

Trauma, vida nua e estado de exceção

Carlos Augusto Peixoto Junior*

Resumo

Desde o holocausto, termos como trauma, catástrofe e mentira passaram a estar revestidos de novas ressonâncias, o que impõe aos psicanalistas uma reconsideração das relações entre fantasia e realidade. Ferenczi, para quem a mentira é um fator decisivo no trauma, foi um dos principais porta-vozes destes termos, destacando os seus efeitos mais marcantes no domínio afetivo. Segundo Arendt, depois de Auschwitz, a mentira absoluta – o fato de que um sistema totalitário tenha conseguido se servir da mentira para se impor e dominar sua população – fez com que a condição humana nunca mais fosse a mesma. Giorgio Agamben estabeleceu o campo de concentração como paradigma do biopoder moderno, e tomou a vida nua por ele produzida como referência maior para pensar a política contemporânea. O objetivo deste trabalho é tomar a noção ferencziana de trauma para, a partir de considerações sobre a vida nua, buscar uma compreensão do estado de exceção em que vivemos, o qual se tornou a lei fundamental que rege as sociedades atuais.

Palavras-chave: clínica; política; trauma; contemporaneidade.

Trauma, vida nua e estado de exceção

Carlos Augusto Peixoto Junior

De acordo com Pierre Fédida, “a psicanálise também tem a ver com esta mentira absoluta produzida pelos sistemas totalitários mesmo na vida cotidiana das sociedades liberais”. Desde o holocausto, termos como trauma, catástrofe e mentira passaram a estar revestidos de novas ressonâncias, o que impõe aos psicanalistas uma reconsideração das relações entre fantasia e realidade. Ferenczi, para quem a mentira é um fator decisivo no trauma, foi um dos principais porta-vozes destes termos, destacando os seus efeitos mais marcantes no domínio afetivo. Segundo Arendt, depois de Auschwitz, a mentira absoluta – o fato de que um sistema totalitário tenha conseguido se servir da mentira para se impor e dominar sua população – fez com que a condição humana nunca mais fosse a mesma. Numa perspectiva próxima, Giorgio Agamben estabeleceu o campo de concentração como paradigma do biopoder moderno, e tomou a vida nua por ele produzida como referência maior para pensar a política contemporânea. O objetivo deste trabalho é tomar a noção

ferencziana de trauma para, a partir de considerações sobre a vida nua, buscar uma compreensão do estado de exceção em que vivemos, o qual, ainda segundo Agamben, tornou-se na verdade a lei fundamental que rege as sociedades atuais.

Vejamos então inicialmente, em linhas gerais, como a Psicanálise se colocou diante deste problema. Em “Além do princípio do prazer” (1920/1995) e “Inibição, sintoma e angústia” (1926/1995), Freud define o trauma como resultante de um excesso pulsional para o qual o sujeito não está preparado. O trauma é de ordem interna, pulsional, e os estímulos externos apenas desencadeiam uma excitação endógena. Ferenczi, todavia, considerou o fator exógeno não somente do ponto de vista quantitativo, pois para ele foi importante definir a qualidade dos estímulos externos. Na constituição catastrófica da subjetividade, o traumatismo representa uma exigência de trabalho para o psiquismo que, por isso, deve produzir ligações e representações. Como nem sempre é possível fazer estas ligações, em razão de certas experiências traumáticas terem efeito psíquico desestruturador, retomar o tema do trauma psíquico implica pôr em questão o recalçamento como forma predominante de defesa na neurose. Segundo Ferenczi, a vivência traumática leva o sujeito à comoção psíquica, que funciona como um estado psicótico passageiro em que se rompe a continuidade do processo identificatório por meio do qual o sujeito se reconhece. De acordo com Reis, a repetição traumática revela um caráter de inexorabilidade conferido pelo sujeito à sua posição nas tramas do desejo do outro. Ele é sempre presente, não há passado, e mesmo quando há memória subjetiva de dois momentos, esta não serve para distingui-los em uma rememoração, mas sim para reafirmar a identidade existente entre os dois. A clivagem se caracteriza pela predominância da ação sobre a imaginação. O corpo toma conta da cena, seja pelo agir compulsivo, seja por hábitos irredutíveis ou pelo adoecer corporal. (Reis, 2004, pp. 69-70).

