

EXPERIÊNCIA E LINGUAGEM COMO ESTRATÉGIAS DE RESISTÊNCIA

Miriam Debieux Rosa

PUC de São Paulo e Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil

Maria Cristina Poli

*Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Brasil e
Universidade Veiga de Almeida, Rio de Janeiro, Brasil*

RESUMO: Neste artigo visamos apontar, apoiadas em W. Benjamin e G. Agamben, a fragilização do registro da experiência e sua incidência na lógica do poder/violência. Analisamos, pretendendo desmistificar a eficácia dos discursos mortificadores da experiência, a figura do “mulçumano” – nome que designava os mortos-vivos nos campos de concentração, conforme relato de Primo Levi e outros. Tal figura é emblemática do estado limite a que chegaram algumas pessoas e podem expressar o destino de alguns sujeitos na contemporaneidade. Pudemos identificar nessa posição tanto um movimento na direção da perda do laço identificatório com o semelhante, como uma forma de resistência à violência perpetrada pelo discurso social. Tal resistência consiste em operar uma mimese ao objeto resto, o que permite ao sujeito a manutenção da estrutura fantasmática. Indicamos que, apesar das estratégias do poder, o sujeito reinventa modos de se situar na relação ao Outro, nos quais se fazem importantes a presença e a palavra, incluindo aí a experiência psicanalítica.

PALAVRAS-CHAVE: experiência; resistência; política; exclusão; psicanálise.

EXPERIENCE AND LANGUAGE AS RESISTANCE STRATEGIES

ABSTRACT: Drawing on Walter Benjamin and Giorgio Agamben, this article points out the fragilization of the registration of the experience and its incidence in the logic of power / violence. Seeking to demythify the efficacy of discourses that mortify experiences, it analyzes the figure of the “Muslim” (Muselmänn) – name that conveyed the walking dead in the Nazi concentration camps, according to accounts by Primo Levi and others. Such figure is emblematic of the limit condition some people have reached and can express the fate of some subjects in contemporary society. This position allows identifying both a movement toward the loss of an identifying bond with one’s kind and a means to resist the violence perpetrated by the social discourse. This resistance consists in operating a mimesis of the object-rest, which permits the subject to maintain the phantasmatic structure. The article indicates that, despite power strategies, the subject reinvents ways to situate himself, in which the presence and the word are important, therein including the psychoanalytical experience.

KEYWORDS: experience, resistance, politics, exclusion, psychoanalysis

“A tradição dos oprimidos nos ensina que o ‘estado de exceção’ em que vivemos é na verdade a regra geral. Precisamos construir um conceito de história que corresponda a essa verdade.”

(Benjamin, 1994, p. 226).

A citação que propomos em epígrafe a esse trabalho foi escrita em 1940, pouco tempo antes do suicídio de seu autor, na fronteira para o exílio que ele temia não conseguir transpor. Ela nos indica, com uma impactante lucidez, quão pouco excepcional era tal momento histórico. Normalmente, preferiríamos reduzir os horrores do

totalitarismo nazista a um acontecimento historicamente datado e estudá-los com uma curiosidade distanciada. Benjamin nos previne do erro dessa atitude. Ainda no mesmo texto, oferece-nos outra pérola, de valor inestimável à compreensão de nosso mundo: “Nunca houve um monumento da cultura que não fosse também um monumento da barbárie. E, assim como a cultura não é isenta de barbárie, não é tampouco, o processo de transmissão da cultura.” (p. 225).

Observem que o autor, ao considerar a história, advoga em prol de uma leitura que privilegia o atemporal, na qual a própria condição da experiência humana no mundo é colocada em questão. “Nunca houve”, escreve ele, sustentando justamente esse certo universal que

une cultura e barbárie, numa posição semelhante à de Freud, ao analisar o mal-estar na cultura. Não se trata, certamente, de dispensar a história. Nem Freud, nem Benjamin, cada qual em seu campo de saber, desconhece sua relevância. Pelo contrário, é mesmo preciso, indica Benjamin, encontrar uma forma de conceituá-la que permita a consideração da verdade da experiência humana. Outra coisa é cair nas artimanhas do tempo, em suas malhas imaginárias, que nos levam a considerar, por vezes, como demasiadamente excepcional o que vivemos.

É dessa perspectiva que pensamos ser importante apreender a proposição de Benjamin sobre a perda da experiência. A “*Erfahrung*” (experiência) – escreve o filósofo – cedeu lugar à “*Erlebnis*” (vivência), o que implica um esvaziamento do compartilhar, da transmissão como constituinte do que foi vivido. Benjamin apoia esse argumento na passagem da tradição oral à escrita. Algo se perde nessa passagem: há um intransponível na voz e na enunciação que é elidido na escrita, sobretudo em suas formas modernas, na imprensa e no romance. Porém, para além da mudança no suporte material (da voz à escrita), o autor propõe uma crítica cultural que implica os meios de produção e de circulação de valores na sociedade moderna. No livro “Experiência e pobreza” (1987), descreve a redução das formas narrativas da tradição a uma moeda gasta pela usura dos meios de comunicação de massa.

