

O través da casa Desenraizamento e dor psíquica^{1,2}

Tiago Pires Marques³

1

Artigo recebido em 17 de Setembro de 2019 e aceite para publicação em 30 de Setembro de 2019.

2

Este artigo tem como base a Comunicação apresentada no XXIX Colóquio da Sociedade Portuguesa de Psicanálise, ESPAÇO (IN)FINITO: Psicanálise e Interseção de Lugares, Lisboa, 16 de Março, 2019.

3

Historiador e sociólogo. Investigador no Centro de Estudos Sociais (CES), Universidade de Coimbra, desde 2014. *E-mail:* tmarques@ces.uc.pt

RESUMO

Este texto reflecte na relação entre violência histórica, nomeadamente colonial, de género e de classe, e as dificuldades contemporâneas que se colocam aos indivíduos confrontados com uma necessidade existencial de pertença. Em concreto, analisa-se a precarização das possibilidades de construir uma casa psíquica, mobilizando-se, para isso, o conceito de *matriz*, proposto por Bracha Lichtenberg Ettinger. Na senda de etnografias, cruzando saúde mental e religião, no texto desenvolvem-se as virtualidades deste conceito para abordar a dor psíquica manifestada por indivíduos sujeitos ao trauma do desenraizamento colectivo e transgeracional. Para estes indivíduos, a busca, ou construção, de uma casa psíquica é um empreendimento vital, já que está em causa a reactivação das relações matriciais constitutivas da subjectividade. Esta ideia é ilustrada com a análise conjunta de uma história de vida e da obra de Juan Rulfo, *Pedro Páramo* (1955). Através de uma reflexão teórica e interpretativa, defende-se que, do ponto de vista psíquico, habitar significa a reactivação da fronteira entre o sujeito e mundo: fronteira necessária, já que simultaneamente protectora e provedora de vida.

PALAVRAS-CHAVE

Violência colonial
Pertença
Subjectivação matricial
Espiritualidade

«[...] The dead do not like to be forgotten.

Sentience soaks all things. Caresses all things. Enlivens all things. Water overflows with memory. Emotional memory.

Bodily memory. Sacred memory.

Crossings are never undertaken all at once, and never once and for all.»

M. Jacqui Alexander, *Pedagogies of Crossing* (2005, p. 290)

Través

1. destinada a limitar os efeitos dos tiros directos, ricochetes ou estilhaços
d direcção oblíqua ou diagonal; obliquidade; esguelha; soslaio que naquela entrem de enfiada; obliquamente,
2. transversalmente
3. flanco
5. NÁUTICA cada um dos lados do navio
6. peça de madeira colocada na transversal sobre tábuas; travessa
- NÁUTICA direcção perpendicular ao movimento do navio
4. obra de organização do terreno, no interior de uma trincheira,

4

Sobre o impacto psíquico da precariedade do mundo contemporâneo, ver, por exemplo, com diferentes perspectivas, Berlant, 2011; Blazer, 2005; Connolly, 2013; Cvetkovitch, 2012; Fisher, 2009; Han, 2014; James, 2008.

5

Projecto Investigador FCT, «A emergência da saúde mental: Poder médico, secularização e o campo psicoterapêutico», financiando pela Fundação para a Ciência e Tecnologia. IF/01589/2013/CP1164/CT0005

Como se constrói a casa psíquica daqueles que foram sujeitos à violência colonial e elaboram o seu sentido de pertença com amplo recurso a memórias transgeracionais? A questão aplica-se, de modo particular, a um sem número de migrantes forçados, nos últimos séculos, pelo tráfico de escravos (nas suas várias encarnações), o empobrecimento, a guerra, a perseguição política e religiosa, a violência de género e a emigração em busca de uma vida digna. Mas é pertinente também como ângulo de abordagem de identidades emergentes em condições de desenraizamento e assimetrias de poder no seio das famílias e das comunidades.

Nas últimas décadas, os estudos antropológicos sobre a religião e a saúde mental, nomeadamente aqueles que incorporam perspectivas pós-coloniais, têm dado contributos importantes para abordar o trauma colectivo e o seu impacto nas identidades individuais. A reflexão que aqui apresento funda-se no entendimento de que estes contributos são valiosos, não só para compreender o trabalho cultural e psíquico dos sujeitos diretamente envolvidos nestes processos históricos, mas também enquanto caixa de ferramentas conceptuais para abordar as transformações aceleradas envolvendo os nossos modos de habitar o mundo. Este tempo é marcado por uma precariedade existencial — laboral, relacional e aquela que decorre de uma falência das formas partilhadas de sentido — que atinge algo que, nas suas diferentes perspectivas, todos estes estudos têm colocado em evidência: a experiência de pertença e de ligação a algo maior do que o eu é a condição de uma presença feliz do eu no mundo e, por consequência, de uma forma feliz de o habitar.⁴