“Confusão de línguas entre adultos e crianças” (Ferenczi, 1931/1992) apresenta questões contundentes sobre o papel do trauma patogênico na etiologia das neuroses. Nele Ferenczi afirma que a sexualidade infantil se organiza como “linguagem da ternura”, sistema em que a fruição ocorre por um princípio de saciedade das pulsões parciais auto-eróticas. O prazer infantil é lúdico, um faz-de-conta que representa a compreensão que a criança pode ter da sexualidade dos adultos. É nesse registro que ela interpreta as demandas do amor adulto. Já a sexualidade adulta, sujeita ao recalque e às interdições culturais,

organiza-se no registro da “linguagem da paixão”, organização libidinal caracterizada pelo agir compulsivo e pelo não-reconhecimento da existência subjetiva do outro. Isso é o que faz com que o adulto seja capaz de se deixar dominar por seus desejos, impondo-os violentamente à criança. O adulto que deveria mediar a recepção da realidade pela criança, põe-se fora de seu alcance e a deixa no abandono, daí decorrendo a construção do fantasma do agressor por parte da criança. Nem a confusão de línguas nem o trauma psíquico se reduzem se reduzem à ocorrência contingente de uma violência sexual exercida por um adulto sobre uma criança, aí estando implicada fundamentalmente a dimensão paradoxal da comunicação humana. “O que escapa precisamente aos pais é o que para as crianças é óbvio; e o que as crianças não percebem é claro como o dia para os pais” (Ferenczi, 1928/1992). Tanto o amor excessivo quanto os castigos exagerados e sem razão podem deixar a marca de um abuso. Os cuidados dispensados à criança tornarão mais ou menos acolhedor aquele ambiente original das primeiras marcas subjetivas e formas de organização de sentido, cuja direção mapeará sua história. Como nos mostra Reis, “o não acolhimento à estranheza infantil viola a alma da criança, impede que ela aceda à polissemia do desejo pela introjeção das possibilidades sensoriais de prazer e desprazer que ela apreende em diferentes momentos de sua subjetivação. Embora isso possa resultar de um ato violento e sexual no sentido estrito, também ocorre quando o adulto não cumpre o seu papel de intérprete e desmente e desqualifica não só o prazer ou o sofrimento da criança, como também seu modo de ver e significar o mundo” (Reis, 2004, p.71). O desmentido incide sobre o desamparo infantil, produzindo a desarticulação do sentido e a não-inclusão de certas vivências em uma ordem associativa de significações (“Análise de crianças com adultos”, 1931/1992). Segundo Schneider (1992), tendo havido um desmentido que impediu a produção de sentido e a subjetivação, o fato traumático não tem consistência como representação psíquica.

O efeito surpresa também constitui um fator fundamental para todo trauma. Em “Confusão de línguas”, Ferenczi mostra como há inicialmente a surpresa da criança diante de uma linguagem que não conhece e que se exprime com toda a sua complexidade, tal como o sentimento de culpa do adulto. Num segundo momento, há a surpresa face à reação do outro adulto quando ela conta o que aconteceu. Segundo Pinheiro, Freud, em Além do princípio do prazer, dará destaque ao efeito surpresa no trauma, considerando-o a chave do

traumatismo, como se, dependendo de sua intensidade e sua quantidade, tivéssemos aí o elemento de base de todo traumatismo. (Pinheiro, 1995, pp.78-79). No caso do trauma, o que balança e não corresponde à representação prévia do ego é a confiança. A relação afetiva entre o adulto e a criança é posta à prova para a criança. (Idem p.81)

