inconsciente – ganha, nesses relatos, um matiz histórico.

Quarta consideração

Escolhi pesquisar sobre o luto e retirei uma proposta: as vicissitudes do luto no exílio político. No tempo do luto, que diferencio do instante da angústia, sublinhei a proposta de Lacan em 1959, a saber: o luto somente é possível se pensarmos a dimensão simbólica atestada por um Outro atravessado pela sua falta; e a dimensão imaginária; *moi - i(a)*. Apontei, também, que entre o $S(A)$ e a imagem narcísica encontramos duas escritas no *Grafo do desejo* que são as respostas do sujeito à falta do significante no Outro $S(A)$, a saber: fantasia ($\$ \diamond a$) e sintoma $[s(A)]$.

Tomei o comentário de Lacan sobre Hamlet, tantas vezes comentado por outros, ao qual ofereci uma leitura que partilho, nas elaborações e na autoria, com Cláudia Coser (BERTA & COSER, 2004). Lacan nos propõe que a dimensão desejante do sujeito somente

pode ser apreendida na sua relação com o outro, o semelhante, através do qual estrutura seu narcisismo balizado pelo Outro simbólico, pelo qual amor e desejo se vinculam. Hamlet, identificado com o luto de Laertes, encontra seu luto e a via para seu desejo.

Onde os exilados encontraram seus Laertes?

As respostas são singulares. Esta pergunta, além das respostas de cada um, alude a outra questão mais delicada. Como pode ser pensada a elaboração do luto quando o trauma social fragmenta as possibilidades de laço social? Quais as conseqüências, para o sujeito, no que diz respeito à sua relação com o outro – semelhante? De fato, as vicissitudes do luto para a maioria de nossos entrevistados foram divididas em diferentes tempos a serem franqueados, em particular, uma primeira localização nas terras do exílio, os encontros com colegas de militância, escolher o fato de viver nos “guetos” ou distanciar-se de tudo o que evocasse o passado, participar de comunidades que mantivessem uma “ideologia socialista” ou fechar-se num mutismo que somente se rompeu com o retorno ao país. Trabalhar, sobreviver, viver, ter filhos ou evitá-los... Todos os relatos se abrem num leque que inclui cada uma dessas experiências.

O que me surpreendeu foram seus comentários nos quais testemunhavam que sua maior desconfiança se vinculava ao contato com seus colegas argentinos que passavam pela mesma experiência do exílio. Portanto, o contato com o *próximo*, em todo o estatuto que Freud lhe outorga: hostil e ameaçador. Isso foi dito por aqueles que fizeram questão de não continuar nenhum tipo de militância política. O medo de dizer que foram desaparecidos ou que tinham familiares desaparecidos foi uma constante entre esses exilados, e uma conseqüência direta desse silêncio foi um certo apagamento e ruptura da história singular, não sem efeitos sintomáticos.

Uma entrevistada disse que seu silêncio se transformou em um mutismo permanente e na impossibilidade de ter filhos, quando morava nas terras do exílio. Essa mulher relatou que

o seu silêncio se cristalizou a ponto de empobrecer a maior parte de suas relações afetivas. Esse silêncio e o medo foram por ela nomeados como sendo “residuais”. Outro entrevistado fez questão de se diferenciar dos exilados, afirmando se considerar um estrangeiro. No seu relato destacou o que para ele são as diferenças entre um exilado e um estrangeiro, identificando-se a este último através da sua herança familiar, pois sua família foi estrangeira na Argentina, assim como ele o é na terra que lhe acolheu no exílio.

Por outro lado, ouvi aqueles que continuaram a organizar-se politicamente no exílio e que testemunharam encontrar no semelhante um ponto de ancoragem para interpelar e interpretar os fatos, assim como foi destacado também por Bernetti e Giardinelli (2003) no livro que citei em nossa introdução. Nesse sentido, destacaram a importância de continuar em organizações políticas e de Direitos Humanos que lhes permitiram não se afastar da história vivida, podendo criticá-la com o intuito de se localizar no presente do exílio. Uma fala inquietante e precisa foi a de um exilado afirmando que, caso não houvesse continuado com sua vida política, todo o vivido anteriormente seria francamente um suicídio.

Quinta consideração

O exílio político dos argentinos pode ser considerado, em primeira instância, em comparação com os outros exílios: os de outrora e os atuais, e dessa forma extrair como tema capital aquilo que deixavam os que se exilavam: poder *concentraccionista*, as mortes, a tortura, a perseguição, e... os desaparecidos. Faço questão de diferenciar o que se deixa com o que se perde, a saber: os laços afetivos, a militância nos partidos políticos, a língua partilhada, os

códigos, as “esquinas”... Outro recorte pode ser a comparação do exílio com outros exemplos de emigração. Tomamos as palavras de Cohan (2002, p. 68) quando afirma que nos processos de imigração há dois momentos, a saber: ir e retornar. No exílio, diz ela, o que falta é o segundo momento: o retorno. O tempo do retorno é um outro tempo de escolha, o qual foi amplamente relatado pelos entrevistados.

Verifica-se, no exílio, a exclusão e a exceção que vários autores da psicanálise teorizaram, vinculando-os ao *das Ding*. “E se o Outro fosse eu mesmo? O que se questiona com essa interrogação é a própria cena do inconsciente onde o sujeito se constitui”, escreve Koltai (2000, p. 17). É a fronteira interna/externa entre o sujeito e o Outro, que se encena no exílio. Por isso, desde o início da pesquisa nos pareceu pertinente o termo ‘*extimidade*’ (LACAN, 1959-1960, p. 171) e *extimo* (LACAN, 12.3.1969, inédito) (*extimus*, superlativo de *exter*: estranho, estrangeiro, exterior) que Lacan emprega para falar do exterior mais íntimo do sujeito. Pois o sujeito seja pelo campo do desejo, seja pelo campo do gozo, “se constitui *no* campo do Outro” o qual não é o mesmo que dizer “se constitui *para* o Outro” ou “se constitui *como* o Outro”.

