

Arte, loucura e educação: diálogos

Mauro Rocha Baptista
(Organizador)



Arte, loucura
e educação:
diálogos

Arte, loucura e educação: diálogos



FAPEMIG

Agradecemos à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais e à Universidade do Estado de Minas Gerais pelo apoio constante durante o período da pesquisa “O lúdico e a educação” e pelo fomento específico deste livro que é um de seus resultados.

Sumário

Apresentação _____	9
Pedagogia da loucura: pequena análise pedagógica do Elogio da loucura”, de Erasmo de Roterdã Mauro Rocha Baptista _____	17
Alegorias de loucura: amoras e histórias Renato Melo _____	27
As vozes da inclusão em <i>Sorôro, sua mãe, sua filha</i> Janaína de Assis Rufino _____	51
BARBACENA: arte, loucura e educação Maristela Nascimento Duarte _____	67
A criação do hospital colônia em Barbacena: breves notas sobre os usos da teoria psicanalítica como dispositivo de controle Fuad Kyrillos Neto Ângela Buciano do Rosário _____	87
A cidade, seu museu e seus arcontes: discussões sobre a pulsão de morte no museu da loucura em Barbacena - MG Helder Rodrigues Pereira _____	103
A loucura em Barbacena: memória claudicante da tempestade Cláudio Guilarduci _____	129
Dados dos autores _____	147

Apresentação

O volume atual integra a série *Diálogos* como parte das discussões desenvolvidas junto ao Núcleo de Pesquisa “Educação: Subjetividade e Sociedade” (NPES) da Universidade do Estado de Minas Gerais. Os debates apresentados a seguir foram motivados pela aplicação do projeto transdisciplinar “Arte, Loucura e Educação”, desenvolvido junto ao curso de Pedagogia, no segundo semestre de 2010 e seus desdobramentos na pesquisa “O Lúdico e a Educação”, que congregou os esforços do NPES entre 2010 e 2013 sob o fomento do edital Universal da FAPEMIG. Pensar e discutir ludicamente sobre a temática da loucura que marca dolorosamente a região de Barbacena é o objetivo maior deste volume. Cada um dos textos, à sua maneira, procura promover uma reflexão que não se limita a uma mera apresentação do cenário da loucura. Entre Sorôco e o Hospital Colônia de Barbacena são revisitados mais do que os lugares comuns e o “trem de loucos”, são visitadas as margens e as capelas, dispositivos em geral e tortas de amoras. De Erasmo a Foucault, de Freud a Benjamin, de Guimarães à luta antimanicomial, os contornos da loucura são desvelados de formas diversas para que o leitor recrie seu próprio cenário, ciente de que sempre resta algum véu em cada discurso.

Na primeira parte desta, reproduzimos o texto de revisão histórica do NPES apresentado no Colóquio de Pesquisa da UEMG-Barbacena. O texto mantém as marcas da oralidade que pretendem inserir o leitor no ambiente do livro que ora propomos. A segunda parte apresenta diretamente esse segundo volume da série *Diálogos*.

I

Ao pensar nesta apresentação comecei a refletir sobre a função de apresentar o que quer que seja. Minhas origens heideggerianas não permitiriam esquecer que ao apresentar, preciso trazer algo ao presente, tanto quanto à presença do público. A apresentação não pode ser apenas uma questão espacial na qual o eu se mostra ao grupo

e, portanto, se expõem, mas precisa também ser uma contextualização deste eu no tempo. Logo, lamentei profundamente as inquietações que me moveram da simples função de apresentador para a de *stripper* impessoal e solidário. Impessoal porque não estou simplesmente *me* desnudando ante ao olhar inquisidor de uma banca acadêmica, como quem defende profundamente o seu próprio evoluir, e, por consequência desta impessoalidade, solidário ao desnudamento público da caminhada do grupo a que pertencço. Independente se mais carregado pela impessoalidade ou pela solidariedade, esta apresentação segue o ritmo de um *striptease*, no qual a cada peça retirada tento entender, na medida em que trago à presença e ao presente, o que une este grupo de pesquisadores.

Retiro a primeira peça ainda timidamente levado pela afirmação anterior de que pertencço a um grupo. Mas o que é o sentimento de pertença? Posso afirmar que todos nós pertencemos ao gênero humano, mas se desta afirmação começo a ponderar sobre gênero sexual ou cor, ou sobre o significado de humano, estas ponderações já nos abrirão a dimensões de discordâncias. O que é o sexo masculino, ele está limitado a ter o pênis como genital. O que é ter cor branca em um país de mestiços. O que é humanidade, ser racional, ser capaz de argumentação lógica, possuir alma e espírito, saber construir instrumentos e carregar consigo, ou simplesmente andar em duas pernas e não sentir remorsos de usar todos os recursos naturais, animais e humanos sem se preocupar com o outro. Ao tirar esta primeira peça, vejo-me na mais crua insignificância humana. Como pensar que este ser tão insignificante, e que se pretende tão superior, possa se reunir em grupo e sentir que pertence a ele. Então, reluzente como a pele que começa a se desnudar, surge a noção de que a pertença a um grupo não pode ser pensada apenas em suas compatibilidades, mas se dá principalmente nas divergências. Pertencer a um grupo não é sê-lo. Nenhum de nós – seja pesquisadores, técnicos ou estudantes vinculados ao grupo – é por si só exposição clara daquilo a que pertence. Pertencemos a grupos porque definitivamente não somos nada, somos apenas seres em perpetua construção. Portanto, pertencemos mais

propriamente a não pertença do que à pertença ao que quer que seja. Contudo, se entendemos a nossa não pertença fundamental, podemos nos sentir parte do grupo em toda nossa singularidade.

Esta primeira peça de roupa deixa exposta aquela velha cicatriz que tanto tentamos esconder, até de nós mesmos. Ninguém quer deixar a nu as marcas de suas batalhas perdidas, mas em um *striptease* não existe lugar para este tipo de pudor. Tentamos vencer o complexo de não pertença, lutando contra tudo e contra todos que se negavam a reconhecer a nossa unidade de grupo, nos ferimos na disputa e não há como negar. A cicatriz é marca suficientemente forte para nos lembrar da desnecessidade de ser igual. Louvada seja a diferença, louvor e glória sejam dados ao direito à diferença. O rubor que antes me acometia por revelar tão singela marca de guerra se converte em uma descarga de adrenalina, e um novo ânimo se apossa de meu corpo para que outras marcas sejam reveladas. Sim isto é o que fiz de mim, é o que fizemos de nós. Isto que se mostra é resultado de cada uma das escolhas, certas e erradas. Por vezes mais erradas que certas, mas todas elas saboreadas no corpo que se mostra. Lutamos para ser entendidos como um grupo coeso, até que compreendemos que a aniquilação não é símbolo da coesão. Somos coesos na não pertença, somos coesos na ânsia por pensar livre, somos coesos no amor pelo jogo que jogamos. Somos coesos porque perdemos e ganhamos, porque convencemos e somos convencidos, porque amamos e nos deixamos amar. Somos coesos porque não nos preocupamos mais em esconder nossas cicatrizes, porque nos expomos em toda nossa desavergonhada nudez.

Impelido pela descarga de adrenalina retiro a segunda peça, meio que de costas para a plateia, mais insinuando que propriamente revelando. Então me vejo literalmente de calças na mão, pertença a não pertença e estou aqui para defender a pertença. Somente a penumbra que toma o auditório me faz vencer o impacto de ver esta verdade tão acachapante. Escondendo-me no ponto mais escuro do palco para tentar encontrar alguma luz. Lembro então que a função desta apresentação tem de ser a de trazer ao presente um percurso histórico e começam a

surgir flashes de memória, tudo muito fragmentado, mas quem disse que não se faz história com o fragmento. O primeiro fragmento é o do encontro de um grupo de professores portadores da titulação de mestre desejosos de criar um *stricto senso*. Quantas lembranças, quantos sonhos compartilhados, mas nem sempre os sonhos que se sonham juntos são transformados em realidade, ao menos não nos prazos sonhados. A alegria desta lembrança faz com que a dança seja mais cadenciada rumo à luz, logo observo a cicatriz e um doce sorriso misturado a um calafrio arrepia até a alma. Sinto então que aí está o mal-estar de que tanto falamos, a cicatriz é também um ferimento de guerra eis a revista *Mal-estar e Sociedade* que não me deixa mentir.

O brilho da luz faz surgir também uma segunda lembrança, o momento em que nos desfizemos de nossas vaidades e fundimos e aniquilamos os grupos GEPER e LER. Ousadia que representa outras marcas, não estando mais em dois lugares diferentes, era preciso pensar o único lugar em que estávamos. Entre subjetividades e discursos, entre sociedades e conflitos, tentamos nos entender, mas persistia a imagem de que cada linha do novo núcleo de pesquisa era apenas a re-edição dos grupos ora extintos. Por mais que quiséssemos nos apresentar como um, éramos um mutante de duas cabeças. Ainda de costas para a plateia, rapidamente abaixo minha cabeça em uma genuflexão que se revela ainda mais constrangedora, para esconder minha mutação superior revelo ao público minhas partes baixas. Entendo então que é melhor enfrentar a situação de frente, e novamente me ergo quão fênix em toda sua glória, sim já tive duas cabeças, podem notar minha outra cicatriz enquanto desabotô a camisa, contudo não a amputei como poderiam imaginar, a absorvi. Algo muito mais doloroso que a cirurgia, posto que o tempo de recuperação destinado a esta não é nem de longe próximo às intermináveis dores daquele outro procedimento. Absorvemos a diferença no conflito que é base originária deste grupo, pequenas escoriações já podem ser vistas no peito que se desnuda. Longas conversas, muitas caras amarradas, sofrimento de um lado e desalento do outro, até que nos entendemos. Absorvida a segunda cabeça, todo o corpo se irrompeu em chagas, todas as possibilidades

de ser queriam emergir. De novo o rosto se ilumina, lembro-me que tratamos estas chagas da forma mais lúdica que podíamos imaginar, não preciso ter vergonha de meu dorso, estas são marcas adquiridas em meio ao sofrimento, mas que geraram a maior das alegrias.

Retiro então a camisa, porque não tenho o que velar. Em um passo de dança suave, louvo ao lúdico que nos permitiu assumir a nossa não pertença a este grupo como forma vital de pertencer a ele. Hoje o Núcleo de Pesquisa “Educação: Subjetividade e Sociedade” orgulhosamente se dedica a estudar as variadas formas do jogo educacional. E na ludicidade encontramos espaços para as nossas diferenças ao mesmo tempo em que reconhecemos as nossas proximidades essenciais. Não precisamos pertencer ao grupo porque adotamos a mesma forma de relacionamento com o objeto de estudo, mas pertencemos porque a matéria de que tratamos sempre retorna a um mesmo ponto, o não ter um ponto arquimediano. Seja na filosofia, na análise do discurso, na matemática ou em qualquer outra área, tudo o que queremos é ter o direito de brincar. E reconhecemos, acima de tudo, que nestas brincadeiras nos tornamos isto que nem mais se enrubesce ante sua nudez parcial. Contudo, como todo bom *stripper*, devo saber a hora de parar para que o *tease* não se transforme em nada explícito.

Burlescamente me retiro ainda com a última peça de roupa. Nem todos os segredos podem ser desnudados em uma simples apresentação, mas àqueles que se sentiram provocados por este *tease* resta o convite de que se juntem a nós em nossa empreitada de brincar seriamente, falar com seriedade da brincadeira e, sobretudo, fazer brinquedo daquilo que é tomado como sério.

Abre-se aqui uma pequena mostra deste brincar através da lúdica seriedade com a qual debatemos o tema da loucura neste livro.

II

Os três primeiros textos foram desenvolvidos a partir da apresentação conjunta da mesa de abertura do projeto “Arte, Loucura e Educação”. No primeiro capítulo Mauro Rocha Baptista, em tom de manifesto,

propõe uma releitura do livro “Elogio da Loucura”, de Erasmo de Roterdã, frisando os questionamentos que a loucura, assumida como personagem do discurso de Erasmo, possibilita para uma revisão da educação. O texto “Pedagogia da Loucura” assume assim o papel de provocar um olhar diferenciado e crítico para os textos que se seguirão. Em “Alegorias de Loucuras”, Renato Melo amplia essa provocação ao chamar para baila Walter Benjamin e a melancólica impossibilidade de se repetir a experiência, seja pela limitação em voltar a saborear o omelete de amoras da infância, seja pelo interdito a ser um viramundo. A terceira provocação é desenvolvida por Janaína de Assis Rufino em “As vozes da inclusão em *Sorôro, sua mãe, sua filha*”. A partir da análise da polifonia entre as vozes de inclusão e exclusão presentes no conto de Guimarães Rosa, a autora abre os nossos olhos para a necessidade de suspender os juízos para evitar ser cegado pelos véus que permanecem em cada discurso.

Os quatro textos seguintes fazem reflexões mais direcionadas a relação íntima entre a loucura e a cidade de Barbacena. Em “Barbacena: Arte, loucura e educação”, Maristela Duarte analisa a constituição sócio histórica da “cidade dos loucos” e seus desdobramentos na identidade da cidade pós-reforma psiquiátrica, demonstrando nuances entre o discurso e a prática que são fundamentais para se compreender o contexto atual da relação entre a loucura e a vida urbana. O texto tem validade para se compreender a função educacional não só para a “cidade dos loucos”, mas para toda relação entre loucos e cidades. “A criação do hospital colônia em Barbacena”, escrito pela dupla de psicólogos Fuad Kyrillos Neto e Angêla Buciano do Rosário, apresenta o contexto de violência/poder atuante na proposta de tratamento dos internos quando da inserção da psiquiatria na cultura brasileira. A análise expõe como essa inserção perverte os conceitos psicanalíticos, transformando-os em dispositivos confessionais para atender a um ideal policialesco de higiene social. Desvela-se assim mais um elemento de controle que será lido por Helder Rodrigues Pereira na eleição de um discurso oficial que nega as margens e o limiar entre subúrbio e centro, entre

estranho e familiar, entre o discurso do mestre e o da histeria. Em “A cidade seu museu e seus arcontes”, o autor desvenda a necessidade de se pensar a completude da cidade na multiplicidade dos discursos, valorizando aquilo que é negado para que a realidade possa ser compreendida com o mínimo de véus possíveis. Finalizando essa retirada de véus em “A loucura em Barbacena”, Cláudio Guillarduci parte de suas experiências pessoais de quem cresceu no entorno do Hospital Colônia para reavaliar a relação de culpa e redenção que a cidade procura ter com a loucura. O texto conclui pela necessidade urgente de trazer a discussão para o presente, não para se apaziguar com o passado, mas com o próprio presente. Demarca o tempo de agora como o tempo-espaço próprio de tornar presentes as reivindicações das vítimas do passado, como presentes devem ser a abordagem múltipla dos discursos, a crítica dos policiamentos gerais da higiene social, a prática de uma educação para o acolhimento do diverso, a compreensão das polifonias do discurso inclusivo, o reconhecimento dos limites da experiência, enfim, o elogio daquilo que a loucura pode nos ensinar.

Mauro Rocha Baptista
Organizador

Pedagogia da loucura: pequena análise pedagógica do Elogio da loucura”, de Erasmo de Roterdã¹

Mauro Rocha Baptista

Nestes tempos em que impera o uso do politicamente correto, tenho que admitir um certo receio em desenvolver uma apresentação sobre a loucura. Concordo que os portadores de transtornos mentais devem ser respeitados em seu sofrimento, entendo que os familiares dos portadores de transtorno se sintam incomodados com uma terminologia que parece pejorativa, só não compreendo que os transtornos envolvam tudo o que a loucura significa. Por transtorno mental, compreendo a enfermidade psíquica em seus termos patológicos, ou seja, como uma anormalidade na constituição físico-corporal do sujeito, não como uma anormalidade em sua postura social. Um transtorno mental geralmente causa uma postura social anormal, mas nem toda postura anormal é gerada por um transtorno. Embora nos dois casos o sujeito seja designado genericamente de louco, no primeiro, ele é portador de uma patologia no duplo sentido do termo, tanto a associação mais imediata com a doença, quanto o seu significado mais originário associado ao sofrimento apaixonado, enquanto, no segundo, apenas o sentido mais próprio do termo grego *páthos* é preservado. Dessa forma, procurarei nesta apresentação tratar dos loucos que patologicamente abraçam seu sofrimento e enfrentam a hipocrisia do mundo constituído por leis incólumes, ou seja, pretendo tratar dos loucos e não dos portadores de transtorno

¹ Texto originalmente apresentado em atividade da disciplina Seminário de Pedagogia, por opção mantivemos as marcas de oralidade do texto e seu caráter ensaístico.

mental, assumindo o risco de ser politicamente incorreto nessa distinção até porque patologicamente levado por esse risco.

Ao assumir essa distinção não estou menosprezando a história da loucura e o tratamento indigno que os portadores de transtorno mental tiveram ao longo desse processo, pelo contrário quero rasgar o tecido que vela uma abordagem mais imediata do tema e escancarar a forma preconceituosa com que muitos loucos foram silenciados sob a pecha de portadores de transtorno. Quantas revoluções não foram abafadas antes de se inflarem completamente contra um regime opressor tratando o líder como um portador de transtorno mental, enquanto ele era somente um louco. Antonio Conselheiro, em seu desejo de retornar a monarquia na espera messiânica de um novo tempo, é tão louco quanto Gandhi, que acreditava poder derrotar a armada britânica de forma pacífica; mas nenhum dos dois é portador de transtorno mental, são apaixonados por suas causas e capazes sofrer o que for necessário por ela. Como hoje, a causa de Gandhi é mais compreensível aos nossos ouvidos pós-modernos, retiramos a ele do séquito dos loucos, mas lá mantemos Conselheiro, talvez porque nossos ouvidos ainda não estejam prontos para sua mensagem.

Levando ao extremo esse paradigma, deveríamos compreender que todo aquele que comete um crime é portador de transtorno mental, ou, em termos durkheimianos, todo caso patológico de desvio do fato social dominante significa uma anormalidade digna de punição. Por isso, tanto Gandhi quanto Conselheiro mereciam ser punidos, assim como a Inglaterra merece nosso olhar de reprovação a partir do momento em que mudamos de paradigma e aceitamos a mensagem pacifista. Ou seja, o que diferencia quem é portador de transtorno mental e quem é normal é o fato social dominante, portanto, trata-se apenas de uma conceituação temporal e espacialmente condicionada. Ontem, Gandhi devia ser tratado por seu distúrbio, hoje não compreendemos como não se viu antes como a coroa britânica era megalomaníaca. Hoje, não compreendemos

porque tantos se seduziram pelo portador de transtorno Hitler, ontem os nazistas não entendiam que tipo de distúrbio impedia que alguns entendessem a clareza de sua verdade. O problema é que o que nos diz que hoje estamos mais certos do que ontem é a mesma estrutura que ontem garantia que estávamos certos.

A pedagogia normalmente se insere nesse espaço como uma reprodutora do fato social vigente, ou seja, como uma manutenção da condenação daqueles que hoje são condenáveis e uma absolvição daqueles que agora já não são mais dignos de crítica. Uma postura próxima à assumida pelo Vaticano, sede da inteligência Católica Romana, igualmente capaz de condenar Galileu e absolvê-lo anos mais tarde quando não existe mais clareza sobre o transtorno que iludiu o astrônomo, da mesma forma com que ainda se manifesta resistente com o transtorno que estaria por trás do caso Darwin. Darwin e Galileu são loucos, mas provavelmente não eram portadores de transtorno, em seu tempo a pedagogia precisava tratá-los como portadores de transtorno mental porque sua loucura feria alguns de seus pressupostos básicos. Hoje, a pedagogia da disciplina e da ordem precisa condenar como portadores de transtorno todos aqueles que não se limitam a obedecer cegamente a suas diretrizes. Muitos daqueles que possuem déficit de atenção, são apenas loucos que possuem coisas melhores para as quais focar a sua atenção. Galileu direcionou a sua atenção para lugares que a pedagogia de sua época tachou como sendo impróprios; logo, ele teria déficit de atenção por não conseguir ver a clareza da verdade apresentada pelo órgão oficial do conhecimento, assim como os nazistas deviam entender que os povos que não se submetiam à sua verdade sofriam de déficit de atenção. Uma pedagogia assim não me interessa, é nesse sentido que proponho, a partir de Erasmo de Roterdã, uma pedagogia da loucura.

Em seu *Elogio da loucura*, Erasmo de Roterdã dá voz à loucura propriamente dita e não a um louco que fala por ela. Devo ressaltar que aqui quem fala é a loucura e não o transtorno mental. Sua

personificação pretende se direcionar ao público como quem afirma uma dezena de verdades sobre si que são escondidas pela razão, às posturas apresentadas nesse discurso cabe, minimamente, uma atenção, pois, por elas, entendemos melhor a possibilidade de se pensar na loucura de uma forma menos pedante e mais construtiva. Na sequência, proponho analisar o peso ético de algumas dessas verdades.

Parto da forma como a própria loucura apresenta o tom de seu discurso, quando inicia sua fala ela condiciona seu discurso. “Não falarei, no entanto, como os pedantes que sobrecarregam hoje a cabeça das crianças com um monte de bagatelas difíceis, e que lhes ensinam a discutir com mais teimosia que as mulheres.” (ERASMO, 2009, p. 12). Dessa simples fala introdutória, podemos tirar muito para salvar nossa pedagogia do pedantismo: Primeiro, porque acreditamos tão piamente que as coisas que queremos que nossas crianças aprendam são realmente coisas a que elas devem ater sua atenção. Verdadeiramente, sabemos que muito daquilo que somos forçados a aprender não nos diz muito, não significa dizer que a matemática é mais importante que a história, mas que ambas são “bagatelas”, ou vaidades no sentido que o Eclesiastes dá à vanidade do mundo. O professor que ama história deseja que seu aluno se mantenha atento ao tema que predica, mas ele próprio não se importa em direcionar sua atenção para questões de matemática, assim como o inverso é verdadeiro. As disciplinas que amamos são apenas vaidade das vaidades. Essas bagatelas que nos importam podem não fazer qualquer sentido para o próximo; por mais simples que isso pareça, nós não pensamos duas vezes em tachar aquele louco que não se importa com as minhas bagatelas de portador de Transtorno de Déficit de Atenção e Hiperatividade. Como consequência disso, e segundo ponto a se atentar, está a afirmação de que a consequência desse ensino a partir de bagatelas é a teimosia que implacavelmente se apodera dos tolos. Só por tolice alguém se apega à vaidade como se fosse a verdade bem redonda, mas é esse tolo que se denomina normal

em contraposição ao louco que não se prende às bagatelas. Um exemplo dado pela própria loucura ajuda a compreender a inversão de valores manifesta pela erudição; essa inversão é marcada pela forma hermética que o discurso erudito deve assumir para se assumir como sábio, logo normal. “Os que as compreendem ficam satisfeitos de achar uma ocasião de se comprazer em sua própria erudição; e, quanto mais elas parecem ininteligíveis aos que não as compreendem, tanto mais são admirados por isso.” (ERASMO, 2009, p. 15). Afinal, quem é o louco, aquele que não quer se submeter a um discurso quase ininteligível, ou aquele que goza em meio a essas vaidades? Ambos, “pois toda a diferença entre um louco e um sábio é que o primeiro obedece a suas paixões e o segundo a sua razão.” (ERASMO, 2009, p. 44). O problema é compreendermos em que medida a razão precisa ser assumida como algo tão superior às paixões.

Quando Erasmo avalia a profissão de gramático, e por meio dela simboliza todos os professores, permite que compreendamos como, em meio à pretensão de racionalidade se escondem vários pressupostos de loucura. “Começamos pelos pedantes que ensinam a gramática. Seria indiscutivelmente a espécie de homens mais miserável, mais lastimável e mais odiada dos deuses, se eu não abrandasse, por um certo gênero de loucura, as misérias da triste profissão que exercem.” (ERASMO, 2009, p. 77). Com suas fortes palavras, a loucura encaminha seu futuro discurso de análise do pedantismo associado à ação professoral. Por mais grotesca que essa fala pareça, acredito que muitos professores compreendem a miséria da profissão em que se encontram. Baixos salários, pouco interesse dos discentes, falta de respeito das autoridades, descrédito social, aliados a uma cobrança sobre-humana para sempre estar certo, se não fosse por certa loucura não sei por que tudo isso seria suportável.

O que parece ser uma crítica áspera aos docentes do século XVI, ainda vibra como análise contumaz da docência passados cinco séculos. Senão pensemos na cena descrita por ela: “Encerrados em

escolas, ou melhor, em suas galerias e prisões, palco medonho de suas execuções bárbaras, eles envelhecem no trabalho em meio a um bando de crianças, ficam surdos de tanto gritar, e a imundície os consome e resseca.” (ERASMO, 2009, p. 77-78). A comparação entre a escola e a prisão é tanto mais compreensível hodiernamente que o era em tempos renascentistas. Hoje, as escolas estão cada vez mais fisicamente parecidas com uma prisão, na qual professores e alunos devem se encerrar para propiciar a educação. Que educação pode ser feita no encerramento de uma escola-prisão? Os alunos não têm liberdade física de ir e vir, nem intelectual de pensar o seu mundo por seus padrões. Contudo, isso não é simples culpa dos professores, eles também não têm nem liberdade física nem intelectual. Mais do que as barras de ferro que protegem o patrimônio público, as barras imateriais dos conteúdos programáticos pré-fixados protegem a normalidade do patrimônio público imaterial. Preso aos conteúdos obrigatórios e às preparações para provas de âmbito nacional o professor não tem espaço para aplicar a sua criatividade, logo não pode favorecer a criatividade de seus alunos e, por vezes, deve vetar que ela apareça. Nesse palco medonho, não se faz mais educação, fazem-se execuções da subjetividade nascente. Se a criatividade da criança é executada antes que possa florescer, ao professor cabe o seu próprio ressecamento. Ao novo, não é permitido representar novidade; ao velho, só é permitido que se consuma.

Quando a loucura informa que os professores estão imersos em certo grau dela própria, em verdade ela faz um elogio aos loucos que abraçam essa profissão. São heróis dispostos a enfrentar uma realidade torturante por aquilo em que acreditam, o único risco é que essa loucura se transforme em um transtorno mental caracterizado como sadismo, a vontade de aliviar o próprio sofrimento vendo aumentar o sofrimento alheio.

Pois bem, apesar de tudo isso, felizes por meus benefícios, julgam-se os homens mais importantes do mundo. Que idéias agradáveis não concebem do próprio mérito, quando,

ante seus olhares e voz severos e ameaçadores, vêem tremer o bando assustado de seus tímidos súditos, quando os castigam impiedosamente a golpes de fêrulas e de varas, quando ao sabor de seus caprichos, impõem tormentos de toda espécie sobre deploráveis vítimas de sua brutalidade. (ERASMO, 2009, p. 78)

Uma certa medida de loucura é necessária para se aceitar a profissão de professor, mas o problema é que aceitar esse grau de loucura alienante permite transformar essa certa medida em sadismo. A loucura que tratamos de forma positiva é a possibilidade de romper com a estrutura vigente, de amar tanto a profissão que se transforme em um algoz das prisões em que a educação foi encerrada, não que se transforme em rival dos seus alunos-súditos. Ao se projetar como superior à própria realidade em que se encerra, o esperado é que o louco professor aja movido por sua loucura de amar a razão, mas, se ele, por outro lado, agir movido por sua loucura de amar o poder, então a educação degradingola em pedantismos e violências contra a autonomia do aluno.

Analisando a alegoria da caverna descrita por Platão em sua *República*, a loucura se apresenta de outra forma na reação dos moradores da caverna, que expulsam a pedradas aquele que viu uma realidade diferente e tenta fazer com que todos os demais se submetam a ela. “Enquanto este sábio perde tempo a deplorar o erro e a loucura dos supostos infelizes, estes, por sua vez, olham-no como um louco, zombam dele e o expulsam” (ERASMO, 2009, p. 128). O clássico exemplo do sujeito que se transforma em professor ao ver a verdade superior e retorna para ensiná-la aos infelizes, é descrito como um ato de arrogância daquele que não compreende a felicidade dos que não querem ver a realidade suprema. O bem e o belo que pode ser visto saindo da caverna não é tão apelativo para todos, boa parte dos homens prefere se manter na felicidade da caverna. A expulsão pela qual o recém-transformado em professor passa é o repúdio a assumir a sua verdade como a única hipótese legítima, mas por que ela teria

que ser assim assumida? Não existem garantias de que esse sujeito seja de fato melhor que os demais, que ele tenha verdadeiramente uma experiência superior, então por que a sua é a melhor verdade? O bom professor, aquele que assume a sua loucura de amar o saber e não o poder, não quer se impor aos demais, ele é apaixonado demais para querer ser o foco das atenções, ele compreende que existam outras paixões possíveis, mas, de fato, só pode amar o saber se não estiver preso aos limites da instituição, ou seja, se a sociedade compartilhar de sua loucura. Infelizmente, é mais plausível um professor que assuma seu sádico transtorno mental, que um que assuma a sua louca paixão pela sabedoria. Sujeito ao seu transtorno megalomaniaco, eles “Enchem a cabeça das crianças com um monte de impertinências ridículas; [...] O curioso é que conseguem, não sei como, comunicar aos tolos, pais de seus alunos, a ideia que eles mesmos têm do próprio mérito” (ERASMO, 2009, p. 78). De repente, a verdade individual passa a ser a verdade do grupo. Impossibilitado de agir com a louca liberdade do amante o professor se aprisiona aos conteúdos que devem ressecá-lo. Nessa prisão, morrem os alunos, os professores e a própria educação. Resseca-se a sociedade como um todo, perdida em uma postura tirânica que compromete qualquer pensamento livre.