A traumatogênese se caracteriza, “em primeiro lugar, pela paralisia completa de toda a espontaneidade, logo de todo o trabalho de pensamento, inclusive estados semelhantes ao de choque, ou mesmo de coma, no domínio físico, e, depois, a instauração de uma situação nova - deslocada – de equilíbrio (...) A criança que se sente abandonada, perde por assim dizer, todo o prazer de viver, ou, como se deveria dizer com Freud, volta a agressão contra sua própria pessoa. Isso chega às vezes tão longe que o paciente começa a sentir-se como se fosse perder os sentidos e morrer; o rosto cobre-se de palidez mortal e surgem estados próximos do desmaio (...) O que se desenrola aí diante dos nossos olhos é a reprodução da agonia psíquica e física que acarreta uma dor incompreensível e insuportável” (Ferenczi, 1931/1992, p.9). Nesta descrição nota-se que os movimentos corporais e psíquicos resultantes do trauma, tais como a dor, a intensidade daquilo que se passou e a incompreensão do fenômeno vivido, são mensuráveis pelo abatimento do sujeito, a posteriori. As modificações corporais e psíquicas são a expressão da agonia, expressão freqüentemente empregada por Ferenczi. Para ele, o vivido do trauma é a experiência mais próxima da morte que o sujeito pode sentir sem que haja razões físicas que a justifiquem. Com o fracasso do sistema de defesa surge o vivido de um desprazer insuportável ao qual o ego permanece preso. (Pinheiro, 1995, pp.87-88)

Como se vê, o trauma faz um apelo momentâneo ao corpo. Seu único objetivo é o de apagar para sempre o acontecimento, cavando um buraco na própria história, afastando das trocas psíquicas uma parte de seu próprio ego. Quem sofre um trauma mata uma parte de si próprio. O trauma pratica no sujeito um assassinato em que ele é, ao mesmo tempo, assassino e vítima. A comoção psíquica é o estado em que o sujeito se encontra depois do acontecimento traumático. Este vivido da comoção, Ferenczi o descreve tanto em termos físicos quanto psíquicos no seu *Diário Clínico*, numa anotação a propósito da “afirmação do desprazer”: trata-se de um “estar fora de si”, de um “ausentar-se”, mas “esse ‘ausentar-se’ não é forçosamente ‘não estar’, mas apenas um ‘não estar lá’. Mas, então, estar onde? Aprende-se algo como: eles partiram para longe, no universo voam com uma rapidez

enorme entre os astros, sentem-se tão delgados que passam, sem encontrar obstáculos, através das substâncias as mais densas; lá onde estão não existe tempo; passado, presente e futuro estão presentes para eles ao mesmo tempo, numa palavra, têm a impressão de ter superado o espaço e o tempo. Vista desta perspectiva, a importância do próprio sofrimento desaparece...”(Ferenczi, 1932/1990, p. 65). O sofrimento provocado pelo trauma é tão intenso que desperta a necessidade de um “dispositivo de urgência” para fazer face à catástrofe que se deixa anunciar. Como único meio para superar este desprazer, a criança recorre “aos estados de exceção” para reencontrar o equilíbrio reinante antes do trauma.

Todas essas observações ferenczianas sobre o trauma, as quais destacam o momento em que uma criança sente que os adultos não acreditam no seu testemunho, indicam que aí reside a maior ferida. E não se deve esquecer, para além do aspecto subjetivo, o alcance jurídico-político deste fato, ao qual pretendemos dar destaque neste trabalho: em Robert Antelme, Primo Levi, Simone Weill e tantos outros, a grande ferida era constituída justamente pelo fato de que, depois do retorno dos campos de concentração, ninguém queria escutá-los ou acreditar neles (Landa, 1998, p. 221). Diante disto, só nos restaria salvar aqueles testemunhos e validá-los.

Passemos, portanto, agora a uma discussão mais detalhada destes aspectos políticos do trauma. Para isso vamos nos servir aqui principalmente de algumas reflexões de Giorgio Agamben, o filósofo contemporâneo que nos parece ter pensado de maneira mais apurada estes problemas. Em sua opinião, Auschwitz é o lugar onde o estado de exceção coincide perfeitamente com a regra, onde a situação extrema torna-se o próprio paradigma do cotidiano. É exatamente esta tendência paradoxal a se transformar em seu contrário que torna a situação limite interessante. Enquanto o estado de exceção e a situação normal se encontram ou se mantêm – como geralmente é o caso - separados no espaço e no tempo, eles permanecem, mesmo quando se nutrem secretamente um do outro, opacos. Mas logo quando mostram abertamente sua convivência, eles se esclarecem um ao outro, por assim dizer, do interior. (Agamben, 1998, p.60). Outro paradigma projeta uma nova luz sobre o extermínio e o torna, caso possível, mais atroz ainda: antes mesmo de ser o campo da morte, Auschwitz é o teatro de uma experimentação sempre impensada na qual, para além da vida e da morte, o homem se vê transmutado em não-homem.