Então, proponho pensar o exílio a partir dos tempos da subjetivação: alienação e separação (LACAN, 1964a p. 193-217)⁴¹. Ambos tempos se sustentam a partir da temporalidade retroativa, e isso provoca a inscrição, no sujeito, da falta: “é uma falta engendrada pelo tempo precedente que serve para responder à falta suscitada pelo tempo seguinte” (Idem, p. 203). Todavia, essas operações da constituição do sujeito do inconsciente dizem respeito ao fato de o sujeito ter um destino: “se fazer *no* campo do Outro”. Qual é a questão em jogo para o sujeito do inconsciente? Responder a questão da “insondável leveza do ser”. Lembremos que “se fazer” indica o caráter pulsional que se articula ao nível da

⁴¹ Também tomamos como referência para essas articulações FELDSTEIN, R., BRUCE, F. e JAANUS, M (org.) *Para ler o Seminário 11 de Lacan*. (1997)

demanda (se fazer olhar, chupar, cagar, exilar!). Adianto que essas operações permitem tirar conseqüências de nossa hipótese sobre o exílio: entre a angústia e o desejo a ponte será o luto e o ato (como fim do luto).

A alienação. Define-se pelo *fading* do sujeito em relação aos significantes do Outro; o sujeito se apaga face à indeterminação da cadeia signifiante:

A alienação força o sujeito a se representar no campo do Outro. O ser do sujeito se aliena a esse significante S2, e se confronta com a indeterminação infinita da cadeia signifiante, isto é, do sentido (S1-S2), porém um sentido que não pára de se inscrever, categoria modal do necessário. Assim sendo, resta ao sujeito essa indeterminação, o sentido [(S1-S2)]; ou a petrificação (S1). O sujeito petrificado pelo significante mestre S1, “exilado”, é “o sujeito que não faz perguntas”. “O que é, então, o destino desse sujeito do significante? Seu destino é uma vacilação entre petrificação e indeterminação, petrificação por um significante e indeterminação no interior do deslizamento do sentido” (SOLER apud FELDSTEIN, R., BRUCE, F. e JAANUS, M., 1997, p. 62).

O *vel* da alienação promove como verdadeiro (V) o que Lacan chama de “escolha forçada”⁴², sendo esse um *vel* que deixa somente uma escolha.

O *vel* da alienação se define por uma escolha cujas propriedades dependem do seguinte: que há, na reunião, um elemento que comporta que, qualquer que seja a escolha que se opere, há por conseqüência um *nem um, nem outro*. A escolha aí é apenas a de saber se a gente pretende guardar duas partes, a outra desaparecendo em cada caso. (LACAN, 1964, p. 200)

A alienação dá duas saídas para o sujeito: ou o sentido (S1-S2), ou a petrificação (S1). Lacan diz que se escolhermos o ser, perdemos o sentido e somente resta ao sujeito cair no não-senso. E se escolhermos o sentido, o que cai é o não-senso “o que constitui na realização do sujeito, o inconsciente” (Idem, p. 200).

Lacan toma como exemplo “a bolsa e a vida”. A única escolha é “a vida”, perdendo a bolsa. A vida fica sem a bolsa.

Em primeiro lugar todo exílio comporta, como já dissemos, uma “escolha forçada”. Nós poderíamos dizer “a militância (no país) ou a vida”. A maioria dos que se exilaram estiveram diante dessa escolha. Esse *vel* refere a uma escolha impossível, e tudo acaba em “nem um, nem outro”. Trata-se do fator letal que essa escolha forçada comporta. O exilado está, em primeira instância, confrontado com esse impossível.

⁴² Soler explica os *vel* da lógica que Lacan escolhe para trabalhar sobre este tema. Temos o *vel* da exclusão, o *vel* união e o *vel* da alienação. (SOLER, 1997 apud FELDSTEIN, R. BRUCE, F. E JAANUS, M., 1997, p. 58-67) .

A *separação*. Este segundo tempo se sustenta na subestrutura da intersecção ou produto. Lembro que a intersecção dos dois conjuntos é o que pertence aos dois conjuntos. Lacan diz que é a borda, é a lúnula entre os dois conjuntos, o qual lembra a “punção” que se escreve na fórmula da fantasia. Como diz Colette Soler, a alienação é o destino, pois nenhum ser falante pode poupar-se dela. A separação não é o destino, ela depende de um *querer*. O sujeito tem que se-parar, *se-parir* dessa alienação, ele tem que “se safar” disso. “Quero enfatizar a palavra ‘safar’, e a evocação de liberdade feita aqui. A separação supõe uma vontade de sair, uma vontade de saber o que se é para além daquilo que o Outro possa dizer, para além daquilo inscrito no Outro” (SOLER apud FELDSTEIN, R., BRUCE, F. e JAANUS, M., 1997, p 62-63). Sigo essa autora, porque é rigorosa em sua articulação. Ela diz que para se safar existe uma condição no Outro que possibilita a separação: é necessário que o Outro esteja atravessado, marcado pela dimensão do desejo. O produto da separação será a insondável leveza do ser que o objeto *a semblanteia*.

Precisamente, é isso que no “exílio interno” era impossível, pois o Outro se apresentava sem fissuras, total, aterrador; era a presença do Outro sem nenhuma fresta. E se a fresta aparecia – *heimlich* – era no detalhe que dava um efeito de perplexidade. Somente no exílio, embora carregando as marcas, os entrevistados conseguiram realizar uma revisão do passado recente, pois nas terras exilares tomava-se uma certa distância do inominável.

Entretanto, é precisamente no exílio que esse significante-mestre “exilado” deve ser posto em questão. E isso não vai sem o luto. O que estou propondo é que o significante mestre “exilado” é a opção alienante.

Estas considerações permitem-me retomar a hipótese proposta nesta pesquisa, a saber:

Angústia – luto (ato) – desejo.

Cabe considerar que Lacan, antes de falar nos tempos da alienação e separação, tinha proposto a constituição do sujeito do inconsciente numa temporalidade lógica: instante de ver, tempo de compreender, momento de concluir. Assim sendo, teremos:

Instante de ver	Tempo de compreender	Momento de concluir
Angústia	Luto (ato)	Desejo

*Primeiro tempo. Instante de ver. **Angústia**.*

O instante de ver é um cristal da angústia apavorante que se localizou, fundamentalmente, no exílio interno e na clandestinidade. Lembro que não é somente pensar a angústia ligada ao *Unheimlich*, o estranho, senão captá-la no *Heimlich*, o familiar, isso que pode ser viver uma vida “como se”, na qual “a falta do luto não é gratuita”. O que ressalto não é o sentido, pois a angústia é *non-sense*, mas a petrificação em primeira instância provocada pelos fatos de violência, e, em segunda instância a petrificação em um significante ao qual o sujeito se amarra (com unhas e dentes) para não sucumbir. O paradoxo que se coloca é que esse significante no qual o sujeito se petrifica, sem se interrogar, corre o risco de ser tão totalitário quanto o Outro totalitário.