A primeira contribuição destes estudos, no campo das ciências sociais e humanas, e desafiando a psicologia cognitivo-comportamental hegemónica (Ehrenberg, 2018; Vidal y Ortega, 2017), consiste no retorno da noção de profundidade subjectiva implicada nesta constatação. A título de exemplo, se a história psicológica, nomeadamente aquela fazendo uso de noções psicanalíticas, foi desacreditada pelos pós-estruturalistas, a invasão do campo historiográfico pelos estudos do trauma e da memória assinala a urgência de um retorno do inconsciente, ainda que raramente nomeado desta forma, ao campo da análise histórica. Reconhecendo-se esta urgência, mas com distanciamento da atitude vitimizadora decorrente de muitos destes estudos, coloca-se o problema: que inconsciente é este? Como falar dele? Ou ainda, por outras palavras, que gramáticas do inconsciente fazem sentido quando está em causa a sua articulação enquanto conceito historiográfico e antropológico?

Neste texto, abordam-se estas questões articulando três planos: um conjunto de propostas

teóricas resultantes de investigação antropológica e psicanalítica (*O sujeito matricial*); e um estudo de caso, elaborado a partir de entrevistas no âmbito de um projecto sobre saúde mental⁵, em articulação com um pequeno ensaio de interpretação literária (*Desenraizamento histórico e morte psíquica*). Sugere-se, por fim, uma certa aproximação entre as formas ritualizadas de reparação, ou construção, de ligações à *matriz* e a prática psicanalítica.

O SUJEITO MATRICIAL

O trabalho e a experiência do sagrado, nas suas relações com os processos terapêuticos e de reparação colectiva, têm sido, nas últimas décadas, um campo empírico fértil para pensar a construção psíquica de quem perdeu a sua casa cultural. No ensaio teórico e etnográfico de Jacqui Alexander, *Pedagogies of Crossing*, em que são abundantes as metáforas do campo semântico da casa e do habitar, é observada uma comunidade de praticantes de algumas variações da religião africana dos Yoruba (Candomblé, Vudu e Lucumí) em Nova Iorque. Estes indivíduos, provenientes de diversas partes da América Latina e Caraíbas, são descendentes da Travessia, isto é, a travessia histórica do Atlântico dos seus antepassados escravizados. Para Alexander, os rituais observados em caves privadas espalhadas por Nova Iorque, onde estes indivíduos se reúnem, sugerem que estes argonautas forçados da Travessia foram não só os escravos, seus antepassados, mas também os mortos, a dor e as energias sagradas, antropomorfizadas nos orixás, que ajudaram estes indivíduos a suportar o sofrimento provocado pelo desenraizamento e a violência da escravatura (Alexander, J., 2005, pp. 288–289). Obliterando a memória e a cultura dos povos colonizados, uma violência colonial estruturante de novas relações sociais, caracterizadas por formas de desigualdade extremas e pelo racismo institucional e quotidiano, torna esta Travessia, além de facto histórico, numa condição social e psíquica contemporânea.

Distanciando-se das abordagens convencionais, segundo as quais as práticas espirituais de origem africana na América resultariam de uma «retenção cultural» e de uma «sobrevivência», Alexander sugere que a espiritualidade tem uma dimensão propriamente epistemológica, «abrindo os termos, símbolos e códigos organizacionais usados pelo povo Bantu-Kongo para dar sentido ao mundo» (2005, p. 293). Este sistema cosmológico albergava (*housed*) uma memória necessária para «destilar os traumas psíquicos produzidos pelas condições grotescas da escravatura» (*ibidem*). Ora, essa mesma memória — epistemologia, afectos, energias — era agora actualizada, nessas caves dispersas pela Nova Iorque dos nossos dias, para produzir uma experiência sagrada curativa ou reparadora para os praticantes. Neste caso, essa experiência toma

6

Traduções minhas do original inglês.

7

Esta sistematização é baseada na palestra de B. L. Ettinger, «Maternal Subjectivity and the Matrixial Subject». European Graduate School. 2012.