Imaginemos então o habitante do campo na sua mais extrema figura, a qual Primo Levi descreveu como aquele que, no jargão do campo era chamado de “o muçulmano”: um ser em que a humilhação, o horror e o medo haviam ceifado toda consciência e toda personalidade, até a mais absoluta apatia (daí sua irônica denominação). Ele não somente era excluído, como seus companheiros, do contexto político e social ao qual havia outrora pertencido; não apenas, como vida judia que não merece viver, ele era votado em um futuro mais ou menos próximo à morte; ele não faz mais parte de maneira alguma do mundo dos homens, nem mesmo daquele, ameaçado e precário, dos habitantes do campo, que o esqueceram desde o início. Mudo e absolutamente só, ele passou para um outro mundo, sem memória e sem consideração. Nestas condições, o que seria a vida do muçulmano? Pode-se dizer que ela seja pura vida nua?(Agamben, 2002, p.191) Certamente sim, na medida em que nua é a vida humana matável e insacrificável do homem sacro, objeto de uma violência que excede tanto a esfera do direito quanto a do sacrifício (Agamben, 2002, pp. 90-93). O muçulmano se move exatamente numa zona de absoluta indistinção entre fato e direito, entre vida e norma, entre natureza e política. Justamente por isso, às vezes, diante dele, os guardas do campo parecem repentinamente impotentes, como se duvidassem por um momento se aquela, do muçulmano - que não distingue uma ordem do frio -, não seria por acaso uma forma inaudita de resistência. Uma lei que pretende fazer-se integralmente vida encontra-se aqui diante de uma vida que se confundiu em todos os pontos com a norma, e justamente esta indiscernibilidade ameaça a lei animada do campo. (Agamben, 2002, p.191).

O que Agamben nos mostra é que os sobreviventes dos campos não são comparados apenas aos melhores, àqueles cujas virtudes os tornaram menos adaptados, mas também à massa anônima dos engolidos cuja morte mesma não tem mais nome. Pois esta é a aporia ética fundamental de Auschwitz: um lugar onde é indecente permanecer decente, onde aqueles que acreditaram conservar sua dignidade e seu respeito por si só experimentam vergonha diante daqueles que a perderam nos campos. (Agamben, 1998, p.75).

A expressão “fabricação de cadáveres” supõe que não se trata mais de morte no sentido próprio do termo, sugere que a morte nos campos não é mais a morte, mas alguma coisa de infinitamente mais escandaloso. Em Auschwitz não se morre, se produz cadáveres. Cadáveres sem morte, não-homens cujo falecimento é rebaixado ao grau de produção em

série. E esta degradação da morte constituiria justamente, segundo uma interpretação possível e bastante difundida, o escândalo específico de Auschwitz, o nome próprio de seu horror. (Agamben, 1998, p.91). Entretanto, que o problema ético dos campos de concentração seja o do aviltamento da morte não é assim tão simples.

O campo é, com efeito, o lugar em que qualquer distinção entre próprio e impróprio, entre possível e impossível, se apaga radicalmente. Pois aqui, o princípio segundo o qual o único conteúdo do próprio é o impróprio é verificado exatamente pelo seu contrário, que quer que o único conteúdo do impróprio seja o próprio. No campo, os deportados também existem *cotidianamente e anonimamente* para a morte. A apropriação do impróprio não é mais possível porque o impróprio se encarrega integralmente do próprio e os homens vivem facticiamente, a cada instante, para a morte. Isso significa que em Auschwitz não se pode mais falar de distinção entre a morte e o simples óbito, entre morrer e “ser liquidado”. Ali onde o pensamento sobre a morte foi materialmente realizado, onde a morte é “vulgar, burocrática e cotidiana” (Levi), a morte e o morrer, o morrer e seus modos, a morte e a fabricação de cadáveres tornam-se indiferentes. (Agamben, 1998, pp.97/8).