Esse tempo da alienação se fez extensivo no exílio propriamente dito, pois as sombras do acontecido, a falta de referências, forçou um trabalho demorado de significação – os primeiros anos do exílio – que para alguns somente teve um término no momento do retorno. Tomo esse momento do retorno na dupla vertente: a dos que escolheram voltar e a dos que escolheram ficar na terra que os acolheu no exílio. Quando digo que o sujeito petrificado num significante não se interroga, isso não significa que alguém que sofre as conseqüências do exílio não se pergunte pelas mesmas e possa agir em relação a elas. Porém, que fique fixado neste significante “exilado” fazendo sua vida a partir dele. Na maioria das vezes ouvi críticas com relação à vida “nos guetos”. Por outro lado, ter uma posição ativa em relação ao exílio, possibilitou a muitos deles continuar uma vida de militância política, o que não me parece ser uma petrificação.

Tempo de compreender. *Luto (ato)*.

Tempo de estar no exílio, e de poder questionar o significante que aliena o sujeito. É interessante que nesse tempo está também em questão, em primeira instância, a alienação. A encruzilhada se apresenta, também em duas opções que marcam um impossível. Graciela Cohan (2002), responde a isso, chamando essa encruzilhada de “conflito de fidelidades”. Trata-se de se adaptar e trair suas raízes, perdendo os laços genealógicos e culturais ou conservar todos os traços da cultura, rejeitando o novo, e pagando com a segregação. Eis, neste tempo que pensamos ser crucial, o trabalho do luto que provoque no sujeito seu consentimento ao desejo. Quais serão os atos, um a um, que possibilite essa passagem? Perder uma parte de si mesmo, do que se era, de modo absolutamente singular para o Outro.

Neste ponto, concordo com Allouch (2004), e agradeço-lhe publicamente pela sua elucidação sobre o luto, pois no final da pesquisa foi, sem dúvida, meu interlocutor. Na separação temos, na intersecção dos dois círculos de Euler, um Outro desejante que possibilita ao sujeito extrair (tirar de dentro de onde estava, tirar para fora) esse vazio, que marcará a falta que não somente localiza seu desejo, mas também restitui o marco ao quadro da sua vida, quadro que, nos tempos de angústia, era totalmente anamórfico. A separação é a operação que deixa um resto: *o objeto a*. Esse resto da operação somente é possível se o Outro deseja, se o Outro não tem o último significante a significar a existência do sujeito, $S(A)$.

Isso é o que está em jogo na constituição subjetiva e no luto. Isso também é o que podemos articular do luto com o *acting-out*, uma vez que aí se encena a relação do sujeito com o desejo, razão pela qual evoco mais uma vez: “O desejo é a metonímia do ser no sujeito: o falo é a metonímia do sujeito no ser”. O termo do luto será, precisamente, o sacrifício do falo. Se o luto tem um preço, esse é o falo: o luto do falo. (LACAN, 1958-1959; ALLOUCH, 2004; NASIO, 1991). A libra de carne a ser paga para pôr em funcionamento a estrutura, uma vez que a morte somente possibilitava focar “o furo no real”. A pergunta pelo final do luto se responde assim: há um preço a ser pago, uma parte do “si mesmo”. Eis, então, que vemos nisso a “erótica” do luto.

Por esta razão escolhi falar do luto político no ato das marchas. Resposta radical de separação. Fora da lei. *As loucas de la Plaza*. Uma heresia, uma cospida no meio da injunção totalitária. É um ato que se prolonga, um ato tão absurdo que perdeu o estatuto do instante sem rejeitar o corte. Uma torção ao sentido absoluto (deixemos apontado que o sentido se localiza entre o simbólico e o imaginário) para devolver-lhe seu furo real: o não-sentido. E é verdade, nesse espaço topológico do não-sentido um significante-mestre S_1 – *Madres e Abuelas de Plaza de Mayo* – continua a validar o que vela: o insondável, o insustentável

abuso do Outro. Mas é também verdade que nesse ato elas pagaram e pagam o preço do “si mesmo”. E isso não fecha, pois a morte de um filho é inominável, é seca. A morte de um filho é a palavra que falta. “Não, isso não tem como ser dito, a não ser com um grave deslocamento de sentido” (Zygouris, 1995, p. 95). Aí se reencontra o fato de que a realidade, o quadro da vida, não responde, pois para os pais a morte de um filho é da ordem da assombração.

Momento de concluir. Desejo.

O que resta do luto se diz no exílio circular. “*O exílio é circular. Não foi uma experiência, está sendo hoje. Não se termina. Muito do conteúdo dessa experiência se continua na vida cotidiana, em experiências que não se integram*” (um entrevistado). Mas para chegar até aí, aquele que se exilou pagou o preço de querer continuar a viver. Na vida que invente como possibilidade, ou, como dizia minha avó, “na vida que seja possível”, dando a essa frase o estatuto ético. E, no final das contas, há outra vida para qualquer um, a não ser aquela que do impossível constatou o necessário, acolheu as contingências e evidenciou o possível? Esse me parece ser o “fazer frente ao destino”, uma vez que o “Outro não existe”.

Daí se extrai um saber da verdade que habita o sujeito. Nada escandaloso. Um “toque” de desejo que norteia as escolhas por vir. No tempo de concluir, após ter, mais uma vez, pago o preço por *ex-sistir*, o luto termina, sem evitar a cicatriz. Quem sabe se é marca ou possibilidade de novas supurações? Consentir com essa questão é não suturar o sujeito do desejo. Lacan nos adverte: suturar o sujeito, essa é a resposta da ciência. Do luto que fez face ao real da existência resta, no melhor dos casos, cicatriz. Uma marca para saber que de lá viemos, por aqui escolhemos ficar, e quem sabe depois... E essa cicatriz não evita os

encontros. Necessários como as rugas que atestam o vivido (nesta época de apagamentos do traço, e a seguir, da letra, que, tenaz, não deixa de insistir um real).