Disponível em:

<https://www.youtube.com/watch?v=mdkbYsjlMA8&list=PL8gnJOdhfUG0san2dMmi7SKyyGG0SQeA&index=9&t=0s>

o nome de Mojubá, «uma memória expansiva que se recusa a ser confinada (*housed*) num qualquer lugar singular, constringida pelos limites do tempo, encerrada pelo tracejado de um mapa, inscrita na fisicalidade de um corpo ou aprisionada num objecto de museu» (*ibidem*, p. 288).⁶

Estes praticantes de Mojubá fazem desta memória invisível uma realidade tangível — noutras palavras, produzem, na interconectividade e intersubjectividade das suas acções, o que Alexander designa de *matriz*. Ora, a noção de *matriz* surge noutra obra antropológica, da autoria do investigador australiano Michael D. Jackson, com um significado idêntico. Acompanhando a trajectória de um migrante africano na Europa, Jackson (2009) analisa os rituais e acções através dos quais aquele estabelece ligações à sua matriz. Jackson define tais acções como práticas de conectividade, colocando-as no centro da experiência de habitar um mundo outro. Assim, enquanto Alexander utiliza o termo de modo metafórico, Jackson mobiliza-o na qualidade de conceito com um significado preciso, colhendo-o na obra da psicanalista lacaniana e artista plástica Bracha Lichtenberg Ettinger.

Para Ettinger, nós, humanos, somos sujeitos diferenciados do corpo-psique da mãe pela capacidade reflexiva e simbólica, que, de acordo com Lacan, resulta fundamentalmente da função paterna. Mas somos igualmente, e ao longo de toda a vida, sujeitos matriciais. Isto resulta do facto de que nascemos depois de uma longa passagem da Não-Vida à Vida, no corpo-psique do corpo de um ser humano feminino partilhando com esse corpo-psique uma pré-subjectividade em co-emergência (o matricial), através de processos de ressonância recíproca e de ligações à fronteira, isto é, ao eros materno (*borderlinking*) (Ettinger, B. L., 2002, 222–224). Poderá aqui ser sugestivo colocar esta conceptualização em ressonância com uma obra de Pascal Quignard, *A noite sexual* (2007), que formula poeticamente a mesma ideia. Na longa passagem da Não-Vida à Vida, ecoa o que Quignard chama de «noite uterina», distinguindo-a da noite astral, que se opõe ao dia, e da noite infernal, a noite da morte (Quignard, P., 2007, p. 8). A noite uterina, Quignard caracteriza-a assim: «uma noite eminentemente sensorial, totalmente sensorial, que precede a oposição astral do dia e da noite; é a noite [em que nos formamos] antes de aparecer aos nossos olhos o sol no início do parto. Nós procedemos dessa bolsa de sombra. A humanidade transportou com ela esta bolsa de sombra, aí onde se reproduziu, onde sonhou, onde pintou. Tal sombra penetrou irresistivelmente nas grutas obscuras nas quais dirigiu o rosto para os ecrãs brancos de calcite sobre os quais imagens involuntárias surgiam e se moviam ao sabor da projecção da chama de uma tocha. Passaram milénios» (*ibidem*, pp. 8–9).

Regressemos ao pensamento de Ettinger.

Das noções de *matricial* e *transjectividade*, a psicanalista retira implicações que afectam a teoria lacaniana da subjectivação, mas que a autora vê como complementares.⁷ Gostaria de destacar quatro. A primeira refere que, ao longo da vida, momentos de transjectividade intra-uterinos despertam, são reactivados, formando-se, a partir deste material, uma certa consciência da passagem da Não-Vida à Vida, passagem sempre flutuante, vibratória. Ettinger explora a sua emergência na nossa relação com os objectos de arte e refere a ocorrência de momentos matriciais nas sessões analíticas (Ettinger, B. L., 2012). A segunda implicação consiste na necessidade de distinguir entre *passagem da Não-Vida à Vida* e *passagem da vida à morte*, o que a leva a diferenciar também o movimento em direcção à Não-Vida (que é sempre atracção pela passagem da Não-Vida à Vida) da pulsão de morte, já que a primeira contém uma aspiração à vida. Esta distinção é crucial para diferenciar formas de sofrimento humano que, de outra forma, seriam amalgamadas no desejo de morrer. É através deste prisma que a autora analisa os casos de duas poetisas, Alejandra Pizarnik e Sylvia Plath, que apesar de «terem sido bem-sucedidas no seu desejo de morrer», «lutaram por incorporar não a morte, mas a Não-Vida na sua passagem para a Vida». Para Ettinger, esta diferença é analisável nos seus poemas e diários, mas não foi articulada simbolicamente. Será interessante colocar esta hipótese nos casos — real e literário — que analiso de seguida. A terceira implicação do reconhecimento da transjectividade como momento pré-subjectivo é a abertura da possibilidade de uma trans-subjectividade autêntica, isto é, de relações em que os sujeitos não são reduzidos a objectos uns dos outros, mas estão verdadeiramente ligados uns aos outros enquanto sujeitos. Este aspecto leva Ettinger a considerar que a psicanálise deve acolher os modos afectivos da compaixão e do «respeito reverencial» («awe», «fascinante», «numinoso») sem os reduzir a reacções a outros estados, supostamente mais arcaicos, tais como a agressividade e a ansiedade. Por fim, é importante salientar que Ettinger considera que a forclusão da matricialidade feminina constitui um perigo para o sujeito: coloca-o numa situação de «autofragilização», trazendo o anseio pela ligação à fronteira (eros materno) (Ettinger, B. L., 2002; 2012).