Ao criticar a verdade trazida pelo neoprofessor saído da caverna, a loucura arca com o peso de criticar a base do pensamento pedagógico ocidental centrado em Platão. Em verdade, a pedagogia que pode ser compreendida a partir dessa experiência da loucura não é mais uma pedagogia do acerto, mas da liberdade de caminhar, logo de errar. A valorização do erro é uma valorização da própria humanidade, um resgate do humanismo na educação. Concluo com o alerta da loucura, “Ouço já os filósofos protestarem: ‘É uma infelicidade ser louco, viver no erro e na ignorância’. – Mas isso é ser homem, meus amigos! Pois, em verdade, não vejo por que chamaríeis infeliz um ser que vive de acordo com seu nascimento, sua educação, sua natureza” (ERASMO, 2009, p. 48).

Referência

ERASMO, Desidério. *Elogio da Loucura*. Porto Alegre: L&PM, 2009.

Alegorias de loucura: amoras e histórias

Renato Melo

Introdução

Tem-se normalmente como pressuposto para a análise de textos, nas metodologias da história, que eles são sempre portadores de um discurso; portanto, não podem ser tomados como um algo transparente, que basta uma boa leitura do código expresso para assimilá-lo imediatamente. Qualquer narrativa, histórica ou ficcional, sempre se depara com a questão do fluxo do tempo. Observemos que essa preocupação se coloca tanto na escrita como também na exigência de interpretação de um texto. O modo como o documento se apresenta, seus enunciados e seu vocabulário exigem do historiador um manejo sensível e rigoroso para destacar seu conteúdo histórico. A partir daí deve o pesquisador iniciar a sua escrita (CARDOSO; VAINFAS, 1997).

A escrita da história pode tomar a forma de alguns romances contemporâneos, elencando os vários pontos de vista, podendo incluir perspectivas coletivas e individuais. Isso possibilita o conflito de interpretações, permitindo as várias vozes soterradas, conscientes e inconscientes, virem à tona. Desse conflito de interpretações e da prática da heteroglossia, resulta uma síntese dialética, não necessariamente linear, mas que busca um horizonte de significação compreensivo. Com mais frequência, os historiadores sabem que não podem descrever o passado “tal como de fato ocorreu”, pois sabem que têm um ponto de vista particular que deve ser articulado com o todo. Eles têm clareza dos limites das narrativas tradicionais usadas pelos seus pares e buscam esclarecer aos seus leitores essa consciência. Ou seja, não existe mais

aquela esperança de escrever a história como se fosse uma tábua rasa próximo ao gosto de Ranke, muito menos se consegue aquela neutralidade desejada pelos positivistas (BURKE, 1992a).

Na interpretação do conto *Omelete de amoras*, de Walter Benjamin, utilizaremos alegoria como figura interpretativa do texto. Assim como os conceitos de “experiência” e “interrupção na dialética”, a linguagem alegórica perpassa vários escritos de Walter Benjamin. A alegoria, conforme o uso no livro *Origem do drama barroco alemão*, determina a morte do sentido fixo, rompe com as conexões tradicionais de sentido das palavras. O alegorista arranca o objeto de seu contexto para fazê-lo significar e, em seguida, subtrai o que não foi motivado pelos produtores. A alegoria, muito mais que um artifício estético, manifesta o próprio rosto da história, cujo final não nos salva com um rosto bonito, e sim com destroços escatológicos. Com a alegoria, enveredamo-nos numa existência *sine ira*, sem otimismo e sem salvação. Tanto quanto maior a significação, “tanto maior a sujeição à morte” (BENJAMIN, 1984, p. 188).

Foi Filon de Alexandria quem cunhou o nome de *allegoria*, vindo de *allos*, que significa “outro”, e *agoreuein*, que se aproxima de “dizer”, de falar na ágora. A ágora era espaço privilegiado para que a verdade sobressaísse por meio dos diálogos. No debate e pelo dizer do “outro”, construía-se o consenso na esfera pública. O artifício da alegoria propicia outros níveis de significação. A alegoria serviu como estratégia de interpretação de textos na antiguidade como um determinado nível de leitura, assim como existia outros níveis, tais como o literal, o moral e o místico. O conceito de alegoria, que também é utilizado por Platão como representação de sua epistemologia (PLATÃO, 2000), assume, no discurso de Benjamin, um papel importante para se pensar a hermenêutica histórica e literária. Se a alegoria se processa como termo que nos remete a outros níveis de significação, ela pode servir de instrumento para percebermos tropos retóricos da linguagem num conto.

Embora com pressupostos teóricos e metodológicos diferentes, a pesquisa dos tropos e figuras da linguagem foi empreendida por Hayden White (1994) no seu *Meta-História*. Nesse livro, ao procurar os aspectos literários da escrita da história, White é acusado de arbitrário ao associar tropos específicos de linguagens com figuras individuais de historiadores. Esse professor da Universidade da Califórnia, por meio dos tropos buscados na literatura, tem como objetivo oferecer o que denomina de análise “formalista” dos textos históricos. White se aproxima das posições relativistas contemporâneas que pregam a não diferença entre história e ficção. Hayden White percebe a escrita da história como uma *form of fiction making*, procurando estabelecer a disciplina numa forma mais criativa.

Grandes nomes da historiografia contemporânea propõem uma escrita criativa sem necessariamente cair num relativismo. Esse é o caso de Carlo Ginzburg e Golo Mann (BURKE, 1992b). Já LaCapra, que iguala suas críticas a Michel Foucault, quando questiona a unidade do discurso histórico, objetiva reconsiderar o “conceito e seus análogos”. Quando LaCapra diz que precisamos ouvir as “vozes do passado”, retoma algumas proposições de Walter Benjamin. Salvar o passado significa “escovar a história a contrapelo”, impor uma “ação reflexiva sobre o e a partir do passado”, reescrevendo o discurso histórico de acordo com as cifras contidas na rememoração e se sensibilizar com as gerações passadas e com seu anseio de significar. Pela sua maleabilidade teórica, a alegoria, conforme o uso benjaminiano, pode, por vezes, funcionar como veículo esclarecedor do conteúdo literário.

1 Definição do discurso: a loucura

No processo civilizatório, precisávamo-nos diferenciar dos outros mostrando o aprimoramento de nossa moral. No entanto, quando não há espaço para isso ou alguma crise comportamental nos aflige, excluímos os diferentes ou os insanos como sinônimos de atraso ou

recalcamos sentimentos latentes de desejos ponderáveis. Após o medo da lepra, incorporada na representação alegórica nas iluminuras medievais, surge no ocidente renascentista o fenômeno da loucura. A necessidade de divisão, exclusão e purificação reaparece na loucura para reativarmos nossos ritos de externalização do outro. Porém, antes de a loucura se expressar no discurso médico, ela aparece nas alegorias e na literatura no final do medievo.

A composição literária da *Narrenschiff* (Nau dos Loucos), estranho barco que desliza pelo Rio Reno e canais flamengos, povoa a imaginação do Quatrocentos. Essa obra satírica alemã, publicada na Basileia em 1494, por Sebastian Brant, faz parte do ciclo dos argonautas ressuscitados no final da Idade Média. Essa nave alegórica de Brant acolhe os loucos das mais variadas espécies e fomenta um desfile das fraquezas humanas. A moda era a composição dessas Naus de Loucos cuja equipagem e “heróis imaginários, modelos éticos ou tipos sociais, embarcam para uma grande viagem simbólica que lhes traz, senão fortuna, pelo menos a figura de seus destinos ou suas verdades” (FOUCAULT, 2005, p. 9). Nesse período aparece, além da *Narrenschiff*, a Nau dos Príncipes e das Batalhas da Nobreza, a Nau das Damas Virtuosas e a Nau da Saúde entre outras.

A pintura do artista flamengo Hieronymus Bosch se enquadra nessa atmosfera de representação náutica. A Nau dos Loucos, executada em óleo sobre madeira, que atualmente faz parte do acervo do Museu do Louvre, em Paris, é uma obra que critica, de forma alegórica, os costumes da sociedade do final do século XV. A pintura é parte de um tríptico, que tem a Alegoria da Intemperança e a Morte do Avaro como seus complementos. Dessa forma, Bosch tece um juízo crítico em relação à devassidão dos indivíduos daquela época, à profanidade do clero e condena os extremos de prodigalidade e avareza. As alegorias do artista flamengo nos remetem à tradição espiritual daquele espectro geográfico, apontando os caracteres da profunda crise religiosa e social do período. No entanto, alguns

elementos e personagens presentes nas telas de Bosch nem sempre podem ser decifrados, pois o artista combina aspectos constantes dos sonhos e artefatos provenientes dos delírios diuturnos. Jogando e misturando formas humanas, animais e vegetais, combinando com conteúdos minerais a meio tons sombrios e soturnos, o artista cria a atmosfera tensa entre as virtudes de uma vida ascética e a dramatização de uma existência do pecado (PROENÇA, 2000).

De todas as naves, romanescas ou satíricas, a única que teve uma existência real foi a *Narrenschiff*. Ela percorria os rios europeus com os loucos passando de cidade em cidade. Os alienados eram expulsos dos muros das cidades, sendo obrigados a uma vida de exílio e errante, podendo servir a mercadores ou a peregrinos, de acordo com a situação ou porto. Essas naus atracavam em quase todos os portos das cidades europeias. A Alemanha se destaca como a região melhor documentada no século XV pela expulsão dos alienados. Ali as autoridades normalmente pediam aos marinheiros que embarcassem aqueles indivíduos, já que não eram sujeitos de suas ações. Contudo, não era de se estranhar o retorno desses inconvenientes, retardando o sentimento do senso moral civilizado.

As naus de peregrinação foram navios simbólicos de loucos que buscavam a razão. As torres também construídas para os loucos nesse período, tanto na França quanto na Alemanha, depositavam a esperança de um ar reconfortante e saudável, pelo menos mais distante dos olhos. Como o número de loucos autóctones aumentava, buscava-se orçamentos municipais para tratá-los. No entanto, a frequência de outros insanos, além dos habitantes locais, fizeram com que as autoridades iniciassem o encarceramento e a prisão dos não originários da cidade. Em alguns burgos, os loucos eram chicoteados publicamente e em outros eram realizados jogos em que os obrigavam a correr até serem escorraçados da cidade. Expressava-se assim outra forma de exílio ritual, mas agora a pé. Por terra, água ou no alto, almejava-se o distanciamento daquele que não tinha a capacidade

da razão. Aquilo que foi outrora a fortaleza visível da ordem social, torna-se agora o castelo de nossa consciência.

Foucault iniciou o seu estudo da loucura pela literatura, demarcando o início do discurso de exclusão do outro como preparativo para o sequestro da vida física do insano. Eu partirei de um conto literário para o entender os discursos da loucura em Benjamin. A alegoria e suas formas de apresentação será nossa aliada. Vamos ao conto:

Omelete de amoras

Esta velha história, conto-a àqueles que agora gostariam de experimentar figos ou Falerno, o *borscht* ou uma comida camponesa de Capri. Era uma vez um rei que chamava de seu todo o poder e todos os tesouros da Terra, mas, apesar disso, não se sentia feliz e se tornava mais melancólico de ano a ano. Então, um dia, mandou chamar seu cozinheiro particular e lhe disse: — Por muito tempo tens trabalhado para mim com fidelidade e tens servido à mesa os pratos mais esplêndidos, e tenho por ti afeição. Porém, desejo agora uma última prova de seu talento. Deves me fazer uma omelete de amoras tal qual saboreei há cinquenta anos, em minha mais tenra infância. Naquela época meu pai travava guerra contra seu perverso vizinho a oriente. Este acabou vencendo e tivemos de fugir. E fugimos, pois, noite e dia, meu pai e eu, até chegarmos a uma floresta escura. Nela vagamos e estávamos quase a morrer de fome e fadiga, quando, por fim, topamos com uma choupana. Aí morava uma vovozinha, que amigavelmente nos convidou a descansar, tendo ela própria, porém, ido se ocupar do fogão, e não muito tempo depois estava à nossa frente a omelete de amoras. Mal tinha levado à boca o primeiro bocado, senti-me maravilhosamente consolado, e uma nova esperança entrou em meu coração.

Naqueles dias eu era muito criança e por muito tempo não tornei a pensar no benefício daquela comida deliciosa. Quando mais tarde mandei procurá-la por todo o reino, não se achou nem a velha nem qualquer outra pessoa que soubesse preparar a omelete de amoras. Se cumprires agora este meu último desejo, farei de ti meu genro e herdeiro de meu reino. Mas, se não me contentares, então deverás morrer. — Então o cozinheiro disse: — Majestade, podeis chamar logo o carrasco. Pois, na verdade, conheço o segredo da omelete de amoras e todos os ingredientes, desde o trivial agrião até o nobre tomilho. Sem dúvida, conheço o verso que se deve recitar ao bater os ovos e sei que o batedor feito de madeira de buxo deve ser sempre girado para a direita de modo que não nos tire, por fim, a recompensa de todo o esforço. Contudo, ó rei, terei de morrer. Pois, apesar disso, minha omelete não vos agradará ao paladar. Pois como haveria eu de temperá-la com tudo aquilo que, naquela época, nela desfrutastes: o perigo da batalha e a vigilância do perseguido, o calor do fogo e a doçura do descanso, o presente exótico e o futuro obscuro. — Assim falou o cozinheiro. O rei, porém, calou um momento e não muito tempo depois deve tê-lo destituído de seu serviço, rico e carregado de presentes. (BENJAMIN, 2000, p. 219-220)

O conto *Omelete de amoras* utiliza alguns elementos alegóricos para expressar as tensões inerentes ao seu conteúdo. O texto inicia com a forma clássica: “Era uma vez um rei que chamava de seu todo poder e todos os tesouros da Terra, mas, apesar disso, não se sentia feliz e se tornava mais melancólico de ano a ano.” Um rei que tem tudo o que quer e todo o poder do mundo, mas não consegue a singeleza da felicidade. O homem, como ser desejante, não consegue aprisionar todos os objetos de desejo, embora nunca desista disso.

Nessa apresentação alegórica, o rei, ao tomar o objeto de desejo como objeto de consumo, não percebia a diferença em questão. Sua tristeza decorre dessa incompreensão. Nem todos os objetos possuem valor de troca. Logo, nem todos podem ser consumidos/comprados. O rei estava desolado porque estava enganado. Aquilo que aprendeu a amar, e se tornou objeto de seu desejo, não consegue encontrar (e, portanto, possuir). Em psicanálise, aquilo que mais amamos é “coisa” que nos escapa, que não conseguimos possuir. Propriedade e mistério são coisas que Benjamin não cansou de aproximar, tesouros estimados são cheios de segredos; o que é aparente é a forma, e não o conteúdo. Forma e conteúdo, propriedade e mistério são fenomenologicamente dialéticos; por isso, em constante transformação. Dessa forma, são escorregadios e conformam o desejo.

A omelete de amoras assume, no conto, poderes de coisas fantásticas. Mesmo passados mais de cinquenta anos, aquela omelete comida naquelas circunstâncias, quando criança, marca a memória do rei adulto. Transforma-se de um simples significado para um significante para esse sujeito. Aquilo que marcou a memória do jovem príncipe, ainda hoje o marca. Mas essa marca chega a causar no rei uma ferida, a ponto de ele ficar quase louco. Se a omelete aparece num primeiro momento como objeto fetichizado, no mercado das economias, em seguida ela funciona como fetiche fantasmagórico, no sentido antropológico. O rei supõe que ao comer, adquirirá algum tipo de força. A omelete parece possuir uma magia que, ao ser consumida, transmitirá poderes mágicos ao comensal.

Como contraponto à figura alegórica do rei, Benjamin elege um simples cozinheiro para expor a dialética de suas ideias. O cozinheiro, no entanto, sinaliza para o rei que a omelete é produzida do que se faz, mas também pelo que excede todos os fazeres. A omelete, a coisa, leva aquilo que o cozinheiro sabe fazer, o que aprendeu com a sua experiência de cozer: agrião, tomilho, amoras. A iguaria leva também versos encantados que o cozinheiro, como uma espécie de

“mago”, sabe aplicar. Esse mago, contudo, sabe dos limites de sua força (sabe do seu suposto saber), e que não agradaria ao paladar do rei. A omelete sagrada, mais do que mágica, era feita do que se faz e também do que está aquém e além do cozer. Assim como o cozinheiro lembra um mago, pois sabe recitar de memória os versos certos no momento exato, da mesma forma a velhinha é apresentada como outra feiticeira, pois encantou o menino pela boca, de tal forma que este jamais a esqueceu. O rei, inclusive, mandou procurá-la em todo o reino, em todos os lugares, mas nada de encontrá-la. “A omelete retirava os seus poderes não de si própria, mas de sua situação e ligações: era, mais que uma coisa, um signo forte, uma coisa capaz de resumir circunstâncias e laços que a incluíam e a ultrapassavam” (FILHO, 2009, p. 60). Temos a inefabilidade do desejo e a fantasia que permeia os objetos socializados. Da mesma forma que um elemento alegórico, a velhinha da história mostra a efemeridade de sua existência. Ela se transforma em outra coisa.

A simplicidade das amoras é transformada, pela pena de Benjamin, numa omelete aurática, aquela que só foi feita uma vez e que é irrepetível. Como a aura da Capela Arena, de Giotto, só existiu aquela aura naquela omelete pretérita. E porque é maior do que o rei, a coisa que pertence ao rei é coisa a que o rei pertence. Aquilo que o rei domina é ele dominado. É o fetiche como perversão, no sentido de Freud, aquilo que assume outras formas no desejo, juntamente com o fetiche da mercadoria, no sentido de Marx, que se interpenetram nessa forma dialética benjaminiana. Quando o rei acha que tem os objetos mais preciosos, é uma coisa aparentemente não preciosa que tem o rei. Possuir é ser possuído, a coisa possuída atrai o possuidor. Essa fome estranha que não saciou o rei, que inclusive cresceu depois de servir-se do alimento, fome que não é fome, é desejo. O objeto fonte de desejo está fora de nós, e não dentro, como a omelete de amoras estava fora do rei. Sobressai o jogo dentro/fora da alegoria, da presença/ausência do objeto.

2 Alegorias barrocas

No conto, há uma leitura do mundo e do homem que o rei não consegue compreender. A parábola evoca outras realidades, de forma alegórica, de uma ordem superior ao seu poder de mando. No texto, a floresta era “escura” quando o príncipe e seu pai fugiam do inimigo. Nessa floresta escura, estava escondido o mistério da omelete. Não adianta recitar oralmente o verso presente no livro de receitas: o momento é outro e o livro dos tempos também. A introspecção do personagem de Dürer, embora signifique conhecimento, não significa, como no caso do rei, deter o saber. Conhecimento e saber são coisas diferentes, pois este é fruto da experiência. Curiosamente, diferente do personagem de Dürer, a sapiência, na narrativa, está com o cozinheiro. Benjamin inverte, dialeticamente e de propósito, o sujeito da narrativa. O rei melancólico busca o consolo daquele dia perdido da infância, quando estava com fome e cansado. Naquele tempo, a esperança entrou em seu coração, dando-lhe perspectiva de futuro. O que saciou a sua fome foi mais do que a omelete: foram as circunstâncias misteriosas daquele dia, junto com a segurança e a proteção representada por seu pai.

Quem detém o livro da natureza é o cozinheiro, livro isento da destruição, ao contrário do que acontece com as pirâmides, as estátuas, as colunas, com os materiais que são gastos pelo tempo. Nada na experiência humana é mais duradouro e imortal do que o livro; por isso, ele é símbolo predileto do Barroco (BENJAMIN, 1984, p. 164). É essa durabilidade do livro e as suas formas de permuta que permitem sua existência. A alegoria da *Omelete de amoras* nos remete às circunstâncias barrocas: o rei, o cozinheiro, as guerras com os inimigos a oriente, um rei que julgava tudo seu, um rei detentor do poder executivo e judicial, um rei que ordena e executa a sua própria lei. Essas são as características que permitem a comparação com os elementos barrocos. Na sua complacência, o rei da ficção não

parece associado à ação política. Mas Benjamin nos alerta, no livro sobre o drama Barroco, que “uma idêntica mescla de complacência e de espírito contemplativo explica por que o nacionalismo barroco jamais apareceu associado à ação política” (BENJAMIN, 1984, p. 165). No Barroco, entre os elementos alegóricos indispensáveis para quem trabalha com o drama, está ou a intriga da corte ou o estado melancólico dos indivíduos. Tanto no conto como no livro sobre o Barroco, o objeto preferido de Benjamin é o melancólico, que confirma certas leituras de sua identidade com essa representação. No Barroco, prepondera a concepção da história como drama nas convicções políticas e filosóficas. Segundo o livro *Origem do drama barroco alemão*, o príncipe é o paradigma do sujeito melancólico.

Como todo indivíduo sujeito à fragilidade, o rei também se mostra frágil no seu desejo. Benjamin cita Pascal, numa vigorosa passagem de seu pensamento. A citação a seguir está no livro sobre o Barroco; observemos como as características se enquadram para o rei personagem da *Omelete de amoras*. De acordo com Pascal:

A alma não encontra em si nada que a satisfaça. Quando pensa em si mesma, não há nada que não a aflija. Isso a obriga a sair de si, procurando na aplicação às coisas exteriores perder a recordação do seu verdadeiro estado. Sua alegria consiste nesse esquecimento, e basta, para torná-la miserável, forçá-la a ver-se e a estar consigo mesma. A dignidade real não é suficientemente grande em si mesma para que seu detentor se torne feliz com a simples visão do que ele é? Será preciso ainda distraí-lo desse pensamento, como os homens vulgares? Admito que desviar um desses homens de suas misérias domésticas, ocupando sua mente com a preocupação de dançar bem, é um meio de fazê-lo feliz. Mas ocorre o mesmo com um Rei? Não seria mais feliz apegando-se a esses vãos divertimentos, mais que à visão de sua

grandeza? Que objeto mais satisfatório poderia ser dado a seu espírito? Não seria prejudicar sua alegria fazer sua alma preocupar-se em ajustar seus passos à cadência de uma ária, ou em colocar com habilidade uma péla, em vez de deixá-lo fruir em paz a contemplação da glória majestade que o rodeia? Faça-se a experiência. Deixe-se um Rei inteiramente só, sem nenhuma satisfação dos sentidos, sem nenhum cuidado no espírito, sem companhia, pensar em si mesmo com todo lazer, e se verificará que um Rei que se vê é um homem cheio de misérias, que ele as sente como qualquer outro. Não é por outra razão que isso é cuidadosamente evitado, e que existem sempre perto das pessoas dos Reis muitos homens que velam para que os divertimentos alternem com os negócios, e que passam todo o seu tempo inventando para o monarca prazeres e jogos, a fim de impedir o vazio. Ou seja, o Rei é rodeado de pessoas que têm um zelo maravilhoso em evitar que ele fique sozinho, e em estado de pensar em si, sabendo que se o fizer se tornará infeliz, por mais Rei que seja. (PASCAL, 1670 *apud* BENJAMIN, 1984, p. 166-167).

Nessa citação, percebemos como o estado de melancolia é recorrente entre os reis. Como está no início desse fragmento, no estado melancólico a “alma não encontra em si nada que a satisfaça”. A dignidade real não é suficiente para deixar o rei sem desejo. O seu cargo e a sua função não encobrem os seus limites de ente humano. Nem sempre os melhores assessores têm as melhores receitas; por isso, o rei da história vai buscar auxílio com um cozinheiro. Esse, como sujeito “vulgar”, não se desvencilha de seu estado, mas naquele momento é um dos homens com maior sabedoria no reino, em meio a batatas e receitas. É ele quem estabelece a interrupção analítica em relação ao rei. O cozinheiro sabe que o objeto que falta ao rei não será preenchido com uma dança, com uma ária, com um jogo de péla ou

outro divertimento qualquer. Como Pascal, o cozinheiro sabe que o rei “é um homem cheio de misérias”. Ficando sozinho ou pensando em si, como na *Melencolia I* de Dürer, o rei se tornará infeliz, “por mais Rei que seja”. A questão da melancolia do rei é de outra ordem que a material. E somente ele, rei, poderá se curar ou conviver com o seu drama. Nesse sentido, o significante de rei para Benjamin é o mesmo, tanto no conto quanto no livro sobre o Barroco.

No drama Barroco alemão, esse pensamento alegórico vai e volta; ele ecoa, como menciona Benjamin, de mil maneiras. Esse crítico deixa a citação falar: o príncipe treme e vacila diante de sua própria espada. Quando ele se senta à mesa, “o vinho mesclado contido nos cristais se converte em fel e veneno. Assim que o dia termina, o negro rebanho, o exército do medo rasteja sorrateiramente, e vela em seu leito” (BENJAMIN, 1984, p. 167). A espada caída é o símbolo do desconsolo e da melancolia; todavia, pode ser também o sinal da impotência. O rei melancólico não pode repousar como os demais seres humanos, muito menos como os mortos, já sepultados. A caveira, como alegoria barroca, vem dramatizar as cenas. A melancolia potencializa a dialética do Barroco. Caso o rei venha a adormecer um pouco, Morfeu, aquele deus dos sonhos, filho do Sono e da Noite, vem agredi-lo, e “transforma em negras imagens noturnas os seus pensamentos diurnos” (BENJAMIN, 1984, p. 167). No drama, o rei é ameaçado com sangue, com destronamento, com incêndios; é intimidado com a morte, ou com o sofrimento. Como está no livro sobre o Barroco, a “triste melancolia mora nos palácios”, o que percebemos também em *Omelete de amoras*. A melancolia do rei lembra alguém mordido por um cachorro raivoso. Outra analogia, presente no livro sobre o drama Barroco, é que nas cortes reina o frio do inverno, pois o sol da justiça está longe. “Por isso, tremem os cortesãos de frio, medo e tristeza” (ALBERTINUS, 1617 *apud* BENJAMIN, 1984, p. 167). Podemos inferir, então, que aquela tristeza do rei pode ser o resultado de alguma injustiça que ele tenha

cometido no seu reinado. Entre as ações empreendidas por um monarca, algumas assumem notadamente caracteres injustos. Não é fora do comum, em qualquer representação de uma corte, haver elementos de traição, de intriga, de tirania e de alguém moralmente bom. A partir da negociação (ou não) do conflito dos interesses é que sobressai o poder de um rei. No entanto, a história está repleta da opção preferencial dos monarcas pelos sujeitos mais elevados nas estruturas sociais. Antes de um rei bom, como pode aparecer à primeira vista no conto, está um homem triste que talvez tenha feito concessões demais às classes privilegiadas. Por isso, Pascal diz que, se um rei permanecer sozinho, a tristeza lhe abaterá. Ou um inimigo poderá assassiná-lo.

No teatro Barroco, a alegoria da intriga e do tirano são os elementos que mapeiam o enredo, sendo o inferno a imagem da eterna tristeza. Esse lugar da eterna tristeza, como está no livro *A divina comédia* e na obra contemporânea de Giotto, nos afrescos da Capela Arena, é resgatado pelo Barroco. A eterna tristeza vem dramatizar a vida e lembrar o destino das más ações. A tristeza do espírito mostra que o diabo está por perto. Um rei triste e melancólico demonstra toda a miséria de um grande monarca, como o rei da ficção. Também, para Benjamin, a melancolia e a tristeza do terror costumam acompanhar o fim dos déspotas. Nos casos mais graves, encontra-se a loucura. Não nos surpreende que o rei, na sua mais suave expressão, ameace de morte o seu melhor, mais “afeito” e querido cozinheiro. Como no drama alemão, o conto mostra a loucura unida à melancolia. O rei melancólico e louco perde os sentidos do corpo e do que está à sua volta. O diabo fala aos ouvidos daquele que está melancólico e alienado. Essa ideia do Barroco pode ser representada na figura de D. Maria I, a rainha louca de Portugal, e, na Alemanha do século XIX, na figura do jovem louco Maximiliano. Da ficção para a realidade, os melancólicos e loucos foram postos a ferro. Os manicômios tomaram o lugar do inferno aqui na Terra, bem como os campos de

concentração para os desviantes das “regras”.

Em conformidade com o livro *Origem do drama barroco alemão*, a melancolia e sua descrição médica têm início no século XII, com a doutrina dos temperamentos da escola de Salerno, na Itália. Ela permaneceu em vigor até o Renascimento. O melancólico é aquele indivíduo invejoso, triste, ganancioso e medroso, e o *humor melancholicus*, o complexo menos nobre. A causa dessas características patológicas dos humores era o excesso do elemento seco e frio no organismo. A bÍlis negra (*bilis innaturalis*), ao contrário da bÍlis cândida (*bilis naturalis*), era esse elemento. Para essa teoria, o baço era de importância decisiva na formação da bÍlis negra, pois o sangue “grosso e seco” que flui nesse órgão inibe o riso no homem e provoca hipocondria.

Essa teoria impressionou o Barroco, que tinha “presente a miséria da criatura”. A melancolia e sua intenção contemplativa, com sua variante especulativa, serviriam aos interesses estéticos do Barroco, pois a dialética do ser e não ser estaria presente, vida e morte estariam representadas de forma alegórica, na caveira. O olhar de um cão e a meditação de um gênio coabitam o mesmo espaço. Sancho fala a seu D. Quixote: “meu amo, é verdade que a tristeza não foi feita para os animais, e sim para os homens, mas se os homens se excedem nela, transformam-se em animais” (CERVANTES, 1837 *apud* BENJAMIN, 1984, p. 169). O cozinheiro, como subordinado, talvez pudesse aconselhar ao rei a maneira de como afastar a sua tristeza, tal como alegórico Sancho; mas a verdade é que ele sabe que aquele sentimento do monarca tem outra fonte. O objeto ausente, que provoca tristeza, não é condicionado, oferecendo determinadas dificuldades para captá-lo, já que é objeto de desejo.