Momento de concluir uma vez, para que uma próxima vez, ou diga ou des-diga. Quem sabe... Uma ficção que os psicanalistas insistimos em chamar “ $\$ \diamond a$ ”, o sujeito face à falta, à alteridade, ao vazio... e suas respostas. Quem faz um luto, com ou sem análise, atravessa uma ficção que tinha lhe sustentado. Os analisados querem saber, outros explicam pela transcendência, outros pela militância, outros respondem com um “a vida é assim”. Cada uma destas respostas tem, de saída, o imenso valor de ter suportado a dignidade da questão que a perda de um ser querido impõe a cada um. A travessia da ficção, que todo luto impõe, atesta a travessia da angústia, sem exterminá-la, fazendo dela o mais íntimo e um pouco menos não-sabido. Vale para os que se exilaram e os outros.

Porém no furo do real, o real, “cabeça dura”, insiste e pulsiona à repetição. O homem diante da morte... Serão os cerimoniais por vir. Seria melhor deixar em aberto para fazer com eles algo que seja possível. Ético? Talvez... Sim. Pois a ética é de uma causa ingovernável, insuturável, mas transmissível. O ato modifica o sujeito. Prefiro pensar por aí.

O filme de Pino Solanas, “El exílio de Gardel” (1985), atesta isso. A insondável leveza do ser. Ela não tem limites, não tem fundo. Considero que, na clínica, é o melhor que resta, uma vez que constatou a saída “pelo funil”. Essa expressão é de minha autoria: o sujeito do desejo, que responde com a neurose, tem uma primeira resposta que acaba numa saída *pelo funil*. É uma falácia considerar que havia outras tantas saídas. Isso leva ao lamento: por que não fiz assim, assado. Mas uma vez constatado o funil, se quiser, se for preciso, poderá revisar a ficção desse funil e inventar, a puro risco, outra resposta. Isso é o que me parece uma resposta que ateste o ato de não ser para o Outro o que o Outro esperava. De ser “sem mais”, a puro risco. Filhos que dançam tangos (me refiro ao filme), amores perdidos e outros

inventados. Nada demais, responder ao detalhe da angústia (*heimlich*) com o detalhe de uma resposta singular. Esse pode ser um exemplo alusivo do luto do falo, uma vez que se sabe que a melhor resposta não existe. Enfim...

Sexta consideração

Devo dizer que as conclusões de Allouch sobre o luto me perturbaram, pois ele o divide, seguindo o quadro matricial que Lacan propõe no seu Seminário *A angústia* (1962-1963), a saber: Inibição, Sintoma e Angústia, ligando-os aos três tempos lógicos: instante de ver, tempo de compreender, momento de concluir.

Embora ele se refira ao luto e eu aos tempos no exílio, não consegui deixar em suspenso. Então, me perguntei: será que equivoco o caminho ao propor para o exílio: Angústia – Luto (ato) – Desejo?

Vejamos o que ele propõe (Allouch, 2004, p. 350), quando se refere a Hamlet, mas que sinaliza o que é sua fórmula do termo do luto (termo esse que considera o ponto de fuga):

Lado Enlutador		Espaço Transicional	Lado Morto
Instante de ver	inibição	-1	vida não cumprida
Tempo de compreender	sintoma	- <i>a</i>	cumprimento
Momento de concluir	angústia	- (1+ <i>a</i>)	vida cumprida

Simplifico. O $-I$ considera a procrastinação de Hamlet, num primeiro momento, como inibição. O $-a$ do sintoma refere ao fato de Hamlet, após encenar a “cena sobre a cena” com o intuito de atingir Cláudio, concluir sobre a responsabilidade desse no assassinato do pai e a veracidade das palavras pai. O $-(I+a)$ é a proposta da resolução do luto, sem desconsiderar os pontos de fuga, a partir da qual ele propõe que o sujeito deve pagar com algo de “si mesmo”. Isso se vincula à cessão do objeto, na angústia, que foi trabalhada no capítulo 3.

Aqui me dei uma resposta. Lacan, nesse seminário, propõe a angústia em relação ao desamparo (*Unheimlich-Heimlich*), mas, também, à resposta que será a cessão do objeto. Considero, então que minha proposta ao falar da angústia versa sobre o desamparo do primeiro tempo; e a da Allouch versa sobre a cessão do objeto no final. Mesmo porque ele diz que é pagando o preço desse ato $-(I+a)$ que se acessa o desejo. Com o qual concordo.

Todavia, pensar Angústia – Luto (ato) – Desejo, significou, na minha proposta, considerar que, nessa *ponte* que o luto faz, pode ser considerado esse terceiro tempo como a reconstrução da ficção fantasmática que é uma resposta ao desejo. Sempre e quando consideremos a diferenciação seguinte:

Angústia (*Unheimlich-heimlich*. Instante de ver. Petrificação em S_1).

Luto (Tempo de compreender. Extração de a [Cessão de $a = -(1+a)$])

Desejo (Momento de concluir. ($\$ \diamond a$))

Sétima consideração

Sustentei todo este trabalho para concluir que o exilado deveria ter uma ficção singular, recuperar seu nome para evitar petrificar-se no significante que o Outro lhe ateste. Espero que se entenda que quando digo ficção singular não retiro a importância de sua participação na *pólis*. Recolhi isso nas entrevistas, quando no meio do relato doloroso, literalmente em um corte, um entrevistado, mais um, mais um, diziam das suas respostas: seguir engajados na política, buscar em uma organização como H.I.J.O.S. algo da mãe que foi desaparecida, estudar História para entender a história, voltar para não se sentir segregado, ficar na terra exilar para deixar um passado, sem apagá-lo, comprar – finalmente – a casa que era possível, sair do silêncio e do mutismo, amar. As invenções dessas escolhas transmitem, *a posteriori*, os ecos de cada ato. Razão pela qual, concordo com Lévy (1996) quando diz que, do real da morte não se pode testemunhar. Porém, se pode transmitir. O qual abre ao tema do luto e transmissão.

Contudo, nas nuances da clínica, é importante considerar sua condição “alienada” de exilado, não rejeitá-la, nem negá-la. Digo isso, inspirada no trabalho que faço na Casa do Migrante, com migrantes, imigrantes e refugiados, pois num primeiro tempo os que passam por essa condição testemunham todos os impasses que provoca o fato de estar fora da legalidade, sem recursos, excluídos, em exceção, a saber: falta da legalização da identidade, falta de trabalho, falta da família, falta da língua materna com a qual haviam estruturado sua vida, falta de costumes, de códigos partilhados etc. Enfim, estar em um exílio que amplifica o exílio singular de cada um. E é possível que, parte do fazer de um psicanalista seja

absolutamente *sui generis*. Isso incomoda, perturba o psicanalista. As estratégias não admitem esquecer a tática, nem a política, que se sustentam num saber sobre as particularidades da urgência subjetiva.

Esclareço minha posição clínica. Não concordo em tratar primeiro a urgência e depois localizar o sujeito, uma vez que o sujeito se extrai da angústia. Tentei justificar isso ao longo deste trabalho. Antes, acompanhar essa localização num luto que parece impossível, pois, a melhor pergunta que um psicanalista pode fazer, sem cair no clichê, é: o que você quer? Neste contexto, o que você quer? Essa pergunta pressiona o sujeito na sua “separação”.

Oitava consideração

O luto é um ‘furo no real’ que promove uma *mise em cène* de todo o sistema simbólico e imaginário que suporta o sujeito. Ele responde à angústia sem apagar a dimensão do *umbigo*. Talvez uma boa definição do que é a angústia para a psicanálise seja a da queda das referências que para um sujeito balizam sua relação com o Outro, não lhe restando outro destino nesse momento senão o de ser *afetado pelo Real*. (VOLTOLINI, 2006, p. 285) O aporte crucial que Lacan proporcionou à psicanálise permite considerar que a estrutura do sujeito, o modo como o sujeito se aparelha no mundo, se inscreve no enodamento entre os três registros, que ele nomeou: imaginário, simbólico e real. Portanto, essa colocação em ato de todo o sistema que humaniza o homem deve ser pensada, si e somente si, levamos em conta os três registros.

Anos depois, acrescenta o quarto nó, o *sinthome*. Não avancei na pesquisa até esse ponto, pois preciso percorrê-lo para dele apropriar-me. Contudo, e por uma citação que encontrei em um livro de Porge, me pergunto se o luto não pode ser considerado esse trabalho que, como quarto nó, enoda o que se desamarra em face do furo na existência que a perda de um ser amado provoca. Lacan diz: “A palavra *enlutado* refere-se ao que se chama, propriamente falando, luto, isto é, um sintoma, no fim das contas. É por isso que estou otimista, é que um sintoma, isso desaparece, isso passa”⁴³ (LACAN, apud PORGE, 2006, p 191). Essa citação permite perguntar se o luto, o tempo do luto, não pode ser considerado como esse quarto nó.

Nona consideração

Um luto. No mesmo momento de uma imigração que foi antecédida por uma emigração, uma mulher, analisante, seis anos após a morte de sua mãe, morte esta que provocou uma comoção fantasmática, extrai um saber sobre a verdade a respeito dessa perda. Esse saber se divide em duas operações. A primeira diz respeito a um cálculo, uma fórmula mínima: “ $x \text{ anos} - 1$ ”. A mesma tinha sido calculada, face ao furo do real da morte. Tratava-se de um cálculo simples que ela fez imediatamente depois da morte de sua mãe. Quando isso aconteceu, essa mulher tinha uma filha de um ano. Então, disse para si mesma: cada vez que pensar na morte da minha mãe, terei que fazer a soma dos anos da minha filha, menos um. Esse saber não lhe dava um outro saber que somente reconstruiu na sua análise, e que diz

⁴³ Citado por Porge, quem indica: “*Ouverture de séminaire de Deniker à Sainte-Anne*”, 10 de novembro de 1978, *Bulletim de l'Association freudienne* (parcialmente publicado), n. 7, 1984.

respeito à libra de carne, isto é, ao sacrifício do falo que essa morte lhe provocou; do qual foi se apropriando a partir da conjunção de vários fatores, em particular: sua escrita. Índice que permite retomar o furo, o litoral, o literal.

Décima consideração

A clínica das dobradiças. Uma clínica que articule o singular e o social. Eis aí a provocação do chiste que por ser conseguido alcança o logrado: o encontro falido. Pois dizer “o sujeito e o Outro” não é o mesmo que dizer “o individuo e o social”. Num esforço cotidiano, tentamos, debatemos, tentamos. É precioso passar por ele, pois significa dar conta de uma clínica que nos atropela. O *Unheimlich-heimlich* não dá trégua.

Eis aí o desafio que temos em reserva, pois a clínica não é soberana, ela falha, tropeça, insiste. Então, se consentimos, achamos o que buscamos nestes “debates”: termos a dignidade de concluir que quando dizemos em algum comentário, de passada: “é a clínica do singular”, “é a clínica do social”, acordamos do absurdo e encontramos uma resposta: **é a clínica, sem mais**. E, então, no meu entender, atesta-se a delicadeza da proposta, da política, das táticas e das estratégias: grupos, ateliês, oficinas, escutas singulares, intervenções no social etc. Não fosse por isso, ficaria “confortavelmente” no meu consultório. Mas não consigo, insisto neste desafio, além do estatuído, uma vez que o estatuído é, para mim, a alienação. Razão pela qual, esta pesquisa.

*Si alguna vez me cruzas por la calle
regálame tu beso y no te aflijas
si ves que estoy pensando en otra cosa
no es nada malo, es que pasó una brisa
la brisa de la muerte enamorada
que ronda como un ángel asesino
mas no te asustes siempre se me pasa
es solo la intuición de mi destino [...]*

*Se alguma vez cruzas comigo pela rua
me dê teu beijo e não te aflijas
se vês que estou pensando em outra coisa
não é nada mau, é que passou uma brisa
a brisa da morte namorada
que rodeia como um anjo assassino
mas não te assustes sempre isso passa
é somente a intuição do meu destino [...]*

(Fito Paes, 2000 "Al lado del camino")

REFERÊNCIAS⁴⁴

AGAMBEM, G. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Tradução Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002a.

AGAMBEM, G. *Homo Sacer III: Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*. Tradução Antonio Gimeno Cuspinera. España; PRE-TEXTOS, 2002b.