É possível sintetizar estas reflexões na seguinte fórmula, mais facilmente apropriável para abordar os casos que exponho de seguida. Com efeito, do ponto de vista psíquico, habitar implica a reactivação da fronteira entre sujeito e mundo, fronteira necessária e constituinte, já que simultaneamente protetora e provedora de vida. A casa não é um sítio onde se está escondido ou resguardado; é um lugar aonde retornamos

8

Para Ettinger, nas relações e emoções matriciais ressoa sempre o sentimento de «estranhamente familiar» (Unheimliche) descrito por Freud (Ettinger, B. L., 2002).

para nos lembrarmos de uma pertença que nos constitui. E num tempo de violência contra as raízes colectivas e individuais, voltar a casa significa frequentemente empreender uma travessia e surpreendê-la numa margem *estranhamente familiar*⁸.

DESENRAIZAMENTO HISTÓRICO E MORTE PSÍQUICA

Teresa é uma mulher na casa dos 70 anos, que, apesar de reformada, se vê obrigada a fazer trabalho de limpezas para sustentar a família. Nascida em Angola, negra, é casada com um português, branco, do qual teve três filhos. Vive actualmente com o marido, com quem tem uma relação conflituosa, e o filho mais velho, que tem há vários anos um diagnóstico de esquizofrenia. O segundo filho emigrou e constituiu família, e o terceiro, que aqui chamarei José, vive noutra cidade. É também casado e tem uma filha. A entrevista a Teresa seguiu o método da recolha de histórias de vida, mas depressa se concentrou nos casos dos filhos mais velho e mais novo. José sofre de depressão, fez várias tentativas de suicídio, e teve um episódio psicótico grave. Para Teresa, José sofre também de uma forma de esquizofrenia, embora os psiquiatras não o tenham diagnosticado com tal.

O marido emigrara para Angola aos 20 anos. Nascido numa família com um estatuto social elevado na sua cidade natal, não completara os estudos e procurava, segundo Teresa, enriquecer rapidamente. O casal formou-se, pois, em Angola; e apesar de Teresa ter só a quarta classe, fazia um trabalho administrativo e tinha uma rede familiar e de suporte que se revelariam de grande utilidade para resolver alguns problemas do marido com as autoridades. Apesar da diferença racial, sexual e de estatuto familiar, Teresa tinha em Angola um certo ascendente sobre o seu parceiro. Na década de 1970, a família veio para Portugal, instalando-se, nos primeiros anos, na casa dos pais do marido. Os filhos tinham então 11, 8 e 1 anos. Não tardou muito para Teresa se arrepende de ter vindo para Portugal. O marido e a sogra tratavam-na mal, insistindo para que «perdessem os hábitos de África». Entre estes, por exemplo, contava-se o hábito de dar banho aos filhos e lhes mudar a roupa todos os dias. Os banhos e a muda de roupa passaram a ser semanais, o que provocou grandes embaraços, nalguns casos *bullying*, aos três rapazes. «O regresso deu cabo da cabeça deles», diz Teresa.

Aos 18 anos, o filho mais velho teve um surto psicótico e depressa recebeu um diagnóstico de esquizofrenia. Hoje, na casa dos 40, nunca trabalhou e vive com os pais. O quadro que Teresa me descreve configura aquilo que a antropóloga e psicanalista Ellen Corin define como *retraimento positivo*: conceito que expressa a posição de relativa marginalidade adaptativa de um doente

não re-hospitalizado (e que se materializa numa distância relativamente à cultura e às interacções sociais; distância compensada por formas ténues de relacionamento com o meio sociocultural) (Corin, E., 2007, p. 280). Teresa ri-se das suas bizarras e sugere uma relação pacificada com este filho. Em contrapartida, a relação com o filho mais novo é bastante mais turbulenta. Critica vários aspectos do modo como ele gere a sua vida, referindo que «imita tudo do pai», e manifesta grande preocupação pelo seu bem-estar e pelo seu futuro. José e a mãe têm uma relação próxima: o filho manifesta admiração e gratidão relativamente à mãe. Com o pai, fala pouco.

Entrevistei José por altura de uma visita sua à casa materna. Referindo o *bullying*, a sensação de isolamento na escola e o fracasso profissional, afirma, apesar de tudo, ter tido uma vida normal até 2010. Nesse ano, começou a sentir-se deprimido e, nesse estado, decidiu emigrar para Angola para trabalhar numa mina de diamantes, pensando que se enriquecesse rapidamente, resolveria os seus problemas. Na entrevista, refere que «ia para Angola para dar uma felicidade à mãe, mas Deus não achou isso». Na mina, encontrou um ambiente violento. Instalou-se nele a ideia fixa de que o queria matar: «A terra que me viu nascer é a terra que me vai ver morrer.» O delírio persecutório, acompanhado de alucinações auditivas, levou-o a uma primeira tentativa de suicídio. Alertada, a mãe providenciou imediatamente o seu regresso. Internado e medicado, recuperou uma certa normalidade. Entretanto casou; e na altura da entrevista, desempregado, era cuidador da filha, fazia algumas tarefas em casa e dedicava um tempo considerável às suas preocupações religiosas. Foi no tempo da recuperação que se converteu ao catolicismo, passando a frequentar diariamente a igreja para rezar e a ler livros sobre espiritualidade. Na entrevista, o tema do suicídio e da religião são recorrentes — a sua atracção pela ideia do suicídio, sempre presente, soando-me como a *ritournelle* do seu discurso. Embora expresse preocupações relativamente aos aspectos materiais da sua vida, manifesta um imaginário fortemente marcado pelos temas do suicídio e da religião, o que me sugere a possibilidade de os relacionar. Que é então, para José, este «querer morrer e ao mesmo tempo querer estabelecer uma relação com Deus e o transcendente»? Neste desejo, oiço ecos do modo como formulou as motivações da sua ida para Angola, terra construída mentalmente pelo ouvir-dizer, sobretudo por parte da sua mãe, na qual esperava fazer prospecção de diamantes, mas onde veio a encontrar uma terra de morte.

A investigação sociológica baseada em histórias de vida não recomenda a análise psicológica ou psicanalítica dos casos. Por outro lado, não tenho uma relação clínica com estes indivíduos. Porém, será interessante olhar para o caso de José, de modo

9

Utilizo aqui a tradução em português para a *Obra Reunida de Juan Rulfo*, publicada pela Cavalos de Ferro (2.ª edição, 2011).

assumidamente especulativo, através da lente de uma obra maior da literatura, a novela do mexicano Juan Rulfo, *Pedro Páramo*, publicada em 1955.

O facto de ter motivado grande número de análises, algumas psicanalíticas, permite empreender este exercício especulativo, através do qual a narrativa de Rulfo abre o psiquismo de José a novas possibilidades interpretativas.

Em *Pedro Páramo*, um homem põe-se a caminho de uma povoação, Comala, com o objectivo de encontrar o pai, que nunca conhecera. Esta aventura, ecoando a tradição clássica grega, é accionada pelo pedido da sua mãe na hora de morrer. O filho deveria encontrar o pai e cobrar-lhe o abandono em que os deixara. Mas, desde logo, percebemos que aquilo que o move não é o desejo de vingança expresso pela mãe e sim o desejo de encontro com as suas origens, reminiscente de uma multiplicidade de tradições indígenas, nomeadamente americanas. Pelo caminho, vai falando com outras personagens, por exemplo, um segundo homem que se diz também ele filho de Pedro Páramo. Chegado a Comala, o homem encontra uma povoação deserta, solitária, penumbrosa, que inquieta pelos seus paradoxos: «embora não houvesse crianças a brincar, nem pombas, nem telhados azuis, senti que a aldeia estava viva.»; «se eu ouvia apenas o silêncio», ou porque vinham na sua cabeça, ou porque «o ar era escasso», «a aldeia estava cheia de ruídos e vozes» (Rulfo, J., 2011, p. 24).⁹

O homem dirige-se para a morada que lhe dera a sua mãe.

«Cheguei à casa da ponte, orientando-me pelo barulho do rio. Bati à porta; mas em falso. A minha mão agitou-se no ar como se o ar a tivesse aberto. Estava lá uma mulher» (*ibidem*, p. 25) — mulher que lhe diz para entrar.

A casa, assinalada por elemento aquático, dá acesso ao mundo de Comala. Aí, a mulher informa-o de que Pedro Páramo morrera há muito, tal como as várias pessoas que encontrara pelo caminho. Mais adiante, saberá que também esta mulher estava morta. Parece então que não se realizara o desejo mais profundo da mãe ao pedir-lhe para ir a Comala.

«Lembrei-me do que a minha mãe me dissera: “Lá ouvir-me-ás melhor. Estarei mais perto de ti. Acharás mais próxima a voz das minhas recordações do que da minha morte, se é que a morte alguma vez teve alguma voz.” A minha mãe... a viva.» (*ibidem*, p. 24) Em Comala, mãe e filho estariam ainda unidos através de um vínculo de vida. Porém, na povoação desolada, a morte tinha voz. Só a morte tinha voz.

E as muitas vozes que falam, no passado e no presente, porque em Comala os tempos se misturam, contam a história de um tal Pedro Páramo, um cacique impiedoso, apaixonado por

uma mulher louca que não lhe retribui a paixão. O encontro com este mundo afundado e sem tempo provoca a desagregação psíquica do homem e a sua morte; ou, talvez mais precisamente, conduz à sua dissolução, já que a sua voz se funde com as outras e o homem deixa de existir como personagem.

A dissolução de Juan Preciado é indiciada por um elemento que me parece fundamental: a mulher que lhe dá passagem diz-lhe que, na realidade, era ela que estava destinada a ser a mãe daquele homem. Sabendo que Pedro Páramo, cujo apetite sexual voraz não diferenciava as mulheres da povoação, viria ao seu quarto na noite em que o homem foi concebido, a mulher pediu para que outra (a mãe real) se fizesse passar por ela (a mãe destinada). O mundo de Comala é, pois, também o de um feminino indiferenciado, no qual se ergue o falo todo-poderoso de Pedro Páramo, e em que o encontro com a voz da mãe real, com a mãe viva, se torna impossível. Em contrapartida, encontra uma mãe destinada, mas essa é uma mãe morta.

Nas interpretações correntes, a história deste homem é a de alguém que parte em busca de uma origem, simbolizada pela povoação onde reina o pai e onde se situa a casa na qual se esperaria que a voz da mãe continuasse viva. Porém, se dermos a devida atenção a este último aspecto — e não tem de haver aqui uma lógica ou/ou —, tal como José, Juan parte em busca de um território matricial. Contudo, em vez da matriz, estes homens encontram um mundo infernal, no qual se fecharam todas as portas da salvação. A alusão religiosa impõe-se, já que na história de Comala figuram vários sacerdotes que, por incúria, falharam no seu trabalho de curar as almas que tinham a seu cargo; tal como a imagem da Virgem Maria que José levou para Angola, mais uma vez ecoando um gesto do pai, de pouco lhe valeu. Em consequência, e em conexão estreita com o universo religioso mexicano, as almas dos mortos continuam ilusoriamente a viver a vida dos vivos. À semelhança de Plath e Pizarnik, este homem, que não era habitado por um desejo de morte, mas de contacto com o matricial, torna-se num morto habitando um mundo infernal.

A obra de Juan Rulfo tem sido objecto de uma grande variedade de interpretações, algumas num registo de fenomenologia religiosa e psicanalítica. Para alguns, a obra reflecte a busca de um centro cósmico (Boixo, J., 2003, p. 26), sendo a desagregação da personagem parte de uma prova iniciática, na qual se coloca um encontro numinoso regenerador, do qual renasce como humano mais alinhado com o seu centro existencial. São notórias aqui as influências de autores como Mircea Eliade e Carl Jung. Outras interpretações colocam em relevo a mitologia mexicana da porosidade entre o mundo dos vivos e dos mortos, o mito judaico-cristão da

busca do paraíso perdido, ou ainda o mito grego da entrada no Hades (*ibidem*, pp. 26–27).

No entanto, seguindo de perto a crítica de um perito de Rulfo, José Boixo, e na senda de algumas entrevistas do próprio autor sobre a obra, parece-me interessante introduzir na interpretação uma dimensão propriamente histórica.