Procuramos tornar compreensível o ultrage de Auschwitz assentando-o sobre categorias, ao mesmo tempo, as mais extremas e as mais familiares: vida e morte, dignidade e indignidade. Entre elas, a verdadeira marca de Auschwitz – o muçulmano, “nervo do campo”, que “ninguém quer ver” e que inscreve em qualquer testemunho uma lacuna – flutua sem encontrar lugar definido. Ele é literalmente o incontornável com o qual devemos acertar contas, nos diz Agamben. De um lado, ele se apresenta como o não-vivo, o ser cuja vida não é verdadeiramente a vida; de outro, como aquele cuja morte não pode ser dita morte, somente fabricação de cadáveres. Dito de outro, modo trata-se de algo como a inscrição na vida de uma zona morta, e, na morte, de uma zona viva. Em ambos os casos é a própria humanidade do homem que se encontra colocada em questão. O muçulmano é o não-homem que se apresenta obstinadamente como homem, e o humano que é impossível distinguir do inumano. (Agamben, 1998, pp.104/5).

Sobre esta degradação da morte em nossos tempos, Foucault propôs uma explicação em termos políticos, que a liga a transformação do poder no seio do Estado moderno (Foucault, 1992, pp. 247-49). Em sua figura tradicional – a da soberania territorial -, o poder se define essencialmente como direito de vida e de morte. Por sua natureza, este poder é, no entanto

assimétrico, no sentido em que ele se exerce, sobretudo do lado da morte e não encara a vida senão indiretamente, como abstenção do direito de matar. Por isso Foucault caracteriza a soberania pela fórmula: *fazer morrer e deixar viver*. Quando a partir do século XVII, com o nascimento da ciência policial, o cuidado com a vida e a saúde dos sujeitos ganha um lugar cada vez maior nos mecanismos e cálculos dos estados, o antigo poder soberano se transforma pouco a pouco no que Foucault chama de um “biopoder” médico. O antigo direito de fazer morrer e deixar viver cede lugar a uma figura inversa, que define a biopolítica moderna, e que se resume na fórmula: *fazer viver e deixar morrer*. Donde a desqualificação progressiva da morte, que perde seu caráter de rito público no qual participavam não apenas os indivíduos e famílias, mas, num certo sentido, a coletividade inteira; ela se torna uma coisa a esconder, uma espécie de vergonha privada. (Agamben, 1998, pp.106/7).

Ainda de acordo com Foucault (1992), estes dois poderes permanecem essencialmente heterogêneos e sua separação se traduz numa série de oposições conceituais (corpo individual/população, disciplina/mecanismo de regulação, homem-corpo/homem-espécie), as quais definem na aurora da modernidade a passagem de um sistema ao outro. Naturalmente, Foucault sabia que os dois poderes com suas técnicas podem em certos casos se associar estreitamente, ainda que permaneçam conceitualmente distintos. No entanto, esta heterogeneidade se torna problemática quando se trata de analisar os grandes Estados totalitários de nosso tempo e, em particular, o Estado nazista. Porque nele, a absolutização sem precedentes do biopoder de *fazer viver* se conjuga com uma generalização não menos absoluta do poder soberano de *fazer morrer*, de modo que biopolítica e thanatopolítica se confundem já de saída. Esta coincidência representa, na perspectiva de Foucault, um paradoxo que exige explicação. (Agamben, 1998, p.108).

Procurando explicá-lo, Agamben recorre a um acontecimento jurídico-político. Em fevereiro de 1933 o Estado nazista de Hitler, promulgou um “Decreto para a proteção do povo e do Estado”, que suspendia os artigos da constituição de Weimar relativos às liberdades pessoais, e que nunca mais foi revogado. Ainda assim, todo o Terceiro Reich pode ser considerado, do ponto de vista jurídico, como um estado de exceção que durou doze anos. Neste sentido, o totalitarismo moderno pode ser definido como a instauração, através do estado de exceção, de uma guerra civil legal, que permite a eliminação física não