ALLOUCH, J. *Erótica do luto no tempo da morte seca*. Tradução P. Abreu. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2004.

ARIÈS, P. *O homem diante da morte*. Tradução L. Ribeiro. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.

BASCHETTI, R. *Documentos 1976-1977*. Volume I. Golpe Militar y Resistência Popular. La Plata, Buenos Aires: De la campana, 2001.

BENSALMA, F. (Org.). *Clinique de l'exil*. Cahiers Intersignes 14+15. França: Centre National du Livre du Fonds d'Action Sociale, 2002.

BERNETTI, J.L.; GIARDINELLI, M. *México: el exílio que hemos vivido*. Memoria del exilio argentino en México durante la dictadura 1976-1983. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 2003.

BERTA, S.; COSER, C. *Trauma e fantasia no Seminário VI O desejo e sua interpretação de J. Lacan*. In: CONGRESSO INTERNACIONAL TRAUMA E FANTASIA DO IF – EPFCL. São Paulo: 2004, inédito.

BERTA, S. L. A dialética do desejo no Seminário de Jacques Lacan: O desejo e sua interpretação (1958-1959). In: *As realidades sexuais e o inconsciente*. Volume Preparatório do Encontro Internacional da Associação dos Fóruns do campo Lacaniano, v. 1, p. 173-82, 2006.

_____. *Luto e desejo no exílio político*. In: II ENCONTRO LATINO AMERICANO DA ESCOLA DE PSICANÁLISE DOS FÓRUNS DO CAMPO LACANIANO, As escolhas do sujeito no sexo, na vida e na morte. Rio de Janeiro: 11 a 14 de novembro de 2005.

⁴⁴ De acordo com: ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE NORMAS TÉCNICAS. *NBR 6023: informação documentação: referências: elaboração*. Rio de Janeiro, 2002.

BERTA, S.; ROSA, M. D. Angústia e Luto no exílio político. *Revista Textura*, São Paulo, v. 5, p. 52-6, 2005.

_____. ; _____. As loucas de Plaza de Mayo: o luto político. In: LEITE, Nina Virginia de Araújo (Org.). *Corpolinguagem: angústia: o afeto que não engana*. Campinas, SP: Mercado das Letras, 2006. p. 333-46.

CALVEIRO, P. *Política e /o violencia*. Una aproximación a la guerrilla de los años 70. Buenos Aires: Grupo Editorial Norma, 2005.

_____. Memórias virósicas. Poder concentracionário e desaparecimento de pessoas na Argentina. In: LO GIÚDICE, A. (Org.). *Psicoanálisis, restitución, apropiación, filiación*. Buenos Aires: Centro de atención por el derecho a la identidad. Abuelas de Plaza de Mayo – CONADI, 2005. p. 139-59.

_____. *Poder y desaparición. Los campos de concentración en Argentina*. Buenos Aires: Colihue – Puñaladas, 2006a. (Ensayos de Punta).

_____. (Org.) *El estado y sus Otros*. Buenos Aires: Libros de la Araucaria, 2006b.

CARIGNATO, T. T.; ROSA, M. D.; BERTA, S. L. Imigrantes, migrantes e refugiados: encontros na radicalidade estrangeira. *Revista Interdisciplinar de Mobilidade Humana* (RIMH), do Centro Scalabriniano de Estudos Migratórios, Brasília, n.1, p. 93-118, 2005.

COHAN, G. G. DE. Histoire, migration et déracinement: le legs de Marie Langer. *Topique, Revue Freudienne*. 80. *La Pensée en exil*, France: L'Esprit du temps, p. 64-7, 2002.

CONADEP. *Nunca más*. Disponível em: <<http://www.nuncamas.org>>. Acesso em: 3.2.2006.

DILLON, M. Cien mil voces para sustentar la memoria. *Diario Página 12*, Buenos Aires, 25 março 2006. Disponível em: <<http://www.pagina12.com.ar/diario/elpais>>. Acesso em: 30.3.2006.

DUNKER, C. I. L. A angústia e as paixões da alma. In: LEITE, Nina Virginia de Araújo (Org.). *Corpolinguagem: angústia: o afeto que não engana*. Campinas, SP: Mercado das Letras, 2006. p. 305-16.

DUNKER, C. I. L.; PRADO, J. L. A. (Orgs.). *ŽIŽEK crítico*. Política e psicanálise na era do multiculturalismo. Slavoj Žižek et al. São Paulo: Hacker, 2005.

FERREIRA, B. de H. *Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa*. 3. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2004.

FINGERMAN, D.; DIAS, J. M. M. *Por causa do pior*. São Paulo: Iluminuras, 2005.

FREUD, S. (1900-1901). *A interpretação dos sonhos*. In: _____. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Tradução J. Salomão, v. V. Rio de Janeiro: Imago, 1974.

_____. (1917[1915]). Suplemento metapsicológico à teoria dos sonhos. In: _____. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Tradução J. Salomão. v. XIV. Rio de Janeiro: Imago, 1974. p. 247-67.

_____. (1917[1915]). Luto e melancolia. In: _____. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Tradução J. Salomão. v. XIV. Rio de Janeiro: Imago, 197. p. 270-94.

_____. (1917). Lecciones introductorias al psicoanálisis. Lección XVIII: La fijación al trauma. Lo inconciente. In: _____. *Obras Completas*. Tradução Luis Lopez Ballesteros y de Torres. v. II. 4. ed. Madrid-4, Espanha: Biblioteca Nueva, 1981. p. 2293-301.

_____. (1919a). Lo siniestro. In: _____. *Obras Completas*. Tradução Luis Lopez Ballesteros y de Torres. v. III. 4. ed. Madrid-4, Espanha: Biblioteca Nueva, 1981. p. 2483-506.

_____. (1919b). Introducción al simposio sobre las neurosis de guerra In: _____. *Obras Completas*. Tradução Luis Lopez Ballesteros y de Torres. v. III. 4. ed. Madrid-4, Espanha: Biblioteca Nueva, 1981. p. 2542-4.

_____. (1920). Mas allá del principio del placer In: _____. *Obras Completas*. Tradução Luis Lopez Ballesteros y de Torres. v. III. 4. ed. Madrid-4, Espanha: Biblioteca Nueva, 1981. p. 2507-41.

