

Moribundos e Sobreviventes

ISABEL LEAL (*)

1. Uma das muitas curiosidades desse século espantoso que foi o século XVIII reside no aparecimento do conceito de *população* como problema económico e político.

Esta constatação, que Michel Foucault defende entusiasticamente na sua «História da sexualidade», quer dizer, antes de mais, que, algures, num momento histórico preciso os poderes se deram conta que, não geriam apenas súbditos, cidadãos ou povos mas geriam também populações.

Populações-riqueza, populações-trabalho, populações-mão-de-obra. Populações que cresciam ou diminuíam, se concentravam ou dispersavam, se autoreproduziam e limitavam, produzindo praticamente todos os seus próprios recursos, segundo critérios razoavelmente arbitrários e sempre conjunturais.

De entre as estratégias de poder actuadas no sentido de um maior controle destas populações, uma, das eventualmente mais dignas de registo é a que concerne especificamente à gestão da vida e da morte.

De facto, com mais ou menos variações, até ao século XVIII, as ideologias dominantes (filosóficas, religiosas ou outras) preocuparam-se pouco com a gestão da vida.

Era prerrogativa dos poderes (então como agora) inflingir a morte e, durante muito tempo esse direito pareceu suficiente. Foram necessários, provavelmente, séculos de lenta evolução para finalmente um dia se chegar à conclusão que morto o indivíduo, morria também com ele um objecto de exercício de poder.

A partir desta descoberta pelos poderes e até aos nossos dias, assiste-se a uma rápida viragem das suas estratégias.

Passa-se, então, a depreciar e desinvestir a importância da morte e translada-se muitos dos seus ritos e mitos ancestrais para a própria vida. Doravante será tido como necessário, urgente e fundamental investigar com pormenor a vida das populações.

O poder, como afirmava Foucault, produz real e a realidade das taxas de nascimento e mortalidade, a realidade das migrações e das condições de saúde, reprodução e produção das populações produziu uma realidade nova que exigia uma promenorizada gestão de vida. Exigia meios e formas de planificar, executar e depois controlar saturadamente os comportamentos e os movimentos das populações.

Esta novíssima legitimidade dos poderes, agora intervenientes e parte interessada na gestão da vida dos indivíduos-populações, desenvolveu, e fez aceitar como bom, o conceito (hoje absolutamente soberano e incontestável) do *direito à vida*.

2. A defesa sistemática e ambígua pelos poderes deste «direito» tem implicações.

A primeira é a passagem de um facto simples de natureza à sua institucionalização.

Promovida a facto social, a vida, fica contemplada na Lei. Viver, na medida em que se transforma em direito legislado, fica igualmente sujeito aos parâmetros, regras e obrigações de todas as legislações.

Por isso, viver além de um direito é agora uma obrigação.

(*) Psicóloga

Mais ainda: os poderes além de continuarem a fazer a manutenção do tradicional direito de decretar e condenar à morte, viram-se agora, com aparente determinação, para a curiosa recém-aquisição de infligir a vida.

Se a condenação à morte passa uma crise, a condenação à vida vai no seu apogeu.

É que os poderes têm o direito e o dever de salvar vidas (nunca se fala em adiar mortes).

Têm o direito e o dever de salvar todas as tentativas de suicídio. Mesmo que se trate de sentenciados à morte, como aconteceu a Goering ou Larval.

Têm o direito e o dever de impedir a eutanásia.

Têm o direito e o dever de considerar que a vida de cada um é qualquer coisa que diz respeito à comunidade. Que cada um é parte integrante do sistema, elemento irredutível da população, comprometido irremediavelmente com grupos de pertença, hipotecado por isso à Ordem Social em que se inscreve.

E parece absolutamente razoável e de bom senso que assim seja (ainda que o bom senso seja sempre uma violência ideológica).

3. A segunda consequência deste novo direito: o direito à vida, não concerne à vida mas à morte. Melhor, àquilo que poderíamos designar como o «carácter excepcional da morte».