apenas dos adversários políticos, mas de categorias inteiras de cidadãos que, por uma razão ou outra, pareçam não se integrar neste sistema político. Desde então, a criação voluntária de um estado de emergência permanente (mesmo não declarado no sentido técnico) tornou-se uma das práticas essenciais dos Estados contemporâneos (Agamben, 2003, p. 11). Diante da irresistível progressão do que se definiu como uma “guerra civil mundial” - expressão cunhada por Hannah Arendt em seu livro *Sobre a revolução* (1961), no qual se discute a distinção entre um estado de sítio real ou efetivo e um estado de sítio fictício -, *o estado de exceção tende cada vez mais a se apresentar como o paradigma de governo dominante na política contemporânea*; o que confirma a perspectiva benjaminiana de que a violência da exceção se tornaria a regra (Benjamin, 1921/1986). E é nesta perspectiva que este estado se apresenta como um limite de indeterminação entre a democracia e o absolutismo. (Agamben, 2003, pp.11/12).

A significação imediatamente biopolítica do estado de exceção se caracteriza pelo fato de ele se constituir numa estrutura original onde o direito inclui em si o vivo através de sua própria suspensão. Com isso, pode-se promulgar uma ordem que anula radicalmente qualquer estatuto propriamente jurídico do indivíduo, criando um ser juridicamente inominável e inclassificável, tal como foi feito por Bush com os talibãs - capturados nos campos do Afeganistão - os quais não são senão os novos homens sacros da vida nua da atualidade. Nem prisioneiros nem acusados, mas apenas detidos, eles são objeto de uma pura soberania de fato, de uma detenção indefinida, não somente no sentido temporal, mas quanto a sua própria natureza, na medida em que estão totalmente subtraídos à lei e ao controle judiciário. Evidentemente, a única comparação possível seria a situação jurídica dos judeus nos campos de concentração nazistas, que perderam com a cidadania qualquer identidade jurídica e mantiveram apenas a de judeus. Como mostrou Judith Butler, com os detidos de Guantanamo a vida nua encontrou a sua indeterminação maior. (Agamben, 2003, pp.12/13)

Diante disso, se algo distingue a democracia moderna da democracia antiga, é que ela se apresenta desde o início, como uma reivindicação e uma liberação da vida nua, e que ela procura constantemente transformar a própria vida nua em uma forma de vida a fim de encontrar, por assim dizer, o que haveria de qualificável na vida nua. Daí também a sua

aporia específica, que consiste em colocar em jogo a liberdade e a felicidade dos homens no próprio lugar – a vida nua – que indicava a sua submissão. (Agamben, 1997, pp.17-18)

Tomar consciência desta aporia não significa subestimar as conquistas e esforços da democracia. Trata-se de tentar compreender, de uma vez por todas, porque no momento mesmo em que ela parecia haver definitivamente triunfado sobre seus adversários e atingido o seu apogeu, ela se mostrou incapaz de salvar de uma destruição sem precedentes aquela vida nua a cuja liberação e felicidade havia consagrado todos os seus esforços. A decadência da democracia moderna e seu progressivo deslocamento para os Estados totalitários nas sociedades pós-democráticas do espetáculo, se enraízam talvez na aporia que marca o início da democracia e que a liga por uma cumplicidade secreta ao seu inimigo mais aguerrido. Encontra-se aqui a tese de Agamben a propósito de uma solidariedade profunda entre democracia e totalitarismo, e da necessidade de inventar uma nova política. (Agamben, 1997, p.18)

Cumprindo a tarefa metafísica que a levou a assumir cada vez mais a forma de uma biopolítica, a política não conseguiu construir a articulação entre as vidas nua e qualificada, que deveria recompor a sua fratura de base. A vida nua continua presa a ela sob a forma da exceção, isto é, como alguma coisa que é incluída somente através de uma exclusão. Como se poderia “politizar” a “doçura natural” desta vida nua? E, antes de tudo, tem ela verdadeira necessidade de ser politizada, ou o político já está incluído nela como o seu núcleo mais precioso, pergunta-se Agamben. A biopolítica do totalitarismo moderno de um lado, a sociedade de consumo e o hedonismo de massa de outro, constituem certamente, cada uma a seu modo, uma resposta para estas questões. (Agamben, 1997, p.19).