Algumas intuições antropológicas surgiram a partir desse entrecruzamento de saberes, como, por exemplo, a disposição do melancólico para grandes viagens. De fato, temos na história inúmeros exemplos de pessoas melancólicas que empreenderam longas viagens. Alguns autores e a literatura deles registram personagens importantes

que empreenderam viagens quando não estavam psicologicamente bem. Os grandes caminhos de peregrinação têm em seu legado a conversão de inúmeros caminhantes. Se o Caminho de São Tiago de Compostela é o mais famoso, não devemos esquecer que as peregrinações a Roma e à Terra Santa fazem parte do *homo viator*. A peregrinação à Espanha, ligada ao processo de expansão cristã conhecido como Reconquista, e as expedições à Terra Santa, que, a partir de 1096, transformaram-se nas Cruzadas, foram experiências importantes para os melancólicos de ontem e para os depressivos de hoje. Como nos lembra Benjamin, o personagem “*Melencolia*” de Dürer se enquadra nessa vivência, pois está olhando para o mar, para o horizonte de grandes viagens (BENJAMIN, 1984). No pequeno texto de Benjamin, a melancolia surge daquela experiência infantil, em que houve guerras e batalhas, em terras exóticas. A viagem, antes de ser o momento de reflexão, transformou-se, no conto, no momento em que a lei paterna se impôs como recalque. Para o jovem príncipe, no entanto, houve um tempero na batalha que a deixou tão salutar como a viagem de um melancólico.

3 Alegorias de saturno

Para Walter Benjamin (1984), da mesma forma que a patologia dos humores da escola de Salerno deve sua divulgação ao intermédio da ciência árabe, foi ela também quem conservou a astrologia como doutrina do melancólico. Foi Abu Ma Sar a fonte de boa parte de todo o conhecimento astrológico da Idade Média. A teoria da melancolia está diretamente concatenada com as influências astrais, sobressaindo Saturno como aquele astro mais fatídico ao espírito melancólico. Todavia, há outras interpretações mais positivas, afirmando que Saturno, por ordem divina, fica mais distante por ser um astro ameaçador. Saturno também é considerado o astro da contemplação profunda, que convida a alma para a vida interior,

aquele que inspira um saber superior e um dom profético. Havia a tentativa de Paracelso de separar astrologia e medicina do *corpus* de tratamento do melancólico, da mesma forma como havia interesse nas especulações para conciliá-las.

Benjamin não perde o potencial dialético e alegórico da melancolia e de Saturno. Saturno investe a alma humana de preguiça e apatia, mas também de inteligência: “como a melancolia, também Saturno, esse demônio das antíteses, investe a alma, por um lado, com preguiça e apatia, por outro com a força da inteligência e da contemplação” (BENJAMIN, 1984, p. 172). Saturno ameaça, como a melancolia, os que estão sob seus desígnios, de depressão ou loucura: “como a melancolia, ele [Saturno] ameaça sempre os que lhe estão sujeitos, por mais ilustres que sejam, com os perigos da depressão ou do êxtase delirante” (BENJAMIN, 1984, p. 172). Saturno traz a tristeza e a contemplação, tal como a figura de Dürer. Como podemos apreender, Saturno escolheu o rei depressivo no conto *Omelete de amoras*, pois o astro não tem preferência entre pessoas simples e ilustres. No entanto, de acordo com Ficino, “Saturno raramente influencia temperamentos e destinos vulgares, mas pessoas diferentes das outras, divinas ou bestiais, felizes ou acabrunhadas pela mais profunda miséria” (FICINO, 1923 *apud* BENJAMIN, 1984, p. 172). A escolha do personagem da narrativa ser um rei, não foi por acaso, e sim porque ele encarna o temperamento de uma pessoa incomum, um ilustre entre os homens vulgares, mas que sofre os dramas existenciais, tanto ou mais que os da sua espécie. Ele foi o alvo de Saturno, talvez pelo fato de melhor representar o exemplo da corte e de sua classe.

Panofsky e Saxl (*apud* BENJAMIN, 1984, p. 172) percebem que a dialética de Saturno pode ser mais compreendida quando se considera a dinamicidade de Cronos, um deus dos extremos. Cronos é o senhor da Idade de Ouro e, ao mesmo tempo, um deus triste e destronado. Ele é um deus que gera e devora seus filhos e, por outro lado, está condenado à eterna esterilidade. É facilmente ludibriado

pela astúcia mais vulgar; no entanto, é conhecido como um deus sábio, providente e profético. Na polaridade de Cronos, encontramos o caráter específico da concepção astrológica de Saturno. Graças à propriedade de planeta pesado, frio e seco, Saturno produz homens fixos à vida material, que se prestam mais ao trabalho agrícola. No entanto, pelo fato de ser um planeta mais elevado, produz homens mais espirituais (*religiosi contemplativi*), alheios à vida terrena.

Pela descrição na pequena história do conto, percebemos que o rei estava sob a influência de Saturno, pois ele estava alheio aos problemas do reino, por se caracterizar como melancólico. Seu apego à vida material está latente no início do conto, quando “chamava de seu todo poder e todos os tesouros da Terra”. O rei continha todos os predicados para ser o alvo de Saturno: era uma pessoa ilustre e detentor de riquezas materiais. Ele é o sujeito que faz operar a dialética, tanto do melancólico, quanto de Saturno. Ele é o sujeito que encarna tanto a disposição melancólica da demonologia medieval quanto da meditação profunda do Renascimento. No Barroco, essa síntese foi solidificada, pois a dramaticidade da vida precisava desses elementos conflitantes e dialéticos. Assim como o quadrado mágico que está acima da cabeça da *Melancolia*, de Dürer, representa Júpiter e simboliza aquele que traz a alegria em contraposição à tristeza de Saturno, o cozinheiro, no conto, deve ser visto como aquele que é capaz de, talvez, trazer alegria ao rei. Ao mesmo tempo, como uma esperança jupiteriana, que é simbolizada pela balança, na figura de Dürer, o cozinheiro é o indivíduo que consegue proceder com justo equilíbrio e grande saber. Ele, ao contrário do rei, sabe que a pedra não representa a pedra; que o cachorro não representa apenas um animal; e que a esfera é mais que um objeto esférico. Em Dürer, o cachorro representa o melancólico, pois está deitado e cabisbaixo. Ele sonha: pode ser um sonho bom ou mau e de origem no baço. Pode ser também um sonho profético. A esfera representa o mundo, podendo ser uma metáfora da perfeição ou significando o lugar

central do universo. Ela é um símbolo do homem contemplativo. A pedra pode significar dureza. O melancólico se assemelha a uma pedra ao se tornar insensível; ele se parece com uma pedra fria. Ele procede como se estivesse na conjunção de Saturno e de Júpiter, em Libra. Nesse sentido, o cozinheiro simboliza uma espécie de Júpiter, aquele que tem bons prognósticos, aquele rei dos deuses triunfador. Na mitologia, Júpiter é quem tem o poder de animar todos os seres – da mesma forma como o cozinheiro tem a incumbência de animar o rei com a omelete de amoras.

Como Saturno, que tudo remete à Terra, que presenteia os homens com sementes profundas e com tesouros escondidos, o rei da narrativa remete seu passado para uma terra distante, em que deixou sementes na forma de lembranças, com o seu pai. Embora o rei presenteie o seu cozinheiro, alguma coisa na sua tenra infância oculta, igualmente, algum valor, tal como o providente Saturno dá a entender. Na figura de Dürer, a pedra inerte simboliza o melancólico. Enquanto elemento frio e seco, a pedra reflete a inércia do coração. O melancólico que chora não consegue suavizar a dureza da pedra com as suas lágrimas. A indisposição do melancólico, a sua *acedia*, assemelha-se à lentidão da órbita de Saturno. Na Idade Média, essa lentidão, essa inércia do coração, no melancólico era lembrada como um dos pecados capitais. A Preguiça, o quarto pecado capital, caracteriza-se por dar as costas a uma boa obra trabalhosa e se confina na ociosidade, tal como se assemelha o melancólico. Benjamin assinala que a *acedia* é o quinto elemento na série dos pecados capitais, em Dante. Os astrólogos dizem que, quando as almas descem, elas arrastam consigo a preguiça de Saturno.

Conclusão

Neste texto pretendíamos mostrar que narrativa e imagem dialogam com as alegorias da loucura, e que Sebastian Brant e Hieronymus Bosch são os signatários originais desse discurso. Em

seguida, expusemos a imagem e a escrita como fatores de tensão criadoras, carregadas pelas alegorias de Dürer e de Benjamin. O conto *Omelete de amoras* foi o veículo escolhido para expor as cores da melancolia que podem levar à loucura.

O mineiro Guimarães Rosa, antes de se projetar internacionalmente como escritor, viveu algum tempo na cidade de Barbacena. Pertencente aos quadros da Polícia Militar de Minas Gerais, como médico, ele experienciou o destino de várias pessoas nos hospitais psiquiátricos da cidade mineira. Os personagens loucos de sua ficção expressam o seu olhar colhido nos “trens de doido” dessas paragens. Se a Nau dos Loucos não tinha destino para os seus passageiros, os trens de doido tinham como a última estação o hospital psiquiátrico de Barbacena.

Todavia, tanto lá na Europa moderna como aqui não se sabia de que terras vinham seus peregrinos ou viajantes alienados. Se na embarcação dos loucos os passageiros por excelência eram prisioneiros da passagem, aqui os passageiros eram prisioneiros das colônias construídas dentro dos hospitais psiquiátricos. Se na Europa pré-capitalista se buscava aumentar os orçamentos para os loucos autóctones, aqui esses insanos devem trabalhar para se autossustentarem, pois, no capitalismo tardio, a autossustentação é o limite da existência. Se lá não se sabia em qual terra deveria aportar, em terras tupiniquins, o destino eram os hospitais de Barbacena. Enquanto que na Europa alguns alienados eram chicoteados em praça pública, aqui encarcerávamos os indesejáveis. Passou-se o castigo da arte das sensações insuportáveis para a economia dos direitos suspensos. Em vez de se tripudiar sobre o corpo do alienado, deve-se limitar o seu movimento para que a ação médica atue sobre o coração e o intelecto (FOUCAULT, 2010).

O grande mentecapto, livro de Fernando Sabino, narra as aventuras e desventuras de Viramundo, um personagem alegórico e louco, engraçado e desgraçado. Embora o autor tenha dado o nome de

“Viramundo” ao personagem que viajava para vários lugares, virando o mundo afora, chegando até Barbacena, a palavra “viramundo” também significava o grillão de ferro pesado em que eram colocados os escravos. Contudo, aqui, o viramundo recebeu outra função utilitária, qual seja, a de limitar que outros sujeitos se tornem viramundos.

Referências

BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Trad. Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984.

BENJAMIN, Walter. *Rua de mão única*. Trad. José Carlos Martins, Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Brasiliense, 2000.

BURKE, Peter. A história dos acontecimentos e o renascimento da narrativa. In: BURKE, Peter. (Org.). *A escrita da História: novas perspectivas*. Trad. Magda Lopes. São Paulo: UNESP, 1992a. (p. 327-348)

BURKE, Peter. *History and social theory*. England: Cambridge, 1992b.

CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo. História e análise de textos. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (Orgs.). *Domínios da História*. Rio de Janeiro: Campus, 1997. p. (375-399)

FILHO, José Moura Gonçalves. *Jean Laplanche, a omelete e o seio*. Memória da psicanálise, São Paulo: Ediouro, 2009.

FOUCAULT, Michel. *História da loucura*. Trad. José Teixeira Coelho Neto. São Paulo: Perspectiva, 2005.

FOUCAULT, Michel. Vigiar e Punir: nascimento das prisões. Trad. de Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes, 2010, p. 16-21.

PLATÃO. República. Trad. Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

PROENÇA, Graça. *História da arte*. São Paulo: Ática, 2000.

WHITE, Hayden. *Meta-História: a imaginação histórica do século 19*. Trad. José Laurêncio de Melo. São Paulo: Edusp, 1994.

As vozes da inclusão em *Sorôro,* *sua mãe, sua filha*

Janaína de Assis Rufino

Considerações iniciais

A leitura de Guimarães Rosa, de forma incontestada, possibilita-nos um mergulho no mágico da palavra. A maneira e as palavras com que conta suas histórias sem dúvida fazem desse autor uma referência na prosa mundial. Todas as imagens nascidas no universo roseano – conhecido por criar personagens populares típicos de um espaço muito característico e peculiar na sua obra, que é o “interior” – estabelecem conosco uma relação de concretude e personificação desses personagens.

Sua obra é capaz de nos fazer personificar os seres de palavras proseados em suas histórias. Isso facilita a forte identificação dos seus leitores com esses seres e faz com que a obra de Guimarães Rosa, mesmo tratando de personagens típicos do interior do Brasil, estabeleça traços característicos da própria alma humana. Os seres do interior criados na obra roseana, sob essa perspectiva, possibilitam a identificação com o que temos de mais interior em nossas almas.

As personagens de Rosa são variações de imagens do humano e, portanto, metonímias do homem de maneira mais geral e global, uma vez que a sua obra sempre delega a autoridade de uma identidade para cada um deles. As personagens roseanas representam, de

alguma forma, os seres da vida real, mas não podem simplesmente ser tomadas como mero reflexo do real. Como fruto de um ato criativo, de um processo de transposições refratadas da vida para a arte, elas não apenas refletem a vida, mas sim, refratam-na.

Essa breve reflexão nos permite defender a ideia de que as personagens do universo roseano, assim como as do romance polifônico de Fiódor Dostoiévski, têm identidade própria, possuem autonomia e exprimem sua própria concepção, pouco importando se ela coincide ou não com a ideologia de seu autor. Para a construção das personagens, não importam suas características físicas, psicológicas ou posição social. O que é mais expressivo é o ponto de vista delas sobre a realidade que as cerca. Como afirma Bakhtin sobre a autonomia das personagens na obra de Fiódor Dostoiévski: “sua consciência e autoconsciência [...] são a última palavra da personagem sobre si mesmo e o mundo” (BAKHTIN, 1981-1997-2002, p. 40).

Dessa forma, a nós, leitores, não caberia propriamente a visão da personagem, mas sua cosmovisão e suas referências sobre si expressas nas obras das quais ela faz parte. Acreditamos que as personagens de Rosa são pontos de vista sobre o mundo, pois são capazes de incorporar o próprio dinamismo humano, refletindo um determinado gênero discursivo e interagindo com enunciados de outrem. De acordo com o pensamento bakhtiniano:

em cada época, em cada círculo social, em cada micromundo familiar, de amigos e conhecidos, de colegas, em que o homem cresce e vive, sempre existem enunciados investidos de autoridade que dão o tom, como as obras da arte, ciência, jornalismo político, nas quais as pessoas se baseiam, as quais elas citam, imitam, seguem. [...] Eis por que a experiência discursiva individual

de qualquer pessoa se forma e se desenvolve em uma interação constante e contínua com os enunciados individuais dos outros. (BAKHTIN, 1979-1992-2003, p. 294)

As imagens das personagens roseanas se constituem, portanto, a partir do embate entre diferentes vozes no interior do discurso de sua prosa. Em outras palavras, formam-se a partir do diálogo polêmico entre a sua autoconsciência, a voz do autor e as vozes com as quais elas e o autor se contrapõem. Segundo o ponto de vista dialógico, o narrador atende a uma posição de regente, ou seja, não dita as vozes das personagens, não pré-determina o que elas vão falar, mas antes se põe a orquestrá-las, harmoniza seus discursos polifônicos, dando a elas liberdade para dizerem/anteciparem seu discurso em uma relação realmente dialógica.

Durante a leitura do conto roseano *Sorôco, sua mãe, sua filha*, podemos nos aproximar, de forma absolutamente doce e consistente, de temáticas muito sensíveis. Impressionou-nos, mais objetivamente nesse conto, como o narrador consegue orquestrar duas vozes paradoxais que emanam do discurso construído no decorrer da história. Ao tratar da temática da loucura, o narrador nos apresenta paradoxalmente um discurso institucionalizado e opressor, de exclusão, e um discurso do sujeito, de inclusão. Diante disso, nossa proposta aqui é buscar uma discussão sobre a posição do narrador no conto *Sorôco, sua Mãe e sua Filha* como regente das vozes das personagens, das vozes autorais e das outras que no conto se fazem ouvir a partir do conceito de polifonia dos estudos bakhtinianos.

1 Aspectos teóricos

A pesquisa empreendida por Bakhtin na busca de uma reflexão filosófica sobre uma linguagem intrinsecamente dialógica alimenta, na década de 1930, seus estudos acerca da teoria do romance. Dessa

forma, o autor leva para as pesquisas da teoria literária o conceito de heteroglossia ou polifonia. Esse conceito foi criado para descrever o processo de incorporação de múltiplas vozes no momento da enunciação de texto (falado ou escrito). Em outras palavras, o filósofo russo diz que a forma pela qual nos expressamos sempre vem imbuída de contextos, estilos e intenções distintas, marcada pelo meio e tempo em que vivemos: nossa profissão, nível social, idade e tudo mais que nos cerca.

Diante desse conceito, para os estudos bakhtinianos, o fazer literário passa a ser considerado como um uso especial da linguagem, capaz de possibilitar aos leitores evidenciar fatos que são obscurecidos pelas restrições à expressão em outras linguagens.

Para Bakhtin, a atividade estética é capaz de recortar elementos do mundo real para transpô-los a outro mundo externo a esse, dando a eles uma unidade que se materializa numa forma composicional apoiada. Segundo Faraco¹:

no ato artístico especificamente, a realidade vivida (já em si atravessada por diferentes valorações sociais porque a vida se dá num complexo caldo axiológico) é transposta para um outro plano axiológico (o plano da obra): o ato estético opera sobre sistemas de valor e cria novos sistemas de valores. (FARACO, 2005, p. 38)

De certo que foram as pesquisas de Bakhtin sobre prosa romanesca, baseadas na obra de Dostoiévski, que colocaram as proposições bakhtinianas numa posição teórico-literária contrária ao apregoado pela crítica literária de então. Tal como aconteceu com suas proposições relativas à linguagem e à visão estruturalista vigente na época. Os estudos do filósofo russo sobre a obra de Fiódor Dostoiévski tornaram clara uma excepcional disponibilidade do romancista para que suas personagens pudessem falar com sua

¹ Carlos Alberto Faraco é um dos mais respeitados estudiosos da obra bakhtiniana.

própria voz, tendo o mínimo possível de interferência do autor. Essa disponibilidade possibilitou ao filósofo russo denominar o romance produzido por Dostoiévski como “romance polifônico”, aquele que carrega em si muitas vozes e pontos de vistas, cada qual recebendo do narrador o que lhe é devido.

Para Bakhtin, o romance polifônico se relaciona ao conceito de dialogismo e heteroglossia, uma vez que a polifonia no romance se assenta no princípio de que várias personagens representadas estabelecem entre si inter-relações que de certa forma interditam a hegemonia do narrador em reação a elas. Segundo as palavras do russo:

A essência da polifonia consiste justamente no fato de que as vozes permanecem independentes e, como tais, combinam-se numa unidade de ordem superior à da homofonia. E se falarmos de vontade individual, então é precisamente na polifonia que ocorre a combinação de vontades individuais, realiza-se a saída de princípio para além dos limites de uma vontade. Poder-se-ia dizer assim: a vontade artística da polifonia é a vontade da combinação de muitas vontades, a vontade do acontecimento. (BAKHTIN, 1981-1997-2002, p. 20)

Bakhtin, ademais, afirma que a polifonia implica não um ponto de vista único, mas vários pontos de vista, interiores e autônomos, e não são diretamente os materiais, mas os diferentes mundos, consciências e pontos de vista que se associam numa unidade superior, de segundo grau, se assim se pode dizer, que é a do romance polifônico.

Em contraposição ao romance polifônico inaugurado por Dostoiévski, segundo Bakhtin, temos o romance monológico. Em linhas gerais, poderíamos sistematizar as principais características deste e daquele no seguinte quadro resumitivo:

QUADRO 1

Comparação resumida entre romance monológico e polifônico

Romance monológico	Romance polifônico
Autoritarismo, univocalidade	Dialogismo, polifonia
Acabamento, dogmatismo	Realidade em formação,
Autor que concentra o poder do processo de criação	inconclusibilidade, não-dogmático
Autor que nega a isonomia das consciências	Autor que vê, interpreta e descobre os outros eus
Personagens acabadas	Autor que se distancia para dar autonomia a seus personagens
Apagamento dos universos individuais das personagens	Personagens em processo de evolução
O outro é sempre um objeto	Diálogo dos universos individuais das personagens
Personagens objetos do discurso	Liberação do indivíduo
	Personagens com autoconsciência

Fonte: Elaborada pela autora.

Na abordagem polifônica, o autor assume uma posição nova na representação de sua personagem. No romance polifônico, o autor ocupa o lugar chamado por Bakhtin como extra-

-localidade ou exotopia, ou seja, ele não está ao lado, nem acima, nem abaixo de suas personagens. Ele “encontra-se entre as palavras de suas personagens” (CLARK; HOLQUIST, 1998, p. 264), um não lugar espaço-físico.

O conceito de exotopia leva Bakhtin a comparar o autor do romance polifônico a Prometeu de Goethe: “Dostoiévski não cria escravos mudos (como Zeus), mas pessoas livres, capazes de colocarem-se lado-a-lado com seu criador, de discordar dele e até rebelar-se contra ele” (BAKHTIN, 1929-2002b, p. 4). Poderíamos, assim, pensar no conceito de polifonia a partir da posição exotópica do autor, que se caracteriza como mais um regente do coro de vozes que participa do processo dialógico.

Esse ponto de vista teórico sobre a autoria não faz do autor um

ser passivo e inexpressivo para a obra, a menos em uma leitura superficial e ingênua. Para Bakhtin:

a consciência do criador do romance polifônico está constantemente presente em todo romance, onde é ativa ao extremo. Mas a função dessa consciência e a forma do seu caráter ativo são diferentes daquelas do romance monológico: a consciência do autor não transforma as consciências dos outros (ou seja, as consciências dos heróis) em objetos nem faz destas definições acabadas à revelia. (BAKHTIN, 1981-1997-2002, p. 68)

Ao assumir esse audacioso conceito de posição autoral, que põe em cheque os cânones sobre os estudos literários, percebemos que são dadas às personagens independência e competência ideológica. Elas passam de objetos do discurso para a posição de sujeitos plenos em significados. “A voz do herói sobre si mesmo e o mundo é tão plena como a palavra do autor” (BAKHTIN, 1981-1997-2002, p. 05).

O russo defende a ideia, por um lado, de que as personagens que povoam o romance polifônico são os próprios sujeitos do discurso. Elas não se esgotam nas características habituais em função do enredo e da pragmática, nem na posição ideológica do autor. Elas tomam a posição social, a tipicidade sociológica, e seu perfil físico e espiritual dado pelo autor em objeto de reflexão de si próprio, ou seja, objeto de sua própria autoconsciência.

Por outro lado, as personagens do romance não são construídas com palavras autorais estranhas ao seu mundo. O autor “constrói precisamente a palavra do herói sobre si mesmo e sobre o mundo” (BAKHTIN, 1981-1997-2002, p. 53).

Dessa forma, não poderíamos apresentar ou descrever uma personagem perguntando: quem é ela? Para termos revelada a personagem, é preciso interrogá-la, provocá-la, esperando que as repostas apareçam sempre de forma inconclusiva e inacabada como

o próprio discurso.

As personagens são seres que se constroem no e pelo discurso sem que possamos ter delas uma imagem predeterminante e conclusiva. O autor do romance polifônico não define as personagens e suas consciências à revelia das próprias personagens, mas deixa que elas mesmas definam no diálogo com os outros sujeitos-consciência as suas imagens.

É, pois, a partir do conceito de polifonia e da possibilidade do ato estético, apropriados dos estudos bakhtinianos, que nos propomos a tecer algumas considerações sobre o discurso acerca da loucura no conto de Guimarães Rosa.

2 O conto

Sorôco, sua mãe, sua filha, conto do livro *Primeiras histórias*, conta, de forma muito delicada, a dor de Sorôco, personagem principal do texto, que precisa deixar ir para longe, um lugar desconhecido para ele e para as duas, as únicas pessoas com as quais ele estabelece uma relação de família. Essa relação está bem evidenciada no próprio título do conto, que retoma a ideia de família pelas próprias palavras: mãe e filha; e pela própria organização sintática e prosódica expressa pela sequencialização dos termos que o compõe. Podemos perceber outros temas que também gravitam e se materializam na história narrada. Além da separação, podemos falar da solidariedade e da loucura.

O conto tem início com uma descrição, narrada em terceira pessoa, de um vagão diferente, gradeado, que seria levado pelo “trem do sertão”, também conhecido como “trem de doido” por terras barbacenenses. A população da cidade sabia que o trem levaria “duas mulheres, para longe, para sempre” (ROSA, 2001, p. 62)². Essas

² Em função da quantidade de citações relativas a trechos do conto analisado, as referências serão assinaladas desse ponto em diante apenas com menção às páginas onde se localizam. Todas as citações foram retiradas de Rosa (2001).

duas mulheres são a mãe e a filha de Sorôco.

Sorôco é homem simples e rude, vivia com sua mãe e sua filha também simples: “A mãe de Sorôco era de idade, com para mais de uns setenta. A filha, ele só tinha aquela. Sorôco era viúvo. Afora essas, não se conhecia dele parente nenhum” (p. 63). As duas eram consideradas loucas e por isso deveriam, como dizia o sistema, ser levadas para uma instituição especializada no seu tratamento.

Sorôco tentou ficar com as duas ao seu lado. Ele mais que ninguém as conhecia. Para cada ação aparentemente desatinada delas, Sorôco docemente tinha uma contemporização. Porém, não foi possível, pois pessoas como elas, segundo o governo, tinham outro destino. Assim, nossa personagem tomou a decisão mais difícil de sua existência: decidiu, de acordo com as forças institucionais, interná-las.

O governo mandaria o trem para levá-las para Barbacena (referência nessa época em tratamento psiquiátrico no Brasil), longe. “Para o pobre, os lugares são mais longe” (p. 62). Assim se deu... Sorôco as encaminhou à estação, pois “o trem do sertão passava às 12h45m” (p. 62). Ele seguiu para a estação, onde se daria a separação, acompanhando as duas, uma de cada lado, “parecia entrada em igreja, num casório” (p. 62). O povo esperava, protegendo-se do sol. “As pessoas não queriam poder ficar se entristecendo, conversavam [...] Sempre chegava mais povo – o movimento” (p. 62). Alguém avisa que Sorôco aponta da “Rua de Baixo”, onde morava. Para a despedida, ele vestia a sua melhor roupa, que a população acompanhava solidariamente: “Todos diziam a ele seus respeitos, de dó” (p. 64). Diziam palavras que tentavam consolá-lo, e ele muito humilde respondia: “Deus vos pague essa despesa...” (p. 64). Todos compreendiam a atitude de Sorôco, pois não havia outro jeito. Eles pensavam que a partida delas seria boa para ele, visto não haver cura para a doença que a elas acometia e também pelo fato de elas terem piorado nos últimos dois anos, a ponto de Sorôco pedir ajuda médica para elas.

Em frente ao trem, a filha de Sorôco começa a cantar uma cantiga

que ninguém entende. A mãe também começa a cantar a cantiga entoada pela moça antes de serem alojadas dentro do trem. As duas, assim, ao som dessa cantiga, são embarcadas. E o canto ecoa longe.

Sorôco não espera o trem desaparecer de vez, nem olha, fica de chapéu na mão calado. “De repente, todos gostavam demais de Sorôco” (p. 66). Todos se solidarizam com e ficaram condoídos com o sofrimento da rude personagem. Foi nesse momento que Sorôco parou e “num rompido – ele começou a cantar. Alteado, forte, mas sozinho para si – e era a cantiga, mesma, de desatino, que as duas tanto tinham cantado. Cantava continuando” (p. 66). E eis que “todos, de uma vez, de dó de Sorôco, principiaram também a acompanhar aquele canto sem razão. E com vozes tão altas! [...] A gente estava levando agora o Sorôco para a casa dele, de verdade. A gente, com ele, ia até aonde que ia aquela cantiga” (p. 66).

Ao som da cantiga principiada pelas loucas e entoada por toda cidade, termina a história de *Sorôco, sua mãe e sua filha*, contada por Guimarães Rosa.

3 As vozes do conto

Como dissemos, partimos da consideração de que o conto que analisamos é uma arena onde se digladiam uma pluralidade de vozes que representam pontos de vistas diferentes de acordo com sua posição e sua construção. Há as vozes das personagens, a do autor e a do narrador, há ainda vozes que se fazem ouvir pela possibilidade da interdiscursividade e da intertextualidade. Nossa proposta aqui é localizar e discutir como se constroem nesse conto dois posicionamentos paradoxais sobre a loucura: a exclusão e a inclusão.

No início do século XX, o saber moderno, a modernidade urbana e a consolidação da psiquiatria instauraram que a loucura deveria ser excluída do convívio das grandes cidades e da sociedade. Esse sem dúvida era o discurso dominante: institucionalizado e opressor.

Um discurso, uma voz, que antes até da “exclusão” se tecia de um “revelado” preconceito em relação aos diferentes.

O que é loucura? Quem é louco? Qual o fio que separa a sensatez da loucura? Essas perguntas não puderam ser respondidas a partir de sujeitos nessa época, mas a partir de um sistema institucional que definia quem eram os loucos, quais eram os perigosos e como tratar da sua exclusão para dar à comunidade seu ar de tranquilidade, de normalidade.