Comala é a terra da infância de Rulfo — na realidade, uma povoação chamada San Gabriel —, de onde sai com 10 anos, após a morte do pai e da mãe, para um orfanato. Trinta anos depois, Rulfo volta a San Gabriel, que se encontra, segundo ele, em estado de profunda decrepitude. Eis como, numa entrevista dada em 1973, descreve a sua origem e a relação desta com o mundo de Pedro Páramo:

Eu sou de uma zona em que a conquista espanhola foi demasiado brutal. Aí os conquistadores não deixaram um só ser vivente. Entraram a saque, destruíram a população indígena, e estabeleceram-se. Toda a região foi colonizada novamente por agricultores espanhóis. Mas o facto de terem exterminado a população indígena deu-lhes uma característica muito especial, essa atitude crioula, que até certo ponto é reaccionária, conservadora dos interesses criados. São interesses que eles consideravam inalienáveis. Era o que cobravam por terem participado na conquista e na povoação da região. Por conseguinte, os filhos dos povoadores, os seus descendentes, sempre se consideraram donos absolutos. Opunham-se a qualquer força que parecia ameaçar a sua propriedade. Daí a atmosfera de brutalidade, de ressentimento acumulado ao longo de séculos, que é um pouco o ar que respira a personagem de Pedro Páramo desde a sua infância.¹⁰

Gostaria de sugerir que Rulfo nos incita a pensar este «ar que respira» a sua personagem como a comunicação da sua psique a uma forma de inconsciente colectivo. Este último não se configura pela partilha de símbolos universais, mas através de uma historicidade marcada pela violência e pela injustiça. Esta figuração de um inconsciente histórico, moldado pelas dinâmicas de poder, nomeadamente na sua desigual repartição entre sexos e no domínio colonial e religioso, sustenta, pois, a interpretação de José Boixo segundo a qual a tragédia deste homem representa metonimicamente a tragédia daquela sociedade. Desenvolvendo este argumento, «a tese que Rulfo constrói [através desta novela] é que a salvação do homem não pode ser individual, mas através da comunidade» (Boixo, J., 2003, p. 32). Por conseguinte, «o carácter pessimista da novela assenta no facto de a comunidade aparecer subjugada por uma série de opressões das quais não tenta sequer libertar-se, o que conduz à sua destruição» (*ibidem*). Para Boixo, a falência da comunidade é simbolizada

pela morte do homem e do próprio Pedro Páramo. Em ambos os casos, a morte é precedida de uma morte psíquica que resulta do que chama «perda da ilusão» (*ibidem*, p. 35).

Seguindo a proposta de Ettinger, podemos avançar um pouco na análise desta «perda da ilusão». Em ambos os casos, de José e Juan, estamos perante a realização de que «falta o matricial», ou de que é impossível estabelecer uma conexão ao matricial. A violência histórica das relações coloniais e de género, refletida nas dinâmicas da casa, parece impedir, no caso real de José e no caso literário de Juan Preciado, a ligação ao matricial, aí onde este poderia suprir a fragilidade da função simbolizante do pai. No filme *Matrix* (de Lilly Wachowski e Lana Wachowski, 1999), em que o mundo não é mais do que uma tela imaginária, quem passa para o outro lado da tela é recebido com a saudação «bem-vindo ao deserto do real». Algo de semelhante se passa nestes casos de contacto frustrado com o matricial.

Contrariamente ao homem no centro da pesquisa de Jackson e às comunidades estudadas por Jacqui Alexander, esta personagem compósita José-Juan parece dispor de poucos recursos para aceder ao matricial. Existe, na expressão de Ettinger, uma forclusão da matricialidade. Esse impedimento não pode ser inteiramente rebatido numa história psíquica individual, já que resulta de uma conjunção de poderes, nestes casos resultantes da dominação colonial e patriarcal. Um dos poderes do poder é eliminar da memória e da história a abertura à pluralidade dos possíveis, transformando-as em destino. No caso de José-Juan, o mundo materno — e isso significa também a comunidade matricial — é vivido como o de uma mãe destinada, que, do outro lado da Travessia, abre a porta para um mundo infernal.

PSICANÁLISE E TRAVESSIA

Gostaria de terminar este texto com uma alusão a outra passagem do livro de Pascal Quignard. O escritor reflete na epígrafe escolhida por Freud para *A Interpretação dos Sonhos* (1899). Trata-se de uma passagem da Eneida, de Virgílio: «flectere si nequeo sepeos, Acheronta movebo» (se não posso fazer dobrar os céus, levantarei os infernos/ /Achéron) (Quignard, P., 2007, p. 90). Sobre esta passagem, diz-nos Quignard: «É preciso compreender a natureza deste lugar imaginário: o Achéron não é o rio dos infernos [...] O rio de que falava Freud, o rio evocado por Virgílio, é o rio de água morta que precede o reino dos mortos, que o circunda como uma fronteira. As almas — em grego, *psychè* — devem atravessar a água negra dos quatro existenciais — a força vital originária, a morte que a limpa, a diferença dos sexos, a diferença das gerações — confiando a sua sorte a um barqueiro, Caronte, cuja barca as

transporta de uma margem à outra em troca de um pouco de dinheiro. Água perigosa e estagnada que cada analisando conhece melhor do que Freud, Virgílio ou Eneias ou Dante ou os cadáveres ou os fantasmas. As suas margens estão repletas de juncos e de excrementos. Estão repletas de lama.» (*ibidem*, p. 91)¹¹