_____. (1921). *Psicologia de grupo e análise do ego (Massenpsychologie und Ich-analyse)*. Tradução C. M. Oiticica. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

_____. (1926). Inhibición, sintoma y angustia In: _____. *Obras Completas*. Tradução Luis Lopez Ballesteros y de Torres. v. III. 4. ed. Madrid-4, Espanha: Biblioteca Nueva, 1981. p. 2833-83.

_____. (1939). Moises y la religión monoteísta: tres ensayos. In: _____. *Obras Completas*. Tradução Luis Lopez Ballesteros y de Torres. v. III. 4. ed. Madrid-4, Espanha: Biblioteca Nueva, 1981. p. 3241-324.

FUKS, B. F. *Freud e a judeidade: a vocação do exílio*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

GALLANO, C. *La alteridad femenina*. Medellín, Colombia: Asociación de Foro del Campo Lacaniano de Medellín, 2002.

GARCIA, G. *Actualidad del trauma*. Buenos Aires: Grama Ediciones, 2005.

HANNS, L. A. *Dicionário comentado do alemão de Freud*. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1996.

HARARI, R. *O Seminário “A angustia”, de Lacan: uma introdução*. Tradução F. Settineri. Porto Alegre: Artes e Ofícios, 1997.

HARARI, R. *O que acontece no ato psicanalítico? A experiência da psicanálise*. Tradução Andrés Luis de Oliveira Lopes. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2001.

HASSOUN, J. *Los contrabandistas de la memoria*. Buenos Aires: De la Flor, 1996.

HOUAISS *Dicionário Eletrônico Houaiss da Língua Portuguesa. Versão 1.0*. Brasil: Objetiva, 2001.

JORGE, M.A.C. Luto e culpa na análise e na vida cotidiana (sobre as resistências do analista ou “Vamos falar da morte?”). In: PERES, Urânia T. (Org.). *Culpa*. São Paulo: Escuta, 2001.

_____. *Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan*. Vol 1: As bases conceituais. 4. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

_____. As quatro dimensões do despertar: sonho fantasia, delírio, ilusão. In: _____. *Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan*, Vol. 2: A prática clínica. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, no prelo.

JORGE, M.A.C.; FERREIRA, N. P. *Freud: criador da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002. (Passo-a-passo; 14).

_____; _____. *Lacan, o grande freudiano*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005. (Passo-a-passo; 56).

KOLTAI, C. *Política e psicanálise*. O estrangeiro. São Paulo: Escuta, 2000.

_____. O ressentimento entre intensão e extensão. *Textura*, São Paulo, YM, n. 4, p. 10-12, 2005.

KOLTAI, C. (Org.). *O estrangeiro*. São Paulo: Escuta/Fapesp, 1998.

LACAN, J. (1945). O tempo lógico e a asserção da certeza antecipada. In: _____. *Escritos*. Tradução V. Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. p. 1197-213.

_____. (1949). O estágio do espelho como formador da função do eu. In: _____. *Escritos*. Tradução V. Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. p. 96-103.

_____. (1953-1954). *El Seminario. Libro I. Los escritos técnicos de Freud*. Buenos Aires: Paidós, 1992.

_____. (1956-1957). *El Seminario. Libro IV. La Relación de Objeto*. Buenos Aires: Paidós, 1994.

_____. (1957-1958). De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose. In: _____. *Escritos*. Tradução V. Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. p. 531-90.

_____. (1957-1958). *O Seminário. Livro V. As formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

_____. (1958). A significação do falo. In: _____. *Escritos*. Tradução V. Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. p. 692-703.

_____. (1958-1959). *O Seminário. Livro VI. O desejo e sua interpretação*. Tradução da Associação Psicanalítica de Porto Alegre a partir do texto estabelecido pela Association Freudienne Internationale, 2002.

_____. (1959-1960). *El Seminario. Libro VII. La ética del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós, 1988.

_____. (1960a). Observação sobre o relatório de Daniel Lagache: “Psicanálise e estrutura da personalidade”. In: _____. *Escritos*. Tradução V. Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. p. 653-91.

_____. (1960b). Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano. In: _____. *Escritos*. Tradução V. Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. p. 807-42.

_____. (1960, retomado em 1964). Posição do inconsciente no Congresso de Bonneval. In: _____. *Escritos*. Tradução V. Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. p. 829-64.

_____. (1960-1961). *O Seminário. livro VII., A transferência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

_____. (1961-1962). *O Seminário. Livro IX. A identificação*. Inédito.

_____. (1962-1963). *O Seminário. Livro X. A angústia*. 3. ed. Tradução do Centro de Estudos Freudiano de Recife a partir da transcrição realizada pela Associação Freudiana Internacional, 2002.

_____. (1964). *O Seminário. Livro XI. Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Tradução M.D.Magno. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, p. 1993.

_____. (1966). A ciência e a verdade. In: _____. *Escritos*. Tradução V. Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. p. 869-92.

_____. (1966-1967). *La lógica del fantasma*. Inédito.

_____. (1966-1967). O ato psicanalítico. Resumo do Seminário de 1966-1967. In: _____. *Outros Escritos*. (V. Ribeiro, trans.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003. p. 371-79.

_____. (1967-1968). *O Seminário. Livro XV. O ato psicanalítico*. Inédito.

_____. (1971). Lituraterra. In: _____. *Outros Escritos*. (V. Ribeiro, trans.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003. p. 15-25

_____. (1972-1973). *O Seminário. Livro XX. Mais Ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

_____. (1973). O aturrito. In: _____. *Outros Escritos* (V. Ribeiro, trans.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003. p. 448-500.

_____. (1974-1975). *O Seminário. RSI*. Inédito.

_____. (1978-1979). *O Seminário. Livro XVI. De um Outro ao outro*. Inédito.

LÉVY R. La question du réel de la mort. Entre témoignage e tansmision.. In: *Appertura*. Collection de recherche Psychanalytique, Paris, Arcanes, v. 13, *L'histoire comme symptôme*, p. 157-61, 1996.

LO GIÚDICE, A. (Org). *Psicoanálisis, restitución, apropiación, filiación*. Buenos Aires: Centro de atención por el derecho a la identidad. Abuelas de Plaza de Mayo - CONADI, 2005.