É que, nesta nova óptica, morre-se sempre por qualquer coisa. Quer dizer, morre-se por motivos... exprimíveis, rotuláveis, compreensíveis.

Pode-se perguntar (e pergunta-se) logicamente: de que é que ele morreu? — e, também logicamente, obter uma resposta.

Passou a haver, e há portanto hoje, o direito do postulado da imortalidade dos seres, à para-convicção, disfarçada mas partilhada por todos, e que Ionesco na sua ironia tão própria resumia ao dizer:

«... acabei por compreender que, morre-se porque se apanhou uma doença, porque se teve um acidente. Que, de toda a maneira, a morte é sempre acidental e que, se se tiverem as necessárias precauções para não adoecer, se se for cuidadoso, pondo sempre o *cache-col*, tomando sempre os medicamentos, tendo atenção aos automóveis, então... não se morre nunca».

Assim, a morte — que é sempre, e obviamente, a morte do outro — não tem espaço de conceptualização. Não é nem mentalizada, nem sofrida. É sempre assistida do exterior, banalizada na sua dimensão espectacular, difundida em páginas de jornais ou imagens de televisão.

Como nos livros de Agatha Cristhie, há sempre meia dúzia de cadáveres mas nunca se sente a cor do sangue. A morte, hoje, mesmo a *napalm* aparece sempre, estranhamente, limpa e asséptica. Morrem (os outros) por motivos que se sabe e, as suas mortes pejudadas da imortalidade das palavras e das imagens que ficaram, substituem-nos — com vantagens — deixando-os cair instantaneamente no alçapão da história, no qual não existe nenhuma razão para voltar a mexer.

A memória da morte não serve para nada.

4. Todas as civilizações têm, como razão última, a luta contra aquilo que a feliz expressão de Louis-Vincent Thomas designou como «o poder dissolvente da morte».

Todas as civilizações, em todas as épocas, teceram, por isso, teias complexas de simbólicos e imaginários que permitiram organizar a transcendentalidade da cultura.

A aceitação da dor, do sofrimento e da morte, tradicionalmente fomentadas de todas as formas disponíveis, produziram em sucessivas gerações um imaginário riquíssimo (sobretudo religioso, mas não só) em que a morte tinha um espaço e um lugar.

E, esta impregnação da morte na cultura e na vida, facilitava, em termos individuais e societários, a elaboração psíquica da separação e da perda.

Esta questão é uma questão importante.

Aquilo que nós designamos como o trabalho do luto, quer dizer mais do que sentir desgosto pela perda de um objecto necessário. Designa, sobretudo, o trabalho e o processo de desconstrução da presença e da construção da ausência.

Inicia-se, por isso, com a própria vida, na possibilidade de conceptualizar a perda mesmo antes que esta aconteça.

E, este trabalho de elaboração psíquica (de mentalização) faz apelo a tudo: aos símbolos disponíveis responsáveis pela diferenciação

cognitiva (como Piaget descreveu), ao sincretismo do agir e da emoção (como Wallon pôs em relevo), e, à fantasmática que liga finalmente a representação, o pensamento e o afecto.

É através deste trabalho de elaboração psíquica que, em última análise, nos é permitido diminuir o impacto desorganizador dos estímulos (externos ou internos), diferir, antecipar e mesmo substituir a satisfação pulsional bem como manter a constância dos objectos pulsionais através das suas ausências e dos seus retornos, criando pela figurabilidade e pela internalização, e a partir dos objectos pulsionais, verdadeiras figuras significantes.

Se este trabalho de elaboração psíquica não nos permite deixar de sofrer ou de morrer, permite-nos, entretanto, aguentar as frustrações e as ausências, as gratificações e as presenças.

Permite-nos, ao menos, sobreviver.

5. «O verdadeiro acto de luto não é sofrer com a perda do objecto amado: é constatar um dia, na pele da relação, uma leve mancha ali colocada como sintoma de morte certa...» dizia Barthes, referindo também ele, a possibilidade que se deve ter de compreender os sinais e não recusar a inevitabilidade do fim.

Claro que o fim, a perda, é sempre doloroso. Winnicott explicava, em relação à criança, que mesmo antes da perda se fazer sentir é possível descobrir na utilização excessiva do objecto transitório, a recusa e o receio que esse objecto perca o seu significado.

Todos nós, de um modo ou de outro, temos medo de perder os nossos objectos significantes (internos ou externos).

Todos nós, nos defendemos avidamente de qualquer hipótese de perda indesejável.

Todos nós, confrontados com ela, recorreremos a defesas arcaicas. Habitualmente negamos, quer dizer, recusamos a percepção que nos frustra violentamente. Depois se temos essa hipótese e o Eu consciente não se engaja nessa recusa ambivalente, aproveitamos essa rejeição provisória para tornar suportável a culpabilidade. Finalmente, vamos lentamente desinvestindo a recordação e a esperança. O mundo está mais pobre, mas não o nosso Eu

e, por isso, podemos de novo ficar disponíveis. Acabamos o nosso trabalho de luto. Construimos a ausência.

6. Fazer um luto só por acaso tem alguma coisa a ver com as depressões, no seu sentido diagnóstico. Claro que também existe tristeza, indiferença, inibição mas, nem por isso o Eu fica mais pobre. Nem por isso se chega a níveis significativos de abaixamento de auto-estima.

Por qualquer razão que nos escapa, ou que pelo menos não é oportuna agora reflectir, a confusão entre luto e depressão é constante.

Muitos thanatologistas como Vincent, Ziegler ou Ariès têm insistido sobre o facto de que a nossa civilização que, nega a morte, nos prepara mal para aceitar o que pôs termo aos pretensos valores da vida: a produtividade, a competição, o sucesso social. De facto, confundindo negação da morte com os lutos necessários à vida, deita-se fora o bebé com a água do banho. Ao se recusar o luto e negar a morte, como se existisse sempre uma continuação e o ser não tivesse limites, envereda-se por aquilo de que a morte é o símbolo absoluto: a perda, o abandono, a ausência. Negando a morte em termos sociais, trabalha-se no sentido de em termos individuais, se não poder fazer a elaboração psíquica da perda.

Esquece-se, por qualquer razão que, como dizia Barthes, «Uma ausência bem suportada não é senão esquecimento». E acrescentava, a propósito: «Sou por intermitências, infiel. É a condição da minha sobrevivência; pois, se não esquecesse morreria».

Tem que ver com todos, isto, de se ser moribundo ou sobrevivente.

REFERÊNCIAS

- Balandier, G. (1971). *Sens et puissance*. Paris: Ed. P. U. F.
Barthes, R. *Fragmentos de um discurso amoroso*. Lisboa: ed. 70.
Bataille, G. (1974). *L'Erotisme*. Paris: Coll. 10/18.
Foucault, M. *História da sexualidade*, Vol. I — *A vontade de saber*. Lisboa: Ed. António Ramos.

- Jankelevitch, V. (1970). *La mort*. Paris: Ed. Flammarion.
- Landsberg, G. (1960). *Essai sur l'expérience de la mort*. Paris: Ed. du Seuil.
- Morin, E. (1960). *L'homme et la mort*. 2ème. ed. Paris: Ed. du Seuil.
- Thomas, L. V. (1975). *Anthropologie de la mort*. Paris: Payot.
- (1975). *Le pouvoir et la mort*. Paris: Payot.
- Ziegler, J. (1975). *Les vivants et la mort*. Paris: ed. du Seuil.

RESUMO

Moribundos e sobreviventes trata dos conceitos de vida e de morte. Melhor, trata dos conceitos de direito à vida e direito à morte.

A autora defende que as nossas sociedades, que negam a morte e a transformam num facto improvável, nos preparam, por isso, mal para a vida e, fechando a porta à possibilidade de fazer luto, nos abrem a porta da depressão.