



UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO – UNICAP
Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação – Propesp
Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica
Mestrado em Psicologia Clínica
Laboratório de Clínica Fenomenológica Existencial e
Psicossocial - Laclifep

Alessandra Sawada Bertolucci

A Experiência de Con-viver Com um Companheiro ou uma Companheira Que
Tenta Pôr Fim à Vida: Possibilidades Compreensivas no Campo da
Conjugalidade

Recife

2021

Alessandra Sawada Bertolucci

A Experiência de Con-viver Com um Companheiro ou uma Companheira Que Tenta
Pôr Fim à Vida: Possibilidades Compreensivas no Campo da Conjugalidade

Dissertação apresentada à Banca Examinadora do Curso de Mestrado em Psicologia Clínica da Universidade Católica de Pernambuco – Unicap como requisito parcial para obtenção do grau de Mestra em Psicologia Clínica, na linha de pesquisa de Práticas Psicológicas Clínicas e Demandas Sociais Contemporâneas.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Carmem Lúcia Brito Tavares Barreto.

Recife

2021

B546e

Bertolucci, Alessandra Sawada

A experiência de con-viver com um companheiro ou uma companheira que tenta pôr fim à vida : possibilidades compreensivas no campo da conjugalidade / Alessandra Sawada Bertolucci, 2021

173 f. : il.

Orientadora: Carmem Lúcia Brito Tavares Barreto

Dissertação (Mestrado) - Universidade Católica de Pernambuco. Programa de Pós-graduação em Psicologia Clínica. Mestrado em Psicologia Clínica, 2021.

1. Cônjuges – Comportamento suicida. 2. Suicídio. Suicídio – Aspectos psicológicos. I. Título.

CDU 159.9.019.43

Luciana Vidal - CRB-4/1338



UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO – UNICAP
Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação – Propesp
Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica
Mestrado em Psicologia Clínica
Laboratório de Clínica Fenomenológica Existencial e
Psicossocial - Laclifep

Dissertação intitulada **A Experiência de Con-viver Com um Companheiro ou uma Companheira Que Tenta Pôr Fim à Vida: Possibilidades Compreensivas no Campo da Conjugalidade**, de autoria da mestranda Alessandra Sawada Bertolucci, apresentada à Banca Examinadora do Curso de Mestrado em Psicologia Clínica da Universidade Católica de Pernambuco – Unicap como requisito parcial para obtenção do grau de Mestra em Psicologia Clínica, na linha de pesquisa de Práticas Psicológicas Clínicas e Demandas Sociais Contemporâneas.

Banca Examinadora

Prof.^a Dr.^a Carmem Lúcia Brito Tavares Barreto (Orientadora)

Universidade Católica de Pernambuco (Unicap)

Prof.^a Dr.^a Maria Cristina Lopes de Almeida Amazonas (Membro)

Universidade Católica de Pernambuco (Unicap)

Prof.^a Dr.^a Angela Cardoso Andrade (Membro)

Universidade de Fortaleza (Unifor)

Recife, 17 de setembro de 2021

À minha família, com todo amor e gratidão.

Agradecimentos

Aos(às) pacientes que acompanho ou tive a honra de acompanhar, por despertarem em mim o desejo de fazer algo mais.

Aos colaboradores e colaboradoras desta pesquisa, pelas experiências compartilhadas, que me possibilitaram a elaboração deste estudo.

À minha orientadora, professora doutora Carmem Barreto, por ter me acolhido e iluminado, com paciência e disponibilidade, ampliando o sentido do meu lugar na Psicologia.

À professora doutora Cristina Amazonas, por me incentivar a sempre questionar o que está posto, sendo fonte de inspiração para todos os meus trabalhos.

Às professoras do mestrado, que me encantaram a cada encontro nos últimos dois anos. Em especial Danielle Siqueira, Ana Lúcia Francisco e Marisa Sampaio.

À professora doutora Ângela Cardoso, que prontamente se disponibilizou a contribuir, com seu olhar atento e suas observações precisas, para enriquecer as discussões travadas.

Aos(às) colegas do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica, pela construção conjunta de uma rede de apoio essencial para que pudéssemos seguir adiante com nossos sonhos, em tempos pandêmicos tão sombrios.

Ao problematizador e amigo Philippe Fontes, pela leitura do texto desta dissertação e as contribuições oferecidas para o seu aprimoramento.

À minha amiga Kássia Candeia, que esteve presente em todos os momentos de produção desta dissertação.

Às minhas amigas Patrícia e Lívia, pela torcida constante, não apenas nesta etapa da jornada, mas durante toda a vida.

Ao meu pai, Roberto, e minha mãe, Renata, pelo apoio incondicional nas decisões mais difíceis e pelo ambiente seguro e acolhedor para o qual eu sempre pude retornar.

Ao meu melhor companheiro, Gustavo, por todo apoio, amor, compreensão e parceria.

À Universidade Católica e à Fundação Capes pelo financiamento do curso de mestrado.

A maior riqueza do homem
é a sua incompletude.

Nesse ponto sou abastado.

Palavras que me aceitam como sou - eu
não aceito.

Não aguento ser apenas um sujeito que
abre portas,

que puxa válvulas, que olha o relógio,

que compra pão às 6 horas da tarde,

que vai lá fora, que aponta lápis,

que vê a uva etc. etc.

Perdoai

Mas eu preciso ser Outros.

Eu penso renovar o homem usando
borboletas. (Barros, 2010, p.374)

Resumo

O presente estudo tem como proposta principal compreender como se dá a conjugalidade a partir da experiência de cônjuges cujo companheiro ou companheira tenta pôr fim à própria vida. Desenvolveu-se uma pesquisa qualitativa, de cunho fenomenológico, na qual se buscou tecer uma trama dialógica entre as narrativas colhidas e acolhidas nos encontros com cada colaborador ou colaboradora da pesquisa; os teóricos e teóricas que transitam pelas temáticas abordadas; o diário de bordo da própria pesquisadora; além de algumas imagens que a interpelaram ao final de cada entrevista. A postura epistemológica adotada para interrogar o fenômeno em questão tem como pressupostos a Analítica Existencial de Heidegger e a Hermenêutica Filosófica de Gadamer. De modo geral, considerou-se que o fenômeno do suicídio tem se des-velado, nos dias de hoje, sob a égide da técnica moderna, que por vezes silencia os dizeres de quem pensa/tenta pôr fim à própria vida. Observaram-se ainda os atravessamentos dos modos pré-instituídos de “ser cônjuge” e “ser-casal” na lida com o companheiro ou companheira dito(a) “suicida”. E, diante de tal horizonte, abre-se uma reflexão acerca dos modos de cuidado de si e dos outros entes, em meio aos domínios do impessoal e à possibilidade da quebra das “identidades” encouraçadas que podem aprisionar o ser-aí em situações de sofrimento. Nesse contexto, a dimensão dialógico-hermenêutica aponta para a possibilidade de que os cônjuges se assumam enquanto cuidado que são, em uma atitude de pré-ocupação antecipadora, podendo pôr-se constantemente em jogo, encaminhando-se para novos horizontes possíveis de sentido.

Palavras-chave: conjugalidade, suicídio, cuidado, fenomenologia hermenêutica.

Abstract

The main purpose of this study is to understand conjugality from the experience of spouses whose partner try to end their own lives. A qualitative research of phenomenological nature was developed, in which the attempt was to build a dialogic plot between the narratives collected in the meetings with each collaborator; authors that contribute to the thematic; the researcher's own logbook; as well as some images that had captured her in the end of each interview. The chosen epistemological approach to analyze the phenomenon is based on Heidegger's Existential Analytics and Gadamer's Philosophical Hermeneutics. In general, it was considered that the phenomenon of suicide has been revealed, in the present days, through a technical domain, which sometimes may have the effect of silencing those ones who think or try to end their own lives. It was also observed the pre-established ways of "being a spouse" and "being a couple" crossings in dealing with the "suicide" partner. Therefore, considering such scenario, the study proposes a reflection about the ways of caring for oneself and others, amid the domains of the "impersonal" and the possibility of breaking the "identities" that can imprison the "Dasein" in suffering situations. In this context, the dialogic-hermeneutic dimension points out to the possibility that the spouses assume themselves as the care, they already are, in an attitude of anticipatory pre-occupation, being able to be constantly at stake, moving towards new possible sense horizons.

Keywords: conjugality, suicide, care, hermeneutic phenomenology.

Sumário

1	Apresentação.....	11
2	A Conjugalidade e o Ser-Casal.....	17
	2.1 Paradigmas da Conjugalidade: Um Breve Percorso Histórico.....	21
	2.2 As Noções de Casal e Conjugalidade.....	28
	2.3 Uma Casa Habitável?.....	37
3	Sentidos Atribuídos ao Ato de Pôr Fim à Própria Vida.....	45
	3.1 Pôr Fim à Vida: Saúde Pública, Controle e Prevenção.....	52
	3.2 Prevenção do (In)Desejado.....	56
	3.3 Morte Voluntária, Desejo e Liberdade.....	59
	3.4 Modos Técnicos de Desencobrimento do Pôr Fim à vida.....	64
	3.5 Práticas Psicológicas e o Pôr Fim à Vida.....	70
4	O Caminho para a Compreensão.....	78
	4.1 O Modo que Caracteriza o Caminhar.....	79
	4.2 O Modo que Singulariza o Caminhar.....	85
5	A Compreensão das Entre-Vistas: Dialogando com Narrativas e Imagens para a Construção de Sentidos Possíveis.....	97
6	Considerações de um Caminho que se Configurou nesse Caminhar.....	146
	Referências.....	150
	Apêndice A - Termo de Consentimento para Entrevista Online.....	161
	Apêndice B - Termo de Consentimento para Entrevista Presencial.....	165
	Apêndice C - Imagem: Entrevista com Penélope.....	169
	Apêndice D - Imagem: Entrevista com Romeu.....	170
	Apêndice E - Imagem: Entrevista com Dandara.....	171

Apêndice F - Imagem: Entrevista com Adão.....	172
Apêndice G - Fotocolagem Final.....	173

1 Apresentação

Meu interesse em investigar o tema da experiência conjugal, atravessada por situações em que um dos cônjuges tenta pôr fim à própria vida, deu-se a partir da minha vivência como psicoterapeuta em uma instituição de saúde mental. Facilitava grupos terapêuticos compostos por quantidade significativa de usuários e usuárias¹ com histórico de tentativas de suicídio e recebia pacientes, em momentos de triagens e admissões, que também apresentavam como queixa a vontade de não mais existir. Frequentemente fazia escutas também para o(a) acompanhante, que, por sua vez, em muitos momentos, também vivia em situação de sofrimento. Algumas vezes, a pessoa de referência era o cônjuge.

Nessas situações de escuta às famílias - e especialmente aos cônjuges - realizadas no contexto do serviço de hospital-dia, percebia-me invadida por uma grande inquietação. Eu pensava sobre a conjugalidade e sobre como se dava em um contexto de possível perda iminente do(a) companheiro(a). Sobretudo em que essa perda pudesse acontecer pela vontade própria do(a) parceiro(a) de pôr fim à vida.

Enquanto isso, questionava-me sobre a experiência de ser cônjuge no momento histórico em que vivemos. O que significa afinal “um casal”? Como a noção de conjugalidade vai se construindo no tempo e posiciona alguém enquanto cônjuge? O que ocorre quando o “felizes para sempre” é interrompido ou ameaçado de sê-lo pela incidência de morte voluntária? Interessa-me entender como se dá, para um dos cônjuges, a experiência de viver ante a possibilidade de que o “até que a morte nos

¹ Busco, nesta dissertação, não utilizar a marca de gênero masculino como universal, visando uma escrita mais inclusiva e não sexista. Desse modo, se houver na língua portuguesa a variante feminina, repito o vocábulo nas duas formas ou lanço mão da estratégia dos parênteses para designar que a situação trata de um grupo misto de pessoas. Apenas nos momentos em que me remeto aos dizeres de outros autores e autoras e às suas teorias, mantenho os termos e a utilização da concordância de gênero definida previamente pelo teórico ou teórica em questão.

separe” se dê de forma provocada, como decisão² do parceiro ou parceira.

Essas inquietações suscitaram a seguinte pergunta de pesquisa: Como se dá a conjugalidade, a partir da experiência de cônjuges cujo companheiro ou companheira tenta pôr fim à própria vida?

No caso do presente trabalho, o foco de interesse está no modo como essa conjugalidade se dá, atravessada pela experiência de estar, no momento da entrevista, em um relacionamento com um(a) companheiro(a) que tenha histórico de tentativa de suicídio (ocorrida durante o período da relação conjugal) e permaneça em acompanhamento psiquiátrico e/ou psicológico.

A temática do pôr fim à vida tem se apresentado de maneira cada vez mais frequente nos contextos de escuta clínica. O suicídio é definido pela Organização Pan-Americana da Saúde e a Organização Mundial da Saúde (Opas/OMS, 2018) como grave problema de saúde pública, e cerca de 800 mil pessoas morrem por suicídio no mundo todos os anos. No Brasil, estima-se que o número anual de pessoas que decidem pôr fim à vida é de 12 mil, o equivalente a 6% da população. A cada 46 minutos uma pessoa tira a própria vida em nosso País (Secretaria da Saúde do Estado da Bahia, 2020). Diante desse cenário, observa-se a grande quantidade de familiares – entre eles os cônjuges - que vivenciam a possibilidade de perda de seus entes, por meio da morte autoinfligida e suas repercussões.

Optei por utilizar o termo “pôr fim à vida”, conforme proposto por Feijoo (2018), por entender que a palavra suicídio abrange uma série de significados socialmente construídos, revestindo o fenômeno de um cunho moralizante e encontrando-se em uma perspectiva da biopolítica. Para Foucault (2013), a biopolítica se refere a um

² Falo em decisão e não escolha porque em vários momentos, o ato de pôr fim à vida é uma decisão em meio a situações nas quais o sujeito não enxerga outras possibilidades de escolha.

conjunto de práticas que atuam sobre as populações, na administração e gestão da vida, sob o domínio dos saberes anatômicos e biológicos, especialmente voltados ao desempenho do corpo e processos de nascimento, reprodução e morte. É um projeto de vida que reflete no político, em termos de controle e de normatização.

Entende-se assim que os modos de viver e morrer localizam-se no tempo e na história, e, atualmente, em meio a uma sociedade que defende a preservação da vida acima de tudo, o(a) suicida aparece como quem subverte a lógica vigente, um vez que: contraria o discurso médico, que atua sobre os corpos e estabelece meios de garantir a vida a qualquer custo; contradiz a ordem religiosa, que proíbe o suicídio na medida em que apenas Deus pode dar ou tirar a vida de qualquer pessoa; e desconsidera a premissa capitalista de acordo com a qual não se pode fracassar ou entristecer, porque existem medicações para reverter situações como essas. Na lógica do capitalismo, o ser humano é força de trabalho, portanto faz parte do capital e não pode desperdiçar a vida (Rigo, 2013).

Importa-nos, dessa forma, suspender as compreensões apriorísticas a respeito do ato de pôr fim à própria vida e atentar ao modo como se dá a experiência vivida pelo cônjuge, em uma relação de intimidade com quem deseja não mais viver. Para este estudo, entendemos ser igualmente essencial problematizar os modos instituídos de olhar para o fenômeno do suicídio e também ter conhecimento de que esses modos atravessam e constituem os cônjuges, influenciando a maneira como vivenciam as tentativas de seus parceiros e parceiras de pôr fim à vida.

Cientes de que uma das particularidades deste estudo está no fato de que o objeto investigado se insere no contexto da conjugalidade, consideramos necessário discutir a especificidade do vínculo conjugal, que caracterizamos como “ser-casal”.

Na clínica psicológica, tenho recebido pacientes com demandas relacionadas ao seu posicionamento dentro das relações conjugais. Certa vez, enquanto um deles refletia sobre seus dilemas conjugais, referiu, em uma das sessões, que apesar de se considerar conectado à sua esposa em diferentes aspectos da vida, não se sentia “como um casal”. Essa afirmação me inquietou. Pensava: então é possível estar em uma relação e não “ser-casal”? Afinal, que modo próprio é esse de estar com outra pessoa e que pode ser caracterizado como conjugalidade? Quais são as particularidades que envolvem essa experiência, a qual aparece como possibilidade de existência para o ser, que já sempre co-existe?

Féres-Carneiro e Diniz (2010) defendem que o processo de conjugalidade está atrelado à construção de uma realidade comum, expondo que “Cada parceiro, ao se engajar na relação a dois, experimenta uma reconstrução da sua realidade individual, criando referências comuns e uma identidade conjugal.” (p. 270). Seguem afirmando que os parceiros e parceiras se comprometem também com a construção de uma história em comum, na qual as mudanças de ação de um dos cônjuges afetam o outro.

Penso então que a construção dessa história em comum subentende a decisão de ambos quanto à continuidade dela. E quando essa história se inicia? Que compreensões prévias de conjugalidade estão envolvidas na construção desse projeto em comum?

Faço-me então os seguintes questionamentos: de que modo a possibilidade da mudança de curso da história do casal, caracterizada pelas tentativas de pôr fim à vida, afeta a experiência da conjugalidade? Como pensar em uma “identidade conjugal” atravessada pela possibilidade do não mais ser casal?

Ante tais inquietações, lancei-me ao desafio de tentar entender a experiência de con-viver, em uma relação conjugal, com um companheiro ou uma companheira

que tenta pôr fim à própria vida. De modo mais específico, busquei: 1) discutir os sentidos dados à conjugalidade e ao pôr fim à vida, por companheiros e companheiras de pessoas que realizaram tentativas de suicídio; 2) conhecer o modo de se constituir cônjuge em uma relação com alguém que tenta pôr fim à própria vida; e 3) compreender as ressonâncias de tal evento sobre os modos de convivência do casal.

Minha pesquisa está construída em seis capítulos, entre os quais esta apresentação. No segundo capítulo discuto os sentidos atribuídos à conjugalidade, a partir das concepções atuais fundamentadas na Psicologia, em um diálogo com textos e publicações recentes. A conjugalidade se dá de maneiras distintas ao longo do tempo, sendo compreendida a partir de diferentes perspectivas, que nos fazem refletir sobre os modos pré-instituídos de “ser cônjuge” e como cada um e cada uma se posiciona frente às suas relações conjugais.

No terceiro capítulo utilizo o episódio da morte de Sócrates para refletir sobre o pôr fim à vida e seus desdobramentos ao longo da história ocidental. Problemático algumas das concepções e orientações vigentes acerca da forma como lidamos com o fenômeno da morte voluntária, reconhecendo na técnica moderna o modo preponderante do desocultamento de tal fenômeno, nos moldes de mensuração, previsão e controle.

Em seguida, no quarto capítulo, defino o caminho metódico percorrido no movimento de compreensão das narrativas recolhidas e acolhidas na etapa do campo. À luz da Ontologia Fundamental de Heidegger e da Hermenêutica Filosófica de Gadamer, descrevo o caminho do desconstruir/construir, que se dá em meio a um jogo dialógico hermenêutico que pro-move a emergência dos sentidos, os quais se produzem ao caminhar.

Por fim, debruço-me sobre a discussão/compreensão propriamente dita de tudo que me veio ao encontro nesse caminho, tecendo um diálogo frente às experiências aqui narradas, que favoreceram o surgimento de possibilidades compreensivas em torno do modo como a conjugalidade se dá, em nosso momento epocal, atravessada pelas tentativas de seu companheiro ou companheira de pôr fim à vida. De que modo se dão as relações de cuidado nesse cenário? Que posições são assumidas pelos cônjuges diante de uma possível perda iminente de seu companheiro ou companheira, por suicídio? Quais as ressonâncias de tal evento no modo de convivência dos casais? Que novos sentidos podem emergir, em meio a uma situação hermenêutico-dialógica no contexto conjugal?

Esses são alguns dos questionamentos que tento encaminhar ao longo deste trabalho, o qual se apresenta situado num horizonte fenomenológico-hermenêutico, não buscando assim uma conclusão final ou fechamento para o tema, mas mantendo-me sempre aberta às possibilidades compreensivas que possam vir ao desvelamento, em um movimento próprio do existir.

2 A Conjugalidade e o Ser-Casal

O casamento é o fim, depois de me casar nada mais poderá me acontecer. Imagine: ter sempre uma pessoa ao lado, não conhecer a solidão. - Meu Deus! - não estar consigo mesma nunca, nunca. E ser uma mulher casada, quer dizer, uma pessoa com destino traçado. Daí em diante é só esperar pela morte. Eu pensava: nem a liberdade de ser infeliz se conservava, porque se arrasta consigo outra pessoa. (Lispector, 1980, p. 139)

Início minha reflexão em torno da tentativa de compreender, mais profundamente, o fenômeno da conjugalidade. Minha questão para este primeiro capítulo gira em torno do entendimento do que venha a ser o casal, além dos modos como alguém se posiciona enquanto cônjuge.

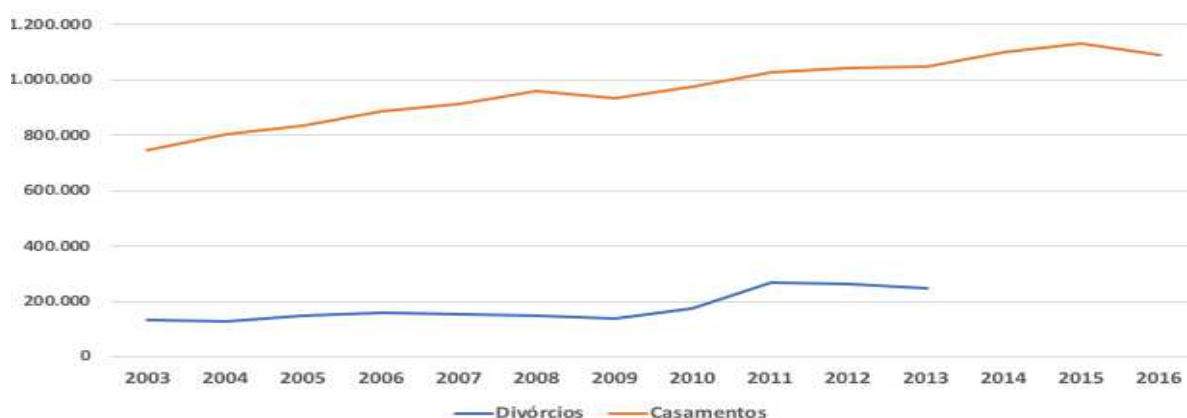
O termo “conjugal” é descrito, nos dicionários de língua portuguesa, como aquilo que é do casal. Etimologicamente a palavra casal vem do latim *casalis*, que significa o que é relativo ou pertencente a uma casa, configurando assim a casa como lugar do casal. Essa concepção nos remete à ideia do “casar” como evento relacionado ao ato de instituir uma casa, fato que historicamente se dava por meio do casa-mento. Além disso, era comum que as uniões maritais fossem seladas com a doação de um lote de terra ou propriedade para os recém-casados. “Quem casa quer casa”, não é assim que dizem? Portanto, é possível perceber como casamento, conjugalidade e “ser-casal” são termos que aparecem usualmente atrelados. Porém, diante das mudanças que observamos nas configurações familiares, nos casais e nos modos das relações em geral, como podemos pensar atualmente os entrelaçamentos entre casal, conjugalidade e casamento?

Penso então na importância de observar que o fenômeno casal assume diferentes modos de emergência no decorrer dos períodos históricos. E é em meio a uma teia de significados sociais, que certos modos instituídos de ser cônjuge e se posicionar dentro de uma relação vão sendo construídos. O casamento, durante muito tempo, mostrou-se fértil terreno para aparição da conjugalidade. Será que essa instituição se mantém da mesma maneira?

Segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE³, 2019), em uma série histórica de 2003 a 2016, de maneira geral, o número de casamentos e divórcios no Brasil vem aumentando ao longo dos anos (Figura 1).

Figura 1

Casamentos e Divórcios no Brasil



Nota. Dados de divórcios disponíveis apenas até 2013 e de casamentos até 2016, no site das séries estatísticas do IBGE.

Porém, analisando o cenário do curto prazo no gráfico, verificamos que o número absoluto de casamentos civis, com tendência de crescimento até 2015, sofre

³ Os dados foram obtidos no endereço eletrônico <https://www.ibge.gov.br/estatisticas/sociais/populacao/9110-estatisticas-do-registro-civil.html?=&t=resultados> e posteriormente colocados em gráfico e analisados pela pesquisadora.

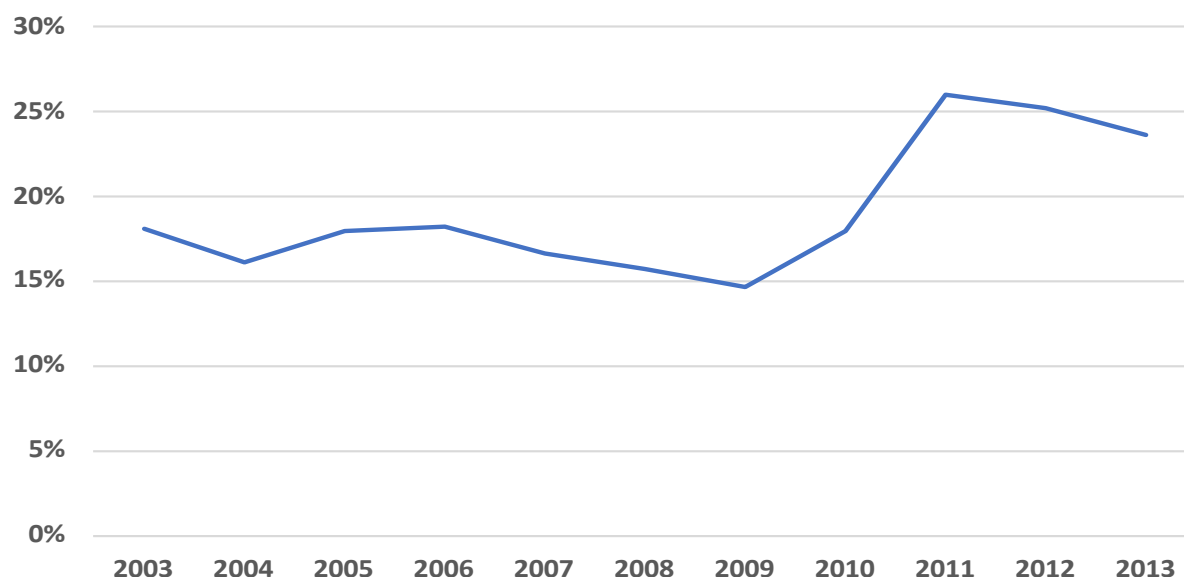
mudança em 2016, revelando queda de 3% quando comparados os dois períodos.

Outra fonte de dados do IBGE, o Sistema IBGE de Recuperação Automática (Sidra, 2019) apresenta dados sobre o número de casamentos até o ano de 2019 e divórcios apenas até 2002. Conforme informações disponíveis no Sidra, a tendência de queda no número de casamentos se confirma, ano após ano, entre 2016 e 2019⁴.

Analisando ainda o percentual de divórcios *versus* casamentos reportados pelo IBGE (2019), observamos na Figura 2 uma tendência representativa de crescimento na relação divórcios/casamentos a partir de 2009. Esse dado sugere que, na relação entre os dois indicadores, o número de divórcios tem crescido de forma mais acelerada que o número de casamentos, com leve desaceleração nos últimos dois anos de leitura dos dados.

Figura 2

Percentual de Divórcios versus Casamentos



Nota. Dados de divórcios disponíveis apenas até 2013, no site das séries estatísticas do IBGE.

⁴ Números absolutos de casamentos: 2017 - 1.095.535 / 2018 – 1.053.467 / 2019 - 1.024.676. Os dados foram obtidos no endereço eletrônico <https://sidra.ibge.gov.br/pesquisa/registro-civil/quadros/brasil/2019> e posteriormente colocados em gráfico e analisados pela pesquisadora.

Os dados estatísticos, em conjunto, apresentam a possibilidade de um movimento recente no sentido da dissolução e/ou redução do número de compromissos matrimoniais formais, fato que se mostra em linha com aquilo que comumente ouvimos falar como a “crise da instituição casamento”.

Adicionalmente, o segundo semestre de 2020 apresenta crescimento de 15% no número de divórcios, em comparação ao mesmo período de 2019, de acordo com os dados do Colégio Notarial do Brasil (CNB)⁵. Sell (2020) aponta como fatores determinantes para o aumento do número de divórcios: 1) a maior convivência entre os casais, em função do isolamento social; e 2) a facilidade da dissolução matrimonial, que passou a ser possível de forma remota por videoconferência, via plataforma e-notariado⁶, ambos decorrentes da pandemia da covid-19.

A título de esclarecimento, provocada pelo SARS-CoV-2, a covid-19 teria se originado na Ásia e atingido rapidamente o resto do mundo, manifestando-se em território nacional no primeiro trimestre de 2020, configurando-se como a maior emergência em saúde pública que a comunidade de saúde internacional tem enfrentado ao longo de décadas e uma das piores crises sanitárias da história do Brasil. Segundo Lima (2020), essa doença se caracteriza por um amplo espectro clínico, que varia desde um simples resfriado até uma pneumonia grave, com risco de óbito, e os sintomas geralmente desenvolvidos pelas pessoas incluem problemas respiratórios e febre persistente. Medidas como isolamento social, fechamento dos estabelecimentos comerciais e prestadores de serviços não essenciais – entre eles as escolas –, trabalho remoto, entre outras, destinadas a conter a propagação da covid-19 impactaram as relações conjugais.

⁵ Entidade representativa da atividade de cartórios no Brasil.