Sabemos que o destino não é amigo da vida. Cabe à arte, à literatura, às ciências humanas, às buscas espirituais e, atrevo-me a sugerir, à psicanálise, desancorar os sujeitos dos seus destinos, e, num trabalho de barqueiro, ajudá-los a realizar as travessias necessárias ao contacto com as margens perigosas, mas férteis, de onde provém a vida. 🐉

ABSTRACT

This text reflects on the relationship between historical violence, specifically colonial, gender and class violence, and the contemporary difficulties faced by individuals confronted with existential needs for belonging. In particular, I analyze the precariousness of the scope for building a psychic house, mobilizing the concept of matrix proposed by Bracha Lichtenberg Ettinger. Following in the steps of ethnographies that combine mental health and religion, this text develops the potential of this concept for addressing the psychic pain manifested by individuals subject to the trauma of collective and transgenerational uprooting. For these individuals, the search for, or the construction of, a psychic house represents a vital endeavor as the reactivation of the matrixial relations constitutive of subjectivity is at stake. This idea is illustrated by the joint analysis of a life story and the literary work of Juan Rulfo, *Pedro Páramo* (1955). Through a theoretical and interpretative reflection, I argue that dwelling psychically means the reactivation of the boundary between the subject and the world; a necessary boundary as both simultaneously protective and life-giving.

KEYWORDS: colonial violence, belonging, matrixial subjectivation, spirituality.

BIBLIOGRAFIA

- Alexander, M. J. (2005). *Pedagogies of Crossing. Meditations on Feminism, Sexual Politics, Memory, and the Sacred*. Durham e Londres: Duke University Press.
- Berlant, L. (2011). *Cruel Optimism*. Durham e Londres: Duke University Press.
- Blazer, D. G. (2005). *The Age of Melancholy. "Major Depression" and Its Social Origins*. Nova Iorque: Routledge.
- Boixo, J. (2003). «Introducción». In Juan Rulfo, *Pedro Páramo*. Fuenlabrada: Ediciones Cathedra, 9–62.
- Connolly, W. E. (2013). *The Fragility of Things. Self-Organizing Processes, Neoliberal Fantasies, and Democratic Activism*. Durham e Londres: Duke University Press.
- Corin, H. (2007). «The "Other" of Culture in Psychosis: The Ex-Centricity of the Subject». In J. Biehl, B. Good, A. Kleinman (eds.), *Subjectivity. Ethnographic Investigations*. Berkeley e Los Angeles: University of California Press, 273–314.
- Cvetkovich, A. (2012). *Depression: A Public Feeling*. Durham e Londres: Duke University Press.
- Ehrenberg, A. (2018). *La mécanique des passions. Cerveau, comportement, société*. Paris: Odile Jacob.
- Ettinger, B. L. (2012). «Maternal Subjectivity and the Matrixial Subject». European Graduate School. Consultado em 15 de Setembro de 2019, disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=mdkbYsjlMA8&list=PL8gnJOD-hfUG0san2dMmi7SKyyGG0SQeA&index=9&t=0s>
- Ettinger, B. L. (2002). «Trans-subjective transferential borderspace». In B. Massumi (ed.), *A Shock to Thought. Expression after Deleuze and Guattari*. Londres e Nova Iorque: Routledge, 215–239.
- Fisher, M. (2009). *Capitalist Realism. Is There no Alternative?*. Winchester e Washington: Zero Books.
- Han, B.-C. (2014). *A Sociedade do Cansaço*. Lisboa: Relógio d'Água.
- Jackson, M. D. (2009). *The Palm at the End of the Mind. Relatedness, religiosity, and the real*. Duhram e Londres: Duke University Press.
- James, O. (2008). *The Selfish Capitalist: Origins of Affluenza*. Londres: Vermilion.
- Quignard, P. (2007). *La nuit sexuelle*. Paris: Flammarion.
- Rulfo, J. (2003 [1955]). *Pedro Páramo*. Fuenlabrada (Madrid): Ediciones Cathedra.
- Rulfo, J. (2011). «Pedro Páramo». In Juan Rulfo, *Obra Reunida*. Lisboa: Cavalo de Ferro, 17–142.
- Vidal, F., Ortega, F. (2017). *Being Brains. Making the Cerebral Subject*. Nova Iorque: Fordham University Press.