O paciente ferenciano, o “muçulmano” do campo nazista e o prisioneiro afegão em Guantanamo são diferentes imagens da vida nua do homem sacro, disseminadas na sociedade contemporânea, na qual vivemos uma espécie de trauma difuso e generalizado. Daí talvez se possa compreender também o tipo de sofrimento existencial que caracteriza o nosso tempo, no qual se produz um tipo de subjetividade submetida a um estado de comoção psíquica subliminar e constante, fruto da violência que se propagou nesta sociedade em que a política de exceção tornou-se a regra. Neste sentido, criar novas formas de viver o comum a partir de múltiplas singularidades, as quais se dispõem radicalmente ao acolhimento do estranho, e fundar novos espaços de liberdade em que a singularidade do

desejo possa ser afirmada em toda a sua potencia de criação, talvez sejam as tarefas de uma nova política que nos permitirá superar esta violência traumática que nos tem sido imposta pela contemporaneidade. E tudo isto de modo algum pode passar despercebido pelos psicanalistas de hoje, ainda que alguns considerem que a nossa clínica do dia-a-dia nada tem a ver com a política ou com a sociedade atuais.

Referências bibliográficas

- AGAMBEN, G. (1990) *La communauté qui vient: théorie de la singularité quelconque*, Paris, Seuil.
- _____ (1997) *Homo sacer I: le pouvoir souverain et la vie nue*, Paris, Seuil.
- _____ (1998) *Homo sacer III: Ce qui reste d'Auschwitz – l'archive et le témoin*, Paris, Payot & Rivages.
- _____ (2002) *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I* Trad. Henrique Burigo, Belo Horizonte, Editora UFMG.
- _____ (2003) *Homo sacer II-1: État d'exception*, Paris, Seuil.
- ARENDDT, H. (1961) *Between past and future*, New York, Viking.
- _____ (1990) *Origens do totalitarismo* Trad. Roberto Raposo, São Paulo, Companhia das Letras.
- BENJAMIN, W. (1921/1986) *Crítica da violência – crítica do poder. Documentos de cultura, documentos de barbárie: escritos escolhidos*, São Paulo, Cultrix.

FERENCZI, S. (1928/1992) Adaptação da família à criança. *Obras completas IV* Trad. Álvaro Cabral, São Paulo, Martins Fontes.

_____ (1931/1992) Análise de crianças com adultos. *Obras completas IV*, SP, Martins Fontes.

_____ (1931/1992) Confusão de língua entre os adultos e a criança. *Obras completas IV*, SP, Martins Fontes.

_____ (1932/1990) A propósito da afirmação do desprazer. *Diário clínico* Trad. Álvaro Cabral, SP, Martins Fontes.

_____ (1934/1992) Reflexões sobre o trauma. *Obras completas IV*, SP, Martins Fontes.

FOUCAULT, M. (1992) *Genealogía del racismo*, Madrid, Ediciones de La Piqueta.

FREUD, S. (1920/1995) Más allá del principio del placer. *Obras completas XVIII* Trad. José Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu editores.

_____ (1926/1995) Inhibición, síntoma y angustia. *Obras completas XX*, Buenos Aires, Amorrortu editores.

_____ (1930/1995) El malestar em la cultura. *Obras completas XXI*, Buenos Aires, Amorrortu editores.

LANDA, F. (1998) *Ensaio sobre a criação teórica em psicanálise: de Ferenczi a Nicolas Abraham e Maria Torok*, São Paulo, UNESP/FAPESP.

PINHEIRO, T. (1995) *Ferenczi: do grito à palavra*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor/UFRJ.

REIS, E. S. (2004) *De corpos e afetos: transferências e clínica psicanalítica*, Rio de Janeiro, Contra Capa Livraria.

SCHNEIDER, M. (1992) *La part de l'ombre: approche d'un trauma féminin*, Paris, Aubier.

* Psicanalista; Membro do Espaço Brasileiro de Estudos Psicanalíticos; Doutor em Saúde Coletiva pelo Instituto de Medicina Social da UERJ; Professor do Programa de Pós-graduação em Psicologia Clínica da PUC-RJ; autor de *Metamorfozes entre o sexual e o social*, Civilização Brasileira, e organizador de *Formas de subjetivação*, Contracapa Livraria.

Endereço: Rua Timóteo da Costa 266 / 302 – Leblon – 22450 130 – Rio de Janeiro

Telefone: 21-2239 3873

e-mail: cpeixotojr@terra.com.br