Além desse ponto de vista sobre a loucura, no conto de Guimarães Rosa, que numa leitura linear parece reproduzir esse discurso da “exclusão”, podemos notar a presença de várias estratégias que viabilizam o discurso da “inclusão”. São estratégias propiciadas pelo uso artesanal da linguagem, próprio de Rosa e da forma como ele e seu narrador orquestram as vozes. O autor nos propõe em seu conto outro ponto de vista, às avessas do discurso oficial da loucura, porque cria, ao mesmo tempo, o enredo e o desenredo dessa história ao operar com a lógica da inclusão. Assim, vamos buscar apresentar como vai sendo construído no conto o ponto de vista da inclusão, segundo o sentido que fomos atribuindo ao texto.

A triste história de Sorôco é narrada em terceira pessoa, mas apresenta incursões muito relevantes do ponto de vista do narrador como personagem por meio do uso da expressão “a gente” em diferentes passagens do texto. Essa expressão além de mobilizar o narrador nas ações, mobiliza também o leitor através da inclusão proposta pelo uso da primeira pessoa do plural, marcada pela voz do popular, da coloquialidade, uma vez que essa expressão não está representada no discurso formal.

Rosa, já no título, por meio de uma marca linguística, remete-nos à inclusão pela utilização do pronome possessivo “sua”, que, em nossa língua, pode tanto fazer referência a Sorôco quanto a qualquer leitor do texto. A tônica da inclusão se faz presente também quando há a opção pelo não fechamento do sintagma nominal no último elemento

da enumeração. Além de o título fazer de forma imediata uma referência à família numa história que fala da angústia da separação.

De uma forma muito delicada e não assustadora, o conto fala do diferente, do estranho, do exótico:

Aí, paravam. A filha – a moça – tinha pegado a cantar, levantando os braços, a cantiga não vigorava certa, nem no tom nem no se-dizer das palavras – o nenhum. A moça punha os olhos no alto, que nem os santos e os espantados, vinha enfeitada de disparates, num aspecto de admiração. Assim com panos e papéis, de diversas cores, uma carapuça em cima dos espalhados cabelos, e enfunada em tantas roupas ainda de mais misturas, tiras e faixas, dependuradas – virundangas: matéria de maluco. A velha só estava de preto, com um fichu preto, ela batia com a cabeça, nos docementes. Sem tanto que diferentes, elas se assemelhavam. (ROSA, 2001, p. 63-64)

Assim descritas no conto, caminhando para a internação, imposta por conjecturas sociais, as personagens evidenciam polifonicamente a inclusão do dado estranho ou exótico na ordem do dia daquela cidade. Imediatamente após essa descrição, temos no conto o trecho: “Sorôco estava dando o braço a elas, uma de cada lado. Em mentira, parecia entrada em igreja, num casório. Era uma tristeza. Parecia enterro” (p. 64). Nossa personagem é aquele que de braços dados com sua mãe e sua filha as acolhe a despeito de qualquer possibilidade de estranheza. Para ele e para as suas, em mentira, sentiam-se em uma igreja, num casório, enquanto a voz do narrador vê tudo isso com tristeza: do casamento, vê um enterro.

Há, com relação à caracterização da personagem Sorôco, também um elemento que muito chamou nossa atenção na leitura que propomos. Ele era rude, simples e silencioso. No texto, a voz de Sorôco é ouvida em duas passagens: “Ela não faz nada, seo Agente” e “Ela não acode

quando a gente chama” (p. 64). As duas passagens mostram uma postura de entendimento de compreensão por parte de Sorôco em relação à maneira de tratar sua mãe. Muito diferente da forma de tratamento realizada nas instituições psiquiátricas, em que o lugar do sujeito era preterido em relação a uma ordem institucional. Enquanto Sorôco preservava a subjetividade da sua mãe, nos hospitais aqueles que não respondiam quando chamados eram reconduzidos a uma normalidade desassujeitante por meio de remédios e até de choques elétricos. A construção discursiva dessa passagem claramente aponta para um discurso de conflito estabelecido entre a exclusão do discurso institucional e a inclusão do discurso da família.

O conto, sobre o fio tênue que separa a loucura da sanidade, ainda mostra que Sorôco passa por um momento de oscilação entre a loucura essencial e a aparente depois de ter deixado suas familiares doentes no trem que as levaria “para longe, para sempre” (p. 62).

Ele se sacudiu, de um jeito arrebatado, desacontecido, e virou, pra ir-s’embora. Estava voltando para casa, como se estivesse indo para longe, fora de conta. Mas, parou. Em tanto que se esquisitou, parecia que ia perder o de si, parar de ser. Assim num excesso de espírito, fora de sentido. E foi o que não se podia prevenir: quem ia fazer siso naquilo? Num rompido - ele começou a cantar, alteado, forte, mas sozinho para si - e era a cantiga, mesma, de desatino, que as duas tanto tinham cantado. Cantava continuando (p. 66).

Sorôco acolhe e assume a voz das suas, na verdade a loucura da mãe e da filha. Cantar a cantiga entoada por elas era uma forma de dar voz a quem estava entrando no sistema para nunca mais ser ouvido. Assumir a voz delas era assumir que a sanidade e a loucura, tal como narrada no conto, são lados de uma mesma moeda.

Outra estratégia interessante de acolhimento é a caracterização do povo que acompanha a despedida de Sorôco de seus familiares.

Se, em um primeiro momento, o que notamos é uma reprodução pelo povo do discurso oficial da loucura, ao longo dessa narrativa a certeza inicial vem marcada por interrogações. Essa incerteza criada no decorrer da história eclode no final, quando o povo acolhe de vez a loucura ao reproduzir a canção que a mãe e a filha de Sorôco cantavam.

Particularmente, o “de sempre” em relação ao discurso da loucura é desconstruído, porque a narrativa faz questão de abordar outro tempo, um aqui e agora de todos nós. Esse conto faz com que, de certa forma, acolhamos a discussão sobre a loucura. Essa conjunção de tempos e de histórias extravasa com a canção de todos no final da narrativa, mostrando que a memória da loucura não é vazia, mas ao contrário, plena de significações.

Considerações finais

O canto entoado por Sorôco e por todos os habitantes da sua cidade metafórica e metonimicamente corresponde às diversas vozes que emanam de um texto com características polifônicas, como o por nós analisado. Nesta discussão, apresentamos a relação e a organização do discurso da inclusão em relação à loucura, contrapondo-o ao discurso da exclusão também emanado no texto. O discurso institucional de exclusão marcado principalmente pela forma como narrador constrói a sua imagem, a do governo e a dos moradores da cidade, e um discurso da inclusão principalmente relacionado à personagem principal do conto: Sorôco.

Referências

BAKHTIN, M. *Estética da criação verbal*. São Paulo: Martins Fontes, 1979-1992-2003.

BAKHTIN, M. *Problemas da poética de Dostoiévski*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1981-1997-2002.

CLARK, K.; HOLQUIST, M. *Mikhail Bakhtin*. São Paulo: Perspectiva, 1998.

FARACO, C. A. Autor e autoria. In: BRAIT, B. (Org.). *Bakhtin: conceitos chaves*. São Paulo: Contexto, 2005. p. 37-61.

ROSA, J. G. *Primeiras histórias*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

BARBACENA: arte, loucura e educação¹

Maristela Nascimento Duarte

Na historiografia sobre Barbacena, alguns elementos ajudam a entender as diversas denominações recebidas pela cidade: “Terra dos Bias e dos Andradas”, “Cidade dos Loucos” e “Cidade das Rosas”. Na leitura sobre os discursos da cidade, de um lado, têm-se os leitores especiais, capazes de construir o discurso e mapear a cidade conforme suas representações e práticas; de outro, têm-se os cidadãos comuns, que trafegam no mapa cidadão interferindo ou aceitando as diversas práticas presentes no *habitus* local. Por conseguinte, os leitores privilegiados e os cidadãos comuns dialogam com as múltiplas representações/concepções e práticas da cidade, que podem estar ou não em consonância com o mapa originário em que se circunscreve o político.

As noções de cultura elaborada por Chartier (1988) e de circularidade cultural de Ginzburg (1989) podem contribuir para o entendimento das adjetivações que a cidade tem recebido. Para Chartier (1988), a cultura é produzida historicamente pela articulação entre representações e práticas discursivas, políticas e sociais. As classes, os grupos sociais e as categorias só adquirem identidade nas configurações intelectuais que se constroem nos símbolos de uma realidade contraditoriamente construída pelos diferentes grupos, de modo que as práticas, ao fazerem reconhecer uma identidade social, marquem a sua maneira própria de estar no

¹ Este artigo é resultado da participação da autora na mesa-redonda do seminário *Olhares sobre a loucura*, promovido pela Universidade do Estado de Minas Gerais (UEMG), em Barbacena.

mundo, “significar simbolicamente um estatuto e uma posição que [...] marcam de forma visível e perpetuada a existência do grupo, classe e a comunidade” (CHARTIER, 1988, p. 23). Assim, ao investigar as representações simbólicas, adentra-se em um campo de concorrência e de competições – cujos desafios enunciam poder e dominação –, que será sempre determinado pelos interesses dos grupos que o forja. As lutas simbólicas têm tanta importância quanto as lutas econômicas, políticas e culturais, pois elas demonstram a maneira pela qual um grupo impõe a sua concepção de mundo e, conseqüentemente, como as práticas decorrentes dessas lutas exibem a posição de como é estar no mundo.

A perspectiva de cultura em Chartier (1988) se circunscreve nas representações e nas práticas e tem como suporte metodológico a noção de *habitus* de Bourdieu (1974; ORTIZ, 1983). Este parte do pressuposto de que as práticas sociais são estruturadas e reproduzidas de acordo com as propriedades típicas de quem as produz e conforme a divisão do mundo social, entendido como produto da internalização e da divisão de classes sociais.

A perspectiva aqui adotada, portanto, procura resgatar a história de Barbacena pela “leitura da cidade”, ou seja, por meio de suas representações, que são parte “daquilo que chamamos realidade” (PESAVENTO, 1995, p. 4). Sob essa ótica, as matrizes geradoras de práticas sociais podem ser vistas tanto pelas imagens reais compostas por cenários, paisagens de rua, arquitetura, quanto pelas imagens metafóricas encontradas na literatura, pintura, poesia, discurso técnico e higienista.

Ao se debruçar sobre a história de uma cidade, esta não deve ser vista e analisada apenas pela sua arquitetura e suas possíveis ocupações no espaço, mas antes pela dimensão da existência dos indivíduos, pois ela é construída por e entre os homens por meio de suas relações socioeconômicas e culturais. Nesse sentido, cabe ao historiador desvendar os caminhos diferentes no entendimento das “inúmeras”

idades construídas dentro de uma mesma cidade pela população.

A cidade e sua população não devem ser vistas pela oposição entre a cultura hegemônica e a cultura popular, mas, sim, por meio dos elementos que as une, ou seja, pelo conjunto de atitudes, crenças, códigos de comportamento e de valores comuns em um determinado período histórico. Nesse caso, a cultura estará representada, de um lado, pela dicotomia cultural, e, de outro, pela circularidade cultural, ou seja, por meio do “influxo recíproco entre a cultura subalterna e a cultura hegemônica” (GINZBURG, 1989, p. 13).

No caso de Barbacena, como ressaltado anteriormente, essa história pode ser vista pelas diversas adjetivações recebidas, resultantes de suas práticas, de seus julgamentos sociais, de sua memória e de suas representações simbólicas, que se inscrevem a partir do *habitus*, tornando-a singular entre as outras cidades. Assim:

[...] as representações do mundo social assim constituídas, que classificam a realidade e atribuem valores, no caso, ao espaço, à cidade, à rua, aos bairros, aos habitantes da urbe não é neutra, nem reflexa ou puramente objetiva, mas implica atribuições de sentidos em consonância com relações sociais e de poder. (PESAVENTO, 1995, p. 287)

Portanto, é nas linhas e entrelinhas dos jornais, dos periódicos, na literatura, nas manifestações de rua, nos acontecimentos singulares que se pode encontrar suas vozes e ao mesmo tempo resgatar os indícios de uma cultura, chegando às representações e práticas sociais de uma “outra” cidade, construída no cotidiano de seus moradores.

1 Barbacena: “Cidade dos Loucos”

Uma das denominações utilizadas para adjetivar Barbacena é a de “Cidade dos Loucos”, em decorrência do grande número de hospitais psiquiátricos instalados na cidade durante o século XX. Também a

designação de “Cidade dos Doidos”, como também é conhecida, assume um sentido de troça, desdém, ironia ou ridicularização dos próprios moradores ou naturais da cidade. Não se sabe ao certo, porém, como essa denominação foi empregada. Supõe-se, talvez, que tenha “sido reforçada, ou senão criada” com as denúncias que eclodiram na imprensa de jornais e revistas em âmbito nacional e estadual a partir da década de 1960 (DUARTE; PASSOS, 2009, p. 130). Essa denominação também remete à voz silenciada dos “excluídos”, oriunda do medo, do terror e da violência simbólica que Barbacena representava para aqueles que, acometidos de doença mental ou tidos na categoria dos anormais, eram enviados de diferentes localidades do Estado e do Instituto Raul Soares de Belo Horizonte por meio da estrada de ferro até meados de 1960.

O deslocamento de internos chegou a ser destaque em uma obra de João Guimarães Rosa (s.d.). O escritor passou um tempo na cidade servindo ao 9º Batalhão de Polícia Militar de Barbacena, durante os anos de 1936 a 1938. Provavelmente, sua permanência na cidade tenha lhe dado elementos inspiradores para o conto *Sorôco, sua mãe, sua filha*.

No conto, Guimarães Rosa (s.d.) assume uma participação ambígua: a de um espectador que se junta ao povo do interior do sertão para se solidarizar com a solidão, a angústia e o desespero de Sorôco, que levava até a estação suas duas e únicas parentes: sua mãe, uma mulher de idade, e sua filha. Mãe e filha eram loucas. Sorôco tentou ficar com as duas ao seu lado, mas isso não foi possível. Desse modo, resolveu tomar a mais difícil decisão de sua vida: interná-las. O trem que as levaria passava no sertão às 12 horas e 45 minutos. O trem tinha um vagão diferente, de janelas e portas gradeadas, semelhantes às das cadeias. Esse comboio seguia para “um lugar chamado Barbacena, longe, pois, para o pobre, os lugares são mais longe” (p. 18).

Ainda conforme o conto de Guimarães Rosa, o trem partia da estação e:

Sorôco não esperou tudo se sumir. Nem olhou. Só ficou de chapéu na mão, mais de barba quadrada, surdo – o que nele mais espantava. Toda a gente que assistiu àquela cena sentiu comisseração diante do sofrimento de Sorôco, escutaram-no a entoar a cantiga, mesma do desatino, que as duas tanto tinham cantado. (ROSA, 1968, p. 18).

A estrada de ferro também era conhecida como “nau-ferrovia dos loucos”, que parava em Barbacena na Estação do Sanatório. A estação e o “trem de doido” podem assumir uma significação semelhante à da história narrada por Foucault (1993), em que, na Renascença, uma certa “nau dos loucos”, que levaria e desembarcaria a figura do desatino em algum porto distante, donde ele jamais regressaria. Nesse caso, a nau é o trem – ou o “noturno”, como também podia ser chamado –, que saía das cidades para o sanatório geralmente à noite, cruzando as cidades mineiras para chegar a Barbacena à noite ou durante a madrugada.

A Estação do Sanatório foi construída no período em que funcionou a Companhia Sanatório (1870-1903), com o objetivo de evitar que os doentes tuberculosos que chegavam à instituição contaminassem a população da cidade. Quando o trem parava, os tísicos e também os doentes mentais ficavam esperando a chegada dos enfermeiros que os levariam para o hospital (DUARTE, 1996; 2009).

Mais tarde, a Estação passou a servir à Assistência a Alienados, instituição posteriormente denominada Hospital Colônia de Barbacena (HCB). Os doentes mentais eram submetidos a uma longa viagem, acompanhados por policiais ou guardas do Instituto Raul Soares. Os loucos viajavam imobilizados, de mãos e/ou pés atados por tiras de panos fortes, ou imobilizados pelo *manchón* – conhecido também por camisa de força ou colete. Após a longa viagem, desciam na estação e seguiam para o Hospital.

Até a década de 1940, essa imagem não revoltava os barbacenenses, pois os doentes chegavam à noite ou durante a madrugada. No entanto, em 1941, em vez de desembarcarem na Estação do Sanatório,

próxima ao hospício, os novos internos começaram a descer na estação principal, no centro de Barbacena. De acordo com o colunista do *Jornal Cidade de Barbacena* o acontecimento gerou protestos por parte da população devido ao constrangimento causado aos moradores da cidade e, principalmente, pela má impressão que causava aos turistas. Ainda conforme o colunista, aquela era uma “cena desnecessária” aos habitantes e especialmente aos “turistas que frequentavam a cidade durante o veraneio” (JORNAL CIDADE DE BARBACENA, 1941).

A interpretação que os barbacenenses faziam da loucura era ambígua, pois, se existia um constrangimento dos transeuntes com a chegada dos internos à Estação Ferroviária, havia também o sentimento de compaixão. Cobrava-se das autoridades ligadas à Secretaria de Saúde e à Prefeitura do Município uma intervenção nessa situação. Para resolver esse caso, deveriam providenciar a compra de um carro ou caminhão para transportar os pacientes, pois eles saíam do trem e seguiam a pé em longas caminhadas por cerca de 3 km, distância que separava a Estação Ferroviária do HCB. Os pacientes seguiam, conforme descrito no semanário, “sob o frio intenso e o vento cortante da madrugada, que [registrava 8° C], com poucas vestes e quase despídos”. Durante o percurso, eram escoltados, “pacientemente, por policiais, mas de vez em quando, os loucos eram agarrados para que não [pudessem] fugir [...]”. Ainda segundo o artigo, os “infelizes” falavam, gritavam e procuravam fugir, “atraindo a atenção da população” (JORNAL CIDADE DE BARBACENA, 1941).

O psiquiatra mineiro, Clóvis Alvim, na década de 1950, assim se referia à passagem dos internos pelas ruas da cidade:

[...] a população barbacenense assiste constrangida à passagem de doentes pelas ruas, mal vestidos, estropiados e contrafeitos, como se fossem levas de gado tangidos pelo curral, em demanda do hospital, que dista uns 2 ou 3 quilômetros da estação [ferroviária]. Esta procissão macabra

de espectros humanos desfila tristemente pela cidade, procurando as ruas mais discretas para fugir à curiosidade popular. Os mais débeis não suportam a longa caminhada e desfalecem em plena via pública; outros fazem manifestações ruidosas, não raro pronunciando palavrões e fazendo gestos obscenos aos curiosos que se abeiram da manada. Por vezes, os guardas e soldados são impotentes para manter em ordem a malta de loucos. (ALVIM, 1956, p. 132)

Comparados com manada de bois, os loucos só deixaram de receber essa analogia grotesca representada pelos olhares dos moradores e “turistas” quando deixaram de ser transportados pela ferrovia. Em meados de 1960, os internos oriundos do Instituto Raul Soares e do Hospital Galba Velloso passaram a vir nos ônibus, que chegavam superlotados ao Hospital Colônia de Barbacena.

Também era ambígua a posição das publicações da época ao deixar de mencionar o significado econômico que os hospitais psiquiátricos representavam para o município. Poucos documentos mencionavam a presença de uma indústria hospitalar psiquiátrica em Barbacena, que propiciava empregos diretos e indiretos para uma parte significativa da população.

A presença desses nosocômios era registrada de forma secundária, por vezes silenciada, considerada uma temática de pouca relevância para a historiografia, para os jornais e para os documentários relativos à cidade. A história do HCB se encontra registrada, em poucas páginas, apenas nas publicações de Massena (1985) e Savassi (1991).

Mesmo nos órgãos oficiais eram escassos os registros sobre os hospitais psiquiátricos. No *Plano de Ação Imediata de Barbacena*, da Prefeitura Municipal de Barbacena (197[-]), há apenas um parágrafo sobre a função dos hospitais psiquiátricos. Nele está especificada a existência de dois hospitais psiquiátricos públicos: o Centro Hospitalar Psiquiátrico (CHPB) e o Manicômio Judiciário Jorge Vaz, além de mais sete clínicas psiquiátricas privadas que

empregavam diversos profissionais.

Essas práticas, como veremos, parecem incidir sobre as dificuldades que parte dos cidadãos tem em relação à loucura. A primeira delas se deve às antigas práticas de dependência dos vínculos empregatícios quanto à indicação de funcionários para o setor público de saúde dessa cidade², impedindo, inicialmente, que o processo de Reforma Psiquiátrica avançasse nas suas diversas dimensões. Isso fez com que ocorresse outra dificuldade, ou seja, a de inclusão da dimensão sociocultural do processo de Reforma Psiquiátrica.

Não é objetivo deste artigo aprofundar em outras adjetivações recebidas por Barbacena – “Cidade dos Bias e dos Andradas” e “Cidade das Rosas” –, porém situá-las é importante porque auxiliam na compreensão da cultura de Barbacena. Segundo Duarte (2009), a análise do campo político se torna significativa, pois direciona a cultura da cidade e, conseqüentemente, condiciona a vida da população, emitindo comportamentos, normas de conduta de acordo com as práticas clientelistas dos dois clãs parentais Bias e Andradas. Por incrível que possa parecer, os resquícios dessas práticas, em pleno século XXI, ainda permanecem pela presença de outros líderes políticos que reforçam, condicionam e sustentam de modo semelhante todo um sistema de lealdades e de coerções das instituições públicas locais. Também provocam disrupturas em torno da implementação de políticas públicas, uma vez que não existe seqüência de um plano de governo em relação ao outro.

2 O processo de reforma psiquiátrica e a esfera sociocultural

Iniciado em 1979, o processo de Reforma Psiquiátrica no Brasil passa por um conjunto de medidas que objetiva desconstruir os muros do hospício, desde a desedificação de suas estruturas físicas,

² Por questões operacionais, não nos deteremos na análise desse problema neste artigo.

bem como dos saberes e das práticas que os sustentarem por séculos. É também dessa desedificação que se mantiveram os entrelaçamentos políticos e culturais que conservaram os manicômios e tantas outras instituições totais de nossa sociedade (GOFFMAN, 1974).

Desospitalizar e desinstitucionalizar são etapas que fazem parte desse processo. Etapas que vão desde a retirada do doente mental dos hospitais psiquiátricos e também o de colocar fim aos hospitais psiquiátricos, visando a uma sociedade sem manicômios, buscando construir outros espaços sociais para o louco, inserindo-o novamente no cotidiano social, e tentando desenvolver a sua autonomia. Desinstitucionalizar se refere, então, a “uma coisa muito mais complexa, que diz respeito fundamentalmente à negação do mandato que as instituições da sociedade delegam à psiquiatria para isolar, exorcizar, negar e anular os sujeitos à margem da normalidade social” (ROTELLI; AMARANTE, 1992). Desinstitucionalizar diz respeito também ao reconhecimento do doente mental como cidadão. É possibilitar novas formas de sociabilidade e de visibilidade da doença mental. É propor, por meio de políticas públicas, a participação e organização dos usuários e de seus familiares em associações, cooperativas e fóruns de debates, além de eventos científicos e culturais, desfiles públicos e manifestações culturais no dia de Luta Antimanicomial (18 de maio). Essa dimensão da Reforma Psiquiátrica é caracterizada por Amarante (2003) como sendo a esfera sociocultural.

Para Passos *et al.* (2009), essa esfera é “mais sutil e problemática” dada a necessidade de buscar a transformação do lugar social da loucura e do louco na sociedade. Em especial, em Barbacena, onde a cristalização dos hospitais públicos se efetivou por quase um século, percebe-se o quão se tornou problemático discutir o seu passado manicomial, implementar as diferentes etapas do processo de Reforma Psiquiátrica, e, portanto, desmitificar a questão da loucura para a sociedade. Ao que parece, a implementação das outras esferas

(político-assistencial, legal e de participação social), que fazem parte do processo de Reforma Psiquiátrica, foi marcada por conflitos e resistências. Isso se deve às diversas variáveis, que vão desde as denúncias realizadas pela imprensa de maus-tratos aos doentes mentais no Hospital Colônia de Barbacena até o estigma de “Cidade dos Loucos” e, principalmente, o medo gerado diante da perda de emprego de profissionais ligados ao campo da saúde mental com a desospitalização. Isso, ao que parece, tem provocado, por parte de alguns segmentos, seja ele de profissionais da saúde e/ou de moradores de Barbacena, certa dificuldade em assimilar novas práticas, cujos objetivos são aperfeiçoar a assistência integral ao doente mental diante das novas diretrizes em que se apoia a política nacional de saúde mental, bem como avançar em torno de questionamentos sobre as redes de apoio ao doente mental e usuários, fazer valerem as determinações das políticas públicas discutidas nas Conferências Nacionais de Saúde Mental e efetivar a dimensão sociocultural. Neste artigo, iremos nos limitar à discussão dessa última esfera, pois ela está mais próxima das manifestações artístico-culturais, permitindo refletir sobre algumas práticas presentes na esfera sociocultural da Reforma em Barbacena.

Diante dessa proposta, busca-se destacar o que tem sido realizado em termos de manifestações artístico-culturais e educacionais que evidenciem transformações nas formas de lidar com a loucura e de inserção do indivíduo portador de sofrimento psíquico no sentido de ampliar e incluir esses sujeitos como cidadãos.

3 A desmitificação da loucura pela arte

Sabe-se que, uma das manifestações artístico-culturais mais significativas que tem sido objeto de estudo entre pesquisadores é o Festival da Loucura (PASSOS *et al.*, 2009; MATOS, 2010). O Festival é uma festividade anual, a cargo da Prefeitura de Barbacena,

iniciado no ano de 2006. Passou por edições nos anos seguintes, sendo interrompido no ano de 2011 por alguns indivíduos que ocupam postos-chave nos cargos do Executivo e do Legislativo do município. A argumentação por eles utilizada é a de que o Festival da Loucura macula a imagem da cidade e reafirma, sobremaneira, a condição de Barbacena como sendo ainda a “Cidade dos Loucos”.

Eles são pressionados por populares que não compartilham com essa visão por perceberem que diante dessa postura há uma reatualização da disputa de poder entre os dois clãs parentais Bias e Andradas. O governo municipal, atualmente sob o controle biista, sustenta a tese de que não deve despender esforços para a realização do Festival, devendo este ser suspenso ou retirado do calendário de festividades do município. Essa disputa se deve ao fato de que, durante o controle do governo municipal pela facção Andradas, o vice-prefeito e também psiquiatra, Jairo Furtado Toledo, instituiu o Festival da Loucura, colocando Barbacena novamente na mídia nacional. Acresce-se ainda que essa decisão meramente política e expressa de forma não objetiva, portanto, não muito clara, é amparada por parte de segmentos da sociedade que têm dificuldade em aceitar o processo de Reforma Psiquiátrica.

Sem querer adentrar nessa discussão de cunho reacionário e também de disputa de poder, o Festival teve diversas edições realizadas durante os anos de 2006 a 2010. Sua programação envolve um grande público interessado em participar de shows musicais de artistas considerados excêntricos (Hermeto Pascal, Tom Zé, Arnaldo Antunes, Lobão, Mart’ália etc.), desfile do *Bloco Carnavalesco Tirando a Máscara*, exposições artísticas e oficinas de arte, além da “programação científica”.

Os shows ainda têm sido o ponto alto do Festival, pois congregam um grande público de populares que se aglutina na praça para prestigiar os artistas citados, entre outros. Porém, é o *Bloco Carnavalesco Tirando a Máscara* que envolve uma participação maior

da população barbacenense. Criado para os pacientes do CHPB/FHEMIG participarem do desfile de Carnaval, o Bloco reúne também no Festival os funcionários ligados ao campo da saúde mental, os pacientes do hospital-dia e do ambulatório de saúde mental do CHPB, os usuários já desinstitucionalizados e que pertencem à rede de assistência em saúde mental formada pelas Casas Terapêuticas e do Centro de Atenção Psicossocial (CAPS) e seus familiares, além da população presente no Festival.

Pode-se verificar no desfile uma “mistura de gente” preocupada em ritualizar a loucura, uma vez que o desfile do bloco carnavalesco permite que ocorra uma reinversão da trajetória da nau dos loucos (FOUCAULT, 1993). Em vez do rio, o espaço da rua se transforma em um local em que caminham, momentaneamente, os foliões em suas existências errantes. Eles podem, portanto, no imaginário social da loucura, seguir à deriva não mais para serem entregues à sua própria sorte ou para serem prisioneiros da sua própria partida, mas para buscarem a libertação.

Entre outras manifestações artístico-culturais exibidas no Festival, destacam-se: atividades ligadas à gastronomia, bares temáticos, literatura, teatro com grupos de Belo Horizonte e do Rio de Janeiro ligados à Luta Antimanicomial e exposições de obras variadas de artistas plásticos locais e nacionais, como Xico Santeiro, Maristela Guedes e Waldir Damasceno. Xico, ex-funcionário da FHEMIG, tem se destacado, nos Congressos e Simpósios de Saúde Mental em âmbito nacional e regional, pelo fato de que parte de suas obras retratarem a loucura e o cotidiano dos pacientes do Hospital Colônia de Barbacena. Contudo, somente em uma dessas edições, ficou registrada a exposição de usuários representados pelo Centro de Convivência que funciona em parceria entre o Departamento Municipal de Saúde Pública (DEMASP) e o Instituto Bom Pastor. Dele participam os usuários do CAPS, moradores das residências terapêuticas, entre outros, que são encaminhados pelos técnicos de referência em seu tratamento, além de

atender às pessoas da comunidade.

O Centro de Convivência se destaca pelo seu trabalho, que objetiva a valorização do trabalho artístico-cultural e de reabilitação psicossocial por meio de projetos que visam, para além de uma proposta terapêutica, a um exercício de cidadania, de inclusão social. Portanto:

O Centro de Convivência é um local onde são oferecidos, às pessoas com transtornos mentais, espaços de produção, de convívios, de ações culturais, artísticas e sociais. Seu objetivo principal é o de favorecer o processo de ressocialização, inserindo os participantes no convívio social, além de servir como um recurso complementar ao tratamento do portador de sofrimento mental, contribuindo para a sua estabilização. Os usuários do Centro de Convivência encontram neste espaço um ponto de referência para o desenvolvimento social, com atividades que permitem o contato pessoal e o aperfeiçoamento de habilidades relacionadas à arte. [...] As oficinas são o eixo estruturante do serviço e servem com um recurso nos processos de singularização, de produção, de emancipação e de construção de cidadania na vida social dos portadores de transtornos mentais. O Centro de Convivência oferece diversas oficinas com atividades produtivas, educativas, recreativas e culturais em um ambiente que respeita a singularidade de cada um, facilitando a construção de laços sociais e favorecendo novas formas de expressão, de construção de possibilidades. O serviço favorece também a retomada dos usuários com o mundo através da abertura de caminhos para se viver na cidade e estes passam a inventar novos projetos de vida. (COUTO, 2011)

Entretanto, é necessário pontuar sobre os possíveis arranjos de uma proposta mais abrangente para a inclusão dos portadores de

sofrimento psíquico às atividades artístico-culturais direcionadas ao exercício de cidadania e transformadas em engajamento político-cultural. Em Barbacena, as propostas ainda podem ser consideradas tímidas, a exemplo daquelas que ocorrem nos grandes centros urbanos ou em cidades que se destacam no processo de Reforma Psiquiátrica em torno da sustentação da Luta Antimanicomial. Aqui, não se priorizou e nem se incentivou a formação de grupos entre os próprios usuários e/ou familiares que discutissem o processo da Reforma de forma articulada entre as diferentes esferas dos serviços da rede substitutiva. Ao que parece, eles têm ficado sob a interferência das disputas de poder político local. Para além desse problema, o cenário político de Barbacena reflete:

uma grande disputa que dificulta o processo de estruturação de um novo modelo de assistência psiquiátrica. Um fator que embarga o processo de reforma é o fato de que, a cada mudança na gestão política, o eleito tende a ignorar a estrutura de gestão, bem como as ações empreendidas pelo seu antecessor. Dessa forma, muito da política municipal referente à saúde, de um modo geral, fica à mercê das disputas políticas. (PASSOS et al., 2009, p. 164)

Percebe-se, então, que, apesar de considerar as ações e intervenções como um processo socioeducativo que se estabelece entre usuários-usuários, técnicos e profissionais em saúde mental-usuários em oficinas, com atividades produtivas, educativas, recreativas e culturais, facilitando a construção de laços sociais e favorecendo novas formas de expressão e de construção da cidadania, esse processo se realiza de forma ainda lenta e gradual para um engajamento político-cultural.

Outra manifestação que se insere na dimensão sociocultural são os eventos de produção científica. Neles, ocorrem a problematização e a discussão sobre a transformação do lugar social da loucura e dos portadores de transtornos psíquicos, bem como daqueles em situação

de risco em nossa sociedade. Entretanto, o que se percebe em Barbacena é que essas realizações são pontuais e desarticuladas. Há pouca divulgação dos eventos, bem como não ocorre uma mudança de hábito daqueles que não estão ligados efetivamente ao campo da saúde mental. Um exemplo disso é a “programação científica” do Festival da Loucura, que é realizada como sendo meramente um apêndice do Festival.

Nas seis edições, pôde-se verificar o esvaziamento do público nas programações científicas; provavelmente, não por falta de interesse de profissionais ou estudantes de outros campos do saber, mas, talvez, por mero desconhecimento dos nomes dos palestrantes. Na maioria das vezes, elas foram partilhadas por um público composto por usuários, moradores, estudantes e profissionais de Barbacena e outras localidades, demonstrando que, quando bem divulgados, uma palestra, mesa-redonda ou seminário, podem ocorrer possibilidades para amplos espaços de discussão, como foi o caso do *I Seminário de Pesquisa em Barbacena*, no qual um grupo liderado pela Profa. Dra. Izabel Friche Passos (UFMG) promoveu um debate acerca das conclusões preliminares do que seria, mais tarde, publicado no livro *Loucura e Sociedade: discursos, práticas e significações sociais* (PASSOS *et al*, 2009).

Considerações finais

Em suma, se, historicamente, as denominações de cunho político-econômico de Barbacena, adjetivada como “Cidade das Rosas” e “Terra dos Bias e dos Andradas” – e também de outros líderes políticos –, assumem relevância e, talvez, motivo de orgulho para os cidadãos, o mesmo não se pode dizer em relação à denominação “Cidade dos Loucos”. A adjetivação teve essa lógica subvertida por ser carregada de indícios que demonstram a contestação de indivíduos “silenciados”, por algum período, ou que tiveram algum tipo de relação social com

os hospícios da cidade. Foram esses cidadãos comuns que, com a imprensa externa, popularizam essa última denominação no cenário nacional.

Verifica-se que, em Barbacena, ocorre uma dificuldade em estabelecer um consenso entre as esferas de âmbitos estadual e municipal no tocante às políticas de saúde. Os serviços da rede substitutiva ficam, portanto, sob a interferência das disputas de poder político local, sendo que as políticas públicas implementadas acabam por ser substituídas ou interrompidas a cada gestão. Diante de tal situação, as iniciativas dos barbacenenses, por meio de suas instituições e de movimentos sociais, por vezes, tornam-se pontuais como tentativa de reverter esse processo de inclusão do portador de sofrimento psíquico como cidadão.

Bons exemplos devem ser aproveitados e envolvem organização e dedicação. Um evento representativo como é, ou foi, o Festival da Loucura deve ser respeitado. A “programação científica”, se bem organizada, talvez possa ser substituída por um congresso científico, permitindo, assim, a agregação de um público composto por pesquisadores e estudantes ligados a diferentes campos do saber, usuários e moradores interessados em discutir questões relativas às novas estratégias de transformação no campo da saúde mental.

Ademais, seminários, como o promovido pela Universidade Estadual de Minas Gerais (UEMG), em Barbacena, devem ser incentivados. Os estudantes, mesmo aqueles não pertencentes ao campo da saúde mental, devem manter uma interlocução multidisciplinar com outros saberes. Cabe a eles conhecer a história e a memória de sua cidade, além de entender que, no campo da saúde mental, a dimensão sociocultural tal como outras esferas relativas ao processo de Reforma Psiquiátrica, vem passando por diversas rupturas e continuidades. Só, portanto, mediante uma ação sociocultural e, principalmente, educativa é que se pode promover a mudança de antigos conceitos e práticas sociais.

Referências

ALVIM, Clóvis Faria de. Assistência ao doente mental. *Revista da Associação Médica de Minas Gerais*, Belo Horizonte, v. 7, n. 3-4, p. 119-53, set./dez. 1956.

AMARANTE, Paulo. A (clínica) e a Reforma Psiquiátrica. In: AMARANTE, Paulo (Coord.). *Archivos de saúde mental e atenção psicossocial*. Rio de Janeiro: Nau, 2003.

AYRES, Maria Beatriz Armond Couto Cardoso. *Entrevista de pesquisa*. Barbacena. 13 mai. 2011. Entrevista concedida a Maristela Nascimento Duarte.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1974.

CHARTIER, Roger. *História cultural: entre práticas e representações*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988.

DUARTE, Maristela Nascimento. *Ares e luzes para mentes obscuras: o caso do Hospital Colônia de Barbacena – 1922-1946*. 172 f. 1996. Dissertação (Mestrado em Ciência Política) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1996.

DUARTE, Maristela. *De “ares e luzes” a “inferno humano”*. Concepções e práticas no Hospital Colônia de Barbacana: 1946-1979. Estudo de caso. 291 f. 2009. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2009.

DUARTE, Maristela; PASSOS, Izabel Christina Friche.

Barbacena: “Terra dos Bias e dos Andradas”, “Cidade dos loucos” e “Cidade das rosas”. In: PASSOS, Izabel (Org.) Christina Friche. *Loucura e Sociedade: discursos, práticas e significações sociais*. Belo Horizonte: Argvmentvm, 2009. p. 121-136.

GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

GOFFMAN, Erving. *Manicômios, prisões e conventos*. São Paulo: Perspectiva, 1974.

JORNAL CIDADE DE BARBACENA (1941-1979).

FOUCAULT, Michel. *A história da loucura*. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 1993.

MATOS, Clara Araújo de. *As rosas, os loucos, os políticos e os imigrantes: identidade cultural e memória cultural barbacenense*. 147 f. 2010. Dissertação (Mestrado em Letras) – Universidade Federal de São João del-Rei, São João del-Rei, 2010.

MASSENA, Nestor. *A Terra e o Homem*. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1985.

ORTIZ, Renato (Org.). *Pierre Bourdieu*. São Paulo: Ática, 1983.

PASSOS, Izabel (Org.). *Loucura e sociedade: discursos, práticas e significações sociais*. Belo Horizonte: Argvmentvm, 2009.

PASSOS, Izabel *et al.* O atual processo de Reforma Psiquiátrica na cidade. In: PASSOS, Izabel (Org.). *Loucura e sociedade: discursos,*

práticas e significações sociais. Belo Horizonte: Argvmentvm, 2009. p. 239-258.

PESAVENTO, Sandra. Muito além do espaço: por uma história cultural do urbano. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 16, p. 278-309, 1995.

PREFEITURA MUNICIPAL DE BARBACENA. *Plano de Ação Imediata de Barbacena*. Barbacena: SERFHAU/CENPLAN, 197[-].

ROSA, Guimarães. Sorôco, sua mãe, sua filha. In: ROSA, Guimarães. *Primeiras estórias*. 1968, p. 15-18.

ROTELLI, Franco; AMARANTE, Paulo Duarte. Reformas psiquiátricas na Itália e no Brasil: aspectos históricos e metodológicos. In: BEZERRA JUNIOR, Benilton; AMARANTE, Paulo Duarte (Org.). *Psiquiatria sem hospício*. Contribuições ao estudo da Reforma Psiquiátrica. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1992. p. 41-55.

SAVASSI, Altair. *Barbacena: 200 anos*. Belo Horizonte: Lemi, 1991.

A criação do hospital colônia em Barbacena: breves notas sobre os usos da teoria psicanalítica como dispositivo de controle

Fuad Kyrillos Neto
Ângela Buciano do Rosário

Introdução

A instalação da “Assistência Psiquiátrica” nas principais cidades brasileiras coincidiu com a criação do hospital psiquiátrico, em que as atividades psiquiátricas se concretizavam. Expressão prática da psiquiatria no século XIX e parte do século XX, percebemos como o hospital se integra à sua teoria, completando-a em suas práticas de controle social.

Será, a partir da década de 20, que se inicia a trajetória da psicanálise no Brasil, concomitante a várias formas de modernização. Dunker (2011) nos lembra que:

entre os precursores da psicanálise no Brasil encontramos médicos que trabalharam ativamente na construção de nosso sistema psiquiátrico asilar, como Juliano Moreira, Nina Rodrigues e Franco da Rocha. Eles estão erguendo um dos maiores pátios manicomiais da América Latina. Ainda hoje restam deste empreendimento cidades inteiras construídas no sentido foucaultiano da “grande internação” do século XVIII europeu. (DUNKER, 2011, p. 83)

Esse fato nos permite refletir acerca dos usos e aplicações dos discursos *poi* para a produção e reprodução das práticas sociais hegemônicas e a possibilidade do uso desses discursos para abertura de espaços de contestação de tais práticas. Esses discursos, por intermédio da transformação histórica sofrida, silenciam algumas formas de sofrimento, nomeiam outras e atribuem valor moral ou indexadores de classe ou gênero para determinados sofrimentos.

Interessa-nos abordar as condições de implantação da psicanálise em Minas Gerais em sua versão associada ao dispositivo psiquiátrico. Deduzimos que as alusões à psicanálise realizada por alguns psiquiatras mineiros, no início do século XX nos permitem elaborar inferências sobre o solo arqueológico de seu nascimento. Essas inferências nos mostrarão a maciça presença da ideologia na definição de loucura e a conseqüente redução na diversidade das formas de mal-estar, sofrimento e sintoma que implica o emprego da violência e sua variância em diferentes contextos históricos.

Partindo do momento histórico, que tem como marco a criação da Assistência de Alienados de Barbacena, em 1903, pretendemos mostrar como o discurso da psiquiatria e da psicanálise se encontram entrelaçados e dependentes do contexto histórico que os legitima.

Dessa forma, tais características incluem também o sistema de vida de uma determinada cultura, as regras, normas e punições às transgressões, o sistema econômico e social. Contêm, portanto, os atos humanos e a interpretação oferecida a eles. Nessa perspectiva que colocaremos em foco a ideia de periculosidade e violência contida no discurso da loucura no Hospital Colônia de Barbacena.

A prática assistencial oferecida ao doente mental está vinculada aos discursos e as formas de lidar com a loucura. Partimos do princípio de que a violência contida nesses discursos também se encontra enredada ao modo de apreensão daquilo que é considerado loucura. Isso porque as práticas sociais implicam instâncias institucionais e essas comportam em si a violência, uma vez que

todo dispositivo¹ contém mecanismos que visam à adaptação do sujeito a suas normas e regras. Tais dispositivos, lembra-nos Foucault (1979), demarcam um conjunto heterogêneo contendo discursos, instituições, leis, medidas administrativas, proposições filosóficas, morais. Trata-se de uma formação que, inserida em um determinado momento histórico, tem como função responder a uma urgência. Assim, os dispositivos de controle, por si só, já contém uma carga excessiva de violência.

Costa (2007) lembra que a nossas teorias sobre a constituição, a organização e o funcionamento da subjetividade são ao mesmo tempo constataivas e prescritivas. Constatativas porque descrevemos como fatos subjetivos os acontecimentos admitidos por todos aqueles que dominam a linguagem na sociedade. A dimensão prescritiva surge na medida em que aquilo que foi constatado é descrito na perspectiva daquilo que gostaríamos de vir a ser.

1 A criação do hospício de Barbacena: breve percurso crítico-histórico

Em agosto de 1900, segundo uma compilação de documentos oficiais do Estado de Minas Gerais acerca da assistência psiquiátrica feita por Moretzsohn (1989), foi sancionada a Lei n. 290, que aborda a “criação da assistência de alienados” e a “instalação de hospícios”. Em seu artigo terceiro, a lei especifica como devem ser as instalações do hospício: “No prédio que for destinado ao hospício haverá, além das accomodações precisas, um pavilhão para observação dos indivíduos suspeitos, um gabinete electro-therapico e officinas, quando necessárias e a juízo do governo” (MINAS GERAIS, 1900 *apud* MORETZSOHN, 1989, p. 13).

¹ Foucault (1979) utiliza o termo dispositivo para demarcar um conjunto heterogêneo contendo discursos, instituições, leis, medidas administrativas, proposições filosóficas, morais. É uma formação que, inserida em determinado momento histórico, tem como função responder uma urgência.

A “observação dos indivíduos suspeitos”, presente nesse artigo, revela uma aproximação da loucura com a periculosidade e a consequente necessidade de controle. Ao designar a sociedade contemporânea como “sociedade disciplinar”, Foucault (2005) apresenta as formas de práticas penais que a caracterizam. Nesse contexto, o indivíduo suspeito é definido, em uma perspectiva disciplinar, segundo Foucault (2005), como dano social². Assim, o louco é aquele que perturba a sociedade e, portanto, deve ser controlado. Tais recursos apontam para a formação de modos de subjetivação, os quais Foucault (1984), empreende no estudo das formas e das transformações da *moral*.

Para esse autor, moral é o comportamento real dos indivíduos em relação às regras e aos valores propostos pelos códigos morais de determinada sociedade. Importante ressaltar que códigos morais são definidos como o conjunto de valores e regras de ação proposta por indivíduos ou grupos via aparelhos prescritivos (FOUCAULT, 1984).

A possibilidade de constituição de um sujeito moral se dá quando for possível que ele se conduza a partir de um código de ação. Será o grau de conformidade ou de divergência em relação a esse código que irá determinar as diferentes maneiras de o sujeito se conduzir. Nessa perspectiva, os valores e as regras são explicitamente formulados (doutrinas, ensinamentos) ou transmitidos de maneira difusa, permitindo que o indivíduo aja conforme as regras ou tente escapar delas. O comportamento real do sujeito, ou seja, o grau de concordância ou de discordância desse sujeito em relação ao código é que irá determinar o sujeito moral.

Há, portanto, dois aspectos que, segundo Foucault (1984), toda moral comporta: o dos códigos de comportamento e o das formas de subjetivação ou práticas de si, ou seja, quando o sujeito desenvolve um trabalho sobre si mesmo. Ambos os aspectos se desenvolvem com autonomia parcial, já que não podem estar inteiramente dissociados,

2 Foucault encontra tais definições de crime em Beccaria, Bentham, Brissot, assim como em Rousseau. Conferência IV. In: *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: NAU editora, 2005.

porque é a partir do grau de concordância ou de discordância dos códigos ou regras que se estabelecem as formas de subjetivação.

Entendemos que a instituição asilar estudada possui dispositivos de controle associados a um campo da moral em que a importância é dada aos códigos. Esse campo se caracteriza pela capacidade de se ajustar a todos os casos e de cobrir todos os campos de comportamento. Lembra Foucault (1979):

[...] nessas condições, a subjetivação se efetua no essencial, de uma forma quase jurídica, em que o sujeito moral se refere a uma lei ou a um conjunto de leis às quais ele deve se submeter sob pena de incorrer em faltas que o expõem a um castigo. (FOUCAULT, 1979, p. 29)

Isso porque os locais em que predominam esse aspecto da moral frequentemente são instâncias da autoridade que fazem valer os códigos para garantir o controle e a disciplina, assim como o Hospício de Barbacena. São, portanto, os dispositivos de controle institucional que garantem a ordem e a disciplina dos asilados, não restando a possibilidade de um saber sobre si mesmo.

É no contexto do dispositivo disciplinar que, em fevereiro de 1903, o Decreto n. 1.579 (MINAS GERAIS, 1903 *apud* MORETZSOHN, 1989, p. 15) afirma que “fica creada, na cidade de Barbacena, a Assistência de Alienados, com uma colônia anexa que a completa, destinada a receber os habitantes do Estado que, por motivo de alienação mental, carecerem de tratamento” (MINAS GERAIS, 1903 *apud* MORETZSOHN, 1989 p. 15). Mantém-se nesse decreto a obrigatoriedade do pavilhão de observação para indivíduos suspeitos de estarem alienados.

Esse decreto é extenso e dividido em vários capítulos. Destacamos que o capítulo VIII, em seu artigo 33, aborda a admissão dos indigentes, solicitando que “um guia contendo o nome, filiação, naturalidade, idade, sexo, côr, proffessão, domicílio, signaes physicos e physiconomicos do indivíduo ou a sua photographia, bem como os demais esclarecimentos

que puder colligir em ordem a certificar-se a identidade” (MINAS GERAIS, 1903 *apud* MORETZSOHN, 1989, p. 15).

Parece-nos que os procedimentos para a admissão de indigentes exercem a função de classificar, minuciosamente, a fim de obter controle sobre os corpos dóceis, como Foucault (1987) observa ao descrever a sociedade disciplinar.

Em 1920, encontramos uma mensagem dirigida pelo Presidente do Estado de Minas Gerais, Arthur da Silva Bernardes, ao congresso mineiro. Nessa mensagem, o Presidente do Estado admite que as medidas tomadas até então não resolveram satisfatoriamente o encargo moral e humanitário da assistência aos enfermos psiquiátricos.

Essa mensagem faz menção à caótica situação da assistência aos pacientes psiquiátricos oferecida pelo hospício de Barbacena: “Temos de transformar a Assistência de Barbacena, de simples depósito de loucos ou asylo-prisão, baldo dos mais elementares recursos therapeuticos, em um hospital de tratamento, onde os doentes, como nos demais hospitaes, possam recuperar a saúde e a liberdade.” (BERNARDES, 1920 *apud* MORETZSOHN, 1989, p. 27).

Temos, ainda nesse documento, uma proposta de tratamento para os internos: “Temos de adaptar e desenvolver a Colônia de Alienados por forma que o trabalho, clinicamente orientado como elemento de cura e não como factor econômico, complete o tratamento do médico da Assistência consoante o ensinamento de especialistas.” (BERNARDES, 1920 *apud* MORETZSOHN, 1989, p. 27).

Nesse sentido, podemos notar, nesse breve percurso histórico, um esforço na tradução de um mal-estar para a reconstituição de uma forma de vida, definida a partir da proposição de uma diagnóstica. Tal esforço demonstra, na acepção de Dunker (2011), uma experiência de constituição de uma significação que faça a passagem do sofrimento para o sintoma. Passagem essa que comportará a significação de uma experiência que encontra a legitimação social por intermédio das significações dadas a este sofrimento.

Em 1927, o presidente Antônio Carlos introduziu modificações na assistência psiquiátrica do Estado de Minas Gerais. Entre as modificações, identifica-se a proposta de criação da Liga Mineira de Higiene Mental (LBHM) e do Manicômio Judiciário Dr. Jorge Vaz, em Barbacena. Magro Filho (1992) aponta a preocupação da LBHM em instalar seus trabalhos em âmbito estadual.

A questão da Higiene Mental foi debatida no Estado de Minas Gerais não apenas nos círculos psiquiátricos. A questão da marginalidade, seja qual fosse, preocupava as elites, que buscavam de várias formas contê-la. Tal preocupação se faz presente na subordinação da Diretoria de Saúde Pública à Secretaria de Segurança e Assistência Pública, bem como a criação do Manicômio Judiciário Dr. Jorge Vaz.

Com essas breves notas acerca da influência do pensamento da LBHM em Minas Gerais, percebemos que sua inserção percorreu duas searas distintas, mas não excludentes: o curso dos higienistas que lutavam por melhorias sanitárias e o caminho daqueles que encontraram nos ideais eugenistas toda a possibilidade de prevenção que sonharam. Ambas as perspectivas, de alguma maneira, exercem, violentamente, a função de adaptação do sujeito às suas diretrizes.

A partir de 1926, consegue-se deslocar para segundo plano os objetivos de reformar a assistência psiquiátrica. Em seu lugar, a LBHM prioriza a prevenção, a eugenia e a educação dos indivíduos. Trata-se, como nos mostra Costa (2007), de uma atividade psiquiátrica dirigida aos normais:

Sobretudo a partir de 1926, os psiquiatras começam a anunciar suas novas concepções de prevenção. Eles pretendiam tornar a prevenção psiquiátrica similar à prevenção em medicina orgânica. A ação terapêutica deveria exercer-se no período pré-patogênico, antes do aparecimento dos sinais clínicos. Esta concepção leva-os a dedicar um maior interesse à saúde mental. Daquele momento em diante o alvo de

cuidados dos psiquiatras passou a ser o indivíduo normal e não o doente. (COSTA, 2007, p. 46)

De forma progressiva, os psiquiatras da LBHM transformam suas concepções, e a higiene mental aparece como uma teoria que incorpora a prática psiquiátrica. Assim, a preocupação com a evolução eugênica da raça brasileira passa a ser o principal objetivo da Liga.

Sobre a contínua crise que vivia os hospitais psiquiátricos, Zoroastro Vianna Passos, diretor-geral da Assistência Hospitalar do Estado, apresentava uma visão do problema com forte conotação religiosa, elencando entre suas causas a falta de amor ao próximo, ao lado de defeitos raciais e da imprevidência dos brasileiros.

Novamente verificamos em documentos oficiais a tentativa de produzir significações que permitam a constituição de uma significação de experiências que encontrem legitimidade social.

Apesar das sucessivas reformas à assistência psiquiátrica, o Hospital Colônia de Barbacena continuava fazendo jus a alcunha de “casa dos horrores”, permanecendo superlotado e oferecendo um atendimento de baixa qualidade.

A precária situação do hospital de Barbacena é utilizada como solução para o funcionamento limite de outra instituição psiquiátrica do Estado. Inferimos, por intermédio da análise dos documentos que ressaltam a modernidade, a especialidade e o planejamento na nova reforma da saúde pública, que estamos em um contexto histórico diferente do anterior.

No entanto, a violência está presente de maneira similar, seja na perspectiva do controle disciplinar ou na exclusão dos asilados, na continuidade da lotação dos hospitais psiquiátricos e nos discursos da periculosidade do louco. Embora a violência prediga força, conota também a dimensão da transgressão das normas definidas socialmente, que são dinâmicas e se alteram com o tempo. Nos termos de Michaud (2001), “a violência é definida e entendida em função de valores que constituem o sagrado do grupo de referência”

(p. 14). Ela também tem relação com o poder.

Arendt (2004) diz que o “poder corresponde à capacidade humana não somente de agir, mas de agir de comum acordo” (p. 123). Ele não é propriedade de um indivíduo; pertence a um grupo e permanece enquanto esse grupo se conservar unido. Parece-nos que a visão higienista, que visava a melhorias sanitárias, possui um discurso excludente e se manifesta na concepção sujeira/limpeza inserida no discurso da loucura. De maneira análoga, a visão eugenista, em que a prevenção se encontra em destaque, também a loucura é algo que se deve ser precavida, evitando, assim, sua contaminação.

A relação poder/violência presente nos discursos higienistas e eugenistas indica a ausência de reconhecimento do sujeito louco. Se o poder necessita de reconhecimento e legitimidade, ambos os discursos acerca da loucura, embora com direções distintas, apontam para a convergência de duas séries, discutidas por Foucault (1979), quais sejam: a série asilar e a série médica.

É nesse panorama que também a psicanálise se apresenta nos discursos que marcam o início de sua inserção na cultura brasileira.

2 A apropriação da psicanálise pelos projetos de higiene social: controle e violência

As três primeiras décadas do século XX marcam o início da inserção da psicanálise em nossa cultura. Uma das formas de difusão da psicanálise no Brasil, no início do século XX, foi por intermédio de sua inserção em hospitais psiquiátricos. Perestrello (1992) nos lembra que, em 1926, é instalada, na Liga Brasileira de Higiene Mental, um serviço de psicanálise seguindo as ideias preconizadas por Juliano Moreira³.

Em 1927, é fundada no Hospício Nacional de Psicopatas, a Seção

³ Médico, pioneiro da psiquiatria brasileira, um dos primeiros a incorporar a teoria psicanalítica em suas aulas na Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro.

do Rio de Janeiro da Sociedade Brasileira de Psicanálise, que tem como presidente Juliano Moreira. Em 1929, em sala especial nessa instituição, iniciam-se tratamentos psicanalíticos nos internos.

Como consequência, temos o aparecimento de um movimento psicanalítico que culminou na sua institucionalização e na fundação da Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo, em 1927, reconhecida oficialmente pela International Psychoanalytical Association (IPA) em 1951, além das fundações das demais instituições psicanalíticas em outros estados, que serão reconhecidas posteriormente.

Nesse período, o que se observa de forma bastante límpida é um processo de assimilação, pelos psiquiatras, de determinadas noções psicanalíticas que se dá por meio de modificações significativas das teses freudianas em nome de um projeto médico e, ao mesmo tempo político, que formava a base do pensamento psiquiátrico da época.

Nunes (1988) aponta que, com avanço do higienismo, a instituição psiquiátrica vai ganhar um lugar de destaque nos discursos médicos. Preocupando-se basicamente com o aspecto da formação moral dos indivíduos, o saber psiquiátrico vai se voltar para uma perspectiva específica de higiene moral, complementando a tarefa estabelecida pela higiene pública. A psiquiatria vai se propor a uma nova forma de higiene que deve se passar no nível dos sentimentos e das paixões. Nesse ponto de vista vai adquirir relevância a noção de degeneração psíquica, que se caracteriza como uma perturbação neurológica (nos centros nervosos) que produziria confusão nos sentimentos e pensamentos e que tornaria os indivíduos inaptos e nocivos à convivência social. Essa noção vai possibilitar um notável avanço da estratégia médica.

Nesse contexto, a psicanálise não aparece nos discursos médicos como algo novo, diferente da teoria e da prática preconizadas até aquele momento. A teoria psicanalítica não chegou a produzir mudanças na ideologia psiquiátrica dominante. Ao contrário, o que depreendemos do material consultado é que o discurso psicanalítico vai sendo pouco a pouco transformado e reintegrado de forma a se

encaixar, sem conflitos, no projeto político mais global pretendido pela medicina da época. Como exemplo dessa afirmação, lembramos que Moretzsohn (1989), numa obra que relata a história da psiquiatria em Minas Gerais, propõe a presença da psicanálise nos “períodos históricos que têm caracterizado a evolução da psiquiatria” (p. 7).

Lembramos ainda que, no Brasil, o debate racial está intrinsecamente associado ao dispositivo da mestiçagem. Para exemplificar a forte influência que as ideias que ressaltam o efeito nocivo da miscigenação racial exerceram no Brasil, recorremos ao caso Febrônio, que é considerado o primeiro criminoso “freudiano” do Brasil. Pelo fato de ser mestiço, Febrônio será considerado como exemplo que a mestiçagem acarretava à degeneração racial.

Nascido em 1895, em Minas Gerais, e filho de um homem violento, Febrônio foge de casa aos 12 anos e passa vagar sem rumo por cidades mineiras, vivendo da prestação de pequenos serviços. Entre os anos de 1916 e 1927, acumula dezenas de detenções, resultantes de acusações de vadiagem e pequenos delitos. A partir de 1927, Febrônio inicia uma série de crimes de falsidade ideológica e abuso sexual, sendo então preso e diagnosticado como doente mental. Na condição de doente mental, ele não permanece preso pela polícia e é repetidamente liberado e transferido para instituições psiquiátricas. Nelas, Febrônio permanece períodos curtos e não tem sua patologia e tratamento definidos e indicados. Essa trajetória culmina com o estrangulamento de um rapaz de 20 anos, em agosto de 1927, quando o caso de Febrônio ganha repercussão pública e sua figura passa a representar o crime e a violência associados aos efeitos prejudiciais da mestiçagem. Em seu julgamento, Febrônio é reconhecido como doente mental, e é internado, em 1929, no manicômio judiciário do Rio de Janeiro, permanecendo lá até sua morte, em 1984 (SANTOS, 2011).

Pode-se considerar que, em consonância com o ideário da época, a solução para problemas sociais e psíquicos como os que Febrônio apresentava era o impedimento de seu convívio livre na sociedade,

a reclusão. O argumento que passa a fundamentar essa decisão judicial é o da doença mental e, em consequência, a necessidade de remoção do indivíduo para um ambiente fechado: ele não é capaz de se responsabilizar por seus próprios atos.

O discurso psiquiátrico e, de maneira análoga o psicanalítico, que oferece o diagnóstico de doença mental a Febrônio é aquele que dialoga com as perspectivas higienista e eugenistas, e que estabelece sua interinação vitalícia. Nesse discurso, o que mais se destaca é a forma de abordar a realidade como um conjunto de dados naturais passíveis de serem descritos, mensurados e classificados, de modo a retratarem a verdade imparcial dos fenômenos (SANTOS, 2011).

O caso em tela nos mostra como a degeneração psíquica é tratada como um grande mal, podendo ser, de acordo com as teorias da época, transmitida hereditariamente ou adquiridas por acidente fortuito ou por falha na educação. Por ser considerada perigosa, a degeneração psíquica permitiu um aprofundamento da intervenção médica sobre a vida da população. Nesse caso, a psicanálise foi acionada como uma perspectiva que visava a higienizar e a prevenir patologias que poderiam aviltar a raça dominante. Dessa forma, a psicanálise era incorporada pelo viés de ser um instrumento para práticas preventivas.

O uso preventivo da psicanálise é valorizado na pedagogia e num projeto de melhoramento de crianças e conseqüentemente do povo brasileiro. Assim, podemos notar que a psicanálise como terapêutica, nesse momento, não desperta o interesse da psiquiatria. A teoria psicanalítica causa interesse na condição de um saber que poderia se tornar útil para os programas de eugenia. Conseqüentemente, conforme salienta Nunes (1988), conceitos freudianos básicos, como inconsciente e transferência, são abandonados, porque suas características trazem questionamentos à perspectiva eugenista.

Os psiquiatras da época rechaçam conceitos freudianos que poderiam quebrar o binômio degeneração-hereditariedade, caro

à psiquiatria da época. Conceitos como inconsciente e a ideia de conflito psíquico, que retirariam a loucura do campo orgânico, situando-a na dimensão psíquica, são criticados como conceitos incompletos ou místicos. Interessa a essa psiquiatria, os distúrbios sexuais descritos por Freud, pois esses seriam entendidos como aspectos degenerados de uma personalidade que possui uma variação congênita constitucional.

A psicanálise seria atrativa para esses psiquiatras, pois eles a utilizavam num aspecto policialesco e violento, qual seja: propiciar a apreensão pelo ouvinte do que está oculto na mente dos indivíduos. Veja que, dessa forma, a psicanálise se reduziria a um dispositivo confessional da sexualidade.

Assim, temos uma apreensão enviesada dos conceitos psicanalíticos. Pois, em psicanálise, o sintoma não será acolhido como erro da razão. Ao contrário, a palavra será escutada para que o sujeito possa recuperar seu sentido. Falamos de um contraste com a clínica médica, pois na clínica psicanalítica, a diagnóstica espontânea é valorizada. Mesmo que essa autodiagnóstica seja destruída ou que seja demonstrada sua alienação aos significantes de um Outro, transformando-a numa heterodiagnóstica, ela se constitui num primeiro passo imprescindível da experiência diagnóstica em psicanálise.

Dessa forma, nesse período, a proposta de uma clínica psicanalítica se encontra praticamente encoberta em meio às regras morais e normas educativas que dela se servem nesse contexto.

Dunker (2011) nos lembra que: “as modalidades de sofrimento tratáveis ou intratáveis, os tipos de mal estar merecem atenção política ou clínica, bem como as formas prevalentes ou divergentes de sintoma são um fenômeno há muito conhecido na história da medicina” (p. 45).

Esperamos ter salientado nesse percurso a fronteira histórica e política que define a apropriação das disciplinas e sua práxis na legitimação do sofrimento.

Referências

- ARENDDT, H. *Crises da república*. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- COSTA, J. F. *História da psiquiatria no Brasil*. Um corte ideológico. Rio de Janeiro: Garamond, 2007.
- DUNKER, C. I. L. *Crítica da razão diagnóstica*. Mal-Estar, sofrimento e sintoma na experiência psicanalítica brasileira. Mimeo: São Paulo, 2011.
- FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- FOUCAULT, M. *História da sexualidade 2: o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Graal, 1984.
- FOUCAULT, M. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 1987.
- FOUCAULT, M. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: NAU, 2005.
- MAGRO FILHO, J. B. *A tradição da loucura*. Minas Gerais 1870/1964. Belo Horizonte: COOPMED/Editora UFMG, 1992.
- MICHAUD, Y. *Violência*. São Paulo: Ática, 2001.
- MORETZSOHN, J. *A História da psiquiatria mineira*. Belo Horizonte: COOPMED Editora, 1989.
- NUNES, S. A Da medicina social a psicanálise. In: BIRMAN, J. (Org.). *Percursos na história da psicanálise*. Rio de Janeiro: Editora Taurus, 1988. p. 61-122.

PERESTRELLO, M. A importância da Bahia na difusão da psicanálise no Brasil. In: LIMA, D. O. (Org.). *60 anos de psicanálise. Dos precursores às perspectivas no final do século*. Salvador: Ágalma, 1992. p. 25-40.

SANTOS, H. L. L. Febrônio, Índio do Brasil. In: LEAL, G.; DUNKER, C. I. L. *Casos clínicos*. São Paulo: Dueto Editorial, 2011. p. 103-112.

A cidade, seu museu e seus arcontes: discussões sobre a pulsão de morte no museu da loucura em Barbacena - MG

Helder Rodrigues Pereira

O sentido do arquivo está ligado ao princípio organizador (ἀρχή), ao comando. Esse princípio arquivico demonstra igualmente uma pulsão de morte, pois não se trata absolutamente de organizar e demonstrar. Antes – trata-se de exercer uma autoridade pelo princípio nomológico. Segundo Derrida (2001), compreendemos que a palavra arquivo se relaciona ao grego *arkheion*, que podia designar uma casa, um domicílio em princípio e, posteriormente, a residência de um magistrado superior: o arconte – aquele que comandava. Dada sua fé pública, os arcontes podiam deter em suas casas os documentos oficiais, dos quais eles foram os primeiros guardiões: “não eram responsáveis apenas pela segurança física do depósito e do suporte. Cabiam-lhes também o direito e a competência hermenêuticas. Tinha o poder de *interpretar* os arquivos” (DERRIDA, 2001, p.12-13). O arquivo se encontra, dessa forma, com sua existência sujeita a um poder que lhe concede a existência como tal. Não fosse por esse poder, o arquivo não existiria e, por conseguinte, não obteria um respeito que, acreditava-se, era-lhe inerente. O poder arcôntico seria aquele capaz de transformar documentos em arquivo, unificando-os, identificando-os, classificando-os e recalçando-os sob a determinação de seu poder hermenêutico.

Se há o princípio organizador – arcôntico – no ato de arquivar, e se esse princípio é unificador, há também uma pulsão de morte contrária ao arquivamento. Seu papel é o apagamento dos sentidos para que eles não sobrevivam e não apareçam sob quaisquer condições – tal

é o seu papel perverso de combater o arquivado e desestabilizar os sentidos organizados pela função arcôntica:

Ela [a pulsão de morte] trabalha para *destruir o arquivo: com a condição de apagar* mas também *com vistas a apagar* seus “próprios” traços – que já não podem desde então serem chamados “próprios”. Ela devora seu arquivo, antes mesmo de tê-lo produzido externamente. Esta pulsão, portanto, parece não apenas anárquica, anarcôntica [...]: a pulsão de morte é, acima de tudo, *anarquívica*, poderíamos dizer, *arquiviolítica*. Sempre foi, por vocação, silenciosa, destruidora do arquivo. (DERRIDA, 2001, p. 21).

Se as práticas excludentes abundam, vez por outra a história revela um pedido de perdão. Uma tentativa de reconciliação com o outro, afastado e mantido a distância, mas constantemente excitado por esse afastamento, sintomático, corpo estranho que se insinua no estado normal. O afastado, recalçado, expulso, por suas constantes tentativas de penetrar o conjunto harmônico, provoca ira. Uma das formas de aplacá-la é a apelação pela reconciliação. É preciso que um moderador se situe às margens entre o permitido e o recalçado, para que intermedeie o seu retorno ao convívio com os bem-vindos. Do contrário, ele penetra disfarçado e, à guisa de sintoma, informa o quanto a noção de conjunção perfeita é falha. Trata-se “do aparecimento de um desejo violento¹ mas em contraste com os demais desejos [...] e incompatível com as aspirações morais e estéticas” (FREUD, [1910] 1976, p. 25). Ao perceber que a retenção do desejo violento é por demais trabalhosa e inútil; constatando ainda que suas intromissões

1 Freud, nas *Cinco lições de Bicarálice* ([1910] 1976), classifica o “desejo violento” como um desejo inconsciente que, desconhecido do ego, é por ele reprimido por não condizer com seus princípios éticos e estéticos, além de conflituarem com sua própria personalidade. Esse desejo é, no entanto, inerente à subjetividade. As tentativas do aparelho psíquico em reprimi-lo são fracassadas, pois *apreitam* quaisquer sinais de fragilidade das ações repressivas para adentrarem a *harmonia do ego*. Uma vez “no interior”, esse desejo causa incômodo, visto por Freud como ansiedade, por exemplo. A ação defensiva do ego desencadeia suas defesas a fim de novamente expulsar o desejo incômodo, ansiogênico, que se presentificara no “sintoma”.

são causadoras de neuroses, há que se resolver o conflito a partir da instauração de uma política de convivência que possa conciliar o desejo violento e os princípios morais do sujeito. No cotidiano, teme-se a destruição do caráter civilizado pelos impulsos libertados da repressão [recalque] – por isso, não podem as sentinelas fracassarem em sua tarefa de guardar a ordem, pois, em princípio, a repressão [recalque] evita o desprazer causado pela presença do mesmo desejo. O papel do mediador seria trazer soluções possíveis ao conflito causado pela repressão [recalque]. Uma das soluções apontadas por Freud ([1910] 1976) seria a personalidade se convencer de que repelira sem razão o desejo e consentir em aceitá-lo total ou parcialmente.

Na obra de 1933 (*Por que a guerra?*), podemos ler na correspondência enviada a Albert Einstein² em que Freud considera a sociedade como uma instituição mantida e unida pela força coercitiva da violência e pelos vínculos emocionais, argumentando que a satisfação dos impulsos destrutivos pode ser facilitada pela junção com outros, de natureza erótica e idealista (FREUD, [1933] 1976). Eis como considera:

De acordo com nossa hipótese, os instintos [pulsões] humanos são de apenas dois tipos: aqueles que tendem a preservar e a unir – que denominamos “eróticos”, exatamente no mesmo sentido em que Platão usa a palavra “Eros” em seu *Symposium*, ou “sexuais”, com uma deliberada ampliação da concepção popular de “sexualidade”; e aqueles que tendem a destruir e matar, os quais agrupamos como instinto [pulsão] agressivo ou destrutivo. [...] Nenhum desses dois instintos [pulsões] é menos essencial do que o outro; os fenômenos da vida surgem da ação confluyente ou mutuamente contrária de ambos. (FREUD, [1933] 1976, p. 252)

2 Foram incentivadas trocas de correspondências entre intelectuais de renome a fim de estabelecerem um debate sobre assuntos de interesse à Liga das Nações e à vida intelectual. O incentivo, em 1931, partiu do Comitê Permanente para a Literatura e as Artes da Liga das Nações, por instrução ao Instituto Internacional para Cooperação Intelectual.

Na “correspondência”, Freud concorda com Einstein de que a violência poderia ser vencida pela união e que essa união deveria ser estável e duradoura, embora considere que qualquer estado de equilíbrio na sociedade só é concebível teoricamente. Na realidade, como a sociedade é formada por forças desiguais, o que observa é a constante imposição de umas sobre as outras e, em consequência disso, há o permanente conflito: entre homens e mulheres, vencedores e vencidos, senhores e escravos, civilizados e bárbaros, urbanos e suburbanos, racionais e irracionais, loucos e normais. Entretanto, se o desejo de aderir a uma contenda é um efeito da pulsão destrutiva (Thanatos), a melhor recomendação seria contrapor-lhe o seu antagonista (Eros). Mas isso é pouco praticado: de nada vale tentar eliminar as inclinações agressivas do homem. Uma instituição política internacional seria uma saída para tentar resolver, no âmbito das ideias, o que se resolveria violentamente, pela instauração da guerra; afinal

reagimos à guerra [...] porque toda pessoa tem o direito à sua própria vida, porque a guerra põe um término a vidas plenas de esperanças, porque conduz os homens individualmente a situações humilhantes, porque os compele, contra a sua vontade, a matar outros homens e porque destrói objetos materiais preciosos, produzidos pelo trabalho da humanidade (FREUD [1933] 1976, p. 257).

Reconciliar se apresenta, pois, como uma disposição favorável; como ação possível de se restabelecer a civilização. Entretanto, na obra de 1930 (“O mal-estar na civilização”), Freud já afirmara que há uma tendência a isolar o ego de tudo o que pode ser fonte de desprazer, lançando-a para fora, a fim de criar um puro ego em busca de prazer, mas que sofre, no entanto, o constante confronto de um “exterior” expulso, portador de uma incômoda “familiaridade estranha” e ameaçadora. O esquecimento é apontado, na verdade,

como um engano, uma vez que nada do que se formou pode perecer definitivamente e, pelo contrário, permanece, de alguma forma, preservado, a fim de se manifestar em tempo oportuno. No aspecto urbano, os museus são uma rememoração, à moda racional, daquilo que não foi esquecido e que permanece no subsolo da cidade e que pode irromper a qualquer momento, portando uma verdade específica que motivara seu apagamento.

Ciente de sua postura racional excludente, vez por outra, a história apresenta um pedido de perdão. Uma maneira de fazer mediação entre o recalçado e aquele estado de coisas dito normal. O pedido de perdão deixa entrever uma passagem para o outro, abrindo-lhe espaço na comunhão e, de certa forma, acolhendo-o no interior de suas práticas institucionais (o museu é a tentativa de uma reconciliação, um pedido de perdão pelo qual a cidade atualiza sua má-consciência – “mea culpa”). Do ponto de vista urbano, forçoso é considerar que as instituições funcionam como os aspectos simbólicos das cidades. Assim, ao afirmar que a cidade é xenófoba, afirma-se que as instituições é que realizam esse comportamento ao tentar estabelecer normas válidas para o funcionamento dos relacionamentos mais íntimos, como os familiares. A religião exclui os recalitrantes. Também assim o fazem as leis, o Estado.

Concessões do poder, os pedidos de perdão evocam uma certa superioridade daqueles que o fazem, pois teriam reconhecido, afinal, o mal uso da autoridade e acabam por simular condições para que os excluídos pensem poder transitar novamente nos anais da história. Em 2009, quando Ségolène Royal, membro do Partido Socialista Francês, pediu perdão aos africanos pelo discurso proferido em 2007 por Nicolas Sarkozy, demonstrava o erro de alguns líderes que querem manter o povo às margens da história: “Veio alguém até vocês para dizer que ‘o homem africano jamais entrou para a história’. Perdão, perdão por essas palavras humilhantes que jamais deveriam ter sido pronunciadas e – eu confidencio – que não dizem respeito à

opinião nem da França e nem dos franceses” (LE MONDE, 2009)³ Segundo o jornal, Sarkozy havia suscitado “uma viva emoção” em 2007, ao se dirigir aos habitantes de Dakar, na África subsaariana⁴, afirmando que o maior drama do homem africano é sua ausência na história. Em oposição – não apenas discursiva, mas notadamente política – Royal fez um eloquente pedido de perdão: “Vocês fizeram a história e continuam a fazê-la. Fizeram-na antes da colonização, durante e depois. E é com vocês que devemos construir nosso futuro” (LE MONDE, 2009)⁵, e continuou: “Há palavras que o povo francês deve ao povo senegalês e a todos os povos africanos: perdão pelo passado, obrigado pelo passado” (LE MONDE, 2009)⁶.

Percebemos uma abertura para a possibilidade de transição entre o que andara reprimido, como a dizer que sua admissão na convivência pode não ser tão ameaçadora como discursos anteriores sustentaram. Não estar no seio da História é uma forma de afastamento do outro cuja localização possível seria unicamente a da inferioridade. Entretanto, quando a líder política pede perdão, ela não se coloca em situação de humildade mas, antes, na superioridade de alguém que concede ao outro um direito que, como diria Freud, traz em seu bojo um sentido ideal, mais do que real. Pudessem as forças das ideias suplantar as da realidade e o pedido de perdão teria um valor indispensável para o progresso dos povos. Entretanto, os

3 “Quelqu’un est venu ici vous dire que ‘l’Homme africain n’est pas entré dans l’histoire’. Pardon, pardon pour ces paroles humiliantes et qui n’auraient jamais dû être prononcées et – je vous le dis en confidence – qui n’engagent ni la France, ni les Français.”

4 Subsaariana: abaixo do deserto do Saara. Trata-se de uma referência à localização geográfica mas que, no discurso do jornal, reveste-se de uma postura cada vez mais excludente da população de Dakar (Senegal): ocupar um lugar abaixo do deserto, ser inferior ao árido. Também chamada de África Negra, os países localizados na região são: Congo, República Centro-Africana, Ruanda, Burundi, África Oriental, Quênia, Tanzânia, Uganda, Djibouti, Eritreia, Etiópia, Somália, Sudão, África Ocidental, Benin, Burkina Faso, Camarão, Chade, Cote d’Ivoire (Costa do Marfim), Guiné Equatorial, Gabão, Gâmbia, Gana, Guiné, Guiné Bissau, Libéria, Mauritânia, Mali, Níger, Nigéria, Senegal, Serra Leoa e Togo.

5 “(...) vous avez fait l’histoire et vous continuez à la faire et vous l’avez faite bien avant la colonisation, pendant, avant et depuis. Et c’est avec vous, que nous devons construire notre avenir.”

6 “Il y a des mots que le peuple français doit au peuple sénégalais et à tous les peuples africains : pardon pour le passé, merci pour le passé.”

concedentes não fizeram mais que chamar a si mesmos um elevado nível de respeitabilidade em função do reconhecimento dos erros de outros e que, por suas funções atuais, chamam-nos a si mesmos, quais arcontes de novas eras, capazes de imprimir sentidos novos em palavras antigas.

Mas não nos descuidemos da força das palavras e dos seus efeitos discursivos. Não nos esqueçamos de que o outro não se porta como alguém que aguarda pedidos de perdão das autoridades. Podemos mesmo afirmar que a concessão advinda desses pedidos já é uma constatação da imposição sintomática do outro que investe seus valores no âmbito segregador da superioridade política. Ora, diante da ameaça do outro, há que se estabelecer com ele uma troca razoável, institucionalizando as aberturas nas muralhas, a fim de que sua entrada inevitável deixe de ser tão ameaçadora e o espaço urbano se perceba como uma formação dada a partir do transbordamento do subúrbio que lhe adentra.

Formas de negociações do subúrbio com o centro urbano

As margens urbanas não pertencem ao subúrbio. Tampouco o são da cidade. As margens são locais de trocas, espaço reservado, “sagrado”. Os museus são metáforas das margens. Não há uma posse reconhecida das muralhas. As autoridades as estabeleceram e as fizeram erigir. Mas, estando já erguidas, elas iniciam sua tarefa de suportar um lado e o outro. As margens se erguem como o espaço em que ambas as partes inserem suas impressões: a de dentro, sobre a cidade e a de fora, sobre o subúrbio. Não raro, o contrário também é possível: nas muralhas, o urbano traça suas impressões sobre o subúrbio e o suburbano inscreve suas impressões da *urbe*. O Museu da loucura é um lugar de concessão para os marginais. Lugares de trocas, monumentos à negociação, os museus-muralhas supõem a

existência do outro, cuja presença evocava uma transgressão à razão. O discurso racional é um discurso que formaliza a ordem e faz com que ela produza um sentido passível de ser aplicado a todos, qual imperativo kantiano⁷. O discurso da razão se propõe a rechaçar o do senso comum, instaurando uma ordem capaz de dar sentido ao conjunto humano sob determinada perspectiva. Essa ordem, contudo, encontra seus contestadores: os fora-da-razão. Transgredir, todavia, é se vincular a um outro princípio possível, denunciando a própria razão como imposição monstruosa de um Leviatã impiedoso. Entretanto, a transgressão faz com que o sujeito se apegue a algo que não lhe dá bem-estar, vinculando-o a um gozo que lhe faz sofrer. Por isso, não se transgride impunemente. A estar fora do Édipo, é preferível submeter-se ao Nome-do-Pai como instaurador de uma ordem intrinsecamente proibitiva. O sujeito se funda a partir da inserção na ordem, ainda que para isso se conforme como um não-sujeito, como um a-sujeito, como um assujeitado.

A linguagem não apenas assujeita o outro. O homem que fala demonstra o seu próprio assujeitamento a uma ordem que o institui. A inscrição da letra, a palavra escrita é uma forma de fixar algo na superfície do papel. É a demonstração de um desejo de que algo se solidifique e se mantenha como sinal inequívoco da cultura. Entretanto, a instabilidade é a marca da linguagem. Não se pode fixar conceitos. Os verbetes não fazem mais que localizar sentidos em pessoas e épocas. O universo da escrita é instigante pela sua vontade de produzir sentidos mas, uma vez escrito, o sentido começa a se esvaír. De fato, não fazemos mais que colocar nossa própria interpretação nas inscrições deixadas nas páginas, nos documentos históricos. O que fala, o sujeito do discurso é também alteridade

7 “Imperativo: (in. Imperative, fr. Impératif, al. Imperativ, it. Imperativo). Termo criado por Kant, talvez por analogia com o termo bíblico ‘mandamento’, para indicar a fórmula que expressa uma norma da razão. Kant diz: ‘A representação de um princípio objetivo, porquanto coage a vontade, denomina-se comando da razão, e a fórmula do comando denomina-se imperativo.’” (ABBAGNANO, 1998, p. 545).

e traz em si as marcas do outro. Se o discurso é o lugar em que o poder se exerce, ele é também lugar de resistência – uma resistência que se encontra dissimulada no próprio mecanismo do poder, na própria organização na qual o discurso se realiza. A alteridade é condição indispensável para a construção do sujeito e é o seu que discurso permite o aparecimento dessa alteridade. Dos arquivos, retiramos monumentos⁸. Trazemos de volta suas vozes a fim de compreendermos as nossas próprias, ainda que tenhamos claro que qualquer tentativa de presentificar o passado traz em si uma violência da interpretação. Mas, sabe-se, transitar por Babel é se perder na confusão das línguas, é enveredar-se por becos tortuosos que não conduzem a saídas, é imbricar-se no descontrole cultural. Babel rememora a proibição do pai (o Não-do-Pai [*Non-du-Père*]) para quaisquer tentativas de reaver o paraíso perdido. A torre, capaz de inscrever na terra (χάος) a ordem do céu (κόσμος), a ser reduzida a escombros pela confusão das línguas, demonstra o poder do pai, mas demonstra também a capacidade dos sujeitos em traçar, eles próprios, os significados que ficaram por escrever, a promover os sentidos que permaneceram suspensos. Por isso, as tentativas de interpretação se aliam à resistência contra o pai poderoso, soberano, que impõe sua lei e subjugua os habitantes de Babel. De maneira análoga, em nome de um saber científico, os discursos constituem regras e estabelecem fronteiras, a fim de excluir o diferente, o disperso e o inefável (CORACINI, 2007). A verdade do outro permaneceu por muito tempo submetida às interpretações vindas do centro racional e ordenador. No entanto, quando as margens falam, elas falam de si, mas com uma importante reverberação daqueles que delas emitem observações e comentários. Segundo Coracini (2007, p.59):

a psicanálise nos lembra que é preciso esquecer, matar o pai que simboliza a lei, a regra, a moral,

⁸ Acerca das considerações sobre o documento e o monumento, mister é verificar a obra de Le Goff (1988): *História e memória*.

a tradição, ultrapassá-lo, se possível, para que, internalizado, ele sobreviva para sempre. É na medida em que se internaliza um traço que ele se faz corpo no corpo do sujeito, que ele se faz presente, imperceptível, mas real, no real do inconsciente, permitindo identificações.

O discurso marginal concedido sob a função arcôntica do museu demonstra essa ação de subverter a ordem vigente do discurso da razão. Não obstante, tendo a ordem discursiva estabelecido um veredicto, o discurso marginal, ainda que autorizado, inaugura um novo sentido. É em nome da mesma regra questionada que o discurso das margens se coloca no centro e nele enraíza. Entretanto, o discurso marginal é faltoso, sua falta-a-ser é evidente. Ele não ocupa lugar de destaque no conjunto da ordem, mas penetra com lentidão a partir dos vãos encontrados no discurso oficial. Discurso que ele sublinha, a fim de fazer-lhe uma reinterpretação. Deseja o discurso da margem preencher sua falta, mas o discurso oficial também o deseja e permite que se complemente continuamente, pois não há discurso capaz de conter em seus limites toda a significação possível.

Há, pelo menos, duas questões que se aproximam: o recalque inconsciente do desejo e o assujeitamento ideológico na linguagem. Como sabemos, o recalcado retorna sempre que encontra ocasiões propícias para esse retorno. Da mesma forma, o sentido que fora excluído do contexto retorna sub-repticiamente, logo que encontra frestas capazes de sustentá-lo. É assim que os olhares percorrem o museu e, afirmamos, também a cidade. Ao tomarmos as modalidades argumentativas, por exemplo, observamos uma estrutura de troca agônica na qual dois adversários medem suas forças, com a finalidade de obter a adesão de um terceiro para as teses que defendem (AMOSSY, 2005). As modalidades argumentativas se classificam de acordo com a forma como se organizam e os fins a que se destinam.

O discurso racional é, tomado em sua totalidade, um ato argumentativo. Discursar é, pois, um ato de argumentar – as

considerações são de Osakabe (2002), que, ao tratar das condições de produção e organização argumentativa, oferece um importante ponto de apoio para as discussões que estabelecemos: todo argumento se funda em condições específicas nas quais ele se faz possível e, a partir de uma organização, tornam-se os argumentos atos argumentativos. No discurso racional, o ato de argumentar se funda em três atos distintos mas que estão relacionados entre si de forma inextrincável. As margens conseguem, finalmente, o engajamento da cidade à sua tese, conferindo ao outro estranho um lugar familiar. “Enquanto ato de argumentar, o discurso é de responsabilidade [do] sujeito e é nele que se afirma. [...] O sujeito é praticamente absoluto e configura-se praticamente solitário, não só no exercício da palavra como também no exercício da sua função” (OSAKABE, 2002, p. 139). Todavia, essa supervalorização do sujeito se encontra limitada pelas condições de produção que o rodeiam. Essas condições fazem com que ele se sujeite a um consenso de noções válidas.

O estrangeiro diante da esfinge

A norma racional tem como função controlar as condutas e os comportamentos, cujo objetivo é a harmonia, a paz social e o bem-estar das cidades. Fagundes (2001) considera que, para atingir os fins propostos, a norma se propõe a controlar o que se encontra a ela submetido. Não é fortuito: como mecanismo de poder, a instituição da justiça é arquitetada justamente para que a lei seja a marca indelével da soberania, à qual todos, sem distinção, devem estar submetidos. Ora, alcançar com êxito tal objetivo não é tarefa simples. Afinal, organizar uma instância pelo discurso de forma a fazê-la superior encontra suas implicaturas no cotidiano e a palavra passa a ser ensinada como instrumento na técnica da retórica, pela qual o outro deve ser convencido acerca de uma verdade que se quer provar. Todo controle é orientado por um modelo de sociedade

(FAGUNDES, 2001). Esse modelo conduz à norma e faz dela uma imagem daquilo que a instituiu. A norma é, pois, o lugar do embate das palavras, a arena onde elas se digladiam, a fim de produzirem sentidos. Revestem-se de eloquência, a fim de persuadir o outro a aderir à vontade do que fala, proporcionando um direcionamento tal que leve a uma conclusão almejada. No museu, há um embate entre o sujeito e o outro. Entendamos o sujeito como aquele que argumenta e, o outro, como o que “ouve”. Entendamos também o sujeito como o lugar da ordem e, o outro, como o lugar da desordem: o indesejado (mas os lugares são intercambiáveis). No museu, como nas ruas, esse embate é evidente (do contrário, não haveria cidades).

Podemos dizer que não reina uma paz tranquila entre o sujeito e a norma. A lei deve ser transgredida, o pai deve ser morto. Todo homem traz em si a capacidade de ser o seu contrário, toda regra é, imanentemente, uma possibilidade de transgressão. Édipo aparece como o protótipo mítico dessa realidade. Os limites entre o sublime e o abjeto são por demais tênues, talvez por isso as sociedades são exímias organizações excludentes, cuja função é inviabilizar a circulação do repugnante, vinculando-se à busca do ideal sublime. Metamorfosear se torna, não raro, a única forma de aceder ao sublime, em detrimento das abjeções.