⁶ Sistema criado pelo *Provimento nº 100, de 26 de maio de 2020*, editado pelo Conselho Nacional de Justiça.

Com base nesse cenário, e retomando as considerações acerca da estreita relação histórica existente entre os termos casamento oficial e conjugalidade, por vezes utilizados quase como sinônimos, indagamo-nos se a redução do número de uniões formalizadas poderia nos oferecer pistas para problematizarmos a conjugalidade no momento atual. Vale ressaltar que a redução dos matrimônios oficializados parece não ter impedido que as uniões continuassem a acontecer, porém de modo informal, sem necessidade de documentos ou certidões. Nesse sentido, com a união formalizada perdendo espaço nos projetos de vida das pessoas, que outros modos de se relacionar têm emergido na atualidade? Se antigamente um casamento oficial servia como indicativo – ao menos formal – da nova posição de alguém como cônjuge, por meio da sentença “eu vos declaro marido e mulher”, como hoje é possível reconhecer que uma dupla⁷ se configura como um casal? De que maneira o casamento, tomado como instituição socialmente construída, gera ressonâncias na atual concepção de conjugalidade? Afinal, o que é “ser-casal” na contemporaneidade?

2.1 Paradigmas da Conjugalidade: Um Breve Percorso Histórico

O ser-casal – e, por consequência, a conjugalidade – foi assumindo diferentes formatos ao longo da história, como reflexo dos padrões vigentes nas sociedades de cada época. De acordo com o Dicionário Online de Português (s.d.), entre alguns dos significados do verbete casal encontra-se: “par constituído por duas pessoas que se amam”; ou ainda, “dois indivíduos que mantêm *[sic]*, entre si, uma relação amorosa

⁷ Detenho-me, no contexto deste estudo, nas relações homo e heteroafetivas em duplas, mesmo compreendendo a existência de novas configurações de poliamor que não se limitam pelos imperativos normativos, não restringindo a conjugalidade a somente duas pessoas.

e/ou sexual”. Mas a associação entre amor, sexualidade e vida a dois é uma invenção relativamente recente, uma vez que o paradigma da conjugalidade, como o conhecemos atualmente, começa a ser instaurado somente a partir do final do século XVIII e início do século XIX, em um contexto burguês.

É no seio da revolução burguesa, em meio aos anseios de liberdade, que a instituição casamento passa a ser dotada do sentido de consensualidade, escolha do par e paixão amorosa. Antes disso, durante todo o período da Idade Média e início da Idade Moderna, o casamento tinha como função servir como base de alianças⁸. Tratava-se de acordo firmado pelas famílias motivadas não pelo prazer, mas pela oportunidade de selar parcerias de seu interesse mediante a união de um homem com uma mulher. Escolha e sentimentos de paixão não importavam nessas decisões. Além disso, a sexualidade restringia-se ao sexo para reprodução, que integrava o negócio, visando garantir a permanência dos bens na família (Coelho & Diniz, 2009).

Giddens (1993) afirma que esse tipo de conexão entre duas famílias por interesses políticos e/ou econômicos não ocorria apenas entre nobres e monarcas, mas também em outras camadas da sociedade. Entre a população mais pobre, era um meio de organizar a labuta no campo, em um contexto de trabalho árduo e contínuo, no qual é bastante improvável que houvesse relação de afeto amoroso.

A aliança entre pessoas de diferentes grupos é descrita por Lévi-Strauss (1976), nas sociedades arcaicas, como um sistema de trocas. Surge com a interdição do incesto, comum à época, fazendo com que as mulheres de determinado agrupamento fossem “cedidas” para outros. Esse modelo, que pode ser entendido

⁸ Vale lembrar que esse sistema de alianças ainda se faz presente em determinadas culturas. Nossa proposta é, no entanto, pensar nas mudanças de paradigma da conjugalidade, naquilo que representou o modelo conjugal mais amplamente difundido no Ocidente.

como a base histórica do casamento, também envolvia coalizão e concessão recíproca de bens considerados escassos e essenciais.

Desse modo, o casamento surge para firmar laços de reciprocidade e com essa finalidade permanece, até ser “remodulado” com a incorporação do amor romântico e do amor paixão – este último na era medieval descrito como um modo de se relacionar sem o estabelecimento de compromissos legais e vínculos matrimoniais – ao casamento. Segundo Del Priore (2007):

O chamado amor romântico, nascido com os trovadores medievais fundou a idéia de união mística entre os amantes. A idealização temporária, típica do amor-paixão, juntou-se ao apego mais duradouro do objeto de amor. O amor romântico que começou a exercer influência a partir de meados do século XIX, inspirou-se em ideais deste tipo e incorporou elementos do amor-paixão. Não foi à toa, lembram especialistas, que o nascimento do amor romântico coincide com a aparição do romance: ambos têm em comum nova forma de narrativa. Nela, duas pessoas são a alma da história, sem referência a processos sociais que existam a seu redor. (p. 133)

Consideraremos, para este trabalho, o amor romântico como o ideal propagado a partir do mito das almas gêmeas, descrito no discurso de Aristófanes proferido em *O Banquete*, de Platão (2005). O dramaturgo grego discorre sobre a existência de uma espécie que andava sobre a Terra antes dos seres humanos, denominada andrógina, que tinha quatro mãos e pernas e duas faces iguais e opostas, em uma mesma cabeça. Os seres que a integravam eram ainda dotados de força e vigor extraordinários e, movidos por intensa coragem, decidiram escalar os céus e atacar os deuses. Em resposta a essa investida, Zeus decide torná-los mais fracos, dividindo-os em duas partes. Aristófanes arremata explicando que “Cada um de nós

é, por isso, como a metade de uma senha, pois fomos cortados em dois, como o linguado⁹ e, de um todo, sobraram duas metades. Assim, cada uma procura a metade que lhe corresponde.” (p. 40). O amor que os seres humanos nutrem uns pelos outros, surge então como esse sentimento advindo da tendência a reencontrar a antiga natureza e fundir-se em um só, na tentativa de recuperar a antiga perfeição.

Para Menezes (2007, p. 561), amor romântico é o “ideal de perfeição ética e estética, que promete um tipo de felicidade, na qual o indivíduo encontra plenitude numa perfeição de adequação física e espiritual ao outro”. A construção desse ideal tem suas bases no movimento estético do Romantismo, com expressão na literatura, pintura, música e arquitetura.

O surgimento do amor romântico - e sua associação ao casamento - pode ser compreendido como um dentre os vários fatores que influenciaram a vida das famílias, a partir do final do século XVIII e início do século XIX. A criação do lar, a modificação da relação entre pais, mães, filhos e filhas e a “invenção da maternidade”, da maneira como a vemos hoje, contribuem para o deslocamento dos cônjuges e principalmente da mulher para uma nova função social, desempenhando o papel de responsável pela afeição e cuidado. Foi atribuída à mulher a função “natural” dos cuidados - associados ao lado sentimental, permeado pela docilidade - e ao homem as atividades com o objetivo de prover à manutenção da família. De acordo com Giddens (1993), “A imagem da ‘esposa e mãe’ reforçou um modelo de ‘dois sexos’, das atividades e dos sentimentos” (p. 53).

A partir do século XIX, com a Revolução Industrial e o consequente fluxo migratório para as cidades, surge a família burguesa nuclear, composta por pai, mãe,

⁹ Para compreender essa referência, faz-se necessário lembrar que o linguado é um peixe achatado que passa a impressão de não ser inteiro, e sim apenas uma metade.

filhos e filhas. A realidade anterior, no campo, era de um grande grupo de pessoas que dividiam a mesma habitação, sem delimitação de quartos ou espaços de intimidade para o casal. A nova configuração nas cidades, com pequenos espaços e famílias reduzidas, contribuiu para ampliar o vínculo entre o casal, também propiciando a experiência do amor romântico (Lins, 2012).

O amor romântico é então incorporado ao casamento, associando sentimento, sexualidade e definições dos modos de ser marido ou esposa, além das maneiras como os cônjuges devem se relacionar entre si.

Um novo ideal de casamento vai-se constituindo aos poucos no Ocidente, em que se impõe aos cônjuges que se amem ou que pareçam se amar, e que tenham expectativas a respeito do amor. O erotismo extraconjugal entra no casamento e . . . hoje ninguém duvida da dignidade do amor conjugal. A sociedade contemporânea não aceita mais que alguém possa se casar sem desejo e sem amor. (Féres-Carneiro, 1998, s.p.)

Dessa forma, define-se um novo modelo de conjugalidade e é também em torno da relação conjugal que se constrói um ideal de felicidade, tido muitas vezes não apenas como direito, mas também como dever de todo mundo: uma espécie de “ditadura da felicidade”. O casamento, nesses moldes, passa a ser norma e define uma nova sistemática no que se refere à atribuição de papéis de gênero, que assumem forma no cotidiano do ser cônjuge.

A conjugalidade, vista a partir do contexto da associação do amor romântico com a sexualidade, constitui um ideal de felicidade fortemente disseminado na nossa cultura. Expressões como “a tampa da panela” ou “a outra metade da laranja”, utilizadas em contextos de amantes que porventura se complementariam, parecem

reforçar o ideal, também disseminado pelos romances, de que o sentimento de completude poderia ser alcançado por meio da vivência do “amor verdadeiro”.

Giddens (1993), ao discutir a transformação da intimidade nas sociedades ocidentais, alega que os ideais do amor romântico tendem a desligar as pessoas das relações sociais e familiares mais amplas, demarcando a esfera do relacionamento conjugal, que passa a ser priorizada. Acresce que o amor romântico, desde a origem, relaciona-se à questão da intimidade e supõe um encontro que tem caráter reparador. O outro preenche um vazio que a pessoa muitas vezes sequer reconhece, a relação amorosa se instala e a pessoa fragmentada passa a se sentir “inteira”.

Costa (1999) argumenta que a situação de enamoramento seria um complexo de sentimentos, uma conduta composta por sensações, crenças e julgamentos derivados dos primeiros vínculos amorosos com nossos pais. A noção de amor, porém, não pode ser pensada fora de um contexto atravessado pela ideologia do amor romântico. Segundo o autor:

Por trás do pretenso destino do amor, o que existe é uma adesão maciça à ideologia do romantismo sentimental. O grande trunfo dessa ideologia é, primeiro, o de fazer crer na existência necessária do vínculo entre sexualidade e amor e, segundo, afirmar que o apaixonamento romântico é “constitutivo” do desenvolvimento emocional do sujeito, isto é, uma fase obrigatória do nosso desenvolvimento psíquico logrado. . . . O vínculo entre sexo e amor é histórica, cultural e psicologicamente *[sic]* arbitrário. Podemos criar um apego ao outro por motivos sexuais, mas podemos nos apegar ao outro sem que os impulsos sexuais sejam os móveis determinantes do vínculo. Nada existe de compulsório no fato de amar romanticamente ou de associar amor à sexualidade. (Costa, 1999, s.p.)

Assim, compreendemos que a ideia de associação entre amor romântico, sexualidade e casamento é arbitrária e socialmente construída, alicerçada em inúmeros discursos que conduzem os cônjuges a um processo de adaptação à norma vigente, posicionando-os em meio a uma teia de significados já previamente dada. O padrão vigente mais disseminado propõe a felicidade atrelada à vivência do amor romântico, no contexto da relação conjugal, que estipula, a partir de duas individualidades, um terceiro elemento, conhecido como “nós” do casal.

Essa relação, que dá origem a uma terceira entidade “nós”, é observada por Rolnik (1989, p.129):

Vivem, casados ou amantes, uma fusão primitiva, uma simbiose: um “nós”. Os “nós” do marido/esposa são dados pela prova juramentada de eternidade, autenticada em cartório e abençoada por uma Igreja qualquer: a oficialização é a prova do nós. . . . Cada um se compromete a ser o fiador da credibilidade ontológica, existencial e psicológica do outro.

Vemos assim os “nós” que amarram as pessoas e a relação que se estabelece a partir da oficialização – que é acima de tudo simbólica –, por meio de diferentes rituais que as unem amorosamente. O “nós” é considerado destino para grande parte da população, não como um entre outros modos possíveis de estar com alguém, mas como situação de dependência, no nível da obrigatoriedade desse tipo específico de vivência: uma regra para os modos de ser.

A busca da “outra metade” é muitas vezes incessante e desesperada. E quando se encontra um par disposto a compartilhar do ideal de amor romântico, observa-se o desencadeamento de um profundo processo de projeções e, em alguns casos, abdições, na esperança de que a partir dessa união possa emergir o sentimento de totalidade (Lins, 2012).

O discurso do senso comum parece reforçar a ideia de maturidade emocional atrelada à manutenção de uma relação amorosa. Diante disso, não faltam pessoas que se sentem incompetentes ou disfuncionais por não conseguirem conquistar/manter um relacionamento nos moldes pré-determinados.

Esse sentimento de inadequação guarda relação com a ideia de que a felicidade, de algum modo, seria mais facilmente alcançada na vivência do amor. Não de qualquer tipo de amor, mas aquele que foi construído e disseminado de maneira a não ser contestado quanto à sua “naturalidade”. Segundo Costa (1998, p. 35):

Quando não realizamos o ideal imaginário do amor, buscamos explicar a impossibilidade culpando a nós mesmos, aos outros ou ao mundo, mas nunca contestando as regras comportamentais, sentimentais ou cognitivas que interiorizamos quando aprendemos a amar.

Esses ideais de amor que permeiam a sociedade, vinculados à vivência da relação conjugal como forma de concretizá-los, contribuem, em certo nível, para que reconheçamos na conjugalidade um destino na busca da felicidade. Observamos então o esforço de alguns cônjuges para adaptar-se aos padrões socialmente definidos para a união com outras pessoas, quanto aos modos de amar, buscar e se manter na relação conjugal. Assim, vale compreendermos de que modo esses padrões mostram-se incorporados nas nossas expectativas sobre a conjugalidade e as ressonâncias dessas expectativas na lida cotidiana com o parceiro ou parceira.

2.2 As Noções de Casal e Conjugalidade

Diante da questão que se apresenta sobre o paradigma da conjugalidade, e como forma de problematizar o tema, optei por “convidar” alguns autores e autoras,

por intermédio de suas recentes publicações, para dialogarmos sobre a conjugalidade e o casal. Com essa finalidade em mente, realizei uma busca na Biblioteca Virtual em Saúde – Psicologia Brasil (BVS-Psi Brasil) usando os termos conjugalidade AND casal, restrita às publicações que contivessem as duas palavras no resumo, por entender que assim seria mais provável encontrar trabalhos nos quais esses assuntos fossem centrais. Também utilizei o filtro para estabelecer o período entre os anos de 2015 e 2019, objetivando encontrar concepções desenvolvidas em um contexto contemporâneo. Minha pesquisa resultou em 39 publicações. Como forma de manter uma atitude aberta às mais diversas maneiras de tratar o tema da conjugalidade e do casal, excluí apenas 11 itens repetidos e 1 que não estava disponível na íntegra, mantendo os demais artigos, mesmo aqueles que aparentemente não estivessem dentro do escopo da investigação, por visualizar no surgimento desses na busca a indicação de que de algum modo esses autores e autoras se posicionam acerca desses assuntos. Ao final, selecionei 27 artigos para leitura na íntegra. A seguir relato o que encontrei em alguns dos artigos, que me auxiliaram na compreensão da temática em questão.

Iniciando pela leitura do artigo intitulado “Satisfação no namoro e bem-estar subjetivo: Associação com a conjugalidade dos pais”, observei que Scorsolini-Comin et al. (2016) investigaram a correlação existente entre a percepção de filhos solteiros em torno da conjugalidade dos pais e o nível de bem-estar e satisfação desses mesmos jovens em seus namoros. A pesquisa evidencia que a relação de namoro, via de regra, ainda não se configura como conjugalidade. Embora assuma que elementos conjugais podem estar cada vez mais presentes nas diferentes formas de namoro, pensa esse arranjo como passo anterior à conjugalidade propriamente dita. Ao decorrer da leitura do texto em questão, e principalmente a partir dessa afirmação,

apresentou-se para mim um posicionamento que associa a conjugalidade ao casamento, arranjo que se caracterizaria pela presença de aspectos como a coabitação, a divisão das tarefas e das responsabilidades, além da conciliação entre família e trabalho.

Entendendo do que foi exposto que, ainda que a relação de namoro não possa ser qualificada como conjugal, namorados enquadram-se na concepção de casal, questiono então: Existe a possibilidade de pensar nesses namorados como um tipo de casal imerso em uma relação sem conjugalidade? Um casal sem conjugalidade, seria isso possível?

Com as transformações do mundo moderno e, principalmente, a adesão crescente das pessoas ao fenômeno da dupla carreira, entendo que os aspectos coabitação e divisão das tarefas em casa não são suficientes para definir conjugalidade. Testemunhamos, inclusive, a decisão de muitos casais de morar em residências separadas e ainda assim compreender-se como tal.

Se a coabitação parece não ser suficiente para sozinha caracterizar a conjugalidade, que outros aspectos podem ser incluídos na nossa discussão acerca do tema? Adentrando outras publicações, encontramos o artigo “Somos pais, e agora? A história de nós dois depois dos filhos”, no qual as autoras Barbiero e Baumgarten (2015) utilizam a definição de Severino (1996) para declarar que o casamento é a associação de duas pessoas que convivem em um tipo de relação estável, estando em compromisso para suporte de necessidades sociais, afetivas e sexuais.

Os dois artigos citados associam a conjugalidade ao casamento e nos indicam um caminho para a construção da ideia de relação conjugal como espécie de acordo firmado entre as partes que impõe o cumprimento de certas “responsabilidades” a

serem assumidas pelos cônjuges, no qual cada um e cada uma se coloca disponível para suportar determinadas necessidades do(a) companheiro(a), recebendo em troca o mesmo apoio.

Essa ideia também aparece bastante representada no artigo “Bodas para uma vida: Motivos para entender um casamento de longa duração”, no qual Alves-Silva et al. (2017) investigam os motivos que levam casais a manter casamentos de longa duração. Após a realização de 21 entrevistas semiestruturadas, entre outros achados, a pesquisa aponta a responsabilidade para com a família e o cônjuge como o principal motivador da manutenção dessas relações.

A conjugalidade aparece como instância permeada por responsabilidades que influencia diretamente o modo de ser cônjuge desses entrevistados e entrevistadas. Um total de 19 dos 21 colaboradores e colaboradoras dessa pesquisa enfatizaram a importância de cumprir o que definem ser seu dever enquanto cônjuge, diretamente associado aos papéis de gênero do prover e do cuidar. Assim, compreendo, a partir da leitura dos artigos citados, que um possível modo de se enxergar a conjugalidade seria como “**espaço de responsabilidade para com o outro cônjuge**”, ressaltando as principais responsabilidades citadas que foram as afetivas e sexuais.

Reputo interessante observar que, nesse sentido, o ato de assumir responsabilidades mútuas parece estar intimamente ligado aos acordos formais celebrados em modelos de casamentos ou uniões estáveis oficializadas. Trata-se de contratos que se destinam a formalizar a união de um casal, consistindo também em espaço para o estabelecimento de votos, que do mesmo modo envolvem obrigações assumidas por cada membro da dupla, ratificando, a cada nova união, o que se espera de cada cônjuge. Celebram o compromisso firmado de permanecer juntos “na alegria e na tristeza, na saúde e na doença, na riqueza e na pobreza”.

Entendo que é facilmente perceptível a associação feita atualmente entre conjugalidade e casamento, que remonta às origens históricas da relação a dois e agora é também observada pela quantidade de publicações encontradas na busca realizada nas bases de dados.

Essa concepção da conjugalidade como “espaço de responsabilidade para com o outro cônjuge” está ainda bastante associada a um conjunto de comportamentos que surgem em meio à definição de como ser cônjuge. Ainda na publicação de Alves-Silva et al. (2017, p. 488), encontramos que “A conjugalidade pressupõe o entrelaçamento de duas histórias familiares diferentes, experiências distintas acerca do que é ser um casal, do que é ser pai/mãe e de como os filhos devem ser criados.” É possível observar, nessa caracterização, uma dimensão que prevê o encontro de duas pessoas distintas, atravessadas por suas respectivas histórias familiares e expectativas, e também o aspecto ligado ao tema da parentalidade, que de algum modo reforça a ideia das responsabilidades conjugais. Mas será que a conjugalidade deveria pressupor a temática do ser pai/mãe?

Durante a revisão de literatura realizada, a grande frequência do aparecimento da temática da parentalidade intimamente associada à conjugalidade me chamou a atenção. Em pelo menos 12 dos 27 artigos selecionados, os temas centrais se dividiam entre conjugalidade e parentalidade, mesmo que este último termo não estivesse inserido entre as palavras da busca. Imediatamente lembrei-me dos modelos tradicionais de família e modos normativos de ser cônjuge, nos quais a norma prevê casamento e filhos(as) para “sujeitos saudáveis”. Em seguida me questioneei: estaria o discurso científico/psicológico, a seu modo, também reforçando a concepção fortemente disseminada no senso comum da associação entre os dois fenômenos?

Aprofundei minha leitura e compreendi que apesar de os termos conjugalidade e parentalidade serem frequentemente apresentados em um mesmo fórum de discussões – neste caso as publicações –, a relação que emerge da associação existente entre esses dois fenômenos não se manifesta como codependência.

No estudo intitulado “A percepção da parentalidade de cônjuges engajados em casamentos de longa duração”, realizado por Grizólio et al. (2015), a autora e os autores atentam para o fato de que, na percepção dos casais longevos entrevistados na pesquisa, parentalidade e conjugalidade aparecem equivocadamente entrelaçadas, com a primeira se apresentando como espécie de exigência para a segunda. Acrescentam que a concepção de casal estaria atrelada ao cuidado dos filhos(as), “de modo que a conjugalidade estaria sustentada na complementação oferecida pela parentalidade, recaindo sobre esta uma grande responsabilidade sobre a manutenção dos relacionamentos afetivos do casal” (p. 627).

Os achados evidenciaram que a relação entre conjugalidade e parentalidade, na visão de quem participou da entrevista, que se encontrava em uma relação conjugal há pelo menos 30 anos, alicerçava-se em fortes valores tradicionais, deixando pouco espaço para a experimentação de novos papéis e a formação de novas configurações familiares. As críticas proferidas sobre o posicionamento dos casais longevos orientavam-se para a maneira como as duas instâncias foram inter-relacionadas e não para a relação em si.

Diante dessa confusa relação entre conjugalidade e parentalidade, Bernardi et al. (2016), no artigo “Definindo fronteiras no recasamento: Relato de uma experiência clínica”, propõem-se a investigar o interjogo da parentalidade e da conjugalidade nas situações em que esta última ocorre depois da primeira, no recasamento. As autoras explicitam que “há uma interdependência entre as dimensões da conjugalidade e da

parentalidade no recasamento”, mas ressaltam a importância da delimitação precisa dessas instâncias. Sob a ótica da teoria sistêmica, a interdependência foi reforçada, mas, aliado a isso, também a noção de fronteiras, que contribuem com a conservação dos subsistemas nas relações familiares em questão.

Durante a leitura desses artigos, percebia a minha inquietação. Não conseguia compreender qual era a noção de conjugalidade que estava ali implícita. Era difícil concordar com uma visão da conjugalidade que perpassasse pela parentalidade, mas estava claro que havia algo importante a ser observado. Percebo então que, nas publicações citadas, essa análise da conjugalidade é feita em um cenário de casais que têm filhos e filhas. Será que esse aspecto torna bastante distinta a maneira de ser cônjuge em uma relação que se dá sem que haja parentalidade? Seria o modo de ser cônjuge em um cenário da conjugalidade atravessada pela parentalidade necessariamente distinto daquele no qual não há prole? Entendo a diferença entre a existência ou não de filhos e filhas em uma relação em termos práticos da vida cotidiana. E se me debruçar sobre a concepção da conjugalidade como “espaço da responsabilidade para com o outro” talvez necessite concluir que a conjugalidade atravessada pela parentalidade poderia se dar de maneira distinta daquela na qual não há prole. Mas aquilo que caracteriza o ser cônjuge se diferenciaria nos dois cenários?

De que maneira se poderia introduzir na mesma conversa uma concepção de conjugalidade na qual há parentalidade e outra em que a prole não existe? Como é possível que essas concepções conversem entre si e contribuam com a minha discussão acerca do que se caracteriza como ser cônjuge?

No mesmo artigo de Bernardi et al. (2016) encontro um indicativo de caminho a seguir para iluminar esse questionamento, e ele aponta para a análise do que as

autoras denominam como “identidade conjugal”. Elas defendem a importância de que não haja superposição da parentalidade a essa identidade.

E sobre a formação da identidade conjugal, Féres-Carneiro e Diniz (2010) observam que essa ocorre mediante a existência de desejos em conjunto, convivência e projetos de vida a dois, da seguinte forma:

Cada parceiro, ao se engajar na relação a dois, experimenta uma reconstrução de sua realidade individual, criando referências comuns e uma identidade conjugal. Esta relação é construída a partir de trocas verbais e não verbais entre os parceiros que coordenam suas ações recíprocas no universo social de significado, comprometendo-se com a construção de uma história comum, na qual as mudanças na pauta de ação de um dos cônjuges afetam o outro. (Féres-Carneiro & Diniz, 2010, p. 270)

Assim, apresenta-se outra noção de conjugalidade ligada ao processo que envolve a união de duas individualidades na construção de uma “identidade nós”. Essa seria a conjugalidade como **“espaço de construção de uma realidade comum”**.

Referida concepção nos oferece a possibilidade de pensar que essa “identidade terceira” carrega aspectos do que existe em comum a um(a) e a outro(a). Nesse sentido, a conjugalidade é caracterizada pelo projeto de vida a dois, que pode incluir a presença ou não de prole, expectativas de tê-la ou não, além de quaisquer outros desejos comuns aos membros do casal.

Palermo et al. (2016), na publicação “Ambiente Conjugal: Repercussões na parentalidade”, partem da noção da conjugalidade como esse “espaço de construção de uma realidade comum” e a aprofundam, à luz de uma leitura winnicottiana. As autoras avaliam o espaço conjugal como lugar de trocas inconscientes, em um jogo

de projeções e identificações, marcado pela possibilidade de alternância entre períodos de fusão e de diferenciação entre os membros do casal. A partir dessa compreensão, o ambiente conjugal é comparado a um espaço transicional, no qual o parceiro ou parceira é subjetivamente criado(a) ao mesmo tempo em que é descoberto(a). É nesse paradoxo que cada cônjuge poderá se surpreender com sua criação e, quando possível, permitir-se, de maneira excitante, deparar com a diferença que se apresenta.

Nesse jogo do espaço potencial, entre ausência e presença, é estabelecida uma correspondência entre a própria criação e a percepção do outro, da exterioridade, nos momentos de intimidade, funcionalidade e de singularidade. O movimento de ilusão-desilusão propicia uma recriação do vínculo emocional conjugal e das próprias identidades dos parceiros. (Palermo et al., 2016, pp. 137-138)

Na mesma linha conduzida por Palermo et al. (2016), em “Espaço potencial conjugal: Um estudo sobre o empobrecimento do laço conjugal”, Machado et al. (2016) compreendem o “nós conjugal” como dimensão intersíquica que é investida e transformada pelas contínuas projeções de cada membro da díade, estando sempre se modificando em resposta às experiências de frustração e desilusão. Essa é uma instância do viver criativo, que pressupõe a ilusão constitutiva e a oportuna desilusão, ao mesmo tempo em que evidencia investimento recíproco. Quando a relação é vivida de maneira adaptativa, em um tipo de adaptação passiva e empobrecida, que não deixa espaço para a troca lúdica, estamos lidando com o campo do empobrecimento do laço conjugal. Diante da discussão tecida em torno da concepção winnicottiana de espaço potencial, entendo essa noção de conjugalidade como **“espaço de transformação e criação”**.

Também nesse sentido, Almeida e Romagnoli (2017), no artigo “Assim como nossos pais? Conjugalidade, repetição, transformação e criatividade”, entendem que a relação a dois pode ser ao mesmo tempo palco de repetições dos modelos parentais e ancestrais e espaço da diferença. Consideram que é nesse espaço do encontro conjugal que pode ser impulsionada a desconstrução de antigos sentidos, para que novas direções possam ser tomadas, oportunizando assim a transformação e construção de algo novo.

As autoras utilizam-se de suas próprias experiências em atendimentos a casais para compreender que, em vários casos, o espaço terapêutico favorece o aparecer da trama de conflitos conjugais, que é enredada em torno das identificações parentais de cada cônjuge. Elas ressaltam, ainda, que compreender a conjugalidade é tarefa que demanda atenção ao contexto histórico, político, social e econômico no qual ela é forjada, porquanto o vínculo conjugal se funda sobre esses ideais, expectativas e parâmetros (Almeida & Romagnoli, 2017).

Sendo assim, como é possível compreender a conjugalidade à luz do contexto socioeconômico e cultural em que vivemos? Sampaio (2018, p. 94) nos diz que a maneira como conhecemos a relação conjugal “é historial, epocal, localiza-se dentro de possibilidades de modos-de-ser de-limitados, porém não de-finidos”. Como podemos caracterizar os tempos atuais em termos de relações? É possível apontar os modos de ser cônjuge nesta época sem que essa caracterização enverede para um aprisionamento dos modos de ser?

2.3 Uma Casa Habitável?

Em um cenário de inúmeras mudanças socioculturais como as que presenciamos na atualidade, sinto-me convidada a pensar sobre o atual contexto, suas ressonâncias sobre as relações conjugais e o modo como cada um e cada uma se relaciona consigo mesmo, com os outros entes.