A imagem do soldado retornando dos campos de batalha da Primeira Guerra Mundial – rico de traumas, mas pobre de experiências compartilháveis – é eloquente aos propósitos do autor. Ela permanece plenamente vigente em nossos dias, fazendo com que precisemos constantemente constatar o engano da premissa de que a conscientização (o conhecimento dos fatos) é o mote da mudança. Hoje, sabemos muito sobre tudo o que acontece no mundo – temos conhecimento de; os horrores e as bordas do mundo são plenamente visíveis – o que, contudo, apenas amplia nossa impotência.

É nesse mesmo contexto discursivo e social que surge a psicanálise. “Tornar consciente o inconsciente”, propunha Freud em determinado momento de sua obra, expressão que mostrou suas limitações, sendo substituída, na segunda tópica freudiana, pelo “onde isso era, o eu há de advir”. Desse modo, situa-se em outra dialética o movimento visado pela análise. E isso tem consequências também no modo de conceber o tema da experiência na interface das relações do sujeito com o campo do Outro.

Infância e Experiência

Agamben (2005), no livro “Infância e história: destruição da experiência e origem da história”, traz algumas importantes elaborações que permitem traba-

lhar as concepções benjaminianas em consonância com as proposições da psicanálise. A perda da experiência (*Erfahrung*) é situada pelo autor no advento da ciência moderna, pelo privilégio que o “experimento” passa a ter. Nessa virada - da experiência ao experimento – se produz uma ruptura, inédita na cultura ocidental, entre o sujeito que vive (que tem a experiência) e aquele que conhece (que faz a experiência). O autor ilustra essa clivagem pelos personagens do primeiro romance moderno: “Dom Quixote, o velho sujeito do conhecimento, foi enfeitiçado e pode apenas fazer a experiência, sem jamais tê-la. Junto a ele, Sancho Pança, o velho sujeito da experiência, pode apenas ter a experiência, sem jamais fazê-la.” (p. 33).

Ao problematizar a substituição da experiência pelo conhecimento na contemporaneidade, Agamben salienta o fato de que o homem não nasce falante. Que tenhamos tido uma infância (uma in-fância, sem fala) permite que se explicitem os limites da linguagem, de modo que esta não possa se apresentar como totalidade e verdade última do sujeito. Conforme propõe Agamben (2005): “Se não houvesse a experiência, se não houvesse uma infância do homem, certamente a língua seria um ‘jogo’, cuja verdade coincidiria com o seu uso correto segundo regras gramaticais”. (p. 62).

Tal noção de infância como solo da experiência – a “experiência muda”, como denomina o autor – expõe os fundamentos do conceito freudiano de inconsciente em sua referência aos acontecimentos desse período da vida. Infância é, pois, nessa leitura, o tempo do trauma, da inscrição da presença do outro e da escrita do Outro no corpo e na língua. Experienciar significa, portanto, necessariamente, voltar a acionar o infantil, essa “pátria transcendental da história” (Agamben, 2005, p. 65), ou seja, esse lócus atemporal que institui o ponto de abertura para o singular da enunciação. Momento de encontro, diríamos, com o mutismo do Outro, com os limites do campo da linguagem, que torna possível que ali um sujeito possa advir (Poli, 2008), condição traumática para aquele que é nesse momento “mordido” pelo discurso.

Concebidos assim, infância e experiência constituem pressupostos éticos que transcendem o campo ideológico, dizendo respeito antes ao domínio da política (o laço com os outros) e da cultura (a relação ao Outro). É também nesse âmbito que se instituem modos de exercício do poder que abalam a potência da experiência compartilhada.

Vale aqui lembrar a carta que Freud (1932/2004) escreve em resposta a Einstein sobre “Por que a guerra?”, onde propõe substituir o termo “poder”, utilizada pelo físico, por outra, mais “nua e crua”, mas, a seu ver, mais verdadeira: “violência”. O autor retoma seu mito da horda primitiva e fundamenta ali o estado de direito

e o valor da lei como necessários para a manutenção do laço comunitário. A função do mito na retórica freudiana pode ser concebida como homóloga ao lugar da infância, como um tempo originário de “mutismo da história”. Nesse sentido, ele é interpretativo do solo comum da experiência em termos sociais. Entende-se, assim, que a lógica da violência ali expressa, na submissão dos filhos ao pai tirânico, se mantenha presente – o mito é por princípio atemporal – nos recursos de resistência que se lhe pretendem opor. Freud demonstra isso ao expressar em sua carta as dificuldades de superação na dialética violência-justiça. Segundo suas palavras:

A justiça da comunidade então passa a exprimir graus desiguais de poder nela vigentes. As leis são feitas por e para os membros governantes e deixa pouco espaço para os direitos daqueles que se encontram em estado de sujeição. Dessa época em diante, existem na comunidade dois fatores em atividade que são fonte de inquietação relativamente a assuntos da lei, mas que tendem, ao mesmo tempo, a um maior crescimento da lei. (Freud, 1932/2004).

Esses dois fatores são indicados por Freud como: 1) a tentativa feita pelos detentores do poder de escapar da submissão à lei, colocando-se acima dela. Passam assim, diz ele, ao domínio da violência; 2) os membros oprimidos da comunidade pressionam para uma ampliação do escopo da justiça e da lei, isto é, para que ela valha de igual modo para todos. Na sequência desse duplo movimento, Freud avalia que o que sucede geralmente é - diante da recusa da classe dominante a uma nova, e mais eqüitativa, distribuição de poder – o advento da rebelião e da guerra. Isto é, a lei é abolida e se busca, por via da violência, estabelecer um novo sistema jurídico.

Porém, admite o autor, há ainda uma terceira alternativa em tal embate. Segundo suas palavras: “Ainda há uma terceira fonte da qual podem surgir modificações da lei, e que invariavelmente se exprime por meios pacíficos: consiste na transformação cultural dos membros da comunidade.”

Freud faz sua aposta na transformação cultural; também o recurso ao laço identificatório entre os membros da comunidade será salientado por ele como um meio de manutenção da coesão do grupo e de resistência à violência. São apostas que, exaradas no entreguerras, permanecem plenamente vigentes em nossos dias, em um quadro político nada distante daquele ali descrito.

Artifícios do Poder e Estratégias de Resistência: o “Mulçumano”

Temos apontado alguns impasses do sujeito contemporâneo nestes tempos sombrios em que vivemos.

Buscamos indicar nas leituras de Benjamin e Agamben a fragilização do registro da experiência e sua incidência na lógica do poder/violência. Do ponto de vista da psicanálise, trata-se de auferir seus efeitos nos modos como o sujeito estabelece suas estratégias de resistência àquilo que se impõe como restrição ou constrição de seus modos de gozar. Tais estratégias não são, bem entendido, passíveis de serem reduzidas aos recursos egoicos de cada indivíduo. São antes modos coletivos e discursivos de organizar sua posição em relação a si mesmo, aos outros e ao Outro.

Nesse sentido, cabe retomar brevemente a indicação de Lacan sobre os discursos e sua vigência em uma sociedade capitalista como a nossa. Tal discurso, em que a lógica do capital e lucro é apresentada como a única possível, é abordado por Lacan (1972) como o “Discurso do Capitalismo”: uma modalidade degradada do Discurso do Mestre que desestabiliza o laço social dominante na sociedade contemporânea. A estratégia de convencimento desse discurso toma forma cientificista, apresentando-se com aparente objetividade e dispensando o sujeito. A lógica do capital e da ciência aposta no conhecimento e na vivência: na produção de ilusões ao obturar o desejo pela certeza do eu. Essa parceria entre capitalismo e discurso científico encontra seu ápice na imposição de uma dada noção de “realidade”: objetiva, mensurável, previsível segundo as regras da economia de mercado. É o sujeito que se torna, então, mudo: os dilemas éticos se convertem em armadilhas morais. Ou, pior, tornam-se questões de “interpretação da lei”, gerando a ilusão de que há uma linguagem asséptica – uma matematização do direito – e que se pode dispensar o recurso à ética (Rosa, Carignato & Berta, 2006; Poli, 2006).

Tal estratégia constri o sujeito que, desestabilizado nas suas insígnias, é convencido de que sua verdade é uma ilusão anacrônica. Determinado por tal discurso, que o reduz a uma condição de objeto em uma realidade que lhe transcende – seja aquela cifrada em seus gens ou em sua conta bancária –, segue sem um projeto de futuro, sem uma utopia: perde a direção de sua vida, adapta-se, debate-se para prosseguir. As perspectivas utópicas nos colocam possibilidades de “invenção da vida”, como afirma Sousa (2002, p. 40): “As perspectivas utópicas nos colocam sempre diante de outros possíveis num claro esforço de esburacar o tecido repetitivo com o qual nos cobrimos para enfrentar as intempéries da vida”. E acrescenta que “todo ato criativo traz em si uma utopia” (p. 44), pois tenta fundar um novo lugar de enunciação e abre lugares para imagens possíveis, para assim recuperar esperanças adormecidas em algum avesso esquecido. Sem utopias, o sujeito é instado a se sacrificar e a fazer funcionar a estrutura social, colocando-se como instrumento do gozo do

Outro, dirigido pelo que já se denominou de “paixão pela instrumentalidade” (Calligaris, 1991). Esta gesta o germe da violência contemporânea que, aparentemente desvinculada do discurso que a embala, comparece em outro lugar.

Demonstra-se, assim, a importância de se resgatar a dimensão da experiência inerente a tais artimanhas do poder. Podemos perguntar, em um primeiro momento, sobre a eficácia desses discursos mortificadores da experiência. Como Freud parece indicar, tal eficácia se ancora no próprio solo daquilo que pretendia evitar: ao se tentar obturar a falta, constituinte de nosso mal-estar, retorna-se à violência. Insistimos, portanto, em resgatar a posição ética freudiana, avessa ao totalitarismo, que atesta um impossível de analisar, de educar e, no nosso tema, de governar integralmente, ou seja, de se abster de buscar um domínio total sobre o sujeito.

Tomemos para reflexão a figura do “mulçumano” – nome que designava os mortos-vivos nos campos de concentração, conforme relato de Primo Levi (1988) e outros estudiosos. Mais uma vez, cabe lembrar a atualidade daquilo que os sobreviventes dos campos puderam testemunhar. O termo “atualidade” é importante: Lacan (1990) o refere a propósito da transferência como a “colocação em ato” do inconsciente. Também Gagnebin (2008a) retoma a etimologia desse termo no seu emprego por Benjamin:

Designa muito mais a ressurgência intempestiva de um elemento ocultado, esquecido dirá Proust, recalçado dirá Freud, do passado no presente – o que também pressupõe que o presente esteja apto, disponível para acolher esse ressurgir, reinterpretar a si mesmo e reinterpretar a narrativa de sua história à luz súbita e inabitual desse emergir. (p. 81)

Em um dos volumes de sua trilogia sobre o homo sacer, Agamben (2004) debate a noção de campo como paradigma da política no contemporâneo: modalidade de organização positivada a partir da supressão do ordenamento jurídico, que produz, a partir da lógica de exceção, sujeitos legalmente inomináveis. O espaço do campo é o que emerge nessa área de exceção e o que irá fazer a intersecção entre o dentro e o fora do ordenamento. Em seu trabalho de pesquisa, também Catroli (2003) demonstra como as modulações na ideia de campo caracterizam o capitalismo global e se efetivam ao amontoar em guetos e favelas todos aqueles que se constituem o “refugo vivo do nosso tempo”.

Nesse contexto de debate interessa-nos abordar a figura do mulçumano como emblemática do estado-limite a que chegaram algumas pessoas em condições de exclusão social. Nos campos de concentração, elas eram aquelas que, segundo Agamben (2002b), perderam a esperança e estavam demasiadamente vazias para sofrer verdadeiramente. Viviam no umbral entre a vida

e a morte, entre o humano e o desumano. Mais ainda: eram figuras que não despertavam solidariedade, que não eram consideradas semelhantes. Esses zumbis ou mortos-vivos eram rechaçados inclusive pelos outros prisioneiros. Havia em sua condição algo de repugnante para os demais, percebido como uma posição de entrega e renúncia; algo que poderíamos ler como um se retirar do jogo identificatório com o semelhante – as demais vítimas – para se lançar na posição de objeto do carrasco.

Esse modo de existência pode expressar o destino de alguns sujeitos na contemporaneidade, exilados que estão em um não-lugar em relação ao semelhante. Mas não poderíamos identificar nessa posição uma forma de resistência à violência perpetrada pelo discurso social? Tal resistência, veremos a seguir, consistiria em operar uma mimese do objeto-resto, o que permite ao sujeito a manutenção da estrutura fantasmática.

Agamben traz uma série de observações interessantes, uma das quais gostaríamos de destacar: “o mulçumano é evitado no campo porque todos se reconhecem em seu rosto abolido” (p. 53). É um importante paradoxo esse retirar-se da identificação com o semelhante e assim tocar no solo comum, no ponto de identificação máxima, de objeto-resto, que situa – como indica Agamben – aquele que é impossível de olhar, mas que não se pode não ver, que perfaz uma imagem absoluta, “imagem tabu”.

É nesse sentido que o “muçulmano” constitui uma alegoria da condição de exclusão. Lembremos aqui o relato de Jack London (2004) em sua reportagem-testemunho da favela londrina no início do século XX. Enviado como jornalista, London se “disfarça” de mendigo para assim relatar a vida no submundo, no East End. Ele nos conta, logo de início, sobre o efeito fulgurante da simples mudança de suas roupas:

Assim que saí às ruas fiquei impressionado com a diferença de *status* produzida pelas roupas. Toda a servilidade desapareceu do comportamento da gente com que travei contato. *Presto!* Num piscar de olhos, por assim dizer, eu me tornara um deles. A jaqueta rasgada e de cotovelos puídos era o emblema e o anúncio da minha classe, que era a classe deles. Ela fazia de mim um igual e, em vez da bajulação e da atenção excessivamente respeitosa que recebera até então, eu agora dividia com eles o companheirismo. (...) Descobri outras mudanças que o novo traje imprimira à minha condição: ao atravessar ruas de muito tráfego, notei que precisava ser mais esperto para fugir dos veículos, e fiquei muito impressionado com o fato de minha vida ter sido depreciada em proporção direta às roupas que usava. Antes, quando pedia informações a um policial, ele geralmente perguntava: “ônibus ou fiacre, senhor?”. Agora perguntavam: “a pé ou de carona?”. (London, 2004, pp. 76-77)

É curiosa a forma como sua apresentação estética - sua vestimenta tão somente - situa seu lócus de pertença: todo o jogo que implica a construção e o reconhecimento de semelhanças e dessemelhanças e, além disso, o desprestígio atribuído a partir de então a sua vida. Nos relatos que se seguiram das diversas situações vividas por London com esse “disfarce”, ele nos transmite sua surpresa com o modo em que a sociedade britânica lida com os pobres que produz. Na medida em que o funcionamento das instituições sociais torna impossível que se saia da situação de miserabilidade, esta se retroalimenta constantemente. E mais, encontra-se nos funcionários dessas instituições, e na população em geral, uma extrema crueldade e descaso para com a sua condição.

As experiências narradas pelo autor são muito parecidas com aquelas que encontramos na descrição de Primo Levi sobre os campos de concentração¹. Também esse autor destaca a transformação pela qual passavam os prisioneiros ao serem admitidos no campo – a paulatina perda de seus referenciais identificatórios, suas insígnias humanas.

Essas mudanças estéticas que situam o sujeito de um lado ou outro da linha da dignidade da vida nos dão algumas pistas para avançar em relação ao nosso tema. A identificação, como sabemos, traça o limite da pertença a grupos distintos. Porém, tanto nos campos como nas favelas, as insígnias do grupo dos detentos e dos miseráveis é uma “não-insígnia”. Isto é, ela se define pelo negativo em sua qualidade, auferindo ao portador uma condição também negativa: não-humano, ou um humano não-qualificado, não apenas para os exteriores ao grupo, mas para o próprio grupo e para si mesmo. Ou seja, há um traço que demarca um território. Porém, é antes um “não traço”, uma anulação do traço. O sujeito está aí, na lógica do gozo Outro – do sentimento oceânico, indicado por Freud (1929) – na qual não há fronteiras, não há “não eu”; todo índice de diferença é recusado, retornando como índice do mal (Poli, 2005).

Nessas condições, como resistir? Apesar da aparente falência do sujeito, Agamben (2002b) indica no “mulçumano” “uma forma de se subjetivar em absoluta dessubjetivação” (p. 111). Ora, se considerarmos que há aqui uma forma de subjetivação, pode-se supor que o mulçumano se identifica com o lugar de resto da estrutura, mas essa identificação pode ser estratégica: estratégia de resistência a certa modalidade de vida e de morte que lhe é imposta (Rosa, 2004).

Do lado do “sobrevivente” – ou seja, daquele que é instado a dar seu testemunho e que o faz movido pela culpa de haver sobrevivido – a condição de “não poder não recordar” faz pensar em um impedimento do esquecimento, do recalque necessário para separar-se do acontecimento. O excesso de consistência do

acontecimento lança o sujeito em um monótono e desesperante presente; ele é inteiramente descartável. Passar por acontecimentos dos quais não se tem a menor possibilidade de reconhecimento, pois passam ao largo do imaginável ou imaginárizável, leva a novo impasse ético. Impasse que implica não a responsabilização do sujeito, mas o rompimento com esse campo simbólico; não o assentimento subjetivo de sua participação, mas a supressão de qualquer participação nesse gozo.

Queremos expressar aqui que essa condição de morto-vivo dos mulçumanos aponta para o fenômeno do distanciamento da experiência, que intercepta a possibilidade de o sujeito testemunhar para um outro a mudança de seu trajeto. Mas também apostamos que tal condição pode ser uma estratégia de subjetivação em situação extrema de confronto com o obscuro no Outro.

Isso se dá porque é depois de “esquecida” a experiência que esta pode ser lembrada e significada, tal como acontece com os meninos de rua e como se pode deduzir do testemunho daqueles poucos “mulçumanos” que escaparam da morte (Agamben, 2002b). Tais testemunhos têm características elucidativas do processo de transformação da vivência em experiência. Uma delas é utilizar expressões que localizam a experiência no passado – “quando fui um mulçumano...” –, o que indica que foi realizado o corte necessário com o acontecimento para que se possa testemunhar sobre ele, sobre esse tempo em que os “sentimentos se embotavam e tudo o que rodeava era inteiramente indiferente. Não podia falar de nada, nem sequer rezar, já não cria no céu nem no inferno” (p. 177).

No entanto, quando testemunham, deixam entrever que ainda assim havia ali sinais do sujeito: “conheci a sensação de que a vida se escapava” (p. 176), “frequentemente fingíamos que trabalhávamos...” (p.177), “o único que esperava era um milagre, embora não tivesse forças para concentrar-me e rezar com fé...” (p. 179). Há sensação, fingimento, expectativa, o que nos parece menos uma total dessubjetivação e mais uma forma de se subjetivar em absoluta dessubjetivação. Assim caminhamos na nossa hipótese de que a figura do mulçumano pode compor uma cena fantasmática que não diz da morte do sujeito, mas de um modo de resistência até poder recuperar um lugar de enunciação.

Consideramos, além disso, que incitar o horror pelos mulçumanos e sua condição faz parte da “guerra de fantasia” para convencer, no plano imaginário, de que foi alcançado o irreduzível e que só resta o conformismo².

O Trágico, o Chiste e a Presença do Analista

Uma estratégia de resistência é deslocamento do *pathos* do registro do drama para o registro do trágico que convida para a experiência. O convívio com o

trágico, a construção de instrumentos para o sujeito lidar com a tragicidade inerente à condição humana, a possibilidade de constituir aí um cenário de ficção, tal como a narrativa de London (2004) ilustra³, é uma importante via de resistência. Também a experiência compartilhada é um desses instrumentos: é ato de transgressão, de superação dos limites, de revelação da impostura. Tem poder: poder de denunciar, e mesmo de contornar as identificações imaginárias presentes nas diversas formas de manifestação do ódio ao outro, dos racismos. Transformar a agressão mortífera em chiste e gozar com o riso que provoca propicia barrar a identificação com o agressor e esvaziar, em ato, na cena social, o aniquilamento presente no gesto racista (Birman, 2005). Restaura uma potência irreverente e o desejo de transgressão presentes no sujeito. Revela o seu poder e permite ao sujeito afirmar seu desejo e restaurar direitos. O humor é uma das formas criativas de reação ao discurso discriminatório, é um modo de não incorporar a crueldade e não se prender em uma mortificação passiva.

O processo coletivo nos livra do domínio da intimidade que não permite o cultivo de uma distância necessária para os laços comunitários. A reabilitação do espaço público permite que a amizade produza a construção de projetos comuns, de utopias. Nessa direção está a consideração da função da fratria (Kehl, 2000). A fratria possibilita que a experiência com os limites seja amparada pelo grupo, de modo que se possibilite tanto a diminuição da ameaça e da culpa que podem pairar sobre cada um, isoladamente, como a troca de impressões e reflexões sobre o vivido. A experiência compartilhada permite que se altere o campo simbólico, já que questiona verdades tidas como absolutas pela cultura, podendo, conforme a dimensão da crítica, gerar a desobediência civil coletiva e até mesmo fundar uma nova ordem social.

É dentro dessa problematização que Agamben (2005) recorre à noção freudiana de Isso (Es) para situar a re-introdução pela psicanálise de um solo comum que perfaz uma nova concepção de experiência. Ele recorre mais uma vez a extratos da literatura, narrativas autobiográficas de Rousseau e Montaigne, para demonstrar ali a produção de uma experiência como correlativa de uma “queda do eu”. Agamben (2005) escreve:

“Todavia a psicanálise mostra-nos precisamente que as experiências mais importantes são aquelas que não pertencem ao sujeito, mas a ‘aquilo’ (Es). ‘Aquilo’ não é, porém, como na queda de Montaigne, a morte, pois agora o limite da experiência se inverteu: não se encontra mais em direção à morte, mas retrocede à infância. Nessa reviravolta do limite como também da passagem da primeira à terceira pessoa, devemos decifrar os caracteres de uma nova experiência.

Há, pois, “uma nova experiência” que condiz com a “experiência do inconsciente em análise”, segundo expressão de Lacan (1990). É uma experiência do Isso (Es), na qual o eu não está a priori, como sujeito do conhecimento, em uma posição de domínio. Nela, os limites entre eu e Outro estão borrados, indefinidos. É uma experiência que re-introduz a passividade em seu cerne, sem confundi-la com a objetualização do sujeito, descrição muito próxima do exercício da fala em transferência.

Nessa medida, as práticas psicanalíticas constituem, elas também, modalidades de resistência, que permitem resgatar as condições para o reposicionamento do sujeito. Em situações de extrema angústia e perda de referenciais identificatórios prevalece a oferta da escuta. Na mesma, a estratégia utiliza a presença e a palavra. Presença como testemunha do desenrolar de um processo, como oferta de um campo em que se possa estabelecer laços e desencadear movimentos associativos (Rosa, Berta, Carignato & Alencar, 2008). Falamos de “presença da palavra” em articulação com a “presença do analista”, posição de quem escuta, convocado a suportar e servir de mola ao relançamento das significações. Eis aí onde se verifica o que há do desejo do analista em questão. A escuta da vivência, do traumático, remete à angústia como perda de um lugar discursivo. A angústia surge justamente quando não há distância entre a demanda inconsciente e a resposta do Outro, quando se perde a distância entre o enunciado e a enunciação. Portanto, cabe ao analista abrir espaço para a fala, dizer “diga mais” e a partir daí podem instalar-se as condições necessárias para a localização subjetiva. A “presença da palavra” se suporta pela “presença do analista” e se verifica na diversidade das intervenções. Esta aponta para um lugar no discurso que se contrapõe ao discurso capitalista. A oferta da escuta pode organizar uma demanda, que restitui um campo mínimo de significantes referidos ao campo do Outro que possam circular, para permitir ao sujeito localizar-se e poder dar valor e sentido à sua experiência de dor, articulando um apelo que o retire do mutismo.

Há um sujeito, esta é a aposta psicanalítica. E, na atual fase da acumulação capitalista, em que se intensifica o tempo de produção de objetos como mercadorias, ordena-se que o sujeito também se faça coisa e seja negado em sua condição desejante para o “bom” funcionamento da ordem econômico-social e política. É nessa dimensão que a escuta psicanalítica pode contribuir para emergência de um sujeito que se separa dessa ordenação, para comparecer como quem questiona essa ordem e se movimenta criando ações de transformação; nessa dimensão, é reconhecendo-se como falta-a-ser que a alteridade, a diferença, não é significada como ameaça, mas

como encontro, com o qual se faz o novo. Fica também registrado que, intensificando e mobilizando redes de relacionamentos, pode-se tocar o desejo - vetor da cena lúdica e coletiva - de modo a reinventar o sexual, o social, o político. Trata-se de reinventar a vida, criar mecanismos de pressão contra a submissão ao poder, resgatar a experiência compartilhada com os contemporâneos.

Notas

- ¹ Certamente não se trata de se conduzir uma análise comparativa das narrativas, ou mesmo de contestar a especificidade da Shoá. Esse é um tema difícil de ser abordado, pois lida com processos muito sensíveis para todos nós. Estamos aqui nos apoiando na tese de Agamben – tese benjaminiana, conforme apresentado no início desse trabalho - segundo a qual o campo, o estado de exceção que o estabelece, é o paradigma vigente na política moderna. Ou seja, colocando de um modo bem sucinto, a estrutura discursiva que organiza o poder e a ficção jurídica sustentáculos do estado moderno é aquela que deu as condições para que os campos de concentração existissem. Por essa razão, há diferentes experiências políticas modernas e contemporâneas que, sem desmerecer o valor de suas especificidades, são expressões da mesma estrutura biopolítica (para usar a palavra cara a Foucault, também retomada por Agamben).
- ² Referimo-nos aqui, como em todo o artigo, à figura do “muçulmano” enquanto designação dada, nos relatos dos sobreviventes, aos prisioneiros de campo de concentração - que chegavam ao limite da desumanização, demonstrando ter perdido toda a vontade de viver e por isso sendo rechaçado pelos demais prisioneiros. A origem do termo é controversa. Segundo Agamben (2002b, p. 45), “musulin significa quem se submete incondicionalmente à vontade de Deus”, daí sua associação com essas pessoas que pareciam resignadas e prontas para a morte. Vale assinalar, no entanto, uma observação introduzida por Gagnebin na apresentação da tradução brasileira do livro de Agamben: “A etimologia dessa expressão ‘muçulmano’ é obscura; de minha parte não consigo não ouvir, em todas laboriosas explicações, como que certa desforra do caráter racista na boca das vítimas do anti-semitismo.” (Gagnebin, 2008b, p. 13). Percebe-se, assim, como as conseqüências da encarnação do ‘muçulmano’ como figura de exclusão para pensar a atualidade geopolítica precisam ainda ser elaboradas.
- ³ Interessante notar que Jack London nasceu em uma família muito pobre e passou a infância e parte da juventude por situações de miserabilidade. Foi apenas quando se tornou escritor reconhecido que conseguiu sair dessa condição. Sua experiência e seu relato no East End londrino fazem parte dessa segunda fase de sua vida. No texto, ele não menciona em nenhum momento, de modo direto, suas vivências infantis.