A exclusão é que, paradoxalmente, viabiliza toda uma circulação. O discurso da ordem se sustenta daquilo que a sociedade lhe fornece continuamente: desvios, margens, anormalidades. Com relação a isso, por sua vez, não cessaram os perversos da história de fornecer demonstrações acerca de um lado obscuro do ser humano que se manifesta diante de uma lei ou norma, a fim de denotar uma transgressão qualquer. A interdição é, pois, condição indispensável para a perversão. Segundo Roudinesco (2008, p. 12):

E é efetivamente porque a perversão é desejável, como o crime, o incesto e o excesso, que foi preciso designá-la não apenas como uma transgressão ou anomalia, mas também

como um discurso noturno em que sempre se enunciaria, no ódio de si ou na fascinação pela morte, a grande maldição do gozo ilimitado.

Tomemo-la, destarte, como “discurso noturno”, pronto a dizer aquilo que é desejado ao mesmo tempo em que é proibido. As perversões apenas são toleradas pela cidade quando se revestem de um sentido sublime, capaz de elevar o espírito a partir das práticas nada convencionais. O percurso perverso para um ideal sublime é demonstrado por Roudinesco (2008) na vida dos santos que, dadas as condições cristãs de negação do próprio corpo e de valorização dos sacrifícios de expiação – condições possibilitadas pelo cristianismo, talvez por ser a única religião em que Deus assumiu a forma de um corpo humano a fim de viver, padecer e morrer como vítima –, denotam o ideal sublime no castigo do corpo:

Marguerite-Marie Alacoque dizia-se tão susceptível que a visão da menor impureza sobressaltava-lhe o coração. Porém, quando Jesus chamou-a à ordem, ela só conseguiu limpar o vômito de uma doente transformando-o em sua comida. Mais tarde, sorveu as matérias fecais de uma disentérica declarando que aquele contato bucal suscitava nela uma visão de Cristo mantendo-a com a boca colada em sua chaga. (ROUDINESCO, 2008, p.25).

A religiosa, que viveu no século XVII, é conhecida pelos seus grandes êxtases místicos, ocorridos no convento de Paray-le-Monial, na França. Demonstra o caráter sublime de uma perversão institucionalizada que fazia mitigar o próprio corpo, demonstrando-o frágil e desprezível frente à busca da perfeição⁹. Essa busca serve

9 “Après, il me demanda mon coeur, lequel je le suppliai de prendre, ce qu’il fit, et le mit dans le sien adorable, dans lequel il me le fit voir comme un petit atome, qui se consommait dans cette ardente fournaise, d’où le retirant comme une flamme ardente en forme de coeur; il [le] remit dans le lieu où il l’avait pris, en me disant : — Voilà, ma bien-aimée, un précieux gage de mon amour, qui renferme dans ton côté une petite étincelle de ses plais vives flammes, pour te servir

apenas como sustentação ideológica para um “desvio”. A norma, por sua vez, se vê suplantada pela perversão que, como lado obscuro, aparece no meio da ordem. Em seu aspecto sublime, os perversos são admirados e venerados como santos. Entretanto, quando demonstram o lado abjeto, são rechaçados e fazem a cidade demonstrar sua repulsa, o que, invariavelmente, não lhe é assim tarefa tão odiosa. A obra de Roudinesco (2008) nos incita a uma reflexão acerca desse outro que nos incomoda e, de alguma forma, ela evoca esse outro familiar que se configura por “nós mesmos”. A parte obscura da cidade é nossa própria; o outro que nos ameaça somos nós, a interdição é desejada e, por isso mesmo, proibida. Quando penetra o interdito e provoca uma reação dos sentidos, ele é malvisto e, ao mesmo tempo, querido.

No texto de 1919: (“O ‘estranho” ou *Das Unheimliche*), Freud apresenta uma discussão acerca do sentido duplo do que é estranho e, ao mesmo tempo familiar. Algo que é secretamente familiar, que foi banido, reprimido e voltou posteriormente. Ocorre uma experiência estranha quando os complexos infantis reprimidos (expulsos) voltam à vida por meio de alguma lembrança ou impressão. O mesmo ocorre com relação a crenças primitivas já superadas que parecem se confirmar uma vez mais quando da ocorrência de algum fato de forte comoção social. Esse retorno do que havia sido reprimido se reveste de uma roupagem de total estranheza, denotando mesmo um desamparo de quem quer que viva uma situação semelhante. A ideia do “duplo” (estranho-familiar) está presente em várias ocasiões da história humana. A concepção de uma alma imortal é

de coeur et te consommer jusqu’au dernier moment, et dont l’ardeur ne s’éteindra, ni ne pourra trouver de rafraîchissement que quelque peu dans la saignée, dont je marquerai tellement le sang de ma croix, qu’elle t’apportera plus d’humiliation et de souffrance que de soulagement. C’est pourquoi je veux que tu la demandes simplement, tant pour pratiquer ce qui vous est ordonné que pour te donner la consolation de répandre ton sang sur la croix des humiliations. Et pour marque que la grande grâce que je te viens de faire n’est point une imagination, et qu’elle est le fondement de toutes celles que j’ai encore à te faire, quoique j’aie refermé la plaie de ton côté, la douleur t’en restera pour toujours ; et si, jusqu’à présent, tu n’as pris que le nom de mon esclave, je te donne celui de la disciple bien-aimée de mon sacré Coeur” (LORDRE DE LA VISITATION DE SAINTE MARIE, 1923).

um dos mais marcantes exemplos da existência de um “duplo”, que pode se transformar em algo ameaçador quando assume uma função monstruosa e destruidora do ego. O “estranho desejo do perverso” é familiar no sublime, mas repugnante no abjeto¹⁰, suscitando uma pergunta: o mal provém do homem ou da cultura? O que é estranho é assustador justamente por não ser conhecido. No entanto, quando se revela “desconcertantemente familiar”, o estranho pede para ser ouvido e demanda uma atenção irrefutável para a compreensão do próprio homem e de seus processos psíquicos. Freud introduziu no psiquismo uma complexa constatação, segundo a qual todo homem seria habitado pelo crime, pela transgressão, pela loucura, pela paixão, pelo desvario (ROUDINESCO, 2008). Entretanto, nenhum homem pode estar determinado por um destino prévio que o torne inapto a se superar a si mesmo – tudo depende do que cada indivíduo fará com a perversão que traz em si: rebelião, superação, sublimação, crime, autodestruição. O estranho temido é também o estrangeiro (ξένος), o irracional, cuja presença ou irrupção são capazes de trazer mal-estar e desestabilização no conjunto organizado. Ele é temido, mas revela uma parte de nossa própria personalidade e de nossa cultura.

É possível reconhecer, na mente inconsciente, a predominância de uma ‘compulsão à repetição’, procedente dos impulsos instintuais [pulsionais] e provavelmente inerente à própria natureza dos instintos [pulsões] – uma compulsão poderosa o bastante para prevalecer sobre o princípio do prazer, emprestando a determinados aspectos da mente o seu caráter demoníaco, e ainda muito claramente expressa nos impulsos das crianças

10 Roudinesco (2008, p.37) relata, dentre outros, o caso da perversão de Gilles de Rais, embrenhado no crime: “Cercado por serviçais, que eram seus fornecedores, seqüestrava crianças das famílias camponesas e lhes impunha as piores sevícias. Retalhava os corpos, arrancava os órgãos, corações sobretudo, dando-se ao trabalho de sodomizá-las na hora de sua agonia. Frequentemente, tomado pelo furor, usava seu membro ereto para esfregá-lo contra as vísceras dilaceradas.”

pequenas; uma compulsão que é responsável, também, por uma parte do rumo tomado pelas análises de pacientes neuróticos. Todas essas considerações preparam-nos para a descoberta de que o que quer que nos lembre esta íntima ‘compulsão à repetição’ é percebido como estranho. (FREUD, [1919] 1976, p 297-298).

A compulsão à repetição, como sabemos, liga-se à pulsão de morte. A perversão é reportada por Freud a uma característica antropológica.

Nas neuroses, o que se observa é o mecanismo da repressão [recalque], pelo qual um impulso pulsional encontra resistências, a fim de que se torne inoperante. Tal é a essência da repressão [recalque]: afastar algo do consciente, mantendo-o à distância, como a defender o ego de suas inclinações conflitivas. Na obra de 1915 (“*Repressão*”), Freud assinala as bases desse mecanismo, notadamente inerente aos processos de formação das neuroses, dividindo-o em duas fases: a repressão [recalque] primeva e a repressão [recalque] propriamente dita. A primeira “consiste em negar a entrada no consciente ao representante psíquico (ideacional) do instinto [pulsão]” (FREUD, [1915] 1976, p.171) e a segunda afeta os derivados mentais do representante reprimido, associando-o a ideias que são igualmente reprimidas, pois que guardam alguma relação com o que fora reprimido. Não é fortuito: na fase primeva, é estabelecida uma fixação a partir da qual o representante do reprimido permanece inalterado no inconsciente. Portanto, aquilo que foi reprimido se liga a tudo o que possa estabelecer uma conexão com ele, dando sinais de sua existência. A luta contra ele é inócua. Não há, segundo Freud, disposições do ego capazes de neutralizá-lo. É ao próprio sujeito do inconsciente que ele se refere e essa é a subjetividade que importa na compreensão do homem e seus caminhos pela cultura¹¹. O reprimido, por seu caráter pulsional, não permanece inativo:

11 Em oposição à subjetividade cartesiana, ligada à certeza do *cogito* a partir da dúvida metódica, Lacan anunciara a máxima da subjetividade freudiana, destituidora da razão: “Sou onde não penso; penso onde não sou”.

Ele prolifera no escuro, por assim dizer, e assume formas extremas de expressão, que uma vez traduzidas e apresentadas ao neurótico irão não só lhe parecer estranhas, mas também assustá-lo, mostrando-lhe o quadro de uma extraordinária e perigosa força do instinto [pulsão] (FREUD, [1915] 1976, p.172).

O mecanismo da repressão [recalque] exige um constante dispêndio de energia: sentinelas são necessárias para fazer com que o êxito da repressão [recalque] não corra perigo. Mas, há frestas. Tal como as muralhas urbanas que tentam conter o subúrbio que lhe causa, os mecanismos de defesa do ego não podem suspeitar todo o tempo dos disfarces utilizados. Com isso, por considerar “estranho” a si o que lhe é constitutivo, o ego sofre com o convívio das fantasias sexuais reprimidas. O neurótico campo urbano trava suas batalhas contra os desejos do subúrbio e acaba por reconhecer a ineficácia de suas muralhas, ainda que contidas por sentinelas ou esfinges. Há os caminhos indiretos que permitem os simulacros estabelecerem uma relação metonímica e se colocarem no seio da disciplina

O reprimido é intolerável para o ego e, portanto, o discurso racional funciona como um mecanismo capaz de conter os sentidos que importam para a história da loucura. Essa é uma das vicissitudes da pulsão reprimida: aparecer como um afeto que é qualitativamente colorido ou mesmo como uma ansiedade, gerando um estado agônico de embate entre as forças que se querem manter como heróicas e verdadeiras. Os monumentos são sinais da rememoração. Os documentos igualmente o são. Alguns teriam tanta capacidade de desestruturação do ego urbano que são mantidas sob acirrada vigilância e repressão [recalque], até que um governo mais democrático e, surpreendentemente, mais ousado possa permitir que eles cruzem a soleira da porta de entrada¹². O propósito da

12 Governos tendem a reprimir os símbolos que os podem destruir, talvez por sua força e capacidade de evocar um passado inglório. No Brasil, documentos sobre os chamados “Anos

repressão [recalque] é a expulsão do agente causador do desprazer. Se a repressão [recalque] não for capaz de contê-lo, podemos afirmar que ela falhou. Essa é a repressão [recalque] que interessa aos processos psicanalíticos, pois é ela que permite uma presença como sinal daquilo que permanece. A repressão [recalque] bem sucedida, com certeza, não permite a entrada de afetos. “A repressão [recalque] deixa sintomas em seu rastro” (FREUD, [1915] 1976, p.177).

Subúrbio, transgressão e o lugar da palavra interdita

Ao tratar os neuróticos, o trabalho psicanalítico não se dirige para o caráter do paciente. Antes, procura compreender como se organizam os sintomas para daí empreender uma trajetória terapêutica que esteja vinculada à história do paciente. No entanto, ao serem conduzidos a avançar do princípio do prazer para o princípio da realidade – percurso indispensável para que o indivíduo avance da vida infantil para a vida adulta –, alguns pacientes se recusam a fazê-lo. “Dizem que já renunciaram bastante e que já sofreram bastante e têm direito de serem poupados de quaisquer outras exigências; não se submeterão a qualquer necessidade desagradável, pois são *exceções* e, além disso, pretendem continuar assim” (FREUD [1916] 1976, p.353). Ser exceção é uma forma de reivindicar privilégios capazes de colocar o indivíduo em situação privilegiada com relação aos

de Chumbo” permanecem ocultos. Discussões, no entanto, vêm sendo empenhadas a fim de resgatar esta memória. Previsto para ser inaugurado em 2012, em Belo Horizonte, o Memorial da Anistia reunirá arquivos do período da ditadura no Brasil. O convênio foi firmado entre o Ministério da Justiça, a Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), a Prefeitura de Belo Horizonte e o Programa das Nações Unidas para o desenvolvimento. Segundo o presidente da Comissão de Anistia, Paulo Abrão, “O Memorial da Anistia tem uma tripla dimensão. Será um espaço de reparação, de memória e consciência. De reparação, porque será um sítio público para homenagear os que lutaram, por si só, constitui em um ato de reparação oficial do Estado. Ao mesmo tempo, é um espaço de memória porque temos a perspectiva de deixar assentado um espaço que registre a época do autoritarismo. Mas também um espaço de consciência para que, a partir da inauguração do memorial, ele possa se tornar um centro de formação em defesa dos direitos humanos e dos valores democráticos para a juventude”.

demais, dados seus sofrimentos atuais ou anteriores, considerando os mesmos como sendo vítimas de uma desvantagem injusta imposta a eles. Em um dos pacientes, uma mulher,

a atitude para com a vida, ora objeto de meu exame, chegou ao máximo quando ela soube que uma perturbação dolorosa, de ordem orgânica, que a havia impedido de alcançar seus objetivos na vida, era de origem congênita. Enquanto considerou este mal como uma aquisição acidental ou tardia, suportou-o pacientemente; tão logo, porém, verificou ser ele parte de uma herança inata, tornou-se rebelde. (FREUD, [1916] 1976, p. 353)

Cabe notar que Freud se refere aos neuróticos e não aos perversos. Importante fazer essa notação, haja vista que o mecanismo psíquico na perversão opera de modo diverso ao da neurose. Os exemplos de perversão foram utilizados como a fazer uma analogia com as cidades a partir de uma parte obscura na constituição humana. Do ponto de vista da neurose, não podemos nos referir a uma “obscuridade”, mas a uma repressão [recalque] de afetos conflituosos que causam sofrimento ao paciente. Ao tratar das “exceções”, Freud demonstra exatamente o lugar de vítima para onde se refugiam muitas pessoas por se considerarem inferiores aos outros em função de destinos dos quais não puderam escapar pelo seu caráter determinista. Uma vez descobertos em desvantagem injusta, as exceções se revoltam contra a sociedade e esperam dela um reconhecimento revestido, ao menos, de tolerância. O museu traz a ordem das exceções para as páginas da cidade.

Referindo-se à obra de Shakespeare (*Ricardo III*), considera Freud que os homens são, em menor escala, a imagem desse Duque de Gloucester:

Mas eu, que não fui moldado para jogas nem brincos amorosos, nem feito para cortejar um espelho enamorado. Eu, que rudemente sou marcado, e que não tenho a majestade do amor

para me pavonear diante de uma musa furtiva e viciosa, eu, que privado sou da harmoniosa proporção, erro de formação, obra da natureza enganadora, disforme, inacabado, lançado antes de tempo para este mundo que respira, quando muito meio feito e de tal modo imperfeito e tão fora de estação que os cães me ladram quando passo, coxeando, perto deles. Pois eu, neste ocioso e mole tempo de paz, não tenho outro deleite para passar o tempo afora a espiar a minha sombra ao sol e cantar a minha própria deformidade. E assim, já que não posso ser amante que goze estes dias de práticas suaves, estou decidido a ser ruim vilão e odiar os prazeres vazios destes dias. Armei conjuras, tramas perigosas, por entre sonhos, acusações e ébrias profecias [...] (SHAKESPEARE, [1591?] 2002).

É certo que o percurso psicanalítico, diferentemente da ciência positiva, busca a verdade do sujeito e se refere, por isso mesmo, ao próprio sujeito. O discurso jurídico, por sua vez, tenta elucidar uma verdade do fato conforme apresentado na denúncia e, por isso, refere-se a um sujeito submetido à ordem discursiva atestada pelo museu. O lapso da língua, considera Freud ([1906] 1976), não é um acaso, mas um complexo que altera o sentido da fala. Atos sintomáticos se ligam a um sentido oculto que pode ser trazido à luz graças ao cuidado de quem ouve e que faz o sentido emergir. Estabelece, para esse fim, uma analogia entre o segredo do criminoso e o segredo do histérico. O criminoso conhece o segredo e o oculta, ao passo que o histérico oculta-o mas não o conhece. O histérico reprimiu os afetos proibidos de forma que eles não encontram representações claras para si mesmo. Nesse aspecto, torna-se importante a diferenciação entre o criminoso e o histérico quanto ao conhecimento ou não do segredo que se lhe imputa como seu. Se retomarmos o discurso histérico, veremos que ele questiona o discurso do museu, classificando-o por faltoso e incerto. Quanto a si mesmo, o museu fala a partir do lugar

denominado por Lacan ([1969-1970] 1992) como o *discurso do mestre*. Em termos simbólicos, temos:

$$\frac{S_1}{\$} \rightarrow \frac{S_2}{a}$$

FIGURA 1 – “Discurso do mestre”

Fonte: LACAN, [1969-1970] 1992, p.27.

O discurso do mestre, para se firmar, oculta sua incompletude (\$) mas, sobretudo, denuncia o sujeito do discurso histórico, procurando reduzi-lo a uma situação de pouca ou nenhuma importância.

O discurso histórico, por sua vez, provoca uma tensão no discurso do mestre, ao demandar um significante capaz de organizar a inconsistência do sintoma para, posteriormente, demonstrar sua inconsistência. Não por caso, diante dos fenômenos históricos, os médicos demonstram impaciência, considerando as históricas manipuladoras e dissimuladas, negando-lhes toda sua simpatia. Freud afirma que é exatamente nesse ponto que se encontra a neurose: frente à exigência de uma situação sexual, a doença aparece como uma fuga possível, em que o sujeito se refugia. Destarte, são os impulsos libidinosos transformados em sintomas que provocam sofrimento mas que, em termos econômicos, são preferíveis à realização da sexualidade impossível. Metaforicamente, a libido se comporta como uma corrente cujo leito principal foi bloqueado e, em razão disso, ela passa a preencher os canais laterais que, certamente, teriam permanecido vazios (FREUD [1905] 1976). As chamadas *históricas de Freud* se tornaram famosas no campo dos estudos psicanalíticos por se apresentarem à sociedade como *corpo em gozo*, contrárias às normas e aos costumes, *ridendo, castigat mores*. *Fraülein Anna O.*, *Frau Emmy Von N.*, *Miss Luci R.*, *Katharina ---*, *Fraülein Elisabeth Von R.* apontaram para a fragilidade da ciência, enquanto abriam a possibilidade para a instauração de uma clínica voltada para as manifestação inconscientes. De forma análoga, também no

campo discursivo, a histórica deseja um mestre (LACAN, [1969-1970] 1992), mas está pronta a destituí-lo caso ele sucumba às seduções de seu sintoma. O discurso de mestria precisa, pois, manter reprimido o sujeito desejante ($\$$), histórico, ao demonstrar as falhas inerentes a qualquer processo discursivo. Não sem razão, a cultura funciona como esse *estranho ameaçador* que se apresenta ao ego sempre que ele se coloca em busca de um prazer contínuo e ininterrupto. É a *civitas*, portanto, a propiciadora dos sintomas históricos, pois que apresenta seus limites à realização dos desejos.

Ao dizermos sobre uma certa historicização do discurso, referimo-nos a esse interesse do discurso histórico em desvendar segredos, provocando implicaturas que possam erotizá-los, desejando que fracassem. Para se firmar como verdade, o discurso do mestre não pode permitir a realização desse discurso e, por isso, o recalca:

$$\frac{S_1}{\$}$$

FIGURA 2 – Matema lacaniano

Fonte: LACAN, [1969-1970] 1992, p.27.

O matema lacaniano demonstra S_1 como o *significante mestre*, organizador do discurso e da *cadeia de significantes*, e $\$$ como o *sujeito barrado*, incompleto, desejante, histórico.

Dessa forma, ao desqualificar o discurso histórico, o mestre tem maior liberdade e se mostra, das mesmas margens, impondo um sentido que até então não se revelara.

Não são antagônicos. Antes, complementam-se, sustentam-se o discurso da histeria e o discurso do mestre na teoria lacaniana. Dizemos que o primeiro aponta as fragilidades das margens e o segundo penetra por elas, construindo uma significação da cidade e demonstram que não há, na verdade, um discurso que se sustente sozinho por tempo demais.

Referências

AMOSSY, Ruth. O *ethos* na intersecção das disciplinas: retórica, pragmática, sociologia dos campos. In: AMOSSY, Ruth (Org.). *Imagens de si no discurso: a construção do ethos*. Tradução de Dílson Ferreira da Cruz, Fabiana Komesu e Sírio Possenti. São Paulo: Contexto, 2005. p. 119-144. Título original: *Images de soi dans le discours*.

CORACINI, Maria José. *A celebração do outro: arquivo, memória e identidade – línguas (materna e estrangeira), plurilingüismo e tradução*. Campinas: Mercado das Letras, 2007. 247 p.

DERRIDA, Jacques. *Mal de arquivo: uma impressão freudiana*. Tradução de Cláudia de Moraes Rego. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001. 130 p. Título original: *Mal d'Archive*.

FAGUNDES, Valda de Oliveira. *A espada de Dâmoçles da Justiça: o discurso no júri*. Itajaí: Editora da UNIVALI, 2001. 132 p.

FREUD, Sigmund. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* [1905]. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. V. VII. Rio de Janeiro: Imago, 1976. p. 121-252. Título original: *Drei Abhandlungen zur Sexual Theorie*.

FREUD, Sigmund. *A psicanálise e a determinação dos fatos nos processos jurídicos* [1906]. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. V. XI. Rio de Janeiro: Imago, 1976. p. 99-15. Título original: *Tatbestandsdiagnostik und Psychoanalyse*.

FREUD, Sigmund. *Cinco lições de Psicanálise* [1910]. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund

Freud. V. XI. Rio de Janeiro: Imago, 1976. p. 1-51. Título original: *Über (James Strachey) Psychoanalyse*.

FREUD, Sigmund. *Repressão* [1915]. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. V. XIV. Rio de Janeiro: Imago, 1976. p. 163-182. Título original: *Die Verdrängung*.

FREUD, Sigmund. *Alguns tipos de caráter encontrados no trabalho psicanalítico* [1916]. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. V. XIV. Rio de Janeiro: Imago, 1976. p. 349-377. Título original: *Einige Charaktertypen aus der psychoanalytischen Arbeit*.

FREUD, Sigmund. *O “estranho”* [1919]. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. V. XVII. Rio de Janeiro: Imago, 1976. p. 271- 318. Título original: *Das Unheimliche*.

FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização* [1930]. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. V. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1976. p. 73-171. Título original: *Das Unbehagen in der Kultur*.

FREUD, Sigmund. *Por que a guerra?* [1933]. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. V. XXII. Rio de Janeiro: Imago, 1976. p. 235-259. Título original: *Warum Krieg?*.

IMPERATIVO. In: ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1998. p. 545. Título original: *Dizionario di Filosofia*.

L'ORDRE DE LA VISITATION DE SAINTE MARIE. *Vie de*

Sainte Marguerite-Marie Alacoque. Le Monastère de Paray-le-Monial. Paris: Ancienne Librairie Poussielgue J. de Gigord, éditeur, 1923. Disponível em: <http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/margueritemarie/index.htm#_Toc7513987>. Acesso em: 01 fev. 2011.

LACAN, Jacques. *O avesso da psicanálise*. O seminário. Livro 17 [1969-1970]. Versão brasileira de Ari Roitman. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992. 209 p. Título original: *Le Séminaire de Jacques Lacan. Livre XVII: L'envers de la psychanalyse*.

SEGOLENE Royal demande “pardon” pour le “discours de Dakar” de Nicolas Sarkozy, *Le Monde*, 06 abr. 2009. Disponível em : <http://www.lemonde.fr/politique/article/2009/04/06/segolene-royal-demande-pardon-pour-le-discours-de-dakar-de-nicolas-sarkozy_1177536_823448.html>. Acesso em: 25 jan. 2011.

OSAKABE, Haqira. *Argumentação e discurso político*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002. 224 p.

ROUDINESCO, Elisabeth. *A parte obscura de nós mesmos: uma história dos perversos*. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008. 272 p. Título original: *La part obscure de nous-mêmes (une histoire des pervers)*.

A loucura em Barbacena: memória claudicante da tempestade

Cláudio Guillarduci

No dezeno aos Lotófagos arribo,
Que apascenta uma planta e flor cheirosa.
Jantamos, feita aguada; envio arauto
Com mais dous a inquirir de pão que gente
Lá se nutria. Aos três em nada ofendem,
Mas lhes ofertam Loto; mel provando,
Os nossos o recado e a pátria esquecem,
Querem permanecer para o gostarem.
Constrangidos e em lágrimas os trago
E amarro aos bancos; apressado os outros
Sócios recolho, a fim que do regresso
A doçura falaz os não deslembre.
Em fila, a salsa espuma a remos ferem,
E dali pesarosos nos partimos. (HOMERO, 1960, p. 123).¹

O texto é um exercício de abordagem experiencial resultado dos trabalhos desenvolvidos na pesquisa, ensino e extensão nos últimos quatro anos. A experiência com abordagem biográfica vivenciada em diferentes espaços e tempos foi inicialmente desenvolvida no *Projeto integrado (pesquisa, extensão e ensino): teatro cômico popular e educação*,

1 O poema, dividido em 24 cantos, narra o “regresso” de Ulisses à sua terra natal. O Canto IX conta o início da viagem de Ulisses rumo a Tróia. Nessa saída seus navios chegaram à cidade dos ciconianos e, após uma briga, Ulisses perdeu seis homens de cada navio. Após essa briga, sua frota foi atingida por uma tempestade e ficou no mar durante nove dias até que se aproximou do país dos Comedores de Lótus. Ao atracar, Ulisses mandou três de seus homens verificarem que terra era aquela e quem eram seus habitantes. Os homens de Ulisses foram recebidos pelos moradores daquele país que, inclusive, lhes deram alimentação. Os Lotófagos era um povo vegetariano e pacífico, mas, ao mesmo tempo, perigoso; não ameaçava e nem matava, mas agia de forma pernicioso ao oferecem o lótus que era doce como mel e provocava o esquecimento. Dessa forma, os Lotófagos representam a grande luta que a Odisséia inteira travava: a luta contra o esquecimento.

que tinha por objetivo compreender relações, configurações e significados que alunos-atores empregariam durante o processo de criação na oficina *Improvisação teatral: características híbridas do teatro de revista* ao trazerem para a cena suas histórias de infância vividas em seus bairros. Somente com o passar do tempo, as discussões sobre experiência, memória, teatro e as interfaces com o espaço urbano e suas narrativas passaram para o centro dos trabalhos.

Atualmente, duas atividades agregam tais discussões. Uma atividade está vinculada ao ensino, mais especificamente à disciplina *TPET-Arte-Educação: formação de professores em artes: memória e narrativa*, que ministro no curso de Licenciatura em Teatro. Essa disciplina tem a proposta metodológica de construir caminhos possíveis de formação de professores a partir das narrativas (auto)biográficas do itinerário escolar. Essa postura entende que na reflexão das experiências adquiridas na trajetória de escolarização é possível investir na singularidade e na subjetividade do sujeito em formação. Portanto, o espaço da sala de aula permite relacionar reminiscências e experiências com as diferentes dimensões da aprendizagem profissional. O centramento do sujeito na sua própria vida e nos diferentes encaminhamentos do processo de formação permite a ampliação das capacidades de autonomização, de iniciativa e de criatividade. As narrativas (auto)biográficas colocam também na centralidade da formação os profissionais responsáveis pelas disciplinas dos cursos de licenciatura.² A segunda atividade é o projeto extensionista *Conversa a-fiaada (de velhos e de “loucos”): história, memória e narrativa*, que têm duas ações distintas relacionando teatro, memória e experiência. Esse projeto oferece, a partir da construção de um laboratório experimental, denominado *Ambulatório*³, oficinas teatrais

³ A disciplina conta com a monitora Érika Camila Pereira dos Santos, que desenvolve atividades práticas relacionando o ensino do teatro e a memória infantil às discussões sobre o brincar, o jogo e a brincadeira apresentadas por Walter Benjamin no livro *Reflexões: a criança, o brinquedo, a educação*.