MANNONI, M. *O nomeável e o inominável*. A última palavra da vida. Tradução Dulce Duque Estrada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

MILLER, J-A. *De mujeres y semblantes*. Buenos Aires: Cuadernos del Passador, 1994.

NASIO, J.-D. *A histeria*. Teoria e clínica psicanalítica. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.

PORCHAT, P. *Freud e o teste de realidade*. São Paulo: Casa do Psicólogo/Fapesp, 2005.

PORGE, E. *Jacques Lacan, um psicanalista: percurso de um ensino*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2006.

QUINET, A. *Teoria e clínica da psicose*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.

_____. A clínica do sujeito na depressão: Freud e a melancolia. In: ALMEIDA, C. P de; MOURA, J. M. (Orgs.). *A dor de existir e suas formas clínicas: tristeza, depressão, melancolia / Kalimeros*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1997. p. 119-54.

_____. *Psicose e laço social*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

RABINOVICH, D. *A angústia e o desejo do Outro*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2005.

RAMIREZ, R. O. *Eso no está muerto, no me lo mataron*. “Viejo Guillermo”. Estocolmo: Nordan, 1986.

ROSA, M. D. *Histórias que não se contam*. O não dito e a psicanálise co crianças e adolescentes. Taubaté/SP: Cabral Editora Universitária, 2000.

ROSA, M. D.; CARIGNATO, T. T.; BERTA, S. L. Ética e política: a psicanálise diante da realidade e dos ideais contemporâneos. *Revista Agora*, Rio de Janeiro, Contra Capa, v. IX, n. 1, p. 35-48, jan/jun. 2006.

SCHNEIDER, M. El Estado como semblante. In: ZARKA, Y. C. (Org.). *Jacques Lacan*. Psicoanálisis y política. Buenos Aires: Nueva Visión, 2004.

SHAKESPEARE, W. (1564-1616). *Hamlet*. Tradução de Millôr Fernandes. Porto Alegre: L&PM, 1997.

SOLANAS, F. *El exílio de Gardel*. Co-produção França-Argentina, 1985.

SOLER, C. Um mais de melancolia. In: ALMEIDA, C. P de; MOURA, J. M. (Orgs.). *A dor de existir e suas formas clínicas: tristeza, depressão, melancolia / Kalimeros*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1997. p. 166-88.

_____. O sujeito e o Outro I e II. In: FELDSSTEIN, R; FINK, B.; JAANUS, M. (Orgs.). *Para ler o Seminário 11 de Lacan*. Tradução Dulce Duque Estrada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997. p. 52-67.

_____. *A psicanálise na civilização*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1998.

_____. *O que Lacan dizia das mulheres*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

TOURN, L. Exil et transmission de la psychanalyse. In: BENSALMA, F. (Org.). *Clinique de l'exil*. Cahiers Intersignes 14+15. França: Centre National du Livre du Fonds d'Action Sociale, 2002. p. 43-8.

TURATO, E. R. *Tratado da metodologia da pesquisa qualitativa: construção teórico-epistemológica/discussão comparada e aplicação nas áreas da saúde humana*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

VEGH, I. *Paso a pase con Lacan*. El objeto y sus destinos. Buenos Aires: Letra Viva, 2005.

VOLTOLINI, L. O saber enganoso e a angústia. In: LEITE, Nina Virginia de Araújo (Org.). *Corpolinguagem: angústia: o afeto que não engana*. Campinas, SP: Mercado das Letras, 2006. p. 285-98.

ZARKA, Y. C. (Org.). *Jacques Lacan*. Psicoanálisis y política. Buenos Aires: Nueva Visión, 2004.

ŽIŽEK, S. *Eles não sabem o que fazem*. O sublime objeto da ideologia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

_____. *Bem vindo ao deserto do Real, cinco ensaios*. São Paulo: Boitempo, 2003.

_____. *La suspensión política de la ética*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005.

ZYGOURIS, R. *Ah! As belas lições*. Tradução Caterina Koltai. São Paulo: Escuta, 1995.

Sites:

www.desaparecidos.org/

www.nuncamas.org/

www.immi.se/kultur/authors/latin/ramirez.html

www.madres.org e www.abuelas.org .

www.30anios.org.ar

www.pagina12.com.ar/diario/elpaís

Anexo A. Termo de livre consentimento e concordância⁴⁵

Eu, _____, concordo com a utilização dos dados coletados neste projeto na pesquisa de mestrado intitulada “O exílio no sujeito e na civilização. O exílio dos argentinos provocado pela Ditadura Militar Argentina (1976-1983)”.

Essa pesquisa de mestrado está sendo realizada pela pesquisadora Sandra Leticia Berta, sob orientação da Professora Doutora Miriam Debieux Rosa, junto ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo.

Esta pesquisa abordará o tema do exílio no sujeito e na civilização, com fundamentos na teoria psicanalítica. Trata-se de uma pesquisa extramuros com interface psique/sociedade. O exílio é um termo que permite articular os conceitos de perda e de luto. Serão analisadas as diferenças entre o luto como experiência estruturante do ser humano e o luto como consequência de um evento político. Pretende-se chegar a uma articulação conceitual que faça laço entre o sujeito e o coletivo, focada na questão das respostas produzidas e no efeito de transmissão possível das mesmas no mundo contemporâneo.

Os resultados desta pesquisa estarão disponíveis quando a dissertação de mestrado acima mencionada estiver concluída e aprovada, e poderá ser consultada na biblioteca do Instituto de Psicologia da USP.

Estou ciente de que minha participação é voluntária e de que posso me recusar a participar ou retirar meu consentimento a qualquer momento, sem que eu venha a sofrer qualquer penalização ou prejuízo. Também sei que meu nome não será divulgado quando os dados deste projeto forem utilizados nesta pesquisa ou em publicações futuras relacionadas a este projeto, garantindo assim o sigilo e a privacidade.

Não tendo mais dúvidas em relação a esta pesquisa, assino abaixo:

São Paulo, ____ de _____ de 2005.

Assinatura do sujeito da pesquisa

Assinatura do pesquisador responsável

⁴⁵ Esclarecemos que no momento de realizar as entrevistas o título do projeto de pesquisa era o que consta neste Termo de livre consentimento e concordância, o qual foi modificado na versão final da Dissertação.