Referências Bibliográficas

- Agamben, G. (2002). *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua* (Vol. I). Belo Horizonte: Editora da UFMG.
- Agamben, G. (2002b). *Homo sacer: lo que queda de Auschwitz: el archivo y el testigo* (Vol. III). Valencia: Pre-textos.
- Agamben, G. (2005). *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*. Belo Horizonte: Editora da UFMG.
- Agamben, G. (2004) *O estado de exceção*. São Paulo: Ed. Boitempo.
- Benjamin, W. (1987). Experiência e pobreza. In *Obras escolhidas* (Vol. I). São Paulo: Brasiliense.
- Benjamin, W. (1994). *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense.
- Birman, J. (2005). Frente e verso: o trágico e o cômico na desconstrução do poder. In A. Slavutzky & D. Kupermann (Orgs), *Seria trágico se não fosse cômico* (pp. 81-110). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Calligaris, C. (1991). A sedução totalitária. In L. T. Aragão, C. Calligaris, J. F. da Costa & O. Souza (Eds), *Clínica do social: ensaios* (pp. 105-118). São Paulo: Escuta.
- Catrolí, V. S. (2003). *A lógica do controle global e sua estranha imanência: o caso do Brasil e a emergência de uma norma violenta de sociabilidade*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-graduação em Psicologia. Universidade Federal Fluminense. Niterói.
- Einstein, A. & Freud, S. (2004) Porque a guerra? Cartas entre Einstein e Freud. (Original publicado em 1932). Disponível em: <http://www.terra-quadrada.com.br/terra/modules.php?o p=modload&name=News&file=article&sid=82&mode=thead&order=0&thold=0>
- Freud, S. (1930) Mal-estar na civilização (Vol. XXI). In *Obras Completas*. Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1930).
- Gagnebin, J. M. (2008a) Documentos da cultura/documentos da barbárie. *Revista Ide: psicanálise e cultura*, 31(46), 80-82.
- Gagnebin, J. M. (2008b). Apresentação. In G. Agamben. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha*. São Paulo: Boitempo.
- Kehl, M. R. (Org.). (2000). *Função fraterna*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- Lacan, J. (1978). Discours de Jacques Lacan à l'Université de Milan le 12 mai 1972, paru dans l'ouvrage bilingue : Lacan in Italia 1953-1978. In *Italia Lacan* (pp. 32-55). Milan: La Salamandra. Acesso em 30 set 2008 em: <http://www.ecole-lacanienne.net/documents/1972-05-12.doc>
- Lacan, J. (1990). *O Seminário, Livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Levi, P. (1988). *É Isto Um Homem?* (2a ed). Rio de Janeiro: Rocco.
- London, J. (2004). *O povo do abismo*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo.
- Poli, M.C. (2005). *Clínica da exclusão: a construção do fantasma e o sujeito adolescente*. São Paulo: Casa do Psicólogo.
- Poli, M.C. (2006). O sujeito na ciência: questões à bioética. *Revista Psicologia & Sociedade*, 18(3), 7-15.
- Poli, M.C. (2008). O psicanalista como crítico cultural: o campo da linguagem e a função do silêncio. *Revista Mal-estar e Subjetividade*, 8(2), 365-378.
- Rosa, M. D. (2004). Escutando vidas secas. In Associação Psicanalítica de Porto Alegre (Org.), *Adolescência Um Problema de Fronteiras* (pp. 148-161). Porto Alegre: APPOA.
- Rosa, M. D., Carignato, T. & Berta, S. L. (2006). Ética e Política: a psicanálise diante da realidade, dos ideais e das violências contemporâneas. *Revista Ágora*, 9, 35-48.
- Rosa, M. D., Berta, S. L., Carignato, T & Alencar, S. (2009). A condição errante do desejo: os imigrantes, migrantes, refúgia-

dos e a prática psicanalítica clínico-política. *Rev. Latinoam. Psicopat. Fund.*, 12(3), 497-511.

Sousa, E. (2002). Por uma cultura da utopia. In C. M. Boettcher (Org.), *Unicultura - Universidade Federal do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Editora da UFRGS.

Miriam Debieux Rosa é Psicanalista, professora doutora dos programas de graduação e pós-graduação em Psicologia Social da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo e em Psicologia Clínica do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo (IP-USP). Coordenadora do Laboratório Psicanálise e Sociedade do IP-USP, co-coordenadora do Núcleo de Pesquisa "Violências: Sujeito e Política" da PUC-SP, pesquisadora do Laboratório de Pesquisa em Psicanálise, Arte e Política no Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (LAPPAP-UFRGS).

Endereço para correspondência: Al. Joaquim Eugênio de Lima 1041, AP. 72 São Paulo, SP. CEP: 01403-000.
E-mail: debieux@terra.com.br

Maria Cristina Poli é Psicanalista, membro da Associação Psicanalítica de Porto Alegre (APPOA). Doutora em Psicologia pela Université Paris 13 e Pós-doutora em Teoria Psicanalítica pela UFRJ. Professora do Programa de Pós-graduação em Psicologia Social da UFRGS e do Mestrado Profissional Interdisciplinar Psicanálise, Saúde e Sociedade da Universidade Veiga de Almeida - RJ. Coordenadora, junto com Edson Sousa, do LAPPAP/UFRGS. Pesquisadora do CNPq.
E-mail: mcristpoli@terra.com.br

Experiência e linguagem como estratégias de resistência

Miriam Debieux Rosa e Maria Cristina Poli

Recebido em: 13/10/2008

Aceito em: 25/11/2008