⁴ Ver: <https://www.facebook.com/groups/260574804062653/?fref=ts>.

para usuários da rede de saúde mental da cidade de São João del-Rei. O laboratório dialoga com as discussões desenvolvidas no projeto de pesquisa *O tempo nas brincadeiras e nos jogos: as crianças e as larvas*.⁴

Outra ação extensionista prevista no projeto é o oferecimento de oficinas teatrais para idosos da cidade de Barbacena. Essas oficinas têm o intuito de auxiliar na formação dos idosos como guias patrimoniais. Esses guias têm a função de apresentar os bens patrimoniais tombados da cidade para crianças da rede pública de ensino de Barbacena a partir de suas experiências e de suas narrativas.

É dessa forma que as discussões realizadas em sala de aula, tendo por base as (auto)biografias referenciais, auxiliam no exercício narrativo construído nesse texto. Esse exercício é também uma das atividades previstas da disciplina, pois todos os participantes deverão elaborar um texto autobiográfico sobre a infância; nesse momento, o corte escolhido foi a loucura na cidade de Barbacena.

Enfim, é a partir das atividades desenvolvidas na disciplina que esse exercício de escritura busca, num primeiro momento, alinhar memórias de infância e adolescência relacionadas à loucura e que foram vivenciadas em Barbacena no período em que os hospícios da cidade foram comparados a campos de concentração, para posteriormente apresentar reflexões sobre o museu da loucura, esse espaço político edificado mais para comemorar a história da loucura vivenciada na cidade do que rememorar e apresentar de forma crítica os acontecimentos trágicos ocorridos na cidade. O museu da loucura, com a acumulação de objetos psiquiátricos, parece esvaziar o próprio tempo da loucura dos internos ao organizar os instrumentos que a ciência disponibilizava para o tratamento da saúde mental. Esse esvaziamento do tempo parece também ocorrer na festa intitulada *Festival da loucura*, que apenas espetaculariza a dor e mimetiza a violência, conforme as estruturas direcionadas pela indústria cultural.

Esse exercício parte do pressuposto que qualquer narrativa, por mais banal que seja, dá visibilidade ao que se vive e por isso mesmo se

torna história. Uma história distanciada das narrativas oficiais, mas, com certeza, uma história construída a partir de um olhar específico – individual – sobre determinados fatos.

O narrador e o historiador deveriam transmitir o que a tradição, oficial ou dominante, justamente não recorda. Essa tarefa paradoxal consiste, então, na transmissão do inenarrável, numa fidelidade ao passado e aos mortos, mesmo – principalmente – quando não conhecemos nem seu nome nem seu sentido. (GAGNEBIN, 2006, p. 54)

Dessa forma, a narrativa se aproxima daquilo que qualificamos como História, esse campo de conhecimento que se movimenta em meio aos documentos.

Na minha infância durante a década de 70, século passado, convivi com diferentes pessoas que moravam no Hospital Colônia de Barbacena. Entre as histórias contadas na tentativa de frear determinadas ações infantis, não existia a versão da história do “homem do saco” que podia também ser um cigano ou um estrangeiro que pegava as crianças que saíam sozinhas ou que eram desobedientes para fazer sabão. No universo infantil de Barbacena, pelo menos daqueles que viviam próximos aos hospitais, a lenda do homem do saco foi substituída pelas histórias que tinham os loucos como personagens principais.

Os dispositivos de internação e reclusão determinavam quais eram os doentes perigosos e quais tinham o direito de perambular pela cidade. Essa exclusão também considerava aqueles que poderiam fazer pequenos serviços externos para os funcionários do hospital ou mesmo para os moradores da cidade – alguns podiam até mesmo trabalhar nas casas, nos sítios e nas fazendas como funcionários. Desconheço o grau de servidão existente nessa relação, mas acredito que a maioria dos discursos para convencer os novos empregados era pautada pela promessa de benefícios que um lar poderia oferecer ao comparar com as dificuldades e os sofrimentos

vivididos cotidianamente dentro do hospital. Com isso, era comum o convívio entre os cidadãos da cidade e os “loucos” moradores da “sistência” (Hospital Assistência) e do Hospital Colônia. Assim, muitos moradores do hospital andavam tranquilamente pelas ruas e a população barbacenense acreditava na eficácia dos dispositivos utilizados pelo hospital.

Esses dispositivos organizadores da liberdade não funcionavam com exatidão, pois era comum o relato de histórias de incidentes envolvendo pacientes. Esses fatos eram sempre justificados como episódios isolados e os internos eram geralmente os culpados pelos problemas. Desses incidentes, existiam aqueles motivados pelas próprias crianças – eu e meus primos, entre elas –, que insultavam os “loucos” que passavam pelas ruas. Várias vezes tivemos que sair correndo pelas ruas, esconder em algum lugar ou correr para casa, porque os loucos vinham atrás da gente, jogavam pedras na nossa direção ou nos xingavam. No entanto, esse tipo de fato não se limitava aos loucos do hospital, também era comum esse comportamento em relação às pessoas denominadas como folclóricas da cidade. Fazíamos o mesmo com a “Rolinha”, que morava próximo à nossa casa. Toda vez que a insultávamos, ela dizia uma quantidade enorme de palavrões e levantava o vestido, isso era o auge do malfeito e o motivo para continuarmos com essa crueldade. Outro que por muito tempo foi motivo de nossos insultos era o “Machado”, mas ele apenas dizia palavrões. Essa economia nas respostas não estimulava muito nossa brincadeira.

No entanto, mesmo não havendo separações nas brincadeiras entre os moradores do hospício e as “pessoas folclóricas” que viviam na cidade, era comum no meio social tratamentos distintos entre esses dois grupos: enquanto os loucos do hospital eram, na realidade, considerados os únicos loucos, os pertencentes ao grupo de folclóricos sempre contaram com a tentativa de acentuação de suas habilidades intelectuais e/ou práticas.

Aos domingos, minha família frequentava a missa que era

celebrada na capela da Assistência. Esse era o dia que as crianças podiam encarar os internos e vencer os medos das histórias contadas pelos adultos. Para chegar até à capela, era necessário passar por uma ponte de piso de madeira e parapeito de ferro. Era possível observar os trilhos da estrada de ferro pelas frestas da ponte e, às vezes, o trem passava nos trilhos e tremia a ponte no momento em que passávamos por ela. Anos mais tarde, foi nessa mesma ponte que uma interna suicidou ao pular nos trilhos. Essa senhora era conhecida por todos da vizinhança e chamava a atenção pelo excesso de peso.



FIGURA 1 – Batismo na Capela da Assistência

Fonte: Acervo do autor.

Ir à missa era um jogo compartilhado entre os primos e as primas e também era o momento para observar aquelas pessoas e aquele lugar enorme que era o hospital. Parecia existir uma ordem, tudo era limpo, lindos jardins, flores, os internos eram pessoas calmas e rezavam

junto com a comunidade. Esse espaço que deixava transparecer uma absoluta organização indicava uma perfeição humana ocupada por loucos. Na igreja, durante a missa, os bancos eram reservados para os visitantes e os loucos, mesmo dividindo o mesmo espaço, ficavam em pé escorados nas paredes ou nas portas. Bastava um pequeno grito para que o interno fosse retirado da capela pelas Irmãs de Caridade, que também chamavam atenção com seus hábitos da cor azul e branco e pelo semblante de rigor. Ao término da missa, era possível conversar com os internos que, geralmente, se aproximavam para pedir dinheiro, cigarro ou alguma bijuteria que as primas usavam. Algumas internas carregavam bonecas de plástico e/ou de pano. Tudo era ordem, quase que uma construção de um “outro espaço”, de um lugar que não indicava que ali era um hospital para tratamento de pessoas com transtornos mentais. Talvez, a intenção fosse mesmo a de construir um jardim da esperança para os visitantes e para os internos.

Após a missa, era possível passear pelo hospital, esse tempo era utilizado para investigações de seus espaços e de suas fronteiras – cercas de arame farpado e muros – com os terrenos da família. Essas averiguações eram importantes porque, nos finais de semana, primos e primas se reuniam ao entardecer para invadir a horta da Assistência e pegar principalmente espigas milho que eram assadas em fogueiras improvisadas. Nessa invasão era necessário escapar dos cachorros e dos internos que cuidavam da plantação: um deles em especial, pois ele era um negro muito grande, forte e sua mão enorme ficava sempre tremendo. Para chegar às plantações, era necessário passar por uma pinguela que ligava o terreno da família ao do hospital. O cheiro nesse lugar era horrível, devido ao esgoto e às sujeiras que desciam nesse pequeno córrego em direção a um brejo que existia no bairro.

Aos domingos, nos dias de missa, também era possível ir até o campo de futebol e assistir a uma partida do time do bairro, o *Real Minas*; meu irmão jogava nesse time e meu pai sempre ficava fazendo observações de suas jogadas – geralmente para indicar sua inabilidade

no trato com a bola. Mas nem tudo era essa calma e limpeza que o domingo deixava transparecer. No dia de missa e de visita da comunidade, tudo era arrumado e limpo, a Assistência selecionava os internos que podiam passear e conversar com os visitantes. Também era possível nesses dias se aventurar e espiar os pavilhões onde ficavam os confinados, os chamados perigosos. Nessa época também existia o lugar em que ficavam as crianças loucas ou filhos de loucos. Esses filhos da loucura, quando não eram adotados por alguma família da cidade ou não eram assumidos pelos familiares dos loucos, já iniciavam suas vidas nesse lugar destituído daqueles sentimentos que podiam indicar minimamente um pertencimento ao mundo dos humanos.

Nesses dias, os visitantes não tinham acesso aos lugares reservados para os pacientes considerados perigosos: os loucos ficavam trancados e confinados nos pavilhões. Mesmo com restrições, em algumas ocasiões conseguimos burlar a vigilância. Nesses lugares, vimos muitas vezes os internos pendurados nas grades, pelados e gritando por ajuda. Não eram apenas corpos sem vestimentas, pois o nu apenas confirmava o sacrifício e a falta de vestimentas dos internos. Nesse caso especificamente, os doidos estavam despossuídos da própria pele, do próprio corpo. Talvez possamos denominar esses momentos como apresentação da “vida nua”, pois a violência instituída eliminava o dentro e o fora dos corpos, deixando-os inclusive sem alma, pois eram “bichos” confinados. Tirar a pele é eliminar qualquer fronteira entre o dentro e o fora do corpo. Se a pele pode ser comparada ao sonho que ao ser verbalizado narra os acontecimentos reais ou imaginários de forma aceitável, deixando explícito o sujeito em sua integridade, o pelado elimina mais uma vez a possibilidade de se tornar humano aquele que era visto como louco, portanto, *a priori*, o louco antes mesmo dos sacrifícios vividos dentro do hospital já era considerado um não humano. As cenas dos loucos pelados, berrando por socorro ou gritando para as pessoas que passavam nas ruas é uma das imagens marcantes da infância.

Esses gritos por clemência aconteciam inclusive à noite. Várias vezes fui para a cama dormir acompanhado pelos gritos.

Alguns domingos, meu pai convidava o Simão, paciente do hospital, para almoçar na nossa casa. Na época, meu pai nos informou que ele era filho de internos e que não conhecia sua família. Simão era mudo, mas era alfabetizado, sabia ler e escrevia com uma caligrafia que deixava a todos perplexos: como um interno do hospital podia fazer leitura labial e tinha aquela letra cursiva – redonda e sem erros? Nossas conversas tinham variados temas, minha mãe e meu pai sempre ficavam pedindo para gente diminuir a quantidade de perguntas e de especulações quando o assunto era sobre o Hospital Colônia e sua vida cotidiana, tema recorrente das conversas, pois tentávamos entender como era a vida de um louco naquele lugar. Simão não respondia. Havia um total silenciamento sobre os assuntos do hospício. Ele apenas ficava olhando para a gente e, às vezes, respondia com um simples sorriso. Na época, impossível entender o sentido do silêncio e seu gesto linguístico que talvez apenas indicasse um excesso de realidade experimentada.

Quase todos os dias, era possível ver a carrocinha puxada pelo jipe azul passando na rua em direção ao cemitério do Cascalho, que fica na rua da Cemig (Rua Professor Pires de Moraes). Minha avó, semelhante a outros idosos, tão logo avistava a carrocinha fazia o sinal da cruz e afirmava: “já vai mais um”. No cemitério, os corpos eram enterrados em covas rasas, sem identificação e sem direito a um ritual religioso, mesmo tendo as irmãs de caridade trabalhando no hospício. Na adolescência, às vezes, íamos visitar o cemitério para ver as ossadas dentro das covas.

Esse cemitério, desativado desde a década de 80, foi rebatizado com o nome de *Nossa Senhora da Paz* e, no lançamento do produto turístico denominado *Festival da loucura*, o prefeito prometeu, acompanhado pelo seu vice, que é médico psiquiatra da Fhemig, em uma cerimônia espetacular, a construção de um memorial em homenagem aos 60 mil

loucos mortos do hospital. Essas promessas, com um toque maníaco, podem ser verificadas nos arquivos dos órgãos de imprensa que, na época, foram convidados para o lançamento dessa festa. Para o memorial, foi lançado um edital para escolher o melhor projeto para reforma do cemitério. O concurso foi promovido pela Prefeitura de Barbacena e pela Fhemig, e ao Iepha-MG coube a responsabilidade de organizar o concurso. O resultado do edital saiu em abril de 2008, indicando que radicalidade e simplicidade foram os conceitos motivadores para a escolha do projeto ganhador. O importante a ressaltar, mas que é algo comum da história da loucura da cidade de Barbacena, é a capacidade dos dirigentes políticos da cidade envolverem outras áreas governamentais para criação e/ou manutenção de projetos que não serão desenvolvidos. A capacidade para comemorar suplanta a capacidade de rememorar.

O Hospital Colônia disponibilizava dois caminhos para os mortos: ser enterrado no cemitério do Cascelho ou virar peça anatômica para ser vendida às universidades do Brasil. Inúmeros artigos, teses e livros já contam essa história, por isso não quantificaremos tais números. Apenas é importante frisar a extensão da marca do biopoder foucaultiano que Agamben acrescenta uma terceira fórmula ao analisar os muçulmanos do campo de concentração de Auschwitz e que parece existir em Barbacena: “já não *fazer morrer*, nem *fazer viver*, mas *fazer sobreviver*. Nem a vida nem a morte, mas a produção de uma sobrevivência modulável e virtualmente infinita constitui a tarefa decisiva do biopoder em nosso tempo.” (AGAMBEM, 2008, p. 155, grifos meus).

No início da década de 70, ao ser contestado por deputados estaduais sobre as vendas de cadáveres pelo Hospital, o deputado Bonifácio José Tamm de Andrade, morador de Barbacena, argumentou que tais corpos auxiliavam no avanço científico e que as vendas desses corpos cumpriam não só os convênios estabelecidos entre o hospital, a Secretaria de Saúde do Estado e as instituições científicas, mas também estavam dentro da moralidade e dos

anseios do desenvolvimento. Portanto, é necessário questionar que, antes mesmo de ser um hospital da morte, ele é o espaço concreto de realização de um progresso e de uma ciência como modelo de construção de uma vida melhor.

A história em torno desses corpos apenas retrata a situação de não humanos que os internos do hospital viviam. Assim como não havia nenhuma consideração ao corpo morto, também não havia respeito ao ser humano que deveria ser “tratado” dentro do hospital – o verbo esquecer, assim como a palavra cadáver, vem do latim *cadere* e tem o sentido de cair. É justamente por não serem vistos como humanos, mas apenas como coisa, que era possível tratá-los como peças anatômicas. Essas peças eram cozidas em grandes caldeirões no meio do pátio. O cozimento permitia a retirada da carne/pele e, às vezes, eram os próprios internos os responsáveis por esse tratamento pós-morte. Ainda mais assustador são os relatos sobre o “chá da meia noite” que eram oferecidos aos internos como mecanismos para abreviar o sofrimento e a morte.

Talvez o melhor caminho para pensar o Museu da Loucura seja a partir do entendimento do que seja o esquecimento – esse anverso do lembrar –, pois isso recomenda uma preocupação com os tipos de atividades comemorativas que são construídas em torno desse espaço ou dessa história, visto que a necessidade de esquecer determinadas ações humanas é, eminentemente, humano. Além disso, também é importante questionar qual a variante de esquecimento – o não saber; o saber, mas não querer saber; o fazer de conta que não sabe; o denegar; o recalcar; o transformar o passado em produto cultural – domina o espaço público e político.

Entender o esquecimento ou a fragilidade da memória, que, no seu oposto, pode levar a um excesso da memória, mas com o mesmo intuito de manipulação pública do passado, pode iluminar a dúvida expressa por Paulo Amarante na conferência proferida em 2008 durante o evento *Quando acabar, o maluco sou eu*, ocorrido na Universidade Federal de São João del-Rei. O professor – referência

da “Luta antimanicomial” – assim se referiu ao museu:

Eu tenho posições ambivalentes, ambíguas, contraditórias em relação ao Museu da Loucura [...]. Lá, temos um retrato histórico do que foi o hospício de Barbacena, um dos mais violentos do país. No Museu da Loucura existem relatos de caldeirões para ferver corpos que eram fornecidos às universidades. Podem ser vistas, também, cartas de reitores e diretores de faculdades de medicina solicitando corpos, reclamando do baixo fornecimento de corpos... (AMARANTE, 2010, p. 24)

Lutar contra o esquecimento daquilo que necessita ser transmitido não significa que a lembrança ocorrerá simplesmente pela repetição e acumulação do tempo que o museu possibilita ou pela repetição anual do *Festival da loucura*, ou seja, pela repetição da festa, esse outro espaço heterotópico tem como marca justamente o tempo da futilidade, do passageiro e do precário, para utilizar uma expressão foucaultiana. É importante verificar com maior interesse como ocorre a participação dos internos, dos ex-internos e dos usuários da rede de saúde mental nas edições do *Festival*.

Abaixo, há uma imagem emblemática do *Festival da loucura*, publicada pela revista *JB Ecológico*⁵, que apresenta uma contradição entre a imagem e a legenda. Essa contradição pode ser observada durante as edições do *Festival* e também na efetivação do próprio museu. Descuidar dessa contradição, ou melhor, não ser capaz de enxergar o louco, é participar efetivamente do esquecimento ou de um modelo de rememoração que manipula a memória do passado a partir de discursos ideológicos para ganhos políticos de determinados grupos que buscam a legitimação da ordem e do poder.

⁵ Fotos de Ilda Nogueira, Júlio Batista, César Carneiro e do arquivo Museu da loucura. (ver fotos do Machadinho nas páginas 50 e 51). Esse interno é homônimo à “figura folclórica” citada na página 4 desse texto.



FIGURA 2 – Interno Machadinho

Fonte: Firmino, 2007, p. 51.

Ao mesmo tempo, pensar o museu a partir do esquecimento indica uma impossibilidade representacional, devido ao próprio sofrimento vivido por aqueles que hoje são mortos anônimos ou não, mas são, com certeza, sujeitos de um tempo e de um espaço de sofrimento humano, mas que era habitado justamente por um discurso que traz como representação aspectos do belo, do sublime, com aromas agradáveis de perfume de rosas com a ostentação de um agradabilíssimo clima (propício, inclusive, para o tratamento de saúde), esse lugar do discurso pode ser comparado a um espaço divino, ou seja, uma outra heterotopia. Nessa morada dos deuses, também habita uma região escura, sem encanto e sem gozo.

Deve-se ressaltar que o Museu da Loucura é um espaço representacional elaborado por um discurso político, cultural, ideológico de determinados homens ou grupos de homens que têm uma visada de mundo específica e determinados interesses políticos,

ideológicos, artísticos e mercadológicos. Nesse sentido, os objetos expostos e a sequência escolhida dentro do espaço arquitetônico não podem escapar a uma reflexão sobre o lugar-museu, que narra uma determinada história, localizada no tempo e no espaço, de sujeitos que viveram ou vivem aquilo que está lá representado. O museu é um espaço praticado – por seus produtores e pelos seus consumidores – e que dá sentido, ou melhor, reflete, no sentido de espelhar, a partir de um olhar a história da loucura em Barbacena.

Nesse espaço aberto pelo Museu, cria-se um novo espaço organizado e perfeito, em contraposição à desorganização do espaço vivido no cotidiano dentro do hospício, e que é capaz de justapor em um só lugar – o Museu com suas salas – vários posicionamentos que, às vezes, são, inclusive, contraditórios, mas acumulando numa espécie de arquivo um período histórico, exibindo num mesmo lugar e num mesmo tempo, gostos, formas e ideias comuns.

Portanto, talvez o melhor caminho para se pensar o Museu da Loucura seja o da memória ativa, no sentido de um

trabalho de elaboração e de luto em relação ao passado, realizado por meio de um esforço de compreensão e de esclarecimento – do passado e, também, do presente. Um trabalho que, certamente, lembra os mortos, por piedade e fidelidade, mas também por amor e atenção aos vivos. (GAGNEBIN, 2006, p. 105)

Essa memória ativa será semelhante a um detetive que soluciona um crime por meio das pistas deixadas na cena. Percebendo o passado como algo que não pode ser dado como possível de ser resgatado e reconstituído tal como foi, pois este só pode ser reconstituído pelos labirintos, fragmentos e pistas ofertadas pelas lembranças, cabendo decifrar aquilo que normalmente passaria despercebido numa observação superficial. “En la figura paradójica de esta memoria, que recuerda lo que nunca ha visto, se cumple la redención del pasado” (AGAMBEN, 2007, p. 304). Com certeza não será por meio do discurso mítico da salvação que será elaborada a memória ativa como

tem sido propagado na cidade por participantes de uma determinada ala tradicional da igreja católica, que defende a ideia de que a cidade tem um débito e que somente com a vida voltada para o Salvador que a cidade terá sua redenção.

A ideia mítica do sofrimento com a redenção do passado histórico não se dará com a imagem do coração exposto do Salvador, não se dará com a imaginação de uma repetição celestial e, por isso, entendida como tradição. A tradição a partir desse olhar apenas reabrirá as enfermidades já rasgadas da repetição de um passado que jamais será absolvido. Por isso mesmo, é possível representar o passado de forma cômica, como festa carnavalesca que traz para baixo aquilo que no próprio cotidiano sempre foi traduzido como o mais baixo ato humano: transformar seres humanos em homens sem almas. Por isso, essa imagem não permite uma intervenção salvadora do passado apenas indica uma manipulação da memória e do esquecimento.



FIGURA 3 – Coração de Jesus no Parque de Exposição de Barbacena⁶

Fonte: Acervo do autor, 2012.

⁶ Esse *outdoor* foi deixado na entrada do Parque de Exposição após uma festa religiosa. A justificativa dada, elaborada por um médico e autor de livros religiosos, em uma rádio local para

Com essa postura, é possível transformar a identidade do louco em uma identidade cultural comum a todos, tendo o prefeito da cidade, em uma das edições do *Festival*, feito a primeira carteira de identidade de louco (*souvenir* distribuído gratuitamente durante a festa). Aliás, aqui, sim, tem-se uma postura cômica traduzida na construção da figura em que o maior chefe político da cidade é o louco número um. O espaço vazio da festa, não permite uma construção dialética entre o passado e o presente, pois ela indica apenas o rebaixamento da figura da autoridade da cidade, daquele que detém o poder de decidir sobre a memória, o presente e o futuro urbano.

Na abertura do painel “Papel da Mídia na Reforma Psiquiátrica”, o prefeito Martin Andrada se explicou novamente: “Três loucos podem ser responsabilizados por isso. Foi o médico Jairo Toledo (um dos líderes da reforma psiquiátrica e da humanização dos hospícios, hoje vice-prefeito) que propôs a ideia. O promotor Ralph Justino, que lançou o famoso festival gastronômico de Tiradentes e hoje é secretário de turismo, formatou o festival. E eu que autorizei a sua realização, contra todo tipo de preconceito e pressão”, disse Andrada.⁷

A redenção pela rememoração exige uma postura política que seja capaz de transformar o momento presente, algo que a autoridade rebaixada é incapaz de realizar. Política e História são inseparáveis, e, enquanto o passado ficar estático, imutável como se ele não fosse parte constitutiva do presente, é impossível a transformação do presente

permanência dessa imagem foi construída a partir de um discurso religioso sobre a salvação e débito que a cidade tinha. No entanto, reafirmo que o discurso religioso esteve sempre presente no Hospital, tanto é assim que na infância fui batizado na Capela da Assistência no ano de 1967. Nesse mesmo ano, existe a estimativa de um total de 1.128 óbitos.

⁷ *Jornal do Brasil*, *op. cit.*, p. 45. O prefeito citado acima é parente do ex-deputado estadual Bonifácio José Tamm de Andrade. É importante rever as afirmações oferecidas nessa citação: (i) o vice-prefeito como sujeito atuante na Reforma Psiquiátrica, (ii) o papel do *promoter* no campo político e cultural na região e (iii) as diretrizes políticas existentes na cidade de Barbacena em relação à Reforma Psiquiátrica, pois a revista publicou apenas o discurso político das autoridades da cidade. A reportagem não apresentou nenhum discurso contraditório.

e do futuro. Não existirá redenção se as reivindicações das vítimas do passado não entrarem na luta da geração do tempo presente, pois “a redenção não é um prêmio atribuído à vida: é antes o último refúgio de um homem” (BENJAMIN, 1987, p.37). É necessária uma atitude política para redenção do passado, porque o Salvador não vem apenas como o redentor, mas vem contraditoriamente como aquele que venceu o Anticristo. Nesse sentido, é que se pode afirmar que o único messias possível é a própria humanidade, aqui talvez representada pelos barbacenenses que necessitam se redimir do seu próprio passado, pois o louco sempre permanecerá no baixo, no subterrâneo da sociedade.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*. Nova ed. aum. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2005.

AGAMBEN, Giorgio. *La potencia del pensamiento*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2007.

AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e testemunha*. São Paulo: Boitempo, 2008.

AMARANTE, Paulo. A Reforma Psiquiátrica brasileira: 30 anos transformando a sociedade e construindo a cidadania. In: MELO, Walter (Org.) *et al. Quando acabar o maluco sou eu*. Rio de Janeiro: Espaço Artaud, 2010, p. 19-31.

BENJAMIN, Walter. *Reflexões: a criança, o brinquedo, a educação*. São Paulo: Summus, 1984.

BENJAMIN, Walter. *Kafka*. Lisboa: Hiena Editora, 1987.

FIRMINO, Hiram. Barbacena: da loucura às rosas. *Jornal do Brasil*, a. 5, n. 4, maio de 2007.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Lembrar escrever esquecer*. São Paulo: Editora 34, 2006.

HOMERO. *Odisseia*. 3. ed. Trad. Manoel Odorico Mendes. São Paulo: Vila Rica, 1960. (canto IX).

DADOS DOS AUTORES

Ângela Buciano do Rosário

Doutora em Psicologia pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC-Minas). Pesquisadora do Grupo “Práticas de saúde em clínica ampliada na contemporaneidade” registrado no Diretório de Grupos de Pesquisa no Brasil do CNPq.

angelabr@ig.com.br

Cláudio Guilarduci

Doutor (2009) em Teatro pela UNIRIO, com pós-doutorado em Artes Cênicas (2011). Editor da Revista *Mal-Estar e Sociedade* da UEMG. Professor do curso de graduação em Teatro e do Programa de Pós-Graduação em Letras-PROMEL da UFSJ.

guilarduci@ufs.edu.br

Fuad Kyrillos Neto

Doutor em Psicologia Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP) com Pós Doutorado no Departamento de Psicologia Clínica do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo (IPUSP). Docente do Departamento de Psicologia da Universidade Federal de São João del-Rei (UFSJ).

fuadneto@ufs.edu.br

Helder Rodrigues Pereira

Doutor em Linguística do Texto e do Discurso – Análise do Discurso pela Universidade Federal de Minas Gerais (2011). Mestre em Letras pela Universidade Federal de São João del Rei (2005). Especialista em História de Minas Gerais no Século XIX pela Universidade Federal de Minas Gerais (1996). Especialista em Saúde Mental pela Escola de Saúde de Minas Gerais (1999). Gerente Administrativo do Hospital Regional de Barbacena - unidade da Rede FHEMIG.

rodrigueshelder@msn.com

Janaína de Assis Rufino

Doutora e Mestre em Estudos Linguísticos pela UFMG. Possui estágio técnico-doutoral na Université de Genève-Suíça em Análise do Discurso e Prosódia (financiado pela FAPEMIG). É especialista em Extensão Universitária pela UFSJ. É pesquisadora do Grupo de Estudos sobre a Articulação do Discurso (UFMG) e do Núcleo de Pesquisa Educação: subjetividade e sociedade (UEMG). É professora extensionista e pesquisadora na UEMG-Barbacena.

jana.assis@hotmail.com

Maristela Nascimento Duarte

Doutor em História pela Universidade Federal Fluminense (UFF). Pós doutoramento em Psicologia Social pela Universidade Federal de Minas Gerais. Docente do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de São João del-Rei (UFSJ)

duarte.maristela@gmail.com e
mduarte@ufsj.edu.br

Mauro Rocha Baptista

Doutor em Ciência da Religião/Filosofia da Religião UFJF. Professor do Departamento Fundamentos da Educação da UEMG-Barbacena onde é pesquisador do Núcleo de Pesquisa “Educação: Subjetividade e Sociedade” e bolsista da FAPEMIG.

m-baptista@uol.com.br

Renato da Silva Melo

Doutor em História pela FAFICH/UFMG. Mestre em História Econômica pela USP/SP e bacharel e licenciado em História pela UFOP. Pesquisa Escola de Frankfurt. Coordena o Grupo de Pesquisa Escola de Frankfurt e Educação – GPEFE. É coordenador da área de Ciências Sociais no Programa Institucional de Bolsa de Iniciação à Docência – PIBID. Pesquisa a formação e os remanescentes de Quilombos em Minas Gerais.

renatosim@yahoo.com.br

ISBN 978-85-62578-42-7



9 788562 578427



FAPEMIG