Bauman (2004) discursa sobre os modos atuais de se nos relacionarmos, em um contexto de liquidez, marcado pela incerteza e pela mercantilização das relações. O autor usa o termo conexão – do vocabulário relativo às inovações tecnológicas - para caracterizar essas relações de certo modo mais efêmeras. Debruça-se sobre a análise dessas novas formas de (não) estar com o outro, atravessadas pelas tecnologias digitais e redes sociais, também compreendendo que, mais do que nunca, tão fácil quanto se conectar é se desconectar de alguém. Esses movimentos podem ser, em certa medida, comparados ao modo como consumimos mercadorias - marcado pela fluidez, pois compramos, descartamos e compramos novamente – em uma sociedade na qual os bens de consumo são oferecidos como promessas de felicidade e os indivíduos também são tratados como mercadoria.

Não seria este um dos grandes paradoxos que envolvem o tema das relações na modernidade? A facilidade com que as pessoas se conectam e desconectam umas das outras poderia estar denunciando que a “aproximação” incentivada por invenções como aviões, celulares, aparelhos que possibilitam a comunicação em tempo real entre pessoas de qualquer parte do mundo por meio de chamadas de vídeo e de interação nas redes sociais, estaria também acompanhada de suposto distanciamento afetivo, que parece manifestar-se na construção de vínculos frágeis e relações mercantilizadas entre as pessoas?

Para Boss (1997), o paradoxo está relacionado ao fato de que, se por um lado, em decorrência da explosão demográfica e do crescimento dos meios técnicos, os

seres humanos estão cada vez mais próximos geográfica e fisicamente, por outro também não cessam de afastar-se existencialmente, tornando-se estranhos entre si, sentindo-se isolados e separados de seus semelhantes.

Em sua reflexão acerca da comunidade¹⁰ e da relação entre seus membros, Boss (1997) entende que o afastamento do mundo e do outro não é uma invenção humana, mas seu destino histórico. Encontramo-nos absorvidos pelo "espírito técnico", por meio do qual o ser humano só apreende o mundo mediante manipulação incessante dos objetos, com o objetivo de extrair-lhes toda a energia e colocá-la à sua disposição. É sobre esse tema que Heidegger (1997/2012) se debruça ao questionar a técnica, e discute que ela não se assemelha à essência da técnica. Segundo o filósofo alemão, em sua forma originária, a técnica é modo de desencobrimento, no qual acontece a verdade: "A técnica vige e vigora no âmbito onde se dá descobrimento e des-encobrimento, onde acontece [*aletheia*]¹¹, verdade." (Heidegger, 1997/2012, p.18).

Em sua essência, a técnica consiste em espécie de "deixar-viger" e de "possibilitar que o ente venha à presença", que se apresenta no contexto do pensamento grego e até mesmo serve para pensar em uma técnica artesanal, mas não condiz com o modo do desvelamento do ser na era da técnica moderna. Esse outro (atual) modo de desvelamento caracteriza-se pela exploração, pela provocação, pela construção/manutenção de um tipo de relacionamento com o mundo que visualiza tudo que nos rodeia como espécie de fundo de reserva ou recurso

¹⁰ Boss utiliza o termo comunidade para se referir ao fato de que não nos reconhecemos inicialmente como sujeitos isolados e encapsulados, em cujo campo relacional somente mais tarde os outros passam inexplicavelmente a intervir. Mas desde o início, já descobrimos a presença do outro no momento em que percebemos nosso próprio ser. Já na primeira infância há a apreensão dessa comunidade originária, fundada na relação com o mundo compartilhado.

¹¹ Na citação original o termo *Aletheia* está grafado em alfabeto grego.

disponível para o uso supostamente possível de ser infinitamente manipulado, transformado, reutilizado e controlado (Heidegger, 1997/2012).

Mas de que forma a era da técnica se concretiza nos atuais modos de estarmos em comunidade? De sermos uns com os outros no modo da conjugalidade?

No momento presente o ser humano se relaciona tecnicamente com os outros e consigo mesmo em um movimento de perda de enraizamento que é também efeito do espírito da nossa época. E esse espírito, caracterizado pelo domínio técnico do mundo, ao qual todos(as) estamos submetidos, tende a nos levar à realização de apenas uma das inúmeras possibilidades de desabrigo do ser, modo que nos conduz ao esquecimento do ser. Esse é o grande perigo sobre o qual Heidegger (1997/2012) nos alerta, o de que o ser humano, ele mesmo, tome-se por disponibilidade e se afaste de qualquer outra possibilidade de desencobrimento.

No entendimento de Boss (1997), “Este distanciamento crescente entre os homens, progressivamente mais estranhos uns aos outros e voltados para si mesmos, constitui a forma característica segundo a qual, atualmente, tende a realizar-se a comunidade.” (p. 39). E não seria também esse o modo e o contexto de realização do “ser-casal”? Como pensar nas nossas possibilidades existenciais, diante do contexto técnico que se apresenta?

Resgato então a origem da palavra casal, aqui referenciada como pertencente a casa. Casal é casa. Mas casa em que sentido? Qual a noção de casa que poderia sustentar o princípio do ser-casal? Falo de casa não no sentido de construção física ou algo concreto feito de alvenaria e com utilidade de residência, mas como morada, lugar simbólico que pode ser habitado e construído.

Heidegger (1997/2012) nos convida a pensar sobre o sentido de habitar o mundo. Para o autor, “Ser homem diz: ser como um mortal sobre essa terra. Diz:

habitar. A antiga palavra *bauen* (construir) diz que o homem é à medida que habita.” (p. 127, grifos do autor). O mesmo vocábulo do alto-alemão usado para construir diz também habitar, permanecer, morar. Construir tem, originariamente, o significado de habitar e, ao mesmo tempo, também significa proteger e cultivar. O modo do ser humano de habitar o mundo se daria então voltado para a proteção ou cultivo da própria existência.

Baseando-se também no saxão (*woun*) e no gótico (*wunian*), Heidegger (1997/2012) afirma que habitar também contempla o sentido de resguardar e liberdade, “resguardo [que] perpassa o habitar em toda sua amplitude. Mostra-se tão logo nos dispomos a pensar que o ser homem consiste em habitar e, isso, num sentido de um de-morar-se dos mortais sobre essa terra” (p. 129).

Ainda evocando as noções heideggerianas, compreendo o mundo como algo não concreto, não definido por meio das concepções de espaço geográfico, mas no sentido de um horizonte constituído por uma teia de significância, articulada por sentidos. No entendimento de Casanova (2017, p. 155): “Mundo enquanto horizonte de manifestabilidade de tudo que é e pode ser, está sempre para além do conjunto maximamente extenso dos entes presentes à vista.”.

Assim, o ser-no-mundo é um ser-em, no qual “em” provém de *innan*, morar, habitar, manter-se, e *an* significa familiarizado, acostumado, algo cultivado e que carrega a noção de colo. Essa relação do ser-no-mundo caracteriza-se não pelo existir espacial do homem no mundo, mas pelo habitar desse homem no cuidado familiar de si, dos outros e das coisas (Casanova, 2017). Esse habitar acontece na morada, que é a própria existência em suas possibilidades de realização e se dá no mundo e com os outros.

Sampaio (2018) observa que o significado de morada nos remete ao habitar da existência, esse habitar originário que possibilita ao ser humano construir, desconstruir, demolir. Permite a ele ser quem é. Esse modo específico do habitar é dado pela especial condição de ser-no-mundo, pois é por ser-no-mundo que o ser-aí já é ser-junto-às-coisas e ser-com-os-outros.

Figueiredo (1995) articula a noção heideggeriana do habitar, da morada, à dimensão ética da existência. Etimologicamente, *ethos* se refere ao morar e aos costumes. Também os vocábulos hábitos e habitação têm a mesma raiz. O autor explica que a casa pode ser concebida como um aparelho para morar ou um monumento, porém, para quem a habita, a casa não é utensílio e objeto.

A casa tem, como o próprio mundo, uma natureza pré-objetal, ela é como uma parte do mundo, mas exatamente aquela parte em que podemos nos sentir relativamente abrigados. Pois bem, considerar o *ethos* como uma casa, como uma instalação, é ver nele, nos códigos, valores, ideais, posturas, condutas para consigo mesmo e para com os outros algo equivalente à moradia. (pp. 142-143, grifo do autor)

Quando Figueiredo (1995) nos apresenta a casa como aquela parte do mundo em que podemos encontrar abrigo, convoca-nos a refletir sobre a existência. Existência essa que não remete à interioridade, mas aponta para o sentido de “ser o seu fora”. Segundo o autor, o habitar sereno e confiado é condição para experienciar o corpo como fonte de prazer; apropriar-se do trabalho, convertendo elementos naturais em proteção, alimento e gozo; e, finalmente, é também condição para o pensar, o representar, o brincar e o experimentar. Tudo isso possibilitado pela acolhida do abrigo da casa.

Compreendendo a casa como espaço do (des)abrigo, penso nos locais simbólicos que podem se mostrar férteis ao emergir de experiências apropriadoras da existência. Poderia ser a conjugalidade um desses espaços? Uma possibilidade de acolher o vir-a-ser a partir das condições proporcionadas por um sentir-se em casa?

Para Sampaio (2018, p. 93), “Casal, portanto, é possibilidade de realização do existir. Possibilidade esta que pode ser descrita como um modo de construir e habitar, uma possibilidade existencial de ser-familiar-com, de ser-em.” Somente é possível relacionar-se com outra existência ou ficarmos sozinhos, por já sermos ser-com.

Revisitando as noções de conjugalidade até o momento discutidas, deparamos com diferentes modos de compreender o ser-casal, desvelando aspectos possíveis de mostraçã do fenômeno da conjugalidade. Até o presente momento, no decorrer deste trabalho, ela pôde se configurar como: 1- “espaço de responsabilidade para com o outro cônjuge”, concretizada na vivência do cuidado, atravessada por ideias pré-concebidas quanto aos papéis de cada cônjuge na relação; 2- “espaço de construção de uma realidade comum”, no qual os parceiros e parceiras depositam seus anseios e expectativas e vivenciam experiências compartilhadas em um processo de construção de um projeto de vida a dois; 3- “espaço de transformação e criação”, passível de abrigar idealizações e realizações das diferentes maneiras de criação e modificação de si próprio(a) e da relação; e por fim, 4- “uma casa habitável”, espaço no qual se dá o processo de des-construção/construção de si, propiciado pela emergência de sentidos, que se desvelam do movimento do compreender/interpretar, próprio da existência.

Essas possibilidades compreensivas do fenômeno da conjugalidade não têm por objetivo encerrar uma definição a respeito do ser-casal, mas pensar essa

condição como possibilidade do existir do ser-no-mundo que sempre já co-existe. As noções aqui apresentadas compõem o quadro revelador do meu ponto de vista e perspectiva crítica, que se desenvolvem na situação hermenêutica do fenômeno da conjugalidade. Como encaminhar então, a compreensão acerca da experiência de cônjuges cujos companheiros e companheiras tentam pôr fim à vida? Nessa direção, no próximo capítulo tratarei de algumas concepções e discursos amplamente disseminados sobre o ato de pôr fim à vida, que convocam os cônjuges e outros membros da sociedade a se posicionar de determinados modos frente a tal fenômeno.

3 Sentidos Atribuídos ao Ato de Pôr Fim à Própria Vida

Parece que me julgais, em matéria de profecia, inferior aos cisnes; estes cantam antes igualmente, mas quando sentem que estão para morrer, cantam mais e com máxima beleza no seu regozijo pela partida para se juntarem ao deus do qual são servidores. Os seres humanos, contudo – por conta de seu próprio temor da morte – interpretam erroneamente o comportamento dos cisnes, e dizem que cantam movidos pela tristeza, pranteando suas próprias mortes. Não ponderam que nenhuma ave canta se estiver faminta ou com frio, ou padecer de qualquer outro incômodo, nem mesmo o rouxinol, a andorinha ou a poupa, dos quais se diz que seu canto é lamentoso. Não creio que cantem impelidos pela angústia, como também não o fazem os cisnes. O que suponho é que sendo aves de Apolo, experimentam visões proféticas e, pelo fato de terem presciência das bênçãos no Hades, cantam e se enchem de júbilo nesses dias mais do que o fizeram em qualquer ocasião anterior. Penso igualmente que eu próprio sou um cosservidor dos cisnes, consagrado ao mesmo deus, que recebi do nosso senhor um dom da profecia que não é inferior ao dos cisnes e que parto da vida tão pouco abalado pela tristeza quanto eles. (Platão, 2021, p. 230)

Escolho a morte de Sócrates para problematizar o tema do pôr fim à própria vida. A discussão que proponho para este capítulo gira em torno das concepções do pôr fim à vida que compõem o quadro do que hoje denominamos suicídio. O que está implícito ao determinarmos que alguém se suicidou? Como é possível compreender

a morte voluntária na atualidade e que sentidos esse fenômeno foi assumindo ao longo da história? Teria Sócrates praticado um ato suicida?

Tendo como referência principal os diálogos de Platão e em especial o Fédon, Rocha (2001) reconstrói o cenário da última hora de vida de Sócrates, antes de beber veneno e vir a óbito. Faz-se necessário contextualizar que o filósofo grego protagonista dessa história viveu em Atenas entre os anos 469 a.C. e 399 a.C., dedicando-se a questões ligadas às virtudes éticas, em consonância com o preceito delfico do “conhece-te a ti mesmo”¹².

Foi acusado de não respeitar os deuses da cidade e de corromper a juventude ateniense e, em seu julgamento, valeu-se de ironia, arrogância e provocação no trato com os juízes, sendo condenado a beber cicuta. Sócrates não utilizou sua extraordinária habilidade com as palavras em sua defesa e nem solicitou redução de pena – um direito dos réus e rés naquela época –, a ser cumprida mediante pagamento de multa, exílio ou extinção de seus direitos de ensinar filosofia. Afirmou que não tinha dinheiro para pagar multa e, mesmo se o tivesse, jamais aceitaria a vergonha de comprar sua liberdade; que não faria sentido para ele viver no exílio e muito menos continuar em Atenas sem exercer a missão de filosofar, que lhe foi confiada pelos deuses. Assim, Sócrates segue em direção ao seu destino, defendendo que “O verdadeiro filósofo é aquele que está sempre preparado para o encontro definitivo com a morte, pois ela aguarda-nos em todos os lugares, espreita-nos em cada esquina e se esconde por trás de cada um de nossos sorrisos.” (Rocha, 2001, p. 26).

O episódio reconstruído por Rocha (2001), em formato de peça, é intitulado “A morte de Sócrates” e não “O suicídio de Sócrates”. Haveria uma razão para isso? Em

¹² O *gnôthi seautón* (conhece-te a ti mesmo ou cuida de ti mesmo) é discutido por Foucault em *A Hermenêutica do Sujeito*. Trata-se do princípio disseminado pelos antigos que compreende não apenas o conhecimento intelectual de si, mas também as práticas ascéticas, atividades espirituais, meditação, ginástica, entre outras, e que tinha como objetivo o cultivo de si em termos de virtuosidade.

que momento histórico e/ou em que situações específicas o pôr fim à própria vida passa a ser denominado suicídio e quais as implicações advindas desse modo de nomear a morte voluntária?

Poderíamos levantar a hipótese de que, por se tratar de medida imputada ao filósofo pela prática de um crime, a ingestão da cicuta do cálice que segurava com as próprias mãos não configuraria suicídio.

Vale, porém, reiterar a compreensão de que o filósofo optou pela morte como modo de se manter fiel aos preceitos éticos que defendia, incitando seus discípulos, nos diálogos com eles estabelecidos na prisão, a estar sempre preparados para a morte, sugerindo inclusive que ansiassem por sua chegada.

“Conta isso a Eveno, Cebes, transmite o meu adeus e lhe diz que, se for sábio, me siga o mais breve que possa. Eu, pelo que parece, estou partindo hoje, uma vez ser essa a ordem dos atenienses.” E Símiias disse:

“Que conselho é esse, Sócrates, que envias a Eveno? Encontro com esse homem frequentemente e, pelo que posso perceber dele, não é nem um pouco provável que voluntariamente siga tal conselho.”

“E por quê?” Ele retrucou. “Eveno não é um filósofo?”

“Penso que sim”, disse Símiias.

“Então Eveno aceitará meu conselho, como o fará todo homem que se interessa dignamente pela filosofia. Talvez, contudo, ele não venha a tirar a própria vida, pois dizem que isso não é permitido.” Enquanto dizia isso pousou seus pés no chão, tendo permanecido assim sentado por todo o resto da conversa.

Foi quando Cebes perguntou: “O que queres dizer com isso, Sócrates, que não é permitido tirar a própria vida, mas que seria o desejo do filósofo seguir aquele que está morrendo?” (Platão, 2021, p. 194)

Sócrates justifica a existência de proibição da prática de ato atentatório contra a própria vida com a afirmação de que os seres humanos não são livres, mas posses dos deuses, sendo estes guardiões daqueles. Admite, no entanto, que para certas pessoas e em certas ocasiões é melhor morrer que viver, acrescentando que, dada a impossibilidade de fazerem esse “bem” a si mesmos sem afrontarem o regulamento, deveriam esperar por algum benfeitor, no caso dele, os atenienses que o condenaram. (Platão, 2021).

Compreendo assim o movimento de Sócrates como uma intenção de seguir um caminho que leva ao encontro com a morte¹, para a qual o filósofo se mostra preparado, concretizando-o pelo ato de beber cicuta, em cumprimento a uma pena à qual não se mostrou resistente, na verdade arbitrada em sentença proferida ao final do seu julgamento, cujo resultado influenciou. Seria possível dizer que Sócrates tinha a intenção de morrer e conduziu seu julgamento para que esse fosse o seu destino? Teria ele praticado um suicídio?

Penso que uma das grandes dificuldades das aproximações que nos propomos a realizar entre compreensões de fenômenos que se apresentaram em outros contextos histórico-culturais, atribuindo-lhes significados do presente, consiste justamente na impossibilidade de apreendermos o sentido dado na época a esses fenômenos, uma vez que toda nossa compreensão se dá a partir de uma perspectiva fornecida pelo momento presente. Assim, questiono se é possível pensar em suicídio – nos moldes da concepção atual - quando falamos de ato cometido em um contexto

de significação distinto, em outra tradição. No caso de Sócrates, em uma época em que nem mesmo a palavra suicídio fazia parte do vocabulário grego.

Segundo Puente (2008), o termo suicídio não é originado do grego e nem do latim clássico e não era, portanto, utilizado na Antiguidade. Havia sim uma série de termos que designavam o ato de pôr fim à própria vida, porém nenhum deles com conotação tão negativa quanto o termo suicídio, que de algum modo ressalta seu estreito parentesco semântico com a palavra homicídio.

Somente no século XVII, na Inglaterra, o termo suicídio surge etimologicamente, da junção dos termos latinos *sui*, que diz de “algo próprio; de si” e *cidium*, com o significado de “matar; morte violenta”, e passa a ser usado.

Os primeiros registros aparecem na obra *Religio Medici*, de 1642, na qual Sir Thomas Browne, um médico inglês, tenta diferenciar o suicídio cristão do suicídio pagão, sendo o primeiro inteiramente condenável (Lessa, 2018).

Levando em consideração que a linguagem não se limita a representar as coisas que existem, mas também inaugura eventos, na medida em que dá sentido às experiências vividas, como pensar no suicídio – e, conseqüentemente no(a) suicida - antes mesmo de haver tal denominação? Para Lawn (2007), o mundo, diferentemente do ambiente, só se apresenta aos seres humanos por meio da linguagem. Nesse contexto, o mundo não se reduz à simples noção de ambiente físico e concreto, mas é definido enquanto teia de sentidos, constituída pela/na linguagem.

Não tomo a linguagem, no âmbito deste trabalho, como sendo meramente representacional, por não se tratar de simples reflexo da realidade, mas de uma forma de produção dessa mesma realidade e de nós mesmos(as), na medida em que a existência se dá a partir das possibilidades apresentadas pelo mundo.

Considero, dessa forma, que só é possível pensar no suicídio da maneira como o compreendemos hoje a partir do momento em que é nomeado, veracizado, sancionado pelo consenso e reiterado por discursos cotidianos.

Diante do exposto, a morte de Sócrates deve ser classificada ou não como suicídio? Compreendo que essa discussão só se sustenta em dado contexto histórico, alicerçada nos significados disponíveis em dada época. Tais significados evocam a possibilidade da construção de múltiplos sentidos, que mudam com o passar do tempo e das sociedades, resistindo à fixidez.

Os significados sociais em torno do tema do suicídio são-nos fornecidos por uma rede conformativa, que se apresenta como limite para além do qual não podemos nos lançar e nos revela os padrões hermenêuticos de comportamento normalizados pelo mundo.

Vale então refletir sobre o fato de que o episódio descrito como a morte de Sócrates não parece suscitar, entre nós, discussões a respeito da saúde mental de Sócrates e possíveis doenças psiquiátricas que o poderiam acometer. Também não nos remete a pensar nas maneiras pelas quais essa morte poderia ter sido prevenida ou evitada. Reações como essas, tão frequentes na nossa sociedade, mostram-se como efeitos de uma construção que distancia o fenômeno da morte voluntária, conforme descrito na Antiguidade, do suicídio como hoje o encaramos. Então, afinal, de que nos serve pensar sobre a morte de Sócrates?

Conforme nos diz Nunes (2010), o tempo decorrido não é neutro e a distância entre nós e a sociedade pretérita é insuperável. Isso não significa, no entanto, que haja bloqueio ou impossibilidade de compreensão, mas precisamos atentar para o fato de que existe abertura para interpretação, que se dá sempre a partir de uma perspectiva do presente. Compreendemos uma sociedade outra, de uma época

distante, aproximando-a do nosso presente que é familiar. Nunes observa que “Uma não se identifica com a outra, são os contornos, os ‘horizontes’ das duas que se fundem; e, por isso, ao compreendermos aquela em função da nossa, compreendêmo-la de modo diferente.” (p. 274).

Estabeleço assim as particularidades do meu compreender diante do episódio ocorrido no contexto da sociedade grega do século V a.C. Analisar o tema do pôr fim à vida a partir do evento da morte de Sócrates nos possibilita deparar com o inusitado, com o não óbvio, permitindo que vejamos facetas distintas de um fenômeno que não pode ser facilmente rotulado nos moldes do pensamento categorial moderno. Faz-se necessária uma desconstrução do modo como hoje definimos o suicídio, como forma não apenas de compreender eventos dados em outras sociedades, mas também, e principalmente, de ampliar nosso olhar para a multiplicidade de sentidos que o pôr fim à própria vida pode apresentar.

Trata-se de entender que o suicídio é algo que se caracteriza enquanto tal apenas em determinado contexto em que se dá, carregando consigo toda uma bagagem de pré-conceitos implícitos e explícitos, sedimentados em uma dada tradição. A noção vigente mostra-se revestida por um caráter moralizante, associando pessoas denominadas suicidas à condição de atormentadas, enfermas, pecadoras, entre outras, suscitando uma espécie de controle preventivo com a imposição de veto, que não oferece possibilidade de maiores debates acerca do tema. Corroborando esse entendimento, Magliano (2018, p. 22) observa que o suicida é alguém que nos provoca estranheza na medida em que nos lança diante do mistério inegável, a compreensão da experiência de alguém que em certa medida parece não compartilhar dos mesmos valores veiculados e difundidos contemporaneamente”.

Esses valores derivam de uma interpretação historicamente construída, alicerçada na perspectiva da biopolítica, atravessada por aspectos moralizantes, que de acordo com Feijoo (2018, p. 73) aparecem:

Nas elaborações sobre o suicídio de acordo com o critério de utilidade que serve a um determinado tempo. . . . As determinações cristãs aparecem com a noção de pecado, culpa, erro, causa, falta de sentido; com as determinações jurídicas, o suicídio passa a ser crime e, portanto, legislado pelo Estado; com as científicas, a moralização provém dos critérios estipulados pelo modelo que diz respeito à categorização do comportamento suicida e sua consequente patologização; no senso comum, a ideia de suicídio vem sempre vinculada à coragem ou covardia, à loucura ou sofrimento.

Pensar na morte de Sócrates como uma das formas possíveis de pôr fim à vida pode contribuir com a discussão acerca da temática travada neste capítulo, na medida em que coloca em xeque alguns dos padrões instituídos, incentivando-nos a refletir sobre as concepções e discursos que nos atravessam na atualidade e dão sustentação aos nossos modos de compreender e lidar com o tema. A proposta, para os tópicos seguintes, consiste em discutir tais concepções e suas ressonâncias nos modelos de práticas adotadas cotidianamente diante do fenômeno do pôr fim à vida, bem como problematizar os modos como temos nos posicionado junto ao fenômeno em questão.

3.1 Pôr Fim à Vida: Saúde Pública, Controle e Prevenção

Em 1999, a Organização Mundial da Saúde (OMS) lançou o *Suicide Prevention Program* (Supre – Programa de Prevenção de Suicídio em português), programa com

foco na prevenção do suicídio, que engloba uma série de atividades como pesquisas e estudos estatísticos orientados para a compreensão do denominado “comportamento suicida”, além de ações como a instituição do dia 10 de setembro como dia mundial de prevenção ao suicídio, publicações periódicas com foco no tema e uma série de cartilhas desenvolvidas por médicos e médicas direcionadas à própria comunidade médica, conselheiros(as), professores(as), jornalistas, entre outras (OMS, 2000).

Em matéria publicada no site oficial da Organização Pan-Americana da Saúde e Organização Mundial da Saúde (Opas/OMS, 2018), a OMS sinaliza que “O Suicídio é um grave problema de saúde pública e sua prevenção deve ser prioridade.” Em se tratando de afirmação vinda de uma comunidade científica ligada à saúde e mundialmente reconhecida, questiono-me: De que maneira as concepções aí imbricadas nos atravessam, gerando possíveis ressonâncias no modo como construímos nosso entendimento em torno do ato de pôr fim à vida? O que significa dizer que algo é um problema de saúde pública? E, ainda, que sentido é atribuído ao ato de pôr fim à vida, quando assumido como possível de ser prevenido e sua prevenção é tida como prioridade?

Costa e Victora (2006), no artigo intitulado “O que é um problema de saúde pública?”, discutem o tema sob a perspectiva de textos clássicos da Medicina Preventiva, problematizando o fato de que questões bastante distintas entre si são atualmente apresentadas todas dentro da categoria dos problemas de saúde pública. Levando em consideração a possibilidade de uso indiscriminado do termo, valemos-nos da definição de saúde pública de Last (2001) para nos ajudar a compreender o que seria um problema nesse âmbito:

Saúde pública é um dos esforços organizados pela sociedade para proteger, promover e restaurar a saúde de populações. É a combinação de ciências, habilidades e crenças que estão direcionadas para a manutenção e melhora dos níveis de saúde de todas as pessoas através de ações coletivas ou sociais. Os programas, serviços e instituições envolvidas enfatizam a prevenção das doenças e as necessidades de saúde de toda a população. As atividades de saúde pública *mudam de acordo com as inovações tecnológicas e dos valores sociais, mas os objetivos permanecem os mesmos: reduzir na população a quantidade de doença, de mortes prematuras, de desconforto e incapacidades produzidas pelas doenças.* (p. 145, grifos nossos)

Um problema de saúde pública apresenta-se então como questão prioritária cuja resolução compete às entidades públicas e que direciona a atenção da sociedade e suas instituições no sentido da promoção da saúde, por meio de ações coletivas e/ou sociais. Variáveis como relevância, gravidade, impacto social, interesse da comunidade e possibilidade de controle devem ser observadas na definição dos problemas que serão enquadrados nessa classificação. O potencial epidêmico também se apresenta como possível critério de distinção, porquanto extrapola as condições a serem devidamente tratadas no nível individual e alcança proporções coletivas. Desse modo, a terminologia deve ser resguardada para os problemas que preencham boa parte dos critérios mencionados, conforme analisam Costa e Victora (2006).

A partir do momento que um assunto é assumido como problema de saúde pública, fica mais evidente a apropriação desse objeto pela Medicina Social e outras ciências a ela relacionadas. Ocorre a instituição de práticas sistematizadas, que devem ser replicadas de forma coletiva. Segundo Machado et al. (1978),

considerando o cenário brasileiro, em especial do século XIX, a Medicina Social exerce uma medicina de controle. Sua influência sobre a sociedade tem como alicerce o tema da prevenção, que amplia a atuação médica, saindo do foco da doença para o da saúde. Não se trata de cuidar do corpo que fora acometido por uma enfermidade, mas de evitar que venha a adoecer, atentando para as condicionantes sociais do adoecimento, o que implica a necessidade de conhecer, controlar e normatizar o comportamento social, inserido em um movimento de “medicalização da sociedade”.

A Medicina Social também se vale de outras ciências que oferecem sustentação às diretrizes construídas em conjunto com o Estado e outras instituições. A Estatística, a Geografia, a História e a Economia, por exemplo, complementam o saber sobre as populações, construindo as relações de causa e efeito em torno das doenças de modo a impedir que as pessoas entrem em contato com os agentes causadores, mantendo-se produtivos e sadios, em um movimento de normatização que abrange aspectos físicos e morais (Machado et al., 1978).

Trazendo a discussão para a temática do pôr fim à vida, é possível perceber que o fenômeno do suicídio é incorporado pela saúde pública e passa a ser objeto de estudo e intervenção de profissionais da área da saúde, especialmente da Psiquiatria e da Psicologia, especialidades que se debruçam sobre o estudo da morte voluntária e são reconhecidas como detentoras do saber relacionado ao tema. Assim, quando Estados e organizações como a OMS estabelecem que a prevenção do suicídio é “imperativo global” e definem diretrizes e práticas para a sua implementação, apoiam-se em um discurso médico/psicológico elaborado para normalizar o comportamento das populações na lida com o fenômeno, sustentado por suas concepções prévias.

Resgato a definição de saúde pública de Last (2001) para apontar os objetivos que se propõe a alcançar: a redução da quantidade de doenças, mortes prematuras,

desconfortos e incapacidades produzidas pelas doenças, e me questiono: Em qual ou quais desses âmbitos são classificadas as mortes voluntárias? Consistiriam em doença ou incapacidade produzida pela doença? Morte prematura? Ademais, que construções estão envolvidas na concepção do tema do pôr fim à vida, as quais nos orientam para o imperativo da prevenção?

3.2 Prevenção do (In)Desejado

No Dicionário Online de Português (s.d.), o verbete prevenção apresenta como significado a ação ou efeito de prevenir, agir por antecipação; conjunto de atividades e medidas que, feitas com antecipação, buscam evitar um dano ou mal. No contexto da Epidemiologia, apoiada sobre os pilares científicos positivistas, estabelece-se uma relação linear entre a agressão do agente patógeno e o organismo. Entre eles existe um intervalo que separa a causa da consequência, e é exatamente nesse hiato que pode ser realizada a intervenção preventiva (Barreto, 2005). A prevenção mostra-se como a tentativa de evitação de dano à saúde, nesse contexto, caracterizado como doença.

Inicialmente poderíamos então pensar que o imperativo da prevenção teria o condão de dotar o suicídio de um aspecto característico de uma doença. Prevenimo-nos do novo coronavírus tomando um imunizante e/ou por intermédio do isolamento social, que evita o contato com o agente causador da covid-19; do HIV, praticando sexo seguro. Assim, aparentemente, se precisamos nos prevenir contra algo, trata-se de doença ou, ampliando nosso espectro, de algo que queremos evitar. Também podemos nos prevenir de uma gravidez indesejada ou de um acidente de carro, por exemplo. Entretanto, se o pôr fim à vida não é doença, seria então algo indesejado?

Indesejado para quem, levando em consideração que o ato parte da própria pessoa que o executa?

Nesse âmbito, as explicações médicas parecem oferecer um entendimento que supostamente daria fim a essa discussão no momento em que associam a prática do ato de pôr fim à vida com a presença de transtornos psiquiátricos no(a) agente. Conforme descrito na cartilha da OMS de prevenção ao suicídio destinada aos médicos e médicas, “Estudos, tanto nos países desenvolvidos quanto nos países subdesenvolvidos, revelam uma prevalência total de transtornos mentais de 80 a 100% em casos de suicídios com êxito letal.” (OMS, 2000, p. 4). A OMS afirma ainda que “O suicídio em si não é uma doença, nem necessariamente a manifestação de uma doença, mas transtornos mentais constituem-se em um importante fator associado com o suicídio.” (p. 4).

E a partir da caracterização dessa espécie de “perfil suicida”¹³, apresentado pelas ciências da saúde, de quem busca a morte voluntária, penso sobre o que está em jogo quando dizemos que alguém tem um transtorno mental.

Partindo dos descritores (DeCS) da Biblioteca Virtual de Saúde (BVS), realizei uma busca pelo termo “transtorno mental” e encontrei a seguinte definição: “Doenças psiquiátricas que se manifestam por rupturas no processo de adaptação expressas primariamente por anormalidade de pensamento, sentimento e comportamento, produzindo sofrimento e prejuízo no funcionamento.” (DeCS, 2017).

Nessa concepção, o ato de pôr fim à vida é vinculado a um transtorno mental (doença psiquiátrica), afinando-se dessa maneira com a ideia de prevenção. É como se nos dissessem: suicídio não é doença, mas está associado a uma doença e,

¹³ O perfil suicida também é, frequentemente, complementado com dados epidemiológicos como faixa etária, sexo, condições sociais, entre outros.

quanto ao fato de ser desejado, pode até se mostrar como um desejo, mas, em se tratando de paciente que expressa “anormalidade de pensamento, sentimento e comportamento”, não é um desejo em sã consciência, não podendo assim ser validado.

Para ilustrar esse entendimento, apresentamos inicialmente a definição de suicídio - termo utilizado para designar o ato de pôr fim à vida nas publicações das ciências da saúde aqui analisadas - da Associação Brasileira de Psiquiatria (2014, p. 9) como “Ato deliberado executado pelo próprio indivíduo, cuja intenção seja a morte, de forma consciente e intencional, mesmo que ambivalente, usando um meio que ele acredita ser letal”. Chamamos a atenção para a classificação da prática desse ato como “consciente e intencional”, para em seguida expor que a mesma publicação caracteriza como mito a seguinte sentença: “suicídio é uma decisão individual, já que cada um tem pleno direito de exercer o seu livre arbítrio” (p. 13), reforçando como verdade a assertiva de que “Os suicidas estão passando quase que invariavelmente por uma doença mental que altera, de forma radical, a sua percepção de realidade e interfere em seu livre arbítrio.” (p. 13).

O perigo dessa concepção - que aponta para uma espécie de não legitimação de um possível real desejo de morte de quem tenta pôr fim à vida - reside no fato de que ela restringe possibilidades outras de pensar o fenômeno. Desse modo, não importa o caminho que tomemos, terminamos sempre no mesmo lugar, que aponta para a prevenção do (in)desejado, do (a)normal, da (des)razão. Mas será que existem outros modos de compreender o pôr fim à própria vida? E, ainda, como podemos pensar essa problemática que envolve morte voluntária, desejo e livre arbítrio? É o que pretendo fazer no próximo subtópico.

3.3 Morte Voluntária, Desejo e Liberdade

De acordo com Barbagli (2019), a morte voluntária assume diferentes significados culturais ao longo da história. Na Roma Antiga, os homens livres tinham o direito de tirar a própria vida em virtude de diversas motivações como dor física, medo, doença, desejo de vingança, perda de entes queridos, entre muitas outras. E, do mesmo modo que era para os estoicos (gregos), para a elite culta romana não se tratava de pensar que o ato de pôr fim à vida era apenas tolerado, mas “era considerado a mais alta forma de expressão de liberdade, a única que permitia aos seres humanos alcançarem e até superarem os deuses.” (p. 60).

Interessante observar o aspecto das proibições de mortes voluntárias sob o prisma das relações de pertencimento – ser humano como posse do deus ou propriedade de outro ser humano -, que se apresentam na falta de liberdade com relação ao tema do morrer por vontade própria. A esse respeito, Sócrates interpela Cebes:

Contudo, Cebes, ao menos o seguinte creio ser bem expresso: que os deuses são nossos guardiões e que nós, seres humanos, somos uma das posses dos deuses. Ou não pensas assim?

“Sim”, disse Cebes, “penso”.

“Ora”, ele disse, “se uma de tuas posses desse cabo de si mesma não tendo tu expresso o desejo que ela morresse, não ficarias zangado com ela e a punirias, se pudésseis?” (Platão, 2021, pp. 195-196)

Evidenciamos nesse diálogo certa reprovação dos atenienses – neste caso Sócrates e seus discípulos - à morte voluntária, em virtude de se reconhecerem como

posse dos deuses, a quem cabe indicar a necessidade de que tirem a própria vida, como aconteceu com Sócrates.

Esse modo de pensar parece repetir-se sob outras roupagens como na relação do senhor feudal com seus servos e servas, na relação dos cristãos e cristãs com seu Deus, e mesmo na Roma Antiga, onde havia tolerância para com o ato de pôr fim à própria vida, a morte voluntária não era permitida para militares e escravos(as). Barbagli (2019) argumenta que quando um(a) servo(a) ou vassalo(a) tirava a própria vida, seu senhor tentava obter algum ressarcimento pelo prejuízo sofrido e então, a partir do século XIII, era comum o confisco dos bens do(a) suicida, previsto em lei.

Além do confisco, várias outras penas foram imputadas, ao longo dos tempos, a quem se matava ou tentava fazê-lo, abrangendo desde ter o corpo arrastado pelas cidades como forma de reprimir o ato, ser julgado e enforcado mesmo depois de morto(a), ser sepultado(a) em cemitérios longe dos destinados a quem morria de outras causas, sem o gozo das honras fúnebres, até ter o corpo mutilado e a casa destruída por medo de maldição ou contágio.

Acompanhando as mudanças culturais que foram se delineando com o passar do tempo, na Europa, entre os séculos XV e XVI, o sistema judiciário sofreu várias reformas e o julgamento de quem havia se matado passou a ser realizado por um júri, que ouvia as testemunhas, analisava o local onde o corpo fora encontrado e proferia a sentença condenando ou absolvendo o(a) acusado(a). A condenação ocorria quando se declarava que o(a) réu(ré) era *felo de se*, ou seja, homicida de si mesmo, imputando-se-lhe a pena de confisco dos bens e negando-lhe a sepultura e os ritos cristãos. No segundo cenário, a absolvição ocorria quando o júri o(a) considerava *non compos mentis*, isto é, não dono(a) de si, alienado(a), louco(a), caso para o qual não havia pena prevista (Barbagli, 2019).

Passou a ser comum que familiares e defensores(as) dos réus e rés se esforçassem, mediante a apresentação de testemunhos e provas de outros tipos, para demonstrar que quem punha fim à sua vida tinha distúrbios mentais, e as sentenças que declaravam os réus e rés *non compos mentis* aumentaram exponencialmente ao longo dos séculos XVII e XVIII, como explica Barbagli (2019, p. 133, grifos do autor):

O índice dos acusados declarados *non compos mentis* dobrou de 1660 a 1680 e triplicou nas duas décadas seguintes, alcançando 40%. Esse aumento continuou num ritmo tal que, depois de 1760, 90% dos suicidas foram absolvidos por terem sido julgados alienados mentais. Quem mais se beneficiou com a maior clemência dos juízes foram, antes de mais nada, as famílias aristocráticas e burguesas, que tinham maior influência e corriam maiores riscos econômicos no caso de condenação. Aos poucos, porém, as vantagens dessa nova tendência se estenderam a todas as outras classes. Durante o século XVIII, o reduzido e declinante número de condenações não se referia a réus julgados mentalmente sãos, e sim a autores de outros crimes que, ao se matarem no cárcere, estariam escapando a qualquer outra punição. Isso significa que, naquele século, nos corpos dos jurados e nas outras camadas mais altas da sociedade inglesa, aos poucos foi abrindo caminho a ideia de que todo e qualquer suicida era *non compos*, assim alterando profundamente o significado cultural do suicídio.

Assim, Barbagli (2019) nos apresenta um laço, historicamente construído, que une intimamente suicídio e distúrbios mentais, descrevendo quem atenta contra a própria vida e é exitoso(a) em sua prática como louco(a), alienado(a), não dono(a) de si, possibilitando o estabelecimento de um processo classificatório que, ao mesmo

tempo que deslegitima as ações e a fala dessas pessoas ditas “anormais”, valida o afastamento destas dos demais membros da sociedade: os “normais”.

Foucault (2017), em seus estudos arqueogenealógicos, busca compreender as tecnologias que afastam os(as) loucos(as) do resto da sociedade, problematizando as relações de saber e poder por meio das quais a loucura é socialmente excluída, devido aos diferentes significados sociais que assume ao longo das diferentes épocas.

Na Idade Média, e depois no Renascimento, a loucura está presente no horizonte social como um fato estético ou cotidiano: depois, no século XVII – a partir da internação – a loucura atravessa um período de silêncio, de exclusão. Ela perdeu essa função de manifestação, de revelação que ela tinha na época de Shakespeare e de Cervantes (por exemplo Lady Macbeth começa a dizer a verdade quando fica louca); ela se torna derrisória, mentirosa. (Foucault, 2019, p. 163)

Esse processo de silenciamento, que se dá no contexto da internação e afastamento do(a) louco(a) mediante sua determinação como incapaz, recebe influência do Direito e da Medicina, porquanto a experiência jurídica da alienação se apresenta como fundo sobre o qual a ciência médica das doenças mentais se constitui, inclusive em termos de elementos classificatórios. Os certificados médicos da época atribuíam categorias às pessoas, pondo em jogo sua capacidade de analisar contratos, casar-se, testemunhar e/ou contrair outras obrigações legais, e se estabeleciam no campo relativo às condutas do ser social, preparando uma patologia dualista em termos de normal e patológico (Foucault, 2017).

Nesse sentido, na esteira do afastamento da pessoa declarada incapaz, Foucault (2017) descreve os esforços promovidos no século XVIII para ajustar a

noção do “sujeito de direito” à experiência do “homem social iluminista”, apontando a Medicina do século XIX como herdeira desse legado:

Ela [a Medicina] admitirá como algo já estabelecido e provado o fato de que a alienação do sujeito de direito pode e deve coincidir com a loucura do homem social, na unidade patológica que é ao mesmo tempo analisável em termos de direito e perceptível às formas mais imediatas da sensibilidade social. A doença mental, que a medicina vai atribuir-se como objeto, se constituirá lentamente como a unidade mítica do sujeito juridicamente incapaz e do homem reconhecido como perturbador do grupo, e isto sob o efeito do pensamento político e moral do século XVII. (p. 131)

Correntes bastante expressivas da Psiquiatria e da Psicologia, ainda hoje, contribuem para o aprisionamento da loucura com seus catálogos de doenças mentais, conduzindo um processo de produção de verdades que trabalha com “o horizonte de doenças concretas e doentes abstratos, isto é, com tipologias e classificações: uma clínica sem sujeitos” (Barreto, 2005, p. 196). Evidenciamos que é nesse horizonte que se dá a tentativa da prevenção, que só é possível a partir daquilo que se pode pre-ver.

Barreto (2005) faz essa crítica no contexto dos transtornos mentais, mas entendo que ela pode e deve ser ampliada para abranger o tema da morte voluntária. A abertura para que as ciências da saúde realizassem uma espécie de apropriação do fenômeno do pôr fim à vida usando as lentes de uma lógica médica, estabelece-se no campo do normal e do patológico; da causalidade e efeito; e, conseqüentemente, da possibilidade/tentativa de prevenção/evitação. Porém, mesmo com os esforços das ciências médicas e de tantas outras que as complementam, as

experiências narradas por pessoas que decidem pôr fim à vida parecem seguir desafiando o modelo teórico explicativo de conceber o fenômeno.

Assim questiono: de que modo estamos nos relacionando com fenômenos tão profundamente humanos, a exemplo do ato de pôr fim à vida? Será que nosso caminho tem sido o de tentar exercer controle sobre quem tenta pôr fim à vida, silenciando seus desejos, seja por meio de medicamentos, seja pela invalidação de suas falas ou simplesmente porque é muito difícil ouvir alguém em seu desejo de não mais viver?

O ponto em comum entre o ato de pôr fim à vida e os transtornos mentais encontra-se no fato de ambos escaparem às explicações e padrões do que a sociedade atual convencionou como normalidade. Não pretendo questionar a importância desses modelos ou dos dados estatísticos nos quais se baseia sua elaboração, tampouco condenar a atenção que diversas ciências dão ao fenômeno, apenas sinalizo que a problematização a partir dessa discussão parece nos conduzir a uma crítica do caminho que temos trilhado até então e do modo como temos tentado compreender o pôr fim à própria vida - estatísticas, perfis suicidas, campanhas mundiais de prevenção, cartilhas... E em meio a tudo isso, o ato de pôr fim à vida resiste à explicação e ao controle.

3.4 Modos Técnicos de Desencobrimento do Pôr Fim à Vida

Em publicação do Conselho Federal de Psicologia (CRP) intitulada *O Suicídio e os desafios para a Psicologia*, Berenchtein (2013) levanta a seguinte problemática: o que traria à tona essa série de mortes que se dão pela intenção de alguém de tirar a própria vida? Diante dessa indagação, deparamos com o que tem se mostrado

como tentativas de escamoteamento da elucidação de tal questão, por meio de articulações teórico-explicativas, especialmente no âmbito do "biologicismo", "psicologismo" ou "sociologismo".

Segundo o autor, embora seja lógico que, no discurso, a comunidade científica recorra à necessidade de olhar para os diversos aspectos biopsicossociais que caracterizam o ato de pôr fim à vida na tentativa de compreendê-lo, na prática, não costuma ser isso que se produz e reproduz. A própria lógica da associação do suicídio com transtornos mentais – anteriormente discutida – e/ou abuso de substâncias psicoativas mostra-se insuficiente para tal, uma vez que tenta reduzir o fenômeno a certas determinações orgânico-biológicas – para determinadas correntes – ou puramente psíquicas.

Berenchtein (2013) alega ser comum entre profissionais “psi” a reprodução de um psicologismo que consiste na descontextualização ou atemporalização dos fenômenos, atribuindo-lhes apenas cunho individual e psíquico. Por outro lado, um elemento menos comum, mas também encontrado nas análises ideologizantes sobre o suicídio, é o sociologismo, especialmente presente em obras dos pioneiros no estudo do tema, como em *O suicídio*, de Émile Durkheim (2000).

A obra *O suicídio* é, possivelmente, uma das publicações mais conhecidas em torno da temática do pôr fim à vida. Durkheim (2000) descreve o fenômeno, apoiado sobre uma série de dados estatísticos, a partir do ponto de vista sociológico, defendendo que “cada sociedade tem, portanto, em cada momento de sua história, uma disposição definida para o suicídio” (p. 19).

Os dados fornecidos ajudam na construção de perfis de pessoas mais propensas ao suicídio, além de classificá-lo em três tipos: o suicídio egoísta, o

altruísta e o anômico, todos de certa forma relacionados com o afrouxamento ou estreitamento dos laços sociais.

O primeiro e o terceiro têm certa semelhança no sentido de serem caracterizados pela insuficiência/impossibilidade de estabelecimento/manutenção da relação entre sociedade e indivíduo. Enquanto no suicídio egoísta falta atividade coletiva e, por consequência, finalidade e significação na vida, no caso do anômico, ocorrem perturbações e transformações sociais sobre as quais o suicida se vê incapaz de atuar. É o caso de desastres econômicos, por exemplo, que impõem uma nova situação, em alguns casos, aparentemente intolerável à existência (Durkheim, 2000).

Em contraponto aos dois tipos apresentados, o suicídio denominado altruísta resulta de extrema dependência do(a) suicida para com a sociedade à qual pertence, a exemplo de fiéis ou servidores(as) em relação aos(às) chefes(as) e das mulheres viúvas aos maridos falecidos. É também nessa categoria que se encontram os mártires cristãos e kamikazes, que renunciam a suas vidas em função de algo que amam mais que a si mesmos. A respeito desse tipo de suicídio, Durkheim (2000) explica que:

Ao mesmo tempo que apresenta traços característicos de suicídio, aproxima-se, sobretudo em suas manifestações mais notáveis, de certas categorias de atos que estamos habituados a honrar com nossa estima e até admiração. Muitos recusam-se a considerá-lo um homicídio de si mesmo. (p. 300)

Observando mais atentamente essa consideração, indaga-se se seria possível, ante esse aparente paradoxo - e ainda que em termos categoriais -, imaginar formas distintas de se visualizar/compreender o pôr fim à vida, numa espécie

de resistência às amarras da tentativa de defini-lo, isolando-o em perfis, grupos de risco e manuais.

Durkheim (1984) também inscreve no grupo de suicidas altruístas os cristãos recém-convertidos, por levar em consideração que, embora em alguns casos não atendessem à característica definidora do suicídio de matar-se com as próprias mãos, “procuravam-na [a morte] a todo custo e se conduziam de maneira a torná-la inevitável” (p. 115).

Contrariando o entendimento de suicídio da cartilha da Associação Brasileira de Psiquiatria (2014) como ato cuja execução deveria ser levada a termo pelo próprio indivíduo, Durkheim (2000) parece observar que a intenção é o que se coloca como primordial na compreensão do que seria pôr fim à própria vida, o caráter de renúncia à existência.

Os novos cristãos descritos pelo sociólogo francês procuravam a todo custo fazê-lo. Sócrates bebeu cicuta por suas próprias mãos a mando de uma condenação a qual nada fez para evitar e, de certa forma, buscou a morte. Mostra-se aqui também uma intenção. Mas então seria possível pensarmos a intenção como indício essencial para a compreensão do fenômeno da morte voluntária? Como podemos pensar intenção, desejo e sentido no contexto em que vivemos, de modo a ampliar nosso horizonte compreensivo em torno do fenômeno?

Dando encaminhamento às reflexões concernentes às questões elaboradas, retomo, por oportuno, o questionamento de Berenchtein (2013) – apresentado no início deste subcapítulo – acerca do que traria à tona essa série de mortes intencionais, para o qual parecem não caber explicações causais de ordem somente biológica, sociológica ou psicológica. Entretanto, a partir do ato de pôr em jogo essas concepções, apresenta-se um horizonte possível para a reflexão sobre modos outros

de produção de sentidos associados ao pôr fim à vida, articulados às manifestações do ser e do não mais ser.

Recorro então uma vez mais a Heidegger (1997/2012), e sinto-me convidada a pensar a presente temática à luz de seus escritos sobre a era da técnica. O filósofo alemão reflete sobre a essência da técnica moderna, interpretando-a como modo particular do desocultamento dos entes. Trata-se, nesse sentido, de desencobrimento dominante, que não se desenvolve numa produção de sentido, mas em um desvelamento por meio de imposição violenta, em termos de controle e uso de meios para gerar resultados a serem convertidos em fundo de reserva. Para Duarte (2010b, p. 61), “A técnica moderna não se limita a trazer os entes à presença, mas os descobre já enquanto matéria bruta ou recurso energético que pode ser continuamente reutilizado, transformado, economizado e manipulado em um ciclo supostamente infinito.”.

À luz dessa concepção, entendo que o suicídio é desocultado tecnicamente, no sentido da técnica moderna, que, diferentemente de um deixar vir à presença – o sentido de *aletheia* para os antigos –, é tocado pelo desocultamento desafiante que essencializa e substancializa a experiência humana. É nesse âmbito tecnocientífico que não mais se reconhece a atitude da busca desinteressada pelo conhecimento e pela compreensão do mundo e das experiências, mas um modo intervencionista que assume determinada temática como objeto de intervenção e ações, como por exemplo o imperativo da prevenção do suicídio com base na definição de perfis suicidas sustentados em dados epidemiológicos/estatísticos. Trata-se do conhecer no intuito de tentar controlar.

Heidegger (1997/2012) nos convida a refletir sobre esse modo de desvelamento que desafia a natureza, na tentativa de estabelecer uma relação de

exploração entre os seres humanos, na qual se busca dis-por do real enquanto disponibilidade. O filósofo indica:

Quando portanto, nas pesquisas e investigações, o homem corre atrás da natureza, considerando-a um setor de sua representação, ele já se encontra comprometido com uma forma de desencobrimento. Trata-se da forma de desencobrimento da técnica que o desafia a explorar a natureza, tomando-a por objeto de pesquisa até que o objeto desapareça no não objeto da disponibilidade. (p. 22)

Entendo assim ser possível pensar as descrições de “perfis suicidas”, como um modo técnico de desencobrimento do fenômeno do pôr fim à vida. A riqueza dos dados estatísticos em torno dos padrões de incidência do suicídio, tem nos fornecido fatores de risco que sustentam a lógica da prevenção. A estatística está correta, não há como contradizê-la. No entanto, o correto nem sempre nos leva ao desencobrimento do verdadeiro. Segundo Heidegger (1997/2012, pp.12-13), “Para ser correta, a constatação do certo não precisa descobrir a essência do que se dá e aparece. Ora, somente onde se der esse desencobrir da essência, acontece o verdadeiro em sua propriedade.” Embora corretos, os dados estatísticos e suas reverberações não nos colocam em uma relação de desvelamento dos sentidos que se dão na experiência da tentativa de pôr fim à vida.

Ao partirmos dos dados estatísticos para a definição de perfis suicidas, assumimos uma atitude antecipatória, na “espera de que algo se dê” – neste caso, o ato de pôr fim à vida -, adotando uma posição calculante ante o que se apresenta, mantendo-nos assim no âmbito da tentativa de pre-visão para controle e prevenção. Essa maneira de se chegar à temática permeia as ciências em geral e tem delineado

o manejo clínico e as atitudes familiares/sociais relativas às situações de pôr fim à vida.

O suicídio tem sido, assim, desocultado de maneira técnica, na medida em que lidamos apenas com perfis suicidas e não mais com a experiência singular. Quando assumimos esse modo calculante como possibilidade única de desvelamento de tal fenômeno, deixamos que a técnica nos substitua na relação com os outros entes, encobrindo outras possibilidades compreensivas para o pôr fim à vida.

3.5 Práticas Psicológicas e o Pôr Fim à Vida

Em meio aos questionamentos que se dão em torno do modo técnico de desvelamento da morte voluntária, reflito sobre esse modo de pensar e suas ressonâncias na prática clínica. Questiono: como psicólogos(as), de que modo temos nos posicionado diante do fenômeno do pôr fim à vida?

Observamos, especialmente no mês de setembro, devido à campanha Setembro Amarelo, que o tema vem se apresentando nos mais variados espaços como escolas, universidades, hospitais, internet, entre outros. Mas, apesar do aparente estímulo ao debate sobre o suicídio, na tentativa de que não mais seja visto como tabu, é possível observar certo “controle” daquilo que se mostra publicamente a respeito do pôr fim à vida. Uma espécie de manutenção de certos aspectos do discurso no sentido de “o que se fala”, “como se fala” e “quem fala”. A construção da maior parte desses se dá em torno da temática da prevenção/evitação, é proferida

por psiquiatras e especialmente por psicólogos(as) ou suicidólogos(as)¹⁴, em um contexto científico e epidemiológico.

O que se mostra mais comum é uma grande quantidade de psicólogos(as) palestrantes – ocupando o lugar do (suposto) saber - oferecendo uma série de possíveis causas para o suicídio e/ou tentativas, além de uma dita “orientação” aos familiares e outros(as) profissionais quanto à identificação de “suicidas em potencial”. Essa expertise psicológica torna técnicas as experiências humanas e suas diferenças. Desse modo, fala-se bastante sobre como prevenir o suicídio, mas o que estamos frequentemente evitando é falar sobre a intenção de morte, o desejo de morrer e o sentido desse desejo, como experiência de quem o vive. Esse tipo de narrativa é comumente silenciado.

A caracterização do “suicida em potencial”, sustentado em certos perfis ou padrões de comportamento e atitudes, remete ao modelo historicamente adotado pela Psicologia, que opera com base nas categorias em função das quais os seres humanos são classificados para serem tratados. Tradicionalmente, a Psicologia como ciência tem sido convocada a regular os comportamentos e, ao longo de sua trajetória, tem produzido teorias que atendem aos desejos da sociedade de controlar, higienizar, diferenciar e categorizar as pessoas (Gonçalves, 2010).

Em se tratando de categorias ditas desviantes, o papel do(a) psicólogo(a) seria o de readequar o(a) paciente aos padrões da normalidade – em tese, vista como sinônimo de saúde -, devolvendo-o(a) funcionalmente à sociedade. Dessa forma, alguém que assume seus desejos de morte é, portanto, enquadrado como potencial suicida, categoria desviante, fora da normalidade, disfuncional. Essa categorização

¹⁴ Psiquiatras ou psicólogos com pós-graduação específica na temática, dedicando-se ao estudo dos comportamentos e causas suicidas.

se dá com base no que se apresenta como risco: o risco de alguém dar cabo da própria vida.

De acordo com Rose (2011), a aplicação da *expertise* psicológica gera novas formas de interpretação das existências tidas como potencialmente problemáticas, especialmente a partir da proliferação da noção de risco. A comunidade “psi” passa a redirecionar suas atenções - que antes eram focadas na patologia - para o controle dos riscos, antecipando possíveis cenários futuros em termos de doenças, a fim de evitá-las. Esse movimento implica a produção e reprodução da “normalidade”, uma vez que, diferentemente da patologia, o risco é composto por fatores que não são necessariamente patológicos como estilo de vida, histórico familiar, trabalho, entre outros. Para Rose (2011, p. 134):

Nesse processo, na passagem da problematização da patologia ao risco, a normalidade é tomada como um frágil resultado da evitação bem-sucedida do risco, ainda que involuntária. E um novo papel é inaugurado para os experts – aquele de identificar, registrar e avaliar fatores de risco a fim de prever patologias futuras e agir de forma a evitá-las. . . . Dentro da nova lógica do risco, os profissionais adquirem a obrigação de trazer o futuro para dentro do presente e de torná-lo calculável. Por essa razão, a produção e a proteção da normalidade podem, em si mesmas, tornar-se um esforço carregado de cálculos psicológicos: a normalidade vem a ser produzida por uma permanente modulação de deliberações e decisões feitas por psicólogos à luz do cálculo de seus riscos.

Sobre o fato de ter que antecipar possíveis cenários futuros, penso no manejo clínico comumente adotado por psicólogos e psicólogas frente ao reconhecimento do “padrão” apontado como paciente “suicida em potencial”. Entendo que as ações

protocolares como a notificação à família, solicitação de vigilância e encaminhamento para medicalização por um(a) psiquiatra, apresentam-se como forma de “afastar” o risco, normalizando aquele(a) que sofre. Trata-se de uma atitude clínica que se antecipa ao fenômeno. Mas é realmente esse o nosso papel? Impedir que o outro ponha fim à sua vida? E se esse é o papel do(a) profissional de Psicologia, ele é factível?

Ademais, importa atentarmos às orientações da *Lei nº 13.819, de 26 de abril de 2019*, que institui a Política Nacional de Prevenção da Automutilação e do Suicídio e prevê a notificação compulsória de qualquer violência autoprovocada – entendidas como suicídio, tentativa de suicídio, ato de automutilação com ou sem ideação suicida - por estabelecimentos de saúde públicos e privados às autoridades sanitárias.

Tal obrigatoriedade, em conjunto com o disposto nos artigos 9º e 10 da *Resolução do Conselho Federal de Psicologia (CFP) nº 10, de 21 de julho de 2005* (Código de Ética Profissional do Psicólogo¹⁵), permite a quebra de sigilo para notificação de qualquer ato autolesivo, com o objetivo da prevenção – nos casos de tentativas de suicídio e automutilação –, conforme a própria lei aponta.

A lógica da prevenção impõe-se como lei e também como norma, convocando assim o(a) profissional a assumir o lugar da prevenção, por meio da adoção de protocolos de identificação e manejo clínico. Esse movimento técnico protocolar é o que se repete nas práticas clínicas cotidianas, seja nos consultórios, seja nos hospitais, clínicas-escola, plantões psicológicos, etc. A família é notificada, e também

¹⁵ Art. 9º – É dever do psicólogo respeitar o sigilo profissional a fim de proteger, por meio da confidencialidade, a intimidade das pessoas, grupos ou organizações, a que tenha acesso no exercício profissional. Art. 10 – Nas situações em que se configure conflito entre as exigências decorrentes do disposto no Art. 9º e as afirmações dos princípios fundamentais deste Código, excetuando-se os casos previstos em lei, o psicólogo poderá decidir pela quebra de sigilo, baseando sua decisão na busca do menor prejuízo. Parágrafo único – Em caso de quebra do sigilo previsto no *caput* deste artigo, o psicólogo deverá restringir-se a prestar as informações estritamente necessárias.

convocada a ocupar o lugar de responsabilidade na prevenção/evitação do ato suicida. E toda essa ação parte da identificação do perfil suicida.

Uma breve análise dos dados que sustentam a construção dos perfis suicidas e a delimitação dos fatores de risco me conduz à reflexão sobre essa dita população de risco. Em seu manual para prevenção do suicídio, destinado aos/às profissionais da saúde, a OMS (2000) alerta para a existência de uma série de doenças e fatores sociodemográficos e ambientais que elevariam o risco de suicídio entre a população. A lista é extensa e começa determinando algumas doenças que potencializariam o risco de suicídio: câncer, esclerose múltipla, HIV, diabetes, doenças crônicas renais, hepáticas ou gastrointestinais, doenças nos ossos ou articulações com dor crônica, doenças cardiovasculares ou neurovasculares e doenças sexuais.

Quanto aos fatores sociodemográficos, a OMS (2000) expõe que o suicídio é mais frequente entre os homens, mas as tentativas são mais comuns entre as mulheres, que o pico das taxas de suicídio está entre as pessoas jovens (15-35 anos) e as mais idosas (acima de 75), e que o desemprego aparece como fator atrelado ao suicídio, assim como o fato de pessoas viverem sozinhas, serem separadas, viúvas e solteiras. A migração também é fator de risco, considerando-se mais propenso ao suicídio quem se encontra afastado de suas raízes. Há ainda fatores ambientais como perdas, rejeição, conflitos familiares, problemas financeiros, mudanças na sociedade, além da exposição ao suicídio e fácil acesso aos meios de tirar a própria vida.

Questiono se essa lista não apresenta fatores de risco facilmente aplicáveis a uma grande parcela da população, em distintos momentos de suas vidas, além de o risco de suicídio ser também real para quem não se enquadra no perfil. Seria esse um modo de mantermos o distanciamento do fenômeno, relacionando-nos apenas

com “perfis suicidas” e não com pessoas reais? Estaríamos nós, assim, evitando o contato mais íntimo com o desejo de uma outra pessoa de não mais viver?

Mais uma vez retomo a questão ligada ao desejo para observar que os esforços que se revelam frequentes na sociedade vigente parecem girar em torno do silenciamento das intenções/desejos de tudo aquilo que vem de encontro aos valores convencionados/normatizados em torno do morrer. Afinal, vivemos em uma realidade na qual a maioria das pessoas não se relaciona bem com a morte, e em determinados momentos até a nega. Desse modo, no momento em que adotamos ações e protocolos que claramente demonstram que o desejo de não mais viver não é bem aceito nessa sociedade, não estamos interferindo naquilo que alguém pode ou deve desejar? Será que a lógica da prevenção e seus protocolos não se apresenta como maneira de silenciar o desejo de alguém, de enquadrá-lo naquilo que se mostra como norma coletiva? Será que a adoção de medidas protocolares e a negação da possibilidade do desejo de não mais viver do(a) “suicida” não diz mais respeito ao desejo do(a) psicoterapeuta, médico(a), cônjuge ou filhos(as) de manter a vida de alguém?

Berenchtein (2013, p. 22) questiona a atuação de profissionais da saúde no contexto da manutenção da vida, investindo na adoção de práticas preventivas, sem ofertar ao(à) paciente a possibilidade de compreender o motivo de estar buscando ou desejando a morte, discorrendo ainda sobre o que o(a) leva a essa condição:

Ele [o paciente] simplesmente continua suportando aquela condição por achar que é um pecado, por não querer causar um transtorno ainda maior para sua família, acaba suportando essa condição miserável de vida que lhe é imposta, sem sequer questioná-la, muitas vezes por não *[sic]* compreendê-la, ou não saber ou acreditar que é possível mudá-la.

Assim, aceitar o possível desejo de morte de alguém como possibilidade de quem vive é pressuposto para ultrapassarmos o modo técnico como única forma de lidar com o fenômeno. Enquanto desviamos toda nossa atenção para as causas e protocolos necessários à prevenção do pôr fim à vida, não permitimos que as experiências singulares se mostrem por elas mesmas, tampouco nos questionamos sobre o sentido da decisão de mais e mais pessoas pelo caminho da morte voluntária, em detrimento de outras possibilidades como viventes. O que essas pessoas nos (d)enunciam sobre a época em que vivemos e sobre elas mesmas?

Dutra (2018, p. 123) nos convida a pensar sobre o modo como o ser humano tem habitado o mundo, nas condições que compõem o nosso horizonte histórico e em como o suicídio tem se desvelado nesse contexto, ressaltando as dificuldades contidas na aventura do existir. A autora argumenta:

Ser num mundo que propõe modos de ser feliz, de obter sucesso, promessas de juventude e beleza eternas, além de valorizar o aprendizado por meio de coachs ou training, para se alcançar as realizações e sucesso segundo o que é considerado como tal, passa a ser tarefa mortal. Literalmente mortal como no suicídio. Pois nem todos cabem num mundo que demanda um modo de ser em que a singularidade e o poder-ser são restringidos, impossibilitando, dessa forma, o acontecer humano. (pp. 124-125)

Assim, somos constituídos em um mundo que parece nos substituir nas decisões de ser si-próprio, ofertando soluções e imposições que padronizam os modos de ser, muitas vezes gerando sofrimento e silenciamento de quem não se adequa às normas previamente instituídas.

Diante desse cenário, pergunto: Em se tratando do tema do pôr fim à vida, que outras possibilidades, para além dos moldes unicamente técnicos, podem se

apresentar no sentido do cuidado dessas pessoas? E aqueles(as) que convivem em uma relação conjugal com quem tenta pôr fim à própria vida, como são convocados(as) a se posicionar frente a tais demandas?

Tentarei, de certa forma, encaminhar essas questões a partir da minha compreensão e diálogo com as narrativas dos cônjuges que con-vivem com um companheiro ou companheira que tenta pôr fim à vida. Antes, porém, será necessário, no próximo capítulo, descrever o caminho percorrido para o desvelar-se de tais compreensões.

4 O Caminho para a Compreensão

Apoiada sobre a pergunta que orienta minha pesquisa - “Como se dá a conjugalidade, a partir da experiência de cônjuges cujo companheiro ou companheira tenta pôr fim à própria vida?” -, lanço-me às trilhas que percorro/construo ao longo desse movimento do conhecer. Essa pergunta aponta para um horizonte e um caminho que vêm sendo construídos no ato do caminhar e, embora não possibilite que o ponto de chegada possa ser antevisto ou antecipado, permite que esta pesquisadora se surpreenda a cada trecho da trilha, na medida em que o percurso se desvela.

A proposta deste capítulo é a de descrever, para o alcance dos objetivos da pesquisa em questão, o que se convencionou chamar de método. Antes de mais nada, precisamos estabelecer a concepção de método aqui adotada e identificar se faz ainda sentido, dentro dessa perspectiva, seguirmos utilizando esse vocábulo para caracterizar o caminho que perfazemos.

Oriundo do termo grego *methodos*, formado pela junção do vocábulo *meta*, que significa “além”, “para lá”, com *hodos*, que quer dizer “caminho”, o método configura-se como “caminho que leva a algo, uma área, o caminho pelo qual estudamos um assunto” (Heidegger, 1987/2017, p.119).

Nesse sentido, método é “caminho para”, sem prescindir, no entanto, de um “lá” previamente definido, pronto para ser encontrado, tampouco de um caminho já antes estabelecido/conhecido, que conduzirá o pesquisador ao alcance de resultados replicáveis, como tradicionalmente tem sido concebido pelas ciências da natureza.

O horizonte para o qual me destino não pode ser pre-visto ou antecipado por hipóteses, as quais deveriam, supostamente, ser ou não confirmadas, mas se

constitui como possibilidade de produção de sentidos a partir de novas perspectivas que se apresentam, não passíveis de generalizações, ainda assim válidas. Trata-se de uma “experiência de verdade que ultrapassa o campo do controle da metodologia científica” (Gadamer, 1960/1999, p. 32). Situa-se no campo do compreender.

Entendo que, ao optar por essa experiência, afasto-me de um caminho delineado a partir da concepção de método das ciências naturais e mais me aproximo de outro, embasado na noção de caminho metódico, que se dá no compreender de modo situado e implicado. Desse modo, sem uma definição a priori do local de chegada, cabe a mim estabelecer a minha posição prévia e o modo como seguirei pelo caminho apontado.

4.1 O Modo que Caracteriza o Caminhar

Heidegger (1987/2017) nos diz que não se pode prever de antemão como o assunto determinará o caminho a ser percorrido e como o caminho que leva ao assunto vai permitir que ele seja alcançado, uma vez que as relações que se estabelecem no âmbito de uma investigação “dependem do modo de ser do ente que será tema da pesquisa” (p. 119). O horizonte apontado pela pergunta de partida que orienta esta investigação me dá um indicativo (im)preciso do “lá” da trilha – impreciso pois não há destino definido, mas necessário, do qual preciso para me destinar –, e a experiência de um cônjuge cujo companheiro ou companheira tenta pôr fim à própria vida pode se mostrar a partir da compreensão/interpretação do que emerge na/da sua narrativa, em meio ao nosso encontro e diálogo.

Assim sendo, defino este estudo como pesquisa de natureza qualitativa, que se opõe ao modelo positivista de investigação nas ciências sociais, em um contexto

de questionamento das tentativas de controlar, mensurar e prever fenômenos humanos. Não se limitando a explicar as realidades investigadas, essa pesquisa caracteriza-se por consistir em um modo de encaminhar a interpretação e compreensão daquilo que é estudado, sempre considerando as condições de possibilidade para que determinado fenômeno se dê. O fenômeno a ser estudado apresenta-se como construção complexa, impossível, assim, de ser apreendida em sua totalidade pelo pesquisador ou pesquisadora, mas podendo ser “interpretada e compreendida em um processo histórico, sistêmico e contextualizado” (Araújo et al., 2017, p. 3).

Além de qualitativo, este estudo é também de cunho fenomenológico hermenêutico, desenvolvido à luz do pensamento de Heidegger e de Gadamer. Ambos se opõem à concepção científica tradicional de que há uma verdade absoluta e representacional, que pode ser acessada exclusivamente por meio da lógica racional e do método. Nesse mesmo sentido, Boss (1997, p. 7) contrapõe-se à noção de uma psique que pode ser vista e calculada. Ele coloca que:

Para fazermos qualquer pesquisa científica é preciso, somente, que existamos como abertura na qual uma coisa pode aparecer. Antes do aparecimento de uma coisa, não podemos fazer ciência. E antes de uma coisa aparecer e nós a entendermos como tal, é preciso ver que existimos como entendimento.

O meu caminhar não se caracteriza pela tentativa de explicar os acontecimentos meramente descritos a partir do estabelecimento de relações causais e/ou preventivas, mas de compreender aquilo que se dá no movimento do velar-se e revelar-se dos fenômenos, em meio a um processo de coprodução de sentidos possíveis.

Segundo Critelli (2007), a fenomenologia parte do pressuposto de que a perspectiva do conhecer e a verdade alcançada por esse não podem ser senão relativas, e “A relatividade diz respeito à provisoriedade das condições em que tudo o que é vem a ser e permanece sendo.” (p. 16). Nessa ótica, trata-se de forma de compreender o mundo em que é preciso acompanhar o “aparecer” do fenômeno, tudo aquilo que se mostra, em um movimento de encaminhar a possibilidade para a apreensão de sentidos.

Heidegger (1927/2015a, p. 212), em sua ontologia fundamental, estabelece a compreensão como existencial, colocando que “No projetar-se do compreender, o ente se abre em sua possibilidade”. Sendo assim, a dimensão compreensiva do ente que somos nos encaminha para um sentido articulado pela interpretação, consistente na compreensão do compreendido.

Tendo em vista as noções heideggerianas de círculo hermenêutico e as “estruturas” prévias da compreensão, Andrade e Barreto (2020) destacam que o movimento da interpretação se funda em um “ter prévio” e move-se, compreendendo, na direção/sentido de uma totalidade conjuntural já compreendida. Por sua vez, a compreensão do compreendido realiza esse movimento guiada por um ponto de vista que “recorta” o que se apresentou no ter prévio no quadro de uma possibilidade de interpretar. O compreendido, desse modo, torna-se concebível por meio de uma interpretação que já está sempre encaminhada por certa forma de conceber, fundada numa apreensão prévia. Heidegger (1927/2015a) enuncia que “Sentido é a perspectiva na qual se estrutura o projeto, pela posição prévia, visão prévia e concepção prévia. É a partir dela que algo se torna compreensível como algo” (pp. 212-213).

A situação hermenêutica descrita por Heidegger (2002) é central no meu percurso metódico, no que diz respeito tanto ao explicitar do quadro inicial, a partir do qual minha compreensão começa a se delinear, quanto à descrição do movimento compreensivo que se dá nesse caminhar. Assim, recorro brevemente aos escritos do jovem Heidegger de 1922, publicados sob o título *Interpretações fenomenológicas de Aristóteles: Indicação da situação hermenêutica* mas popularizados como Informe Natorp¹⁶ (1922/2002), no qual o filósofo determina a situação hermenêutica como a conjunção do ponto de vista (*Blickstand*), da perspectiva (*Blickrichtung*) e do horizonte (*Sichtweite*). Para o autor, a interpretação de algo só é possível quando a situação hermenêutica desse algo se mostra elucidada.

Sobre o *ponto de vista*, Heidegger (1922/2002) afirma que deve ser fixado e apropriado. Para Andrade e Barreto (2020, p. 1199), diz respeito à posição inicial da visada, implicada na questão da facticidade, bem como à “assimilação dos referenciais que nos constituem e passam a fazer parte do patrimônio de experiências e vivências da pessoa, sedimentando-se num solo existencial pré-compreendido originariamente”. Assim, nosso modo de interpretar diz da maneira a partir da qual somos e nos posicionamos diante de determinada temática.

Segundo Peraita (2002), no segundo momento, descrito como a *perspectiva*, determina-se o “como-que” o objeto da interpretação será pré-compreendido e o “até-que” ele deve ser interpretado. Delineia-se aqui a direção rumo à qual a visada se move e o “como” o objeto apreendido de maneira pré-conceitual é orientado dentro de um horizonte possível de sentido.

¹⁶ O Informe Natorp é redigido por Heidegger na intenção de detalhar suas investigações em curso para concorrer a uma cátedra na Universidade de Marburgo, uma vez que não dispunha de publicações recentes.

Já o horizonte é determinado pelo ponto de vista prévio e pela perspectiva e é dentro dele que se move a pretensão correspondente à objetividade da investigação. Assim, compreendendo que a amplitude de visão é delimitada pelo horizonte dentro do qual se move a interpretação, o processo de apropriação do objeto temático que se dá no movimento da compreensão projeta sentidos e difunde a esteira existencial de possibilidades, sempre dentro de determinado horizonte epocal (Andrade & Barreto, 2020).

De acordo com Peraita (2002), toda interpretação desdobra-se na e pela situação hermenêutica. Nesse sentido, observa-se a importância da localização do *ponto de vista*, da *perspectiva* e do *horizonte* desta pesquisa para o acompanhamento dos caminhos da investigação. Tanto para evidenciar o lugar de onde parte e também para tornar possível o acompanhamento da circularidade da situação hermenêutica, que apresenta constantes deslocamentos, em meio a rupturas e retomadas, dado o fato de que a referida pesquisa consiste em um estudo que contempla a fluidez do diálogo no movimento constante de intervenções junto às narrativas dos coautores e das coautoras,

Em sua *Hermenêutica Filosófica*, Gadamer (1960/1999) discorre sobre o caráter originário da compreensão, que não considera como processo apenas intelectual, mas modo fundamental do ser da existência humana, enfatizando a impossibilidade de que seja sustentada por pressupostos técnicos. Nesse contexto, a compreensão revela-se ela mesma um acontecer, que se desenvolve no encontro com aquilo que desejamos conhecer. A *Hermenêutica Filosófica* é vista pelo autor como caminho metódico e não metodologia, como afirma a seguir:

Mostramos que a compreensão é menos um método através do qual a consciência histórica se aproximaria do objeto eleito para alcançar seu

conhecimento objetivo do que um processo que tem como pressuposição o estar dentro de um acontecer tradicional. *A própria compreensão se mostrou como um acontecer.* (Gadamer, 1960/1999, p. 462, grifos do autor)

Nessa perspectiva, pesquisador(a) e fenômeno pesquisado encontram-se em constante inter-ação, construindo possibilidades de interpretação do real em um movimento dialógico, no qual o significado é negociado e não descoberto. Isso se dá porque “a hermenêutica filosófica opõe-se a um realismo ingênuo ou objetivismo no que diz respeito ao significado, e pode-se dizer que defende a conclusão de que nunca existe uma interpretação *definitivamente* correta” (Schwandt, 2006, p. 199, grifo nosso).

A história do conhecimento operou uma espécie de ruptura na tentativa de aprisionar o sentido no significado, em um movimento que tem como propósito tornar uno aquilo que é múltiplo, confinando outros sentidos possíveis, limitando dessa forma o pensar a uma única interpretação, em consequência de uma separação da relação sujeito/objeto, apresentando este último elemento como substância existente em si. Em conformidade com o entendimento de Aun e Morato (2009), “Tal de-cisão histórica exclui a ambigüidade tensional inevitável entre razão e mistério, ciência e poesia, negando, por anulação, a incerteza como também possibilidade verdadeira.” (p. 125).

Nessa conjuntura, o sentido de verdade está aqui associado ao modo mais originário de concebê-la. Heidegger (1927/2015a) propõe que retomemos a noção de verdade a partir dos gregos, que utilizavam o termo *aletheia* para designá-la. Em claro contraponto à atual concepção predominante de verdade como concordância (*veritas*), *aletheia* remete ao ato de retirar o ente de seu velamento, deixando dessa forma que ele venha a ser visto ou des-coberto. Um deixar viger que acontece na e

pela linguagem, não podendo nunca ser desvelado em sua totalidade, tendo em vista que, na medida em que algo se revela, algo simultaneamente retorna ao seu velamento.

O diálogo, na presente pesquisa, apresenta-se como modo de acesso ao desvelar do fenômeno a ser conhecido. Nesse contexto, é a partir da interação entre pesquisador(a) e fenômeno pesquisado que pode haver o desvelamento dos modos de compreender as experiências, promovendo deslocamentos nos(as) participantes e lançando-os(as) para novos horizontes compreensivos, em um produtivo encontro dialógico que nunca se encerra em si. Barreto et al. (2019) afirmam que o diálogo, no entendimento de Gadamer, dá-se pelo jogo sucessivo de perguntas e respostas, no qual cada resposta gera uma nova pergunta, em um processo caracterizado pela incompletude.

Para Gadamer (1960/1999), é nessa dialogicidade da pergunta e da resposta que a compreensão pode se manifestar de forma recíproca, como uma conversação. Nessa situação, os dialogantes não se adaptam uns aos outros e tampouco há imposição de um ou outro ponto de vista, mas “transformação rumo ao comum, de onde já não se continua sendo o que se era” (p. 556). Esse é o diálogo que põe algo em movimento, algo em ação. Uma verdadeira conversa-ação que, possibilitada por um movimento dialógico, lança-me rumo a outros horizontes compreensivos, a partir de tudo aquilo que me interpela, que se mostra estranho e que põe meus pré-conceitos à prova.

4.2 O Modo que Singulariza o Caminhar

Entendendo que o compreender é um existencial e que toda compreensão parte de uma pré-compreensão, sei que não inicio minha caminhada livre de pressupostos, mas na companhia de todas as minhas pré-concepções acerca dos fenômenos da conjugalidade e do pôr fim à vida.

Atenta às minhas noções pré-concebidas, deparo com o que me é apresentado na etapa do campo. Utilizo recursos para colher, recolher e acolher tudo aquilo que germina em meu encontro com o que o campo apresenta. E é o “pôr em jogo” das minhas concepções prévias - que de certo modo aparecem explicitadas nos primeiros capítulos deste trabalho -, em diálogo travado com o material da colheita do campo, que propicia a emergência de um terreno fértil para o desvelamento de novos sentidos.

Julgo necessário contextualizar o momento histórico no qual a presente pesquisa se dá. Trata-se de um tempo atravessado pela pandemia provocada por um novo tipo de coronavírus, com alto nível de transmissibilidade e, por vezes, mortal. A doença provocada por esse vírus – a covid-19 – assemelha-se a uma gripe muito forte, que resulta em profundo comprometimento das vias aéreas, entre outras sequelas. Diante disso, o momento é marcado por muitas incertezas e inseguranças, além de concreto afastamento social e suspensão de atividades rotineiras e projetos em andamento.

Em meio a toda essa atmosfera de medo e necessidade de cuidado redobrado, apresentou-se para mim a impossibilidade de realização dos encontros presenciais com as pessoas que eu gostaria de entrevistar. Como eu daria continuidade à minha pesquisa? Que efeitos essa pandemia teria sobre os meus entrevistados e entrevistadas? Tudo isso postergou a minha ida ao campo, que no final se deu de um modo diferente do que eu havia previamente pensado.

Assim, três das quatro entrevistas narrativas¹⁷ foram realizadas por meio da internet, como forma de garantir a segurança e o cuidado com os colaboradores e colaboradoras, bem como com a pesquisadora. Para Flick (2013), na modalidade da entrevista online síncrona, o pesquisador ou pesquisadora entra em contato com o(a) participante por meio de uma sala de bate-papo, de modo que podem formular perguntas e oferecer respostas enquanto ambos(as) estão simultaneamente online. Há ainda a possibilidade da utilização de serviços de mensagens e imagem para o diálogo imediato em vídeo, a exemplo do Skype.

Lobe et al. (2020) afirmam que em meio a um grande desenvolvimento das sociedades digitais, ainda mais impulsionadas pela pandemia da covid-19, as pessoas têm estado mais familiarizadas e habilitadas para o uso das ferramentas e plataformas de comunicação online, o que tem facilitado sua participação em pesquisas que se utilizam dessas para a coleta de dados. Apesar dos desafios, a entrevista online por videoconferência revela-se uma oportunidade valiosa para o enfrentamento do cenário do distanciamento social, possibilitando a manutenção do esforço e o comprometimento com a coleta de dados.

No caso da presente pesquisa, foi utilizado o aplicativo *Zoom*, por se tratar de plataforma de vídeo reconhecidamente segura em termos de sigilo na rede e com a possibilidade de gravação, quando autorizada pelo colaborador ou colaboradora, para posterior transcrição e análise.

Inicialmente encontrei os colaboradores e colaboradoras deste estudo, aqui denominados coautores e coautoras, por meio da minha rede de psicólogos e psicólogas conhecidos(as). Em alguns casos, eram pacientes ou conhecidos(as) dos

¹⁷ As entrevistas só puderam ser realizadas após a aprovação e autorização do Comitê de Ética em Pesquisa, sob o número CAEE: 03241618.1.0000.5206, tendo sido considerados todos os aspectos éticos que envolvem pesquisas com seres humanos.

psicólogos e psicólogas que contactei. Nesse primeiro cenário, meu contato se deu diretamente com o coautor ou coautora. Já em outros casos, mapeei os coautores e coautoras a partir de seus companheiros ou companheiras que tinham histórico de tentativas de suicídio e estavam em acompanhamento psicoterapêutico. Nessa situação, somente a partir das autorizações dos(as) pacientes, dadas ao psicólogo ou psicóloga que os(as) acompanhavam, pude entrar em contato com os coautores ou coautoras para propor a participação.

Fiz o contato inicial por meio telefônico e, a partir daí, agendei dia e horário para a realização da entrevista narrativa, garantindo que houvesse sigilo e privacidade em suas residências para a conversa online, quando fosse o caso. Iniciei cada encontro - online ou presencial - com a recapitulação do propósito da pesquisa, bem como suas especificidades e a confirmação do desejo voluntário de participar, firmado pela aposição da assinatura no termo de consentimento livre e esclarecido (TCLE).

Na modalidade de entrevista narrativa, privilegiamos o testemunhar da experiência narrada, que não se dá meramente como transmissão de informação ou lembrança de algo que foi vivido. A narrativa, como define Benjamin (1987), é forma de comunicação artesanal, na qual uma experiência vivida é transmitida ao outro, não em termos do que seria o “puro em si”, como uma informação ou relatório, mas como um contar-se, que por meio da narrativa possibilita que a história seja construída e reconstruída.

Esse modo de implicar-se no relato narrado, em um movimento contínuo de construção e desconstrução de sentidos possíveis do existir, não se finda com o fato ocorrido. As lembranças são pontos de partida para uma narrativa, na medida em que “um acontecimento vivido é finito, ou pelo menos encerrado na esfera do vivido, ao

passo que o acontecimento lembrado é sem limites, porque é apenas uma chave para tudo o que veio antes e depois” (Benjamin, 1987, p. 37).

Compreendendo o narrar como a possibilidade do desvelamento de sentidos, próprio da abertura do ser humano em seu movimento de compreensão de si e considero que a narrativa, no contexto deste trabalho, está intimamente imbricada com a noção de experiência, aqui compreendida à luz do que nos traz Borges-Duarte (2020, p. 95). A autora, inspirada nos escritos heideggerianos, trata a experiência como:

O próprio estar a ser de cada um no exercício fáctico ou realização da sua vida, na qual se torna consciente de si mesma, em 3 movimentos fundamentais: no seu ser (ou estar a ser) puro e simples, no seu dar-se a si mesma (isto é: no seu ver-se sendo) e, finalmente, no seu pôr-se à prova.

Essa noção implica o caráter de movimento, no sentido de um “formar-se a si mesmo o caminho”, que se revela em meio a um diálogo entre a vida fática e o seu saber sobre ela (Borges-Duarte, 2020).

Ressalto que não se trata de experiência como conhecer, que supostamente culminaria num saber-se a si mesmo a tal ponto que não mais haveria estranhamento, em uma espécie de consumação plena da experiência. No entendimento de Gadamer (1960/1999, p. 525), “A verdade da experiência contém sempre referências a novas experiências.” Com isso, o autor afirma a existência de uma espécie de movimento dialético-dialógico na experiência, a qual se consoma não no saber concludente, mas no pôr-se à prova por meio da própria experiência.

Também nos diz Borges-Duarte (2020) que nesse percurso as crises são fundamentais, pois se configuram como confronto entre aquilo que já se espera - o que é previamente tido como verdadeiro -, o surpreendente e a dúvida em torno de

sua veracidade. É também nesse sentido que Gadamer (1960/1999) compreende a experiência como negativa, uma vez que possibilita que vejamos as coisas de modo distinto do empregado anteriormente, revelando assim o sentido produtivo da negatividade da experiência.

Podemos compreender que está aqui inerente a ideia de movimento, no qual algo se mostra e esconde-se, simultaneamente, na dimensão de uma *autopoiesis*¹⁸, em meio àquilo que “já é” e o que “ainda não é”, embora já seja enquanto possibilidade de ser. Dessa forma, cada existente põe-se a caminho, “experencia-se”. Para Borges-Duarte (2020), a ação vital acontece e dá-se a ver a si mesma em contínuo andamento, vê-se e aceita-se ou rejeita-se, pois sem isso não haveria como reconhecer-se a si mesma. Ainda de acordo com a autora, “Em alemão, a palavra *Erfahrung*, que traduzimos por <<experiência>>, inclui a raiz *fahr-*, que significa <<ir>> numa determinada direção, levando consigo e conduzindo a um lugar de chegada aquilo que se é e se tem consigo.” (p. 97).

Assim, pensando nas experiências dos coautores e coautoras, questiono: De que modo compreendo o que para mim se apresenta, ao longo do caminho que percorro no desenvolver desta pesquisa? Como compartilhar, nas páginas seguintes, os afetos, as impressões, as discussões e os sentidos produzidos a partir do meu encontro com o tema que me proponho a acompanhar¹⁹?

Utilizando-me de uma pergunta disparadora enfocando o objetivo geral da pesquisa, testemunho o aparecer de suas narrativas, pergunto: *Como é para você a*

¹⁸ A palavra grega *poiesis* diz respeito a um produzir. A produção conduz do ocultamento para o desocultamento, como acontece na natureza, na obra de arte e do artesão. Em uma contraposição ao modo do descobrimento da composição, próprio da técnica moderna, Heidegger (1997, p. 16) refere-se aos dizeres de Platão em uma proposição do *Banquete* para explicitar a noção de *poiesis*: “Todo deixar-viger o que passa e procede do não vigente para a vigência, é *poiesis*, é produção.”.

¹⁹ Utilizo o verbo acompanhar e não estudar ou pesquisar por sentir que o acompanhar diz da atitude de me colocar junto ao tema, acompanhando o seu desvelar sem a presunção de um suposto afastamento do tema em questão, que se daria em uma relação sujeito-objeto envolta pelo ideal da neutralidade científica.

experiência de conviver com alguém que tenta/tentou pôr fim à vida? Foi a partir daí que cada um(a) pôde trazer suas experiências de maneira livre, com ampla margem para transitar entre fatos e acontecimentos vividos, em meio à relação junto ao seu respectivo cônjuge, também possibilitando que outras perguntas – e compreensões – surgissem ao longo das entrevistas.

Quatro pessoas dispuseram-se a colaborar com a pesquisa, sendo dois homens e duas mulheres, com idades entre 23 e 53 anos, residentes em três diferentes estados da região Nordeste (Pernambuco, Rio Grande do Norte e Piauí). Os depoimentos, colhidos presencialmente ou em ambiente digital, foram gravados e transcritos, sendo então submetidos à apreciação dos coautores e coautoras para que autenticassem sua veracidade ou até suprimissem trechos com cuja utilização para a análise porventura não se sentissem confortáveis.

Mas afinal quem são os coautores e as coautoras por cujas narrativas acompanham-me no diálogo que me proponho a produzir? Caracterizo-os(as) brevemente e preservo suas identidades, atribuindo-lhes nomes fictícios que foram escolhidos com base em casais famosos da Literatura, Mitologia e História. São eles e elas:

Adão – 53 anos, gestor de negócios. Em uma relação há 27 anos com uma mulher também de 53 anos. Casados e em regime de coabitação. Eles têm, juntos, 1 filho e sofreram 1 aborto. Relata tentativa da companheira de pôr fim à própria vida há aproximadamente 2 anos, com o uso de um lençol amarrado ao pescoço. Conta que há aproximadamente 16 anos ela foi retirada de uma ponte por querer se jogar de cima dela. Diz que atualmente ela não mais apresenta pensamentos de morte ou ideias suicidas e está em acompanhamento psicoterapêutico.

Dandara – 23 anos, psicóloga. Em um relacionamento há 18 meses com uma mulher de 21 anos. Sem regime de coabitação e sem filhos. Relata episódio de tentativa de enforcamento por parte da companheira há 18 meses. Conta que atualmente ela não apresenta ideações ou pensamentos de morte e se mantém em acompanhamento psicoterapêutico e psiquiátrico, com uso de medicações de forma regular.

Romeu – 31 anos, microempresário. Em uma relação há 7 anos com um homem de 25 anos. Com regime de coabitação e sem filhos. Relata episódio em que o companheiro tentou pôr fim à vida, há aproximadamente 8 meses, por meio da ingestão de medicamentos e drogas, além de ter cortado os pulsos. Conta que houve internamento fechado após o episódio e que o companheiro hoje faz acompanhamento psicoterapêutico.

Penélope – 40 anos, nutricionista. Em uma relação há 6 anos com um homem de 44 anos. Sem regime de coabitação. Sem filhos juntos, porém ele tem 3 filhas de uma relação anterior. Relata episódios que entende como tentativas do companheiro de pôr fim à própria vida, envolvendo ingestão excessiva de medicação com bebida alcoólica, associada à direção de veículo. Refere ainda ideações suicidas, já tendo tido que o retirar do parapeito de uma janela, além de comportamento autodestrutivo. Atualmente faz uso de medicações psiquiátricas de modo irregular.

Após cada entrevista e nos períodos entre elas dediquei-me à construção de um diário de bordo como forma de registrar minhas afetações no decorrer desta pesquisa. O recurso do diário de bordo configura-se como ferramenta que, de acordo com Aun e Morato (2009), não apenas possibilita a restituição da historicidade de uma pesquisa, mas também permite que o pesquisador ou pesquisadora narre a biografia de sua experiência em meio ao revelar-se do outro. Para as autoras:

Um diário é narratividade, imprime o modo próprio de se dizer do homem, lançando-se de seu repouso em direção ao sentido de si mesmo, como ação de dizer. Diferentemente da narrativa oral, o diário de bordo imprime marca dos vestígios do vivido pelo escrever. (p. 124)

Além da utilização das narrativas transcritas e do diário de bordo, no decorrer deste trabalho senti-me convidada a trabalhar também com imagens, como modo de me auxiliar no processo de compreensão de tudo aquilo que se mostrava presente no meu campo de interpretação. Encontrei na fotocoloragem um modo outro de expressão e conexão com a forma como eu era afetada pelos encontros.

A escolha desse recurso não foi aleatória. Minha relação com os trabalhos utilizando imagens tem me acompanhado desde o início de minhas experiências clínicas, ainda como estagiária em uma instituição de saúde mental. Foi a partir de uma vivência em uma oficina terapêutica de fotocoloragem que pude sentir a potência desse recurso, que nada mais é que a composição fotográfica que se dá ao se cortar e unir várias imagens em uma única obra.

Convido Manoel de Barros (2010, p. 203) para um diálogo sobre a imagem, em um contexto de multiplicidade das possibilidades compreensivas. O poeta nos conta:

O rio que fazia uma volta

atrás da nossa casa

era a imagem de um vidro mole...

Passou um homem e disse:

Essa volta que o rio faz...

se chama enseada...

Não era mais a imagem de uma cobra de vidro

que fazia uma volta atrás da casa.

Era uma enseada.

Acho que o nome empobreceu a imagem.

As palavras de Manoel de Barros (2010) me ajudam a pensar nas imagens como modo de interpretação via linguagem artística, que se afasta do caráter de correspondência - linguagem representacional -, mostrando-se como um modo de pro-por pela *poiesis*.

Segundo Borges-Duarte (2019), nós estamos acostumados a pensar a imagem em seu caráter de representação do objeto a partir de uma percepção (no caso de sua presença) ou memória (em sua ausência). Porém, diferentemente dessa concepção metafísica, adotamos aqui a noção de que: “A <<imagem>> é pura e simplesmente o aparecer pregnante da <<coisa ela mesma>>, o desenhar-se reflexo de algo que assim ganha forma definida, sem contudo se reduzir a essa de-finição fáctica” (p. 62). A imagem, portanto, não é apenas reprodução de algo, mas “puro aparecer do que aparece” (p. 53).

Afastando-me da concepção representacional, penso no aspecto de abertura da imagem e seu caráter de não fixidez. Ao final de cada entrevista, selecionava uma imagem²⁰ que con-figurasse de alguma forma aquele encontro, para que mais adiante pudesse construir o entrelace de sentidos ali presentes. Assim, penso na fotocolagem final como a possibilidade de compor uma narrativa única, a partir do modo como sou interpelada pelas narrativas dos coautores e coautoras que colaboraram com este estudo. A fotocolagem final²¹ se apresenta como forma de deixar que essa composição de narrativas venha à presença e que os sentidos possam emergir em meio a uma linguagem imagética.

²⁰ Apêndices C, D, E, F.

²¹ Apêndice G.

Ponho-me frente a frente com a composição de imagens, permitindo que sua verdade se mostre. Essa composição se mostra como outro modo possível de interpretação daquilo que me proponho a compreender. A olhos desatentos, a imagem talvez pareça algo inerte e estático, para mim, ela pro-move a construção de múltiplos sentidos, em um movimento hermenêutico.

Assim, as narrativas – tanto as dos coautores e coautoras como as minhas – entrelaçam-se nesta trama que constitui a presente pesquisa. E é em meio ao movimento de compreensão das experiências narradas que caminho na direção da produção de sentidos. Sou interpelada por todos esses dizeres – seja qual for a linguagem - e, a partir da interpenetração desses horizontes, ponho-me no jogo dialógico e experimento o desenrolar da construção de uma unidade coerente.

A análise das narrativas que se apresenta nas próximas páginas, manifesta-se a partir do que me vem ao encontro por meio das entrevistas; diário de bordo; conteúdos teóricos dos capítulos anteriores; além das imagens que utilizei para me auxiliar na compreensão do fenômeno estudado. Tudo isso se faz presente na construção de uma espécie de narrativa única que vem à luz como realização de sentidos possíveis.

Remeto-me novamente a Sócrates e, desta vez, à sua dialética para pensar sobre esta análise. Diferentemente do que ocorre na concepção hegeliana, na qual a dialética assume a possibilidade de produção de uma síntese a partir do confronto da tese com a antítese, para Gadamer (1960/1999), a dialética é a arte de conduzir uma conversação, descobrindo a inadequação de opiniões, formulando perguntas e mais perguntas. Nesse sentido, ela é negativa, pois desconcerta opiniões, desconcerto que para o autor “é ao mesmo tempo um esclarecimento, pois liberta o olhar e lhe permite orientar-se adequadamente para a coisa” (p. 673). A análise acontece em meio a uma

dimensão dialógica - junto às transcrições das narrativas, diário de bordo e imagens -, em um jogo de perguntas e respostas que conduz a novas perguntas, visando assim ao acontecer da compreensão.

De acordo com Lawn (2007), interpretando os diálogos socráticos, Gadamer oferece a perspectiva de que Sócrates, em seus questionamentos filosóficos, não estaria de posse do discurso verdadeiro, expondo uma suposta arrogância e ignorância de seus oponentes por meio de argumentos válidos. Mas, como uma espécie de parteira, atuaria como facilitador para o nascimento da verdade. Sócrates promove um terreno fértil para o germinar da verdade e condições de possibilidade para a emergência dessa, em um processo coletivo oportunizado pela conversação. Ainda segundo Lawn (2007), “O verdadeiro nascimento da verdade é o que acontece no diálogo genuíno.” (p. 97).

Desse modo, inspirada por essa compreensão gadameriana sobre o processo coletivo do germinar da verdade, busco, nas próximas páginas, ser parteira...

5 A Compreensão das Entre-Vistas: Dialogando com Narrativas e Imagens para a Construção de Sentidos Possíveis

Para a construção desta análise, adoto o formato de um texto narrativo, desenvolvido na forma corrida e sem separações de seções. Como modo de facilitar a leitura e compartilhar com o leitor ou leitora as dimensões do fenômeno que adquirem realce ao longo da narrativa, destaco em negrito as mudanças de perspectiva que se dão ao longo do caminho, em meio à situação hermenêutica por mim aqui vivenciada.

“A vida não é feita só de flores”. É assim que Romeu se refere, com certo pesar, às experiências vividas em seu relacionamento junto ao companheiro, que havia tentado pôr fim à própria vida aproximadamente 8 meses antes da nossa entrevista. E essa também é a expressão utilizada por Adão ao refletir sobre as dificuldades enfrentadas em uma vida a dois, que no seu caso envolvem antigas tentativas de suicídio da esposa e a constante presença da depressão em suas vidas. *“Nunca tudo são flores, né? Nunca é”*, ele me diz.

Partindo dessas duas falas, inicio esta análise pensando sobre os ideais e expectativas que permeiam a escolha de um parceiro ou parceira, em (des)encontro com tudo aquilo que se dá na relação conjugal de fato, e em como cada dupla vai se construindo como casal, dando sentido à conjugalidade e decidindo-se, a todo instante, pela manutenção (ou não) desses laços.

Falar que nem tudo são flores, a meu ver, é um modo de compreender que haverá na vida momentos bons e ruins e que assim também será na relação conjugal. A experiência de con-viver com um companheiro ou uma companheira que tenta pôr fim à própria vida, a princípio, não seria diferente. Porém, busco compreender que

modos singulares de existência e convivência podem ser desvelados nesse contexto específico de conjugalidade. Com que espécies de flores - ou ausência delas - os coautores e coautoras deparam e de que modo eles e elas têm se posicionado diante disso?

Penélope inicia a entrevista desabafando: *“Muitas vezes, é muito frustrante estar nessa relação, entendeu? Vou abrir assim meu coração”*. Ela considera o alcoolismo como grande catalisador dos comportamentos suicidas do companheiro e, após alguns termos e retornos, ao longo de 6 anos de relação, eles seguem atualmente juntos:

Não me pergunte o que é que me faz estar com ele. Eu gosto de estar com ele pelo fato de que ele é muito família e eu também sou. Ele gosta demais de mainha e painho. Então isso, assim, também me dá tranquilidade, sabe? Eu não sei se é porque assim, eu sou uma pessoa muito estável, não gosto de tá mudando. Sempre fui desde pequena. Sempre gostei de tá com um namorado. Então eu acho que isso também me leva a um certo comodismo. Poxa, sair de um relacionamento e começar tudo de novo. (Penélope, 2020)

A fala de Penélope me faz refletir sobre os sentidos atribuídos à estabilidade, em se tratando do tema da conjugalidade. Quais os aspectos envolvidos em torno da (im)permanência das relações conjugais em um contexto de “modernidade líquida” em plena “era da técnica”²², que marcam os tempos atuais?

Como minhas entrevistas se deram em contextos de casais que permanecem juntos, todos – até o momento dos nossos encontros – optaram por seguir na relação e isso já diz algo sobre esses coautores e coautoras. Em minha busca por colaboradores, não foram poucos os casos de casais que estavam em processo de

²² A modernidade líquida e a era da técnica já foram tratadas em capítulos anteriores.

separação ou de tamanha fragilidade na relação, que preferiram ou não tiveram condições de participar da pesquisa. Resgato um trecho do meu diário em que registrei esse achado:

Mais uma tentativa de entrevista que não se concretiza. Desta vez, foi a história de um casamento que vem se desfazendo e de um parceiro que, segundo meu colega de profissão, não aguentaria falar sobre a esposa e suas tentativas de pôr fim à própria vida. Meu colega, que acompanha a esposa em psicoterapia, me diz: “Antes eu achei que ele aceitaria, hoje tenho até medo de como ele trataria se você sugerisse que ele participasse da sua pesquisa.” A sensação que me chega é a de um grande receio de estar entrando em temas tão difíceis com este estudo e ao mesmo tempo me questiono: Como estes cônjuges estão sendo acolhidos em seu sofrimento? (Diário de bordo, 2020)

O posicionamento atual dos entrevistados e entrevistadas no sentido de manter a união, no entanto, não os(as) livra de enfrentar percalços ao longo do caminho. Eles e elas me falam sobre as dificuldades, o sofrimento e as dores que se impõem a cada um(a) em face de suas escolhas/ações diárias e de tudo aquilo que se dá no contexto de con-viver com alguém que tenta pôr fim à própria vida.

Na fala de Penélope, que me diz não gostar de mudanças, essa manutenção da relação se revela como “*um certo comodismo*”. Ela conta que em um dos internamentos do companheiro em uma clínica de reabilitação, ele se envolveu com outra pessoa e ela descobriu:

Eu disse, foi a humilhação da humilhação. Ali era pra eu ter aproveitado a oportunidade. Porque eu fico esperando a oportunidade e quando a oportunidade vem... eu acho que é um medo de tá só, de começar tudo de

novo, mas ao mesmo tempo não quero mais uma pessoa assim. (Penélope, 2020)

A oportunidade à qual a coautora se refere é a de pôr um fim à união. Ela divide-se entre o sentimento de humilhação e o medo do que aconteceria perante o fim. Penélope me convida a pensar sobre a dificuldade de se compreender nesse tipo de relação e sobre o medo de estar só como sentimentos que podem, de certa forma, reverberar na manutenção de alguns relacionamentos. Resgato minhas reflexões dos capítulos anteriores e penso sobre a normatividade socialmente imposta, neste caso relacionada à obrigação de estar em uma união amorosa e à apresentação dessa como espécie de premissa para a felicidade. A partir de como Penélope se coloca ao longo da entrevista, recorro a Heidegger para refletir sobre **como cada um(a) vai se apropriando de suas escolhas – e também dos sentidos dados a uma relação conjugal -, cuidando de ser, a cada momento.**

Em um radical questionamento acerca das atuais concepções de sujeito como substância objetificada, Heidegger (1927/2015a) nos convida a uma reflexão sobre “o ser” do homem. Superando o impasse da busca pela resposta sobre “o que é” o ser humano, em meio às tentativas de conceituação e determinações de categorias universais e permanentes, o filósofo alemão nos possibilita o encontro com um outro modo de pensar. Em sua ontologia fundamental, ele se propõe a pensar sobre o sentido do ser em geral, do “como” a existência se dá e se faz compreendida para o ser-aí humano (*Dasein*).

Para Heidegger (1927/2015a), não há como falar sobre essência humana, uma vez que partimos de uma nadidade²³ ontológica. Trata-se assim de compreender o

²³ A nadidade é aqui utilizada no sentido de o ser humano ser desprovido de determinações prévias, tais como instinto, impulsos ou vontades originárias, sendo assim impossível abordá-lo categorialmente (Casanova, 2017).

ser enquanto possibilidades existenciais de ser, que são constitutivas do seu próprio existir. Esse existir, segundo Casanova (2017), “implica inexoravelmente deixar-se absorver no mundo, se ver originalmente arrancado da indeterminação e jogado em um campo de possibilidades marcadas pelo caráter pretérito, e, então, perder-se de si” (pp. 42-43).

Nesse sentido, o ser-aí cotidiano já se encontra de saída e, na maior parte do tempo, imerso nessa rede de pré-conceitos sedimentados pela tradição, absorvido nos modos impróprios de ser. É preciso ser de maneira imprópria para, se possível for, em alguns momentos, ser de modo próprio (Casanova, 2017). Assim sendo, propriedade e impropriedade não se excluem, mas são ambos modos possíveis e próprios do ser-aí.

Penso sobre as relações conjugais, sobre a maneira como são tradicionalmente concebidas e os sentidos que cada um e cada uma atribui a esse modo específico de con-viver com alguém. Lembro da fala de Adão. Ele diz:

Casamento pra mim é coisa boa, não é ruim não, sabe? Uma coisa boa, e eu acho que todo mundo deveria casar mesmo. Porque lá no final, quem não casa, lá no finalzinho, vai ter que se abraçar com um abrigo, com alguma coisa, e acho que a gente veio ao mundo pra realmente reproduzir e deixar um... olhar pra trás e ver que tem algum fruto, né? Alguma coisa. Eu penso assim. Família é isso, eu acho, união, paz, aquela coisa. Até porque no casamento se jura lá, é... ser fiel, ou cuidar um do outro, na doença, na alegria, na tristeza. Não é assim mesmo? (Adão, 2020)

Adão me faz refletir sobre os **aspectos normativos da relação conjugal**. A ideia de que todas as pessoas devem se casar, de que vieram ao mundo para reproduzir, dos ideais de família... Sinto que esses padrões previamente oferecidos

pelo mundo assumem certo caráter de idealização e de algum modo nos convocam a assumir “identidades” previamente instituídas, modulando a forma como alguém se posiciona como cônjuge, muitas vezes constituindo-se em modos impróprios²⁴ de ser.

Para Cabral (2018, p. 18), “Os regimes discursivos metafísicos acabam, portanto, fundamentando quadros identitários reguladores do devir dos fenômenos em geral, instaurando critérios de normalidade e práticas de correção.” Assim, inspirada em Butler (2015), penso que o “modo de ser cônjuge” obedece a um quadro regulatório previamente instituído, solidificado pela tradição vigente e reforçado continuamente pelos discursos e atos cotidianos. Lembro-me dos votos comumente usados em cerimônias de casamento, religiosas ou não: Você aceita este homem como seu legítimo esposo e promete ser fiel? Amá-lo e respeitá-lo, por todos os dias da sua vida, na saúde e na doença, na pobreza e na riqueza, na tristeza e na alegria, até que a morte os separe?

Com isso, levanto que há sempre determinados códigos histórico-culturais que orientam os modos de existir, normalizando e naturalizando tudo aquilo que é originalmente da ordem do devir, do ser-adiante. Assumir que todos(as) devem casar-se, reproduzir e que apenas a morte os(as) separa, constitui, junto com outros elementos da rede referencial, uma totalidade significativa que sustenta as modalidades fáticas do existir. Estaríamos nós, então, fadados a uma eterna repetição da tradição, em um permanente estado de absorção no mundo?

Romeu me conta que após a tentativa de seu companheiro de pôr fim à própria vida ele pensou em retornar para São Paulo, sua cidade de origem, dando fim ao casamento. E acrescenta:

²⁴ Refiro-me aqui à noção heideggeriana de impropriedade, que será aprofundada ao longo da análise. Trata-se de modo possível de ser-com-os-outros, no qual o ser-aí dissolve-se no modo de ser de um “a gente” que está em toda parte. Nesse sentido, “Cada um é o outro e ninguém é ele mesmo.” (Heidegger, 1981, p. 51).

Acabei não voltando e estamos aqui ainda. Tentando, mais uma vez, dar continuidade pela última vez. E eu espero que seja bem longa. Como é que fala? Viver e morrer juntos... doentio (risos). Vai ser pra sempre. Mas às vezes o pra sempre tem um fim. Espero que o nosso não seja nessa vida. (Romeu, 2020)

No tocante aos ideais de amor romântico e aos discursos que estabelecem a permanência do casal em uma relação até que a morte os separe – no caso de Romeu, nem a morte –, esse coautor levanta ironicamente a possibilidade de que esse modo de se relacionar com o outro seja “doentio”.

Também ironicamente Romeu parece nos apresentar um questionamento acerca da norma, utilizando um termo fundamentado e sustentado pela norma: o “doentio”. Desse modo, reflito: seria então somente a partir do normativo que há a possibilidade de questionar a norma?

Pensando em termos da Hermenêutica Filosófica, levanto que é apenas por estarmos inseridos em uma tradição que podemos questioná-la, uma vez que toda compreensão parte de pré-conceitos, de algo previamente concebido que, quando posto em jogo, pode hermenêuticamente favorecer o surgimento de algo novo. Para Gadamer (1960/1999, p. 442):

O sentido da pertença, isto é, o momento da tradição no comportamento histórico-hermenêutico, realiza-se através de preconceitos fundamentais e sustentadores. A hermenêutica tem de partir do fato de que quem quer compreender está vinculado com a coisa em questão que se expressa na transmissão e que tem ou alcança uma determinada conexão com a tradição a partir da qual a transmissão fala. Por outro lado, a consciência hermenêutica sabe que não pode estar vinculada à coisa em questão, ao modo de uma

unidade inquestionável e natural, como se dá na continuidade ininterrupta de uma tradição. Existe realmente uma polaridade entre familiaridade e estranheza, e nela se baseia a tarefa da hermenêutica.

A fala de Romeu me faz pensar na tensão entre a sedimentação da rede referencial, sustentada na tradição, como possível restrição/privação desse poder-ser que nós somos e tudo aquilo que poderia “devolver”²⁵ o ser-aí ao seu caráter de indeterminação e construção de múltiplas possibilidades de ser.

Questiono então: como se dá esse processo de construção e conquista do singular, em meio a uma poderosa totalidade conformativa de absorção do ser-aí pelo mundo? E para seguir adiante no meu caminhar da compreensão, sou convidada a pensar com Heidegger na seguinte questão colocada pelo filósofo: afinal “quem” é o ser-aí cotidiano?

Todas as estruturas de ser da presença (*Dasein*), e também o fenômeno que responde à pergunta *quem*, são modos de seu ser. Sua característica ontológica é ser um existencial. . . . A investigação que se dirige ao fenômeno, capaz de responder à questão *quem*, conduz às estruturas da presença (*Dasein*) que, junto com o ser-no-mundo, são igualmente originárias, a saber, o ser-com e a co-presença. Neste modo de ser, funda-se o modo cotidiano de ser-si mesmo, cuja explicação torna visível o que se poderia chamar de “sujeito” da cotidianidade, a saber, o impessoal. (Heidegger, 1927/2015a, p. 169, grifo nosso)

Casanova (2017) coloca que a noção heideggeriana do ser-aí enquanto ser-no-mundo evidencia o fato de que o mundo não se dá de modo independente do ser-

²⁵ Utilizo o termo devolver entre aspas por não se tratar de algo que pode ser retirado e por conseguinte devolvido, uma vez que nós somos poder-ser, mas no sentido do (des)encobrir para que venhamos a ser.

aí. Nesse sentido, “No que o existir acontece, mundo se abre. No que o mundo se dá, a existência se vê abruptamente jogada.” (p.115). O conceito de mundo para o ser-aí é mundo-com, é sempre com-partilhado. Importante aqui assinalar, no entanto, que encontrar com os outros não quer dizer estar com uma presença simples e objetivada. Isso porque o “Ser-com é uma característica existencial do ser-aí, ainda que facticamente nenhum outro for presente ou percebido. . . . Apenas *em* e *para* um ser-com os outros podem faltar.” (Heidegger, 1981, p. 38).

Entendendo ser-com como dimensão existencial, penso sobre o medo de Penélope de estar só e sobre a fala de Adão, quando, ainda dissertando sobre o casamento e as experiências de tentativas de suicídio de sua esposa, diz: “*Lá em casa a gente é mais ou menos assim, um não deixa o outro morrer sozinho não.*” Sou tocada por estas falas: “terminar em um abrigo”, “morrer sozinho”, “medo de tá só”. Busco então refletir sobre que possíveis compreensões poderia tecer em torno dessa experiência, que se dá na dimensão ôntica, entendida como solidão e o medo dela.

Inspiro-me nos escritos de Boss (1997) quando fala sobre solidão e comunidade e me questiono sobre o modo como a solidão se configura no contexto contemporâneo. Também reflito sobre as tentativas de encontrar, na relação amorosa, o apaziguamento dessa inquietação tão comum nos dias de hoje.

Boss (1997) elucida que solidão e comunidade, mesmo que aparentemente se mostrem excludentes, na verdade não o são, uma vez que “só há solidão a partir de uma comunidade à qual o homem se encontra destinado por sua própria essência, pois originariamente ele é com os outros, diante das mesmas coisas de um mesmo mundo comum” (p. 36). Sendo a solidão uma forma particular de comunidade, preciso compreender a natureza da comunidade, no atual momento histórico, para assim entender as particularidades dessa solidão.

Diante de um modo de abertura notadamente técnico, o distanciamento existencial se faz presente mesmo nas tentativas de “aproximação” entre os membros da sociedade por meio das tecnologias da informação. No entanto, esse distanciamento entre as pessoas, que têm se tornado cada vez mais estranhas umas às outras e voltadas para si mesmas, apresenta-se como modo característico pelo qual a comunidade se realiza (Boss, 1997). Apresenta-se assim a possibilidade de delinearmos os aspectos de um sentir-se só em virtude de **um modo de ser em comunidade, que reduz as experiências com outros entes aos domínios da técnica moderna.**

Se a comunidade tem se constituído em um contexto definido pela técnica e pelo empobrecimento das experiências, no qual a possibilidade de coexistir tem sido reduzida às relações manipulativas e submetidas à ordem da eficácia, como pensar as ressonâncias da atual pandemia nessa mesma comunidade? E como ficam as relações conjugais nesse cenário?

Vivemos momentos de medos e incertezas diante da pandemia de um vírus, até então pouco conhecido em termos de tratamento e cura. O momento pandêmico parece tentar nos arrancar de nossas vidas automatizadas, em uma espécie de apelo para que nossas atenções se voltem ao modo como temos vivido. Isolados(as) em nossas casas, sem previsão para a retomada do cotidiano da maneira como estávamos acostumados(as), entendo que o convite é para a reflexão sobre os modos instituídos do viver desta sociedade.

Dessa forma, assinalo o momento histórico em que as entrevistas ocorrem. Minhas conversas com os coautores e coautoras acontecem entre os meses de setembro e novembro de 2020, em período subsequente ao de maior restrição e isolamento – até o presente momento –, bastante marcado pelos desafios das

comunicações digitais e pelo aguardar da vacina, naquele momento ainda em processo de testagem²⁶.

Embora o tema da pandemia não tenha sido direta e amplamente discutido pelos coautores e coautoras, precisamos entender que essa atmosfera de perdas, medos e incertezas envolve os dizeres aqui retratados, tanto na visão da experiência da pandemia como via de acesso à reflexão sobre seu existir quanto no modo como o contexto pandêmico desvela temáticas cujos sentidos pareciam antes encobertos.

Adão reflete sobre a pandemia e o modo como o isolamento social pode afetar o bem-estar de sua companheira e a relação dos dois.

Eu creio que essas pessoas que já vinham com esse problema, essa pandemia ajudou a agravar mais um pouco, né? Porque só em deixar a pessoa dentro de casa, né? a gente viajava... tudo. E agora, com essa pandemia, eu nunca mais fui nem na casa dos meus pais porque são idosos. Aí pronto. A gente ficou só em casa, aí danou-se... a maior parte do tempo só em casa, só em casa. E aí, deu uma atrapalhada, né? Mas... estamos indo. (Adão, 2020)

Pergunto para Adão o que ele quer dizer com “uma atrapalhada”. E ele, refletindo sobre o sofrimento que vive junto à esposa, compreende, no momento em que narra sua experiência, que na verdade não houve atrapalhada ou agravamento, pois tudo isso antecede a pandemia.

É porque eu acho assim que... não que agravou tanto... mas se a gente tivesse ido à praia, passeando... apesar que quem tem essa doença, você pode dar uma bola de ouro pra ela todo dia, ela só quer alegria naquela hora, daqui a pouco ela não fala mais nada. Tá certo? Isso eu tenho experiência por outros colegas meus que têm as mulheres depressivas e a gente diz: O cara faz

²⁶ A vacinação só é iniciada no Brasil em janeiro de 2021.

viagem até pros Estados Unidos, Europa pra ver se a mulher fica boa, mas não tem jeito não. Vai ter uma alegriazinha ali e daqui a pouco tá pra baixo de novo, sabe? E é um negócio chato, complicado isso aí, sabe? (Adão, 2020)

As palavras de Adão – junto com o momento pandêmico – fazem-me refletir sobre as particularidades deste tempo em que vivemos. Atividades como ir à praia, fazer viagens, entre outras, apresentam-se como uma espécie de distração, na tentativa de busca, ainda que momentânea, por sentir-se bem. Inicialmente o coautor diz sentir falta de realizar essas atividades, que não estão sendo possíveis devido à pandemia, mas logo em seguida compreende que elas não dariam conta de promover mudanças no modo como sua esposa se coloca em abertura para o mundo.

Penso na fala de Adão e sou imediatamente lançada a uma reflexão em torno do tédio. Atendo-me a essa “alegriazinha” à qual ele se refere, que logo se dissolve, à **tentativa de supressão do tédio**, que lá sempre esteve e que desperta após - e até durante – o passatempo escolhido. Será que a tonalidade afetiva do tédio pode me apontar um caminho possível para uma compreensão do momento presente? E, sobretudo, que pistas pode me dar das relações conjugais na contemporaneidade?

Em meio aos apelos da produtividade e eficácia, a sociedade moderna tenta manter-se socialmente ativa e “produtiva”. Não é incomum ouvirmos orientações de amigos e amigas ou até de profissionais da saúde que nos incentivam a realizar atividades que “preenchem nosso tempo” e construam para nós uma rotina diária, visando impedir que venhamos a nos deprimir ou entediar. Porém qual o sentido de nos mantermos eternamente ocupados? Quais os efeitos sentidos pela comunidade que vive em uma sociedade que não repousa, que não se de-mora?

Barreto (2020, p. 136) reflete sobre a possibilidade de apontarmos o fenômeno afetivo do tédio como mal-estar predominante na atualidade. Para a autora, “a

experiência do tédio pode ser compreendida como a impossibilidade do homem atual de demorar-se diante das situações que se apresentam de modo acelerado, excessivo e multifacetado, podendo levar a uma existência engessada e perdida no mundo da inautenticidade”.

Tédio é tonalidade afetiva. Heidegger (1983/2015b, p. 88, grifo do autor) compreende as tonalidades afetivas como “jeitos fundamentais nos quais nos encontramos de um modo ou de outro. . . . O *como* de acordo com o qual as coisas são para alguém de um modo ou de outro”. Ressaltamos, então, que a abertura que o ser-aí é apresenta-se sempre afetivamente disposta, entendendo com isso que o modo como estamos dispostos no mundo é um existencial e não apenas um traço característico do nosso ser.

Em se tratando do tédio, entendemos que, mesmo em seus diferentes níveis, consiste sempre em uma relação com o tempo, em como nos colocamos diante e sentimos o tempo que somos. No caso do “ser entediado por algo”, caracterizado por Heidegger (1983/2015b) mediante o famoso exemplo da espera pelo trem, somos mantidos presos pelo entediante, ante a caracterização de um tempo longo demais, no qual o passatempo se apresenta como tentativa de agir sobre o tempo para não o “perder”. Arrumamos assim um passatempo, preenchendo com ele o tempo da espera pelo trem. Já no “entediarse junto a algo”, o tédio não está associado a algo específico, mas se abate sobre muitas outras coisas quando o contexto se torna entediante. No exemplo apresentado por Heidegger (1983/2015b) da festa com amigos, há um entrelaçamento peculiar entre tédio e passatempo, pois toda a situação é o passatempo em um tempo estagnado, o qual parece não fluir.

Ainda sobre as tonalidades afetivas, “tanto a absorção no mundo fático sedimentado, quanto a quebra da absorção aparecem agora associadas com o modo

como o ser-aí se vê sempre a cada vez afinado com o mundo” (Casanova, 2017, p. 157). Enquanto as afinações cotidianas facilitam a absorção do ser-aí no mundo, aliviando o peso da existência e desonerando o ser-aí de seu encargo por ser quem é, as fundamentais podem promover a quebra dessa absorção, confrontando o ser-aí com o peso do seu poder-ser e a necessidade de assumir-se radicalmente enquanto tal (Casanova, 2018). Para Casanova (2017), “é o modo como nós já sempre a cada vez nos encontramos no mundo, que determina como é que nós respectivamente conquistamos o nosso ser, sendo o aí que somos” (pp. 157-158).

O tédio profundo é tratado por Heidegger (1983/2015b) como uma entre outras tonalidades afetivas fundamentais, as quais abrem a experiência propriamente dita da morada do ser-aí. De acordo com Barreto (2020, p. 144), manter-se nesse modo de “estar-se entediado” é difícil de suportar, pois se trata da experiência de ser banido do horizonte articulado do tempo. Para a autora, “A tonalidade afetiva do tédio é marcada pelo tom cinza e por uma experiência temporal específica, na qual se expressa a ideia de tempo alongado, sentido como o ‘peso da pura presença’”. Aqui não mais cabe a possibilidade de se admitir passatempos, como nas duas primeiras formas de tédio descritas (“ser entediado por algo” e “entediarse junto a algo”), pois neste caso (“estar-se entediado”), somos obrigados a deparar com o si-mesmo-próprio, com nossa temporalidade própria.

Assim, a partir das ideias discutidas até o momento, penso sobre as inquietações que têm marcado nosso contexto de mundo e em como podemos nos aproximar da experiência singular, em meio a um questionamento das tentativas de supressão do tédio mediante os passatempos cotidianos.

O atual horizonte técnico parece responder bem às formas mais superficiais de tédio, porquanto nos oferece opções variadas de passatempos e um mundo de

ocupações ininterruptas, contribuindo para o não despertar do tédio profundo. Porém, mesmo nesse contexto Heidegger (1983/2015b, p. 105, grifo do autor) questiona: “as coisas já estão para nós por fim em um tal ponto, que um tédio *profundo* se arrasta de lá para cá como uma nuvem silenciosa por sobre os abismos do ser-aí?”

Segundo Mattar (2020), por mais que a técnica tenha o condão de reger a cadência da vida em escala global, ela não impede a presença do tédio, que traz consigo a indiferenciação de tudo e o tornar-se insignificante para si mesmo. Nesse contexto, a saída é deixá-lo despertar, é nos reconectarmos a nós mesmos, não mais tentando nos evadir do tédio, mas deixando-o estar acordado. A autora acrescenta que “Despertar o tédio é despertar o ser-aí de seu adormecimento pelo qual se toma por coisa entre coisas, com um ente por si subsistente entre outros.” (p. 91).

No entanto, a experiência de estar afinado com o mundo, em tonalidades afetivas fundamentais, é algo incomum nos nossos dias. E Romeu nos oferece pistas do quão difícil esse processo pode ser. Pistas do quão avassalador pode se mostrar o ato do deixar viger o sofrimento, na iminência de sua erupção. Ele conta sobre o modo como esteve durante o processo do internamento de seu companheiro, que se deu em consequência da tentativa de suicídio.

Eu não sou muito de conversar, na verdade, com ninguém. Aí eu fiquei em casa. Eu sofri, mas... eu acho que não sei explicar, eu tô tão acostumado a algumas coisas que nem ligo tanto assim pra sentir dor. Eu choro muito, mas assim... eu geralmente não sei expressar em palavras, geralmente. Eu prefiro sentir, chorar, ficar quieto, assistir um filme, sei lá! Assistir nem que seja um desenho, pronto! . . . Eu prefiro botar em algum trabalho pra desestressar... alguma coisa, alguma atenção, mexer, cozinhar. Eu gosto de cozinhar.
(Romeu, 2020)

Assim, Romeu percebe-se “acostumado” e diz não ligar tanto assim para sentir dor. Sua fala parece dizer de uma espécie de anestesiamento diante de tudo que vive, em meio à tentativa de seu companheiro de pôr fim à vida. Ele sente e chora até certo ponto e então diz procurar algo para “desestressar”, quase como um modo de não se apropriar do tédio e da angústia que o assolam. Para Boss (1975, p. 17), “o tédio que reina na nossa existência dos atuais neuróticos, frequentemente encobre seu próprio sentido utilizando-se do ruído dominante das atividades ininterruptas, diurnas e noturnas, ou do embotamento das mais diversas drogas e tranquilizantes”.

Penélope reflete sobre os caminhos que sua relação tem tomado ao longo dos anos. Suas expectativas em torno da relação parecem incluir a importância de poder “contar” com o parceiro, o que não tem acontecido. Ela desabafa:

Se você tá num relacionamento, sabe? Conta. Porque é como eu te disse, eu só conto com ele pra farra. . . . Então dizer a você... que eu já tive esperança, hoje cem por cento não. Ainda resta porque enquanto há vida, há esperança, mas dizer a você que hoje eu tenho sentimento gigantesco, feito eu já tive, aquela coisa, não. Pra mim é tanto fez, tanto faz. Vê-lo... adoro tomar uma cervejinha com ele, sabe? Mas é como se fosse assim, só o lazer... e a vida não é só isso. (Penélope, 2020).

Convido Gilberto Gil (2006) para o diálogo:

É sempre bom lembrar

Que um copo vazio

Está cheio de ar

É sempre bom lembrar

Que o ar sombrio de um rosto

Está cheio de um ar vazio

Vazio daquilo que no ar do copo
Ocupa um lugar
É sempre bom lembrar
Guardar de cor que o ar vazio
De um rosto sombrio está cheio de dor
É sempre bom lembrar
Que um copo vazio
Está cheio de ar
Que o ar no copo ocupa o lugar do vinho
Que o vinho busca ocupar o lugar da dor.

Gil nos convida a pensar acerca do lugar que o vazio ocupa e aquilo que se faz ocupar no lugar do vazio. Um certo ressentimento parece emergir da fala de Penélope, diante do modo como essa relação acontece. A imagem que me convida a compreender a experiência de Penélope é a da maçã partida (Apêndice C). A sensação que me chega é a de alguém que, por mais que tente, parece não caber naquela metade da maçã (que nem mesmo é a metade da laranja, como comumente ouvimos falar). É uma metade cindida e com a expressão triste. Mais uma entre outras maçãs.

Enquanto para Penélope o parceiro só se mostra presente para o lazer, ela se coloca na posição de “tanto fez, tanto faz” em uma relação que parece se concretizar em torno das “cervejinhas”. Que dores podem estar presentes nesse modo de se relacionar? Penso sobre as atividades de passatempo encobridoras do tédio realizadas no cotidiano das relações e também questiono se as próprias relações conjugais, em alguns casos, não estariam ocupando também essa função de passatempo, em uma sociedade entediada?

Mas o contexto pandêmico não apenas evidencia, com ainda mais força, o modo como os seres humanos parecem se valer do passatempo como encobridor do tédio, mas também traz à tona o tema da finitude e das perdas, com toda a carga emocional que ele carrega consigo.

Dandara fala sobre o momento atual:

Por exemplo, agora com essa questão da pandemia, né? Ela [a companheira] tá triste porque era pra ela estar ganhando dinheiro também, formada. Era pra ela ter vivenciado o brilho que é se formar. A gente ansiava pelo momento que era ela se formar, fazia planos e planos na vida. Enfim, muitas coisas saíram da linha, né? A avó dela faleceu por covid, recentemente. Tem um mês e meio hoje. Hoje seria o aniversário da avó dela e ela não está aqui. Então eu nem culpo, sabe? Se às vezes ela vem estressada ou triste porque eu sei que ela tá vivendo aquela situação. . . . eu tenho medo de perder, morro de medo de perder as pessoas que eu amo, mas... não por isso [pelo suicídio] hoje. E mesmo se acontecesse, mesmo com a dor que eu sentiria eu entenderia que eu fiz tudo que eu pude. Fiz até onde eu consegui. (Dandara, 2020)

As questões trazidas pela coautora, que de algum modo já ocorrem no curso regular da vida, parecem se escancarar com a pandemia. Sonhos colocados em suspenso, incertezas diante do futuro, morte, medo de perder quem se ama. Penso nas articulações possíveis entre esses temas e a experiência de con-viver com um companheiro ou uma companheira que tenta pôr fim à vida.

Muito do que se mostra latente nas entrevistas parece me convidar a refletir sobre **o deparar com o inesperado**. Com tudo aquilo que não pode ser previsto ou controlado nos moldes das relações técnicas: a falta de controle sobre o destino, projetos futuros interrompidos, medo da perda. Medo.

Dandara fala sobre o período em que sua companheira apresentava constantes ideações suicidas e como os sentimentos de esgotamento e medo permeavam seu dia a dia.

Era uma coisa que na época me esgotava muito, sabe? Porque eu ficava naquela de dormir sem saber se no outro dia eu ia acordar com aquela pessoa viva ou com alguma história, né? . . . E às vezes eu tinha medo, sabe? De acordar com uma mensagem... (Dandara, 2020)

No caso de Romeu, o medo se mostra ainda muito presente no seu cotidiano: *“Tem [a pessoa] um certo medo, um certo receio de que possa acontecer alguma coisa pior ainda [que a tentativa de suicídio], que a pessoa possa não ter desistido dessa ideia ainda, dessa fase”*. E o coautor complementa:

E fica sempre se perguntando, será que isso vai acontecer novamente? Será que ele tá bem? Será que ele esqueceu essas coisas que deixaram a cabeça dele desorientada, que levou a fazer tudo isso [a tentativa de suicídio]? Porque ninguém espera que isso venha a acontecer. (Romeu, 2020)

Mais uma vez recorro a Heidegger (1927/2015a), desta vez para compreender o temer. O filósofo vale-se do medo e da angústia - duas palavras utilizadas cotidianamente no alemão como sinônimos (*angst*) – e distingue o temer do angustiar-se, considerando que os dois fenômenos se dão de modos bastante distintos. Obviamente a pretensão do filósofo alemão não abrange a explicação essencialista e categorizável das tonalidades afetivas mencionadas, mas o acompanhamento do seu acontecer.

No caso específico da “medrosidade”, Heidegger (1927/2015a, p. 200, grifos do autor) a entende como possibilidade existencial de disposição do ser-aí. Para o autor, *“O ter medo, ele mesmo libera a ameaça que assim caracterizada se deixa e*

faz tocar a si mesma.” Isso significa que no momento em que se teme algo, algo imediatamente se apresenta como temível, revelando assim as instâncias “ante o que” se teme e “pelo que” se teme. O “ante o que” aponta para o temível, em seu caráter prejudicial que se dá no aproximar-se de algo nomeável; um ente intramundano. Já o “pelo que” remete ao próprio ser-aí, é aquilo pelo que o medo tem medo.

Casanova (2018, p. 284) nos revela que o meu temor é sempre por mim, por alguém que amo ou pela necessidade de proteger alguém, e nesse temor “desponta a fragilidade do existente, o risco que se abate sobre ele incessantemente, o fato de ter seu ser sempre em jogo, na medida em que é”.

As falas de Dandara e Romeu sobre o medo me remetem à experiência da vulnerabilidade, da situação de ameaça, do despontar da fragilidade de cada um(a), e, neste caso, também em resposta às ações do(a) outro(a). Romeu conta que depois da tentativa de pôr fim à vida por parte do companheiro, a continuidade da relação ficou bastante ameaçada e tudo aconteceu - e mudou - de forma inesperada. Ele diz:

Mas assim, eu fiquei meio perdido, meio desorientado. Só não sabia o que fazer e tava querendo arrumar um emprego pra juntar uma grana e ir embora. Assim que ele saísse da clínica, se saísse, se não saísse, não sei como ia ser. Aí então um mês depois ele acabou saindo. Nesse meio tempo eu só fiquei triste. Não sei explicar... chorava, chorava, ficava triste, meio deprimido. . . . Foi repentino, ninguém esperava, ninguém esperava. A gente tava de boa, a gente tava até pra ir viajar, a gente tava até pra se mudar pra Brasília porque tinha surgido uma vaga lá, no instituto de bioenergética que ele gosta da área. E a gente ia morar no instituto por um tempo para se estabilizar e depois a gente ia comprar uma casa, alguma coisa. E do nada ele surtou e... pronto. A

gente não teve tempo pra reagir, pra se preparar. Ele simplesmente só fez e aconteceu. (Romeu, 2020)

A fala de Romeu me lança imediatamente aos versos de Vinicius de Moraes (1960):

De repente do riso fez-se o pranto
 Silencioso e branco como a bruma
 E das bocas unidas fez-se a espuma
 E das mãos espalmadas fez-se o espanto
 De repente da calma fez-se o vento
 Que dos olhos desfez a última chama
 E da paixão fez-se o pressentimento
 E do momento imóvel fez-se o drama
 De repente não mais que de repente
 Fez-se de triste o que se fez amante
 E de sozinho o que se fez contente
 Fez-se do amigo próximo, distante
 Fez-se da vida uma aventura errante
 De repente, não mais que de repente.

Moraes (1960) escreve inspirado em uma experiência de separação. As narrativas de meus coautores e coautoras não tratam necessariamente – ou somente - da momentânea separação conjugal, mas falam de rompimento. E, tomada pelos discursos que revelam o caráter desalojador de tudo que pode se dar no instante do “de repente”, reflito sobre os acontecimentos narrados por eles e elas e como cada um(a) pôde lidar com aquilo que lhe foi apresentado.

Dandara conta que após a tentativa de pôr fim à vida de sua companheira, a relação precisou ter um fim para que cada uma pudesse cuidar de si.

E aí, na manhã seguinte, ela acordou e ela muito triste por ter me feito passar por aquilo e ela disse vamos... melhor a gente dar um tempo e aí eu ok. . . . A gente não estava, nós não estávamos maduras, entendeu? Pra um relacionamento sério. Eu precisava entender quem eu era e ela precisava trabalhar as questões dela com essa decepção, porque foi uma decepção muito forte que ressoava nos relacionamentos dela. (Dandara, 2020)

Nesse trecho, Dandara refere-se a uma decepção amorosa prévia, vivida pela sua companheira, que ressoava na relação das duas e também nos comportamentos autolesivos, pensamentos de morte e ideações suicidas da companheira.

Penso sobre o que surge com um fim. Seria a tentativa de suicídio também o fim de algo? Um (re)começo? Dandara conta que o fio de sentido que sustentava a relação se partiu e dessa experiência emergiu a possibilidade de que cada uma pudesse se compreender em seus modos de ser e estar (ou não) junto com a outra. Ela continua:

Porque o sofrimento que a gente teve em 2018 foi muito importante pra mim. Porque foi quando eu realmente entrei em terapia. Porque uma coisa é dizer que está fazendo terapia, outra coisa é entrar num processo terapêutico. É totalmente diferente. Então foi quando eu entrei em terapia mesmo, eu trabalhei minhas questões. Eu precisei desse afastamento para eu me encontrar, pra eu me colocar em primeiro lugar e pra ela seguir a vida dela, os caminhos dela. (Dandara, 2020)

No entendimento de Figueiredo (1994), “O acontecimento destroça mundo e funda mundo.” (p. 152). Ele tem um caráter disruptivo que ao mesmo tempo que

(ir)rompe também é transição. Sendo assim, **o acontecimento abarca tanto o momento da quebra do sentido vigente como também o momento da (re)emergência de sentidos**, que reconstituem o passado e descortinam um novo futuro possível.

Penélope descreve que houve um período em que passou a beber exageradamente para acompanhar seu companheiro, acrescentando que a partir do momento em que se percebeu desse modo pôde repensar o seu lugar na relação. Ela conta:

Eu fiz terapia com uma psicóloga e ela chamou atenção para a minha bebida, que eu tava bebendo muito. Mas ela disse: você consegue enxergar que você tá acompanhando o seu companheiro? E eu não enxergava e aí aquilo ali [faz estalo com os dedos] foi muito bom pra mim. (Penélope, 2020)

Ela diz que em meio ao processo de tamanho envolvimento, passou também a trabalhar com ele e assumir o lugar de cuidado e vigilância.

Assim como Dandara, Penélope também aponta o fim momentâneo da relação como um episódio importante na história do casal.

Porque não tô mais nessa. Quando a gente terminou, no mês de setembro de 2018, eu entrei numa pós-graduação. Eu digo, vou voltar pro mercado, pra minha área, vou estudar, vou sair dessa porque não dá. . . . E eu deixo isso assim claro pra ele, que não é satisfatório pra mim. E ao mesmo tempo quando eu tô em mim, eu digo: de que adianta deixar claro e não mudo? Aí por isso que agora... agora não, já há um certo tempo, eu me recolhi. Porque tipo... venha! Porque eu existo e eu tava semiexistindo. (Penélope, 2020)

Penélope e Dandara referem-se aos acontecimentos que sucedem outros acontecimentos prévios – entre eles as tentativas de suicídio - e que abrem

possibilidades para que novos modos de ser e de estar em relação possam surgir. Fins e inícios parecem entrelaçar-se em meio às crises que se apresentam para esses casais.

Penso naquilo que, por vezes, compreendemos como crise e me inspiro nos dizeres de Borges-Duarte (2020, p. 100) como um novo modo de pensá-la: “A crise é, pois, a experiência de um início: o sentir do sentido que falta, o pré-anúncio de uma possibilidade de vida ou morte, de ser ou não ser.”.

As coautoras narram suas experiências, por mim aqui entendidas como o “sentir do sentido que falta” sobre o qual nos conta Borges-Duarte (2020). As crises, que se traduzem em insegurança, sofrimento e medo, apontam para a necessidade de pro-dução de novos sentidos, quando o vazio de sentidos se impõe. Lembro-me do poema *O menino que carregava água na peneira*, de Manoel de Barros (2010, p. 470), sobretudo do trecho em que ele nos diz: “A mãe reparou que o menino gostava mais do vazio do que do cheio. Falava que os vazios são maiores e até infinitos.” Assim, entendo que as narradoras falam da experiência na qual, em meio ao vazio de um fim/início, novas compreensões de si e da relação puderam ser desveladas. Gil (2006) já havia nos alertado para o vazio do copo. Esse vazio dá espaço para que nele seja adicionado (ou não) o que quer que faça sentido para cada um e cada uma.

Interessante observar que os des-fechos assumem sentidos distintos nas experiências de Dandara e Penélope. Enquanto para Dandara, o fim parece ter sido importante para que cada uma tomasse caminhos distintos e tivesse um tempo para se compreender e assumir o cuidado de si, no caso de Penélope, mesmo diante das mudanças que assumiu ao longo das vivências em casal, há algo que torna a aparecer, de modo cíclico: a tentativa de “tirar” o companheiro da situação de adoecimento. Nesse sentido, Pompéia e Sapienza (2004, pp. 52-53) explicam:

É que o desfecho, ao mesmo tempo que encerra, fecha, também é abertura. Quando ele ocorre, tudo começa ou de novo ou outra vez. Começar de novo não é o mesmo que começar outra vez. Começar outra vez é repetição. Começar de novo tem caráter de novidade.

A partir dessa assertiva, rememoro a fala de Penélope, quando ela me esclarece:

Não posso ficar com alguém que vai me levar pro fundo do poço. Inclusive uma coisa muito bacana nele é que ele tem isso com ele. Quando ele não tá bem, ele diz, eu não quero te levar pro fundo do poço. . . . E eu: “Não. não é assim, vamos vencer isso juntos.” É como se fosse assim: “eu acredito em tu, me ajuda a te tirar dessa”, entendesse? É como se fosse uma força maior do que eu, que não deixa. (Penélope, 2020)

Penso sobre os sentidos que a experiência de Penélope pode revelar acerca do **modo como cada um(a) se posiciona diante dos atentados contra a vida praticados pelo cônjuge**. O último trecho da fala de Penélope me convida a pensar sobre o sentimento de incapacidade diante das ações do outro, as tentativas de “tirar [o companheiro] dessa” e, no caso dela, os constantes fracassos.

Assim, reconecto-me com o início desta análise e da entrevista com Penélope. Ela traz a frustração como algo que caracteriza essa relação. E a frustração parece surgir em vários âmbitos: nas recaídas relativas ao alcoolismo, na descoberta das traições, na tentativa de moldar-se ao companheiro, acompanhando-o na bebedeira, e em meio a tudo isso Penélope talvez busque o seu “final feliz”, caracterizado pela fala: “vamos vencer isso juntos”. Questiono que papel tem sido imposto e/ou ela tem assumido nessa relação? Como é a função de ter que “tirar” alguém “dessa”?

Nessa perspectiva, lembro-me da fala de Adão:

É meio complicado, né? Porque a pessoa dá conselho, né? E essas pessoas que têm isso e certos problemas, no entender deles, essa é a única solução é isso. É morrer, né? Mas a gente aconselha, diz pra manter... vai... às vezes tem que falar um pouco grosso mesmo. Pra ver se a pessoa entende, abre o olho, né? É... mas graças a Deus consegui salvar, né? E hoje eu acho que ela não pensa mais nisso não. De vez em quando ainda dá umas crises, né? E fica falando nesse negócio, mas a gente por outro lado... Não é muito fácil, porque gera tristeza, a pessoa fica apreensiva e com cuidado aquela coisa toda, né? E é uma coisa complicada. Porque a morte é o fim de tudo, né?
(Adão, 2020)

O coautor compartilha os sentimentos de tristeza e apreensão diante das ideias suicidas de sua esposa. Fala sobre a tentativa de “aconselhar”, “ver se a pessoa entende, abre o olho” e sobre ter conseguido salvar sua companheira. Diz que tem tido “cuidado”. Diante das narrativas de Penélope e Adão, levanto uma discussão acerca dos **modos de cuidado** discutidos por Heidegger (1927/2015a) e como pensá-los em um contexto conjugal, marcado por tentativas de pôr fim à vida por parte de um dos cônjuges.

Os três termos escolhidos cuidadosamente por Heidegger para designar os modos possíveis de relação do ser-aí humano são: ocupação (*Besorgen*), preocupação (*Fursorge*) e cuidado de si (*Sorge um sich*). Todos eles trazem o radical *Sorge* (cuidado), não de forma aleatória, mas como uma maneira de enfatizar que o ser-aí é radicalmente cuidado. Sendo assim, não temos cuidado, mas somos cuidado. Não se trata, contudo, de pensar que o ser-aí é cuidado porque cuida onticamente de si de um determinado modo ou de outro, mas porque não tem como não se decidir a todo instante, por quem se é, em meio aos seus modos de ser (Casanova, 2017).

De início, Heidegger (1927/2015a, p. 177, grifo do autor) defende que:

O caráter ontológico da ocupação não é próprio do ser-com, embora esse modo de ser seja um *ser para* os entes que vêm ao encontro dentro do mundo como ocupação. O ente, com o qual a presença (ser-aí) se relaciona enquanto ser-com, também não possui o modo de ser do instrumento à mão, pois ele mesmo é presença (ser-aí). Desse ente não se ocupa, com ele se preocupa.

Embora a preocupação, em sua dimensão fática, seja fundada na constituição do ser-aí enquanto ser-com, o filósofo alemão considera que na maior parte das vezes o ser-aí se mantém em modos deficientes e indiferentes de preocupação, que caracterizam a convivência cotidiana. Heidegger (1927/2015a) acrescenta que “O ser por um outro, contra um outro, sem os outros, o passar ao lado um do outro, o não se sentir tocado pelos outros são modos possíveis da preocupação.” (p. 178).

É possível considerar duas possibilidades extremas para esse cuidado junto ao outro: o cuidado substitutivo e o cuidado que se antecipa. O cuidado substitutivo caracteriza-se pelo movimento de substituição, de desoneração do outro. Nesse contexto, “Ela [a preocupação substitutiva] pode, por assim dizer, retirar o ‘cuidado’ do outro e tomar-lhe o lugar nas ocupações, *saltando para o seu lugar*. Essa preocupação assume a ocupação que outro deve realizar.” (Heidegger, 1927/2015a, p. 178, grifos do autor).

Questiono se aqui seria então possível fazer uma aproximação entre o que nos coloca Heidegger em termos de cuidado substitutivo e a experiência do cônjuge que tenta “salvar o companheiro ou a companheira”, ou saltar para o lugar desse(a) com relação ao seu cuidado. As orientações previamente definidas sobre como lidar com o(a) dito(a) “suicida”, podem passar por um modo substitutivo de cuidado, que se ocupa de alguém em seu cuidado.

Nesse sentido, penso sobre as ações preventivas como o internamento, a vigilância 24 horas e talvez algumas formas de medicalização. Quando realizadas sem elaboração da experiência por parte de quem tenta pôr fim à vida, podem se estabelecer enquanto substituição do outro e dedução do seu caráter próprio de cuidado, sem que haja a possibilidade da apropriação e construção de sentidos para o vivido. Sobre o cuidado substitutivo, Casanova (2017, p. 135) coloca: “O que acontece aqui é da ordem de certa transferibilidade. O outro não precisa realizar a ação que é a dele e pela qual ele se determina em seu ser, mas eu posso realizar por ele esta ação.”.

Dessa forma, entende-se que essa dedução do caráter de cuidado que o outro tem consigo mesmo, não se dá em virtude da nadidade originária, mas de como o mundo determina e mobiliza os campos de ação. Nesse sentido, não é um outro específico que assume a dominação substitutiva, mas os outros de modo indeterminado, o impessoal (Casanova, 2017).

Assim, penso que o imperativo do impessoal se configura, por muitas vezes, no sentido de não considerar a possibilidade de haver um desejo legítimo de não mais viver alimentado por quem tenta pôr fim à própria vida. Dessa forma, os sentidos comumente atribuídos ao “suicídio” são replicados continuamente, em um contexto de substituição do outro existente e sua singularidade.

Levanto então dois aspectos importantes que se apresentam como possibilidades compreensivas em torno das falas aqui trazidas pelos cônjuges com relação ao **“salvar” seu companheiro ou companheira**. A primeira aponta para um possível movimento de substituição no cuidado de cada um(a) consigo mesmo(a), sob o risco de destituí-lo(a) do seu poder de apropriar-se de seus modos de ser, onerando sua responsabilização para com suas decisões e possibilidades de

construção de novos sentidos existenciários. E a segunda me remete ao domínio do impessoal, que conduz os cônjuges a assumir essa forma de cuidado - em especial nos casos de um(a) companheiro(a) que tenta pôr fim à vida. Nesse sentido, orientamos(as) quanto aos seus modos de ser e se posicionar frente ao fenômeno, estabelecendo as atitudes a serem tomadas na prevenção das ações de seu parceiro ou parceira, por vezes desconsiderando a possibilidade ou até o direito de alguém de não mais viver. Reflito sobre o que tudo isso pode significar para os coautores e coautoras. Que efeitos são sentidos pelo cônjuge que assume a responsabilidade de tentar salvar seu companheiro ou companheira?

Nessa direção, Romeu coloca:

Acho que não é só importante, mas acho que seria básico a gente se atentar muito a pequenos detalhes que podem vir surgindo antes do surto e depois do surto também. Cuidar pra não voltar a acontecer. . . . Eu acho que se tivesse conversado um pouquinho mais com ele, também deveria ter percebido um pouco mais essas coisas. Mas na época foi mais imperceptível pra mim. Eu não tinha conhecimento de nada, né? Até viver. Quer sim ou quer não, a gente conhece, deve conhecer a pessoa e tem que perceber como ela é no dia a dia. O que pode ter mudado nela. (Romeu, 2020)

Compreendo, a partir da fala de Romeu, a possibilidade de que **responsabilização e culpabilização** possam se articular em um contexto de relações que parecem se sustentar em torno do modo de cuidado substitutivo e de um permanente estado de alerta, motivado pela necessidade de se perceber – e prever – um possível ato suicida do companheiro.

Já a experiência de Dandara aparentemente parte de um lugar semelhante, porém caminha em outra direção. Em suas palavras:

Eu ficava mais preocupada, ficava mais tensa. Era como se eu não conseguisse ser eu mesma, sabe? Como se eu não conseguisse estar no processo de naturalidade. Eu ficava ali preocupada, queria muito agradar. Depois de muito tempo de terapia é que eu fui entender que eu realmente, eu tava bancando a supermulher, sabe? Queria salvar a vida dessa pessoa de toda forma, queria ser a completude dela, né? Mas não existe completude. Não existe completude de ninguém. O que a gente pode [fazer] é juntar nossos caquinhos e ser feliz com isso. (Dandara, 2020)

Nesse sentido, ela parece questionar os ideais românticos de completude e assumir uma nova posição. A vivência que ela descreve parece remeter à ilusão de poder salvar o ser amado, na medida em que se é o par ideal, ou a metade que o complementa, não lhe faltando assim mais nada, promovendo felicidade e, em consequência, talvez o apagamento do desejo de morte.

No entanto, Dandara imediatamente desconstrói esse mito daquela que salva, sendo a completude de alguém. Evidencia-se uma mudança de perspectiva. Ela já não parte mais do ponto de vista da completude e a visada é desse modo direcionada a um novo ponto do horizonte, o qual se transforma. A coautora ainda menciona a imagem do “juntar nossos caquinhos”, que diz respeito àquilo que já foi quebrado e, no caso delas, até já foi finalizado, mas que pôde ser reconstruído, estando dessa forma em aberto para que novos modos de (re)arrumar os “caquinhos” sejam descortinados.

Quando Dandara narra sua experiência, faz um resgate dessa sem esvaziar o passado, mas rememora suas ações e sentimentos, como um (des)fecho que encerra e também (pro)põe. De acordo com Pompéia e Sapienza (2004), “Perceber esse movimento faz com que todas as coisas passem, mas não se nadifiquem ou

desapareçam, possibilita que, ao reuni-las, possamos compor algo com sentido a que chamamos de nossa história.” (p. 68).

A experiência compartilhada pela coautora em seu movimento de (des)fecho me remete ao trecho de mais uma das composições de Gil (2018):

Drão

O amor da gente é como um grão

Uma semente de ilusão

Tem que morrer pra germinar

Plantar n’algum lugar

Ressuscitar no chão

Nossa semeadura

Quem poderá fazer

Aquele amor morrer

Nossa caminhadura

Dura caminhada

Pela noite escura

. . .

Não há o que perdoar

Por isso mesmo é que há

De haver mais compaixão

Quem poderá fazer

Aquele amor morrer

Se o amor é como um grão

Morre e nasce trigo

Vive e morre pão.

A imagem que me captura após a entrevista com Dandara é justamente a de um caminho (Apêndice E). Trata-se de figura com muita pedra e concreto e um grande muro na lateral que reduz o campo de visão de quem tenta enxergar o caminho. No entanto, a perspectiva de alguém que ali caminha não é a mesma de quem enxerga a imagem. Considerando que a caminhante é Dandara, existe ali todo um horizonte de possibilidades que pode revelar-se para a coautora, em função da sua perspectiva ao caminhar. Há luz no caminho. Assim, em meio a essa caminhada que envolve separações e desconstruções, fins e recomeços, Dandara assume uma nova postura:

Não vou tutelar a vida de ninguém e isso não é só no campo, por exemplo, do sofrimento psíquico que eu nem vou sempre conseguir ajudar, mas no próprio campo das responsabilidades com as pessoas, dos seus próprios processos. Eu não posso responder pelas pessoas... e isso foi algo que eu precisei aprender na marra, com muita dor, porque isso também me doía. Meu movimento naquela época era de ir lá e fazer, de ir lá e lutar, de ir lá e tutelar, de ir lá e salvar. (Dandara, 2020)

Dandara me convoca a retomar o tema do cuidado. Agora, resgatando o outro extremo das formas refinadas por Heidegger (1927/2015a): o cuidado que se antecipa. Diz o autor: “Em contrapartida, subsiste ainda a possibilidade de uma preocupação que não tanto substitui o outro, mas que salta antecipando-se a ele em sua possibilidade existenciária de ser, não para lhe retirar o ‘cuidado’ e sim para devolvê-lo como tal” (pp. 178-179). Fala da ação de contribuir com o outro, deixando-o radicalmente entregue ao cuidado que cada um tem de ser consigo mesmo, transparente em si para esse cuidado e livre para tal (Heidegger, 1927/2015a).

Julgo importante novamente ressaltar que o cuidado não se restringe às práticas adotadas rotineiramente diante de si ou do outro ente, mas é o ser do ser-aí

humano; o caráter próprio do existir. Não pretendo aqui classificar os modos de cuidado nas relações, identificando-os como categorias, caindo num certo binarismo ou até mesmo hierarquizá-los atribuindo-lhes juízo de valor. Proponho-me, isso sim, a tentar entender de que forma essas gradações – modos possíveis de ser em relação do ser-aí humano - podem gerar ressonâncias nos modos de convivência do casal.

Enquanto a primeira forma de cuidado, anteriormente discutida, caracteriza-se pela substituição do outro e dedução do seu caráter de cuidado, a segunda enfatiza o aspecto da ilusão da intransferibilidade da existência.

Ao dar um passo atrás e deixar o outro enquanto outro surgir, o ser-aí abre a possibilidade de o outro ser o cuidado que ele tem de ser consigo mesmo, o que significa dizer que o outro é aqui efetivamente liberado em sua alteridade. Qualquer outro modo de preocupação atenua o cuidado e alimenta a ilusão cotidiana de que é possível ser pelo outro, de que a responsabilidade por ser quem se é, pode ser transferida, que o ser-aí não é sempre a cada vez de um modo ou de outro meu. (Casanova, 2017, pp. 137-138)

Na experiência de Dandara, o modo do cuidado substitutivo emerge articulado com um (des)cuido de si mesma. Ela rememora:

Lembro que meu pai espiritual, que é pai João, falou pra mim uma vez: “sua missão na vida é cuidar”. Então eu levo isso muito a cabo. Só que eu acho que naquele momento eu ainda tava muito imatura em como cuidar. Cuidar não é tutelar. Cuidar não é passar por cima de você. Cuidar não é deixar de cuidar de si. Eu também sinto que naquela época eu não cuidava de mim. . . naquela época eu tava pulando muito de mim mesma, sabe? Eu tava fugindo. Eu tava em outras fronteiras. (Dandara, 2020)

Essa narrativa me leva a refletir acerca das relações de cuidado que permeiam a conjugalidade. E me questiono: Como podemos pensar no **cuidado do outro em concomitância com o cuidado de si**, em contextos nos quais um dos cônjuges tenta pôr fim à própria vida?

Em termos heideggerianos, não há como pensar na possibilidade de não cuidar de si, uma vez que somos cuidado, mas talvez em um modo descuidado de se cuidar. Penso em Dandara e na experiência que ela descreve quando questiona o cuidar como “tutelar”, abrindo dessa forma espaço para que outro modo de cuidado possa emergir em sua relação. E também quando ela compreende que está descuidando de si mesma, na medida em que assume esse lugar de cuidadora no modo substitutivo, que tem a obrigação de “*ir lá e fazer, de ir lá e lutar, de ir lá e tutelar, de ir lá e salvar*”.

Ainda sobre o modo como cada um e cada uma se posiciona na relação conjugal, em um contexto de cuidado junto a si e ao outro, Romeu compartilha sua experiência:

Eu tô tentando acompanhar, tentando viver ao mesmo tempo. Porque eu nunca fui de viver a minha vida em si. Sempre vivi por nós. Nunca fui de fazer algo só pra mim. . . . Ele tá tranquilo, eu também tô. Quando ele tá bem, eu fico bem. Quando ele tá chateado, aí o negócio fica chato. Eu meio que me tornei um com ele... eu acho que isso nem é bom. (Romeu, 2020)

Lembro-me do personagem Aristófanes, de Platão (2005), em *O Banquete*, no qual, seguindo sua reflexão sobre o mito do Andrógeno²⁷ e a busca de sua outra metade, nos fala sobre amor eterno e a união de dois em um.

²⁷ Figura mítica citada no capítulo I. Supostamente uma forma original dos seres humanos, que tentaram subir ao Olimpo e, como castigo, foram divididos por Zeus em duas metades, que, movidas por Eros, buscam-se desesperadamente ao longo da vida.

Se, enquanto estão deitados juntos, Hefesto²⁸ lhes aparecesse com suas ferramentas e com suas ferramentas e perguntasse: “- Homens, que desejais um do outro?” - e se, vendo-os embaraçados continuasse: “- O objeto de vossos desejos não é o de viveres unidos um ao outro, de noite e de dia? Se é isso que desejais, posso derreter-vos e fundir-vos de maneira que, de dois, fique um só e que, até o fim dos vossos dias, vivais como se fosses apenas um; e que, depois de morrerdes, no Hades, não sejais dois, mas só um, mortos de morte comum! É isto que desejais? Ficareis satisfeitos se o conseguirdes?”. Perante tal visão nenhum deles diria que não, e ambos desejariam a mesma coisa. Acreditariam ter ouvido a expressão dos seus desejos, após tanto tempo, os desejos de se fundirem com o objeto amado e de não serem dois, mas um só. (pp. 41-42)

Dialogando com a imagem (Apêndice D) que me interpelou logo após a entrevista com Romeu, penso sobre a tentativa de unidade naquilo que é tão distinto entre si. Na figura, um homem negro e uma mulher branca olham-se como se nada mais houvesse ao redor. Mas será que ele e ela conseguem realmente se enxergar um ao outro? Como perceber as nuances do(a) outro(a) e de si mesmo a essa distância? É possível encontrar a justa medida que promova uma distância confortável para que os horizontes possam se mostrar?

As narrativas de Dandara e Romeu parecem trazer à tona um misto dos ideais românticos de completude – uma espécie de fusão entre o casal –, junto com um possível des-cuido de si. Talvez um modo de estar em relação marcado pela tentativa de se abster do ato de se decidir, em função do bem-estar do(a) outro(a). De acordo com Lins (2012), para manter a fantasia de que o outro nos completa, exige-se que

²⁸ Deus do fogo.

esse outro seja tudo para nós e também que sejamos tudo para ele, por meio de muito esforço. Observa-se então um profundo processo de abdições e projeções, na esperança de que, a partir dessa união, possa emergir o sentimento de dois em um, de totalidade.

Em muitos momentos da entrevista, Romeu esteve muito focado em me contar como o companheiro se sentia e o que ele vivia e, por vezes, eu o questionava: E você, como fica/como se sente? Em um desses momentos, ao dissertar sobre o período em que seu parceiro esteve em surto, voltando-se pra si, ele diz:

Eu sempre fui muito de aceitar, sabe? Nunca fui muito de questionar. Sempre fui muito aberto ao que ele... Alguma coisa ou outra eu dizia não, não vou fazer, não topo, não aceito. Mas, eu tento, como falei pra você, fazer com que ele se sintam bem, porque se ele tá bem, eu tô bem. Ele põe a cabeça no lugar e eu fico tranquilo, sem preocupações. (Romeu, 2020)

Reflico sobre a situação vivida por Romeu e pelos demais coautor e coautoras. Será que para além dos **ideais de completude** – dois em um - que nos atravessam, em termos de discursos sobre a conjugalidade, existem outras possibilidades para compreendermos esse modo de estar junto a alguém que se revela nessas narrativas? Como pensar sobre a experiência de “estar bem quando o(a) outro(a) está bem”, em se tratando de um contexto de iminente risco de perda do companheiro ou da companheira pelo suicídio?

Resgato um trecho do meu diário de bordo, após a entrevista com Romeu:

Entrou na sala do zoom com 15 minutos de atraso e eu me senti aliviada por ele ter aparecido. Seu rosto era jovem e tinha uma beleza triste. Ele falava de uma experiência extremamente dolorosa e eu sentia suas restrições. Havia um incômodo indescritível que o acompanhava e o respeito a sua dor foi o

sentimento que me acompanhou do início ao fim. Não se tratava de falta de disponibilidade ou vontade de colaborar. Não... Ele foi bastante solícito. Para mim, parecia mais uma tentativa, extremamente legítima, de autopreservação. “Não sou muito de falar” [sic], ele já me alerta no início, pede para que eu faça as perguntas para o ajudar. Penso que responder se assemelha ao reagir, ao co-responder. A reação foi o que lhe restou diante da ação praticada pelo companheiro de tentar pôr fim à própria vida. Romeu reage, ele ainda reage. (Diário de bordo, 2020)

Reflito sobre os efeitos que a recente experiência de Romeu produz sobre ele. Ele reage, mas será que consegue rumar para a direção que vislumbra? Parece haver uma espécie de estado de alerta em que se mantém, pela necessidade de estar atento aos sinais para evitar que algo ocorra novamente, como ele mesmo contou anteriormente. Em meio a tudo isso, emerge uma autoimposição de que tenha que (re)agir da maneira “correta”, corresponder ao que “se espera dele”. Então, quando o companheiro “põe a cabeça no lugar”, ele pode, por algum tempo, ficar “tranquilo”.

Recordo-me da fala de Penélope sobre ter seu bem-estar em sintonia com o do outro. No contexto que se refere às tentativas de ajudá-lo, ela diz:

E fico incentivando pra terapia, pra tudo. E isso me angustia. Já me propus até a ajudar a pagar. “Eu te ajudo com a medicação, te ajudo no tratamento, porque tu tando bem, eu vou tá bem, a gente vai tá bem”. (Penélope, 2020)

E ela continua: *“Lá atrás eu entrei em terapia. Eu disse que tava fazendo pro bem da gente, pra gente ficar bem, porque a gente também adocece, viu? Então: ‘mas você também tem que ajudar.’” (Penélope, 2020).*

A narrativa de Penélope me remete ao **sofrimento do cônjuge que sofre junto com o sofrer de seu companheiro ou companheira**, sem que haja, nesse

momento da fala, uma falta de reconhecimento dos limites de ação para cada um(a). Não estar bem quando o companheiro se encontra em sofrimento, nesse contexto, pode não apenas apontar para uma relação fusional, na esfera do ideal de completude, mas também, quem sabe, oferecer outros sentidos para a compreensão do sofrer desses coautores e coautoras. Apresenta-se, assim, uma nova perspectiva, que direciona o meu olhar para outro ponto do horizonte compreensivo, ampliando-o.

Etimologicamente a palavra companheiro, em alemão (*Gefahrte*), é formada a partir do particípio de *fahren*, que significa viajar. O *gefährte* é aquele que viaja com. Assim, diz Casanova (2017) que a compaixão e o compadecer nos aproximam do outro, revelando o que há de comum entre nós, não se tratando, no entanto, de sofrer pelo outro uma parte do seu sofrimento, já que sofrer é modo de ser, mas de sentir-com. Compadecer-se em alemão (*mitfühlen*) significa sentir-com. Segundo Casanova (2017), “Eu me compadeço não quando sofro pelo outro uma parte de seu sofrimento, mas quando sinto com ele o sofrimento que agora é também meu.” (p. 138).

Para Heidegger (1927/2015a, p. 179), “A preocupação se comprova, pois, como uma constituição de ser da presença (ser-aí) que, segundo suas diferentes possibilidades, está imbricada tanto com seu ser para o mundo da ocupação tanto quanto o ser para consigo mesmo.” Para o filósofo, a convivência recíproca dos que se empenham na mesma coisa, funda-se, na maioria das vezes, em uma ocupação, nos modos da reserva e do intervalo. Há, no entanto, aquilo que ele descreve como um “empenhar-se em comum”, que se determina a partir da apreensão do ser-aí de um modo próprio. E “É essa ligação própria que possibilita a justa isenção que libera o outro em sua liberdade para si-mesmo.” (Heidegger, 1927/2015a, p. 179).

Penso sobre o modo técnico de estar em comunidade, que envolve distanciamento e utilização dos outros como fundo de reserva e também sobre o

modo fusional da ilusão do “dois em um”, como dois modos possíveis de se estar em uma relação conjugal e que possivelmente se caracterizariam, ambos, dentro de um contexto da ocupação e da impropriedade. No primeiro caso, o ser-aí se ocupa do outro ente no modo da manualidade, já no segundo, ele ora ocupa-se do outro, ora abstém-se de assumir o seu caráter de cuidado, na tentativa de delegá-lo. Seria a “ligação própria” sobre a qual Heidegger (1927/2015a) nos fala, a possibilidade de que, apropriando-se de si, o ser-aí possa sentir(-se)-com o outro, na medida em que o libera para o seu próprio cuidado?

Nesse sentido então a pré-ocupação abre a possibilidade para que os existentes liberem uns aos outros para assumir a des-coberta da dimensão de cuidado que cada um é, tornando-os livres para o seu poder-ser. Seria esse um modo possível de pensarmos o cuidado de si em congruência com o cuidado do outro? De que maneira se dá a articulação entre propriedade e cuidado?

Para seguirmos adiante nessa reflexão, resgato aqui o tema que parece se apresentar como fio condutor do pensamento que se constrói em meio a esta análise: a contínua tensão entre impropriedade e propriedade; os movimentos de perda de si-mesmo, em meio à cotidianidade que, paradoxalmente, nos é necessária para o vir a ser. Duarte (2010a, p. 420) explicita que, “Para Heidegger, . . . a pergunta sobre o ‘quem’ do ser-aí cotidiano não tem como resposta o si-mesmo em sua propriedade, mas sim o que ele denominou ‘si impessoal’ (*Selbst-man*) que se manifesta nos comportamentos públicos e privados.”.

Cada um e cada uma tende a assumir uma “identidade” forjada nas compreensões que temos de nós mesmos, com base nas ocupações mundanas, como por exemplo quando se diz que é professor(a), médico(a), político(a) ou - ampliando para o caso deste trabalho - cônjuge. Trata-se de assumir uma “identidade”

espelhada naquilo que se empreende no mundo compartilhado com os outros, “compreendendo-se a si e aos outros a partir de sua plena imersão ou ‘decadência’ no mundo compartilhado cotidiano em diversas ocupações” (Duarte, 2010a, pp. 419-420). Assim, o ser-aí tende a se afastar do que pode ser para se compreender apenas como o que já foi previamente dito/determinado a seu respeito (Duarte, 2010a).

Os modos de se constituir enquanto cônjuges e o seu agir em função de uma tentativa de suicídio já são previamente oferecidos pelo mundo e frequentemente reiterados por atos e discursos vigentes. Então, como seria possível dissolver a couraça das identidades tradicionalmente sedimentadas, dando espaço ao poder-ser humano e suas possibilidades múltiplas? De que modo o ser-aí cuida de si?

Segundo Casanova (2017), a resposta heideggeriana é a de que o ser-aí cuida de si na medida em que se é o que se é. O filósofo discute então que decadência é perda de si, uma vez que esse é um modo impessoal de realização do poder-ser. Trata-se assim de “um modo de cuidado determinado justamente pelo descuido, pela realização de suas possibilidades de ser a partir de uma operacionalização de sentidos sedimentados fornecidos pelo mundo, sentidos esses que atenuam a responsabilidade que todo ser-aí precisa ser por si mesmo” (p. 228).

Em contrapartida, no modo de cuidar de si – diferentemente do (des)cuido – que emerge em meio ao estranhamento de tudo aquilo que se mostra previamente estabelecido, existe a **possibilidade para a desconstrução de sentidos e construção de novos**, em torno de novas possibilidades de ser, em um movimento de resistência à tradição sedimentada. Trata-se da possibilidade de assumir-se enquanto “poder-ser” que já somos. Desse modo, o cuidado de si dá-se à medida em que se é, sendo propriamente ou impropriamente, mas sempre decidindo-se. E nesse sentido não temos cuidado, somos cuidado.

Resgato então a fala de Dandara para encaminhar o tema:

Então eu fui aprendendo que ninguém tutela a vida de ninguém, sabe? E foi um processo muito longo para mim, muito singular, porque eu precisei viver na pele aquilo que eu falava na minha palestra, aquilo que eu falava nas minhas ações, aquilo que eu escrevia sobre. Eu sempre estudei suicidologia, eu fiz pesquisas e artigos nessa área, então, era uma coisa que eu escrevia, mas que ainda não tinha internalizado e foi essa experiência de vida que me proporcionou entender isso. (Dandara, 2020)

O que Dandara compartilha comigo convoca-me a pensar sobre a potência dessa experiência, que nesse caso pôde abrir novas possibilidades de se estar na relação conjugal. E apesar da familiaridade que revela com uma teoria direcionada à questão do suicídio, passível de lhe prover de conhecimento técnico-científico, Dandara aponta o experienciar como algo fundamental para a mudança nos modos de cuidar de si e da companheira. Quem sabe possamos pensar na possibilidade da apropriação de um modo de cuidar diferente daquele previamente oferecido pelo mundo, no sentido de como ser-casal e de como se posicionar enquanto cônjuge no cenário de possível perda da companheira na situação do pôr fim à vida? Ainda sobre o tema do que foi, por elas, sendo construído ao longo do caminho percorrido, ela diz:

E eu e ela sabemos o que nós passamos. Sei que não foi fácil, sei que eu poderia ter desistido mesmo. Mas acho que é um encontro que eu precisava, que ela precisava, né? Ela precisou realmente desse processo de cura. Ela fez esse processo e faz a cada dia, porque é um processo que se atualiza, vamos dizer assim, de todos os modos. Ela precisou passar por esse processo de cura. Eu precisei passar pelo meu processo de autoconhecimento, de autoidentidade, pra que hoje a gente tivesse algo saudável. . . . E quanto ao

assunto [o tema das ideações suicidas do passado], das vezes que ele atravessa, é muito mais tranquilo do que era antes. Eu já tive meus processos de insegurança com isso, não vou mentir. Até porque como foi uma coisa que perdurou muito tempo, por anos, meu medo era que esse processo ainda fosse um processo atual. Inclusive em uma das conversas que a gente teve há alguns meses, ela até falou assim: “Não é que eu vá esquecer tudo que aconteceu, não esqueci as marcas que isso deixou pra mim. Mas isso não faz parte de mim agora, isso não me limita em nada”. Eu acho que essa comunicação que a gente tem, sincera, é muito importante. Muito importante para que eu entenda os processos dela, para que eu compreenda esse processo que ela passou. Eu não posso pensar na minha cabeça que isso se apagou, que ela nunca mais vai lembrar dessa dor. Claro que vai. A gente lembra do que dói, a gente lembra do que nos machuca. (Dandara, 2020)

Dandara nos informa sobre as marcas deixadas pelo já vivido, considerando que a dor será sempre rememorada por fazer parte de quem elas são e de como essa relação se concretiza. Entretanto, isso não as “limita”, mas as constitui. Ousaria até pensar que é justamente por se fazer presente – e não apenas lembrada - que a dor pode assumir novos sentidos para a vida de cada uma e das duas enquanto casal. A experiência narrada por Dandara parece ser muito mais do que apenas a lembrança de uma dor, ela diz do entrelaçamento entre passado, presente e futuro. Trata-se da dimensão temporal da existência, em um tempo compreendido de maneira não linear que assume, no presente, a co-presença do que já foi vivido e daquilo que ainda está por vir. “Daí, o passado não passou, a vigência do ter sido continua presente como também uma abertura para o futuro, na qual se projeta o que está por vir, mas que já está presente como possibilidade.” (Barreto, 2019, p. 116).

De acordo com o entendimento de Nunes (2010), sendo esse ente temporal e falante que somos, já nos encontramos lançados nesse círculo hermenêutico - proposto por Heidegger e adotado por Gadamer -, estando sempre nos projetando às possibilidades por meio dessa aptidão a compreender-se e interpretar-se. A comunicação destacada na fala de Dandara, aparece como fundamental para o movimento de compreensão e apropriação do que lhe diz a companheira, do que ela mesma vive e também de novos sentidos para a relação que mantêm. A produção desse novo sentido comum, mostra-se possível em meio à disposição de ambas ao diálogo; de um pôr-se em jogo a partir daquilo que as interpela, sendo assim “conduzidas” pelo jogo.

Costumamos dizer que "levamos" uma conversação, mas a verdade é que, quanto mais autêntica é a conversação, menos possibilidade têm os interlocutores de "levá-la" na direção que desejariam. De fato, a conversação autêntica não é nunca aquela que teríamos querido levar. Antes, em geral, seria até mais correto dizer que chegamos a uma conversação, quando não nos enredamos nela. Como uma palavra puxa a outra, como a conversação dá voltas para cá e para lá, encontra seu curso e seu desenlace, tudo isso pode ter talvez alguma espécie de direção, mas nela os dialogantes são menos os que dirigem do que os que são dirigidos. O que "sairá" de uma conversação ninguém pode saber por antecipação. O acordo ou o seu fracasso é como um acontecimento que tem lugar em nós mesmos. (Gadamer, 1960/1999, p. 559)

O que Dandara chama de “comunicação sincera” e o que Gadamer (1960/1999) discute quando trata da conversação mais autêntica, levam-me ao questionamento acerca do **modo como os casais têm se colocado em diálogo**. A comunicação, em um contexto técnico, tende a ser resumida a mera transmissão de

informação e as conversas por vezes se estabelecem no formato de discussão em torno do argumento que “vence”.

Nesse sentido, vale retomar o tema discutido no capítulo anterior e a compreensão de conversa-ação como a conversa que põe algo em ação, que possibilita o surgimento do novo, a partir daquilo que se aciona quando cada dialogante põe seus pré-conceitos em jogo, podendo então apropriarem-se da verdade que se apresenta nesse horizonte comum. Trata-se da realização de conversação na qual um tema chega à sua expressão, não na qualidade de coisa minha ou do outro, mas na qualidade daquilo que é comum a ambos (Gadamer, 1960/1999).

Romeu também compartilha sua experiência de muitas conversas com o companheiro. Ele nos conta:

Após esse tempo numa clínica, ele [o companheiro] voltou a morar com a gente, perto da casa dos pais dele. E até então muita coisa passou, a gente tentou esquecer. Conversou bastante, muito mesmo. Eu tentei apoiar no que eu podia, sabe? Pra tentar fazer com que ele esquecesse o mais rápido, para que a gente tentasse seguir nossa vida... não sei como falar. Foi no começo do ano, em janeiro. Ele passou uma semana fora de casa. Tomou vários remédios, não sei como é o nome, tem até uma caixinha aqui atrás, não sei o porquê tá aqui ainda, uma cartela vazia. (Romeu, 2020)

Assim como no caso de Dandara, a conversa/comunicação também aparece na fala de Romeu como importante para a relação após a tentativa do companheiro de pôr fim à vida. Aqui, porém, essa conversa aparece acompanhada de uma tentativa de “fazer com que ele [o companheiro] esquecesse” para que eles pudessem “seguir a vida”. O diálogo parece, de antemão, já ter uma finalidade. E apesar dessa

aparente tentativa de Romeu, as marcas daquilo que supostamente seria/teria passado, mostram-se bastante presentes no modo como ele é/está nessa relação junto ao parceiro. Interessante ainda observar que a cartela vazia do remédio, usado pelo companheiro na tentativa de pôr fim à própria vida, continua lá. O que pode essa cartela vazia presentificar? Em outro momento de nossa entrevista, ele me diz:

Sim, nos primeiros dias, nas primeiras semanas, nos primeiros meses, nos dois primeiros meses, tem um receio de que alguma coisa possa acontecer ainda. Fica um negócio incomodando, sabe? Com medo de você acordar e tá a pessoa surtada, ou ela sumiu de casa. Ele sempre tinha esse negócio de ameaçar, de sumir, de surtar, entendeu? E passou-se esse tempo e a gente tá tentando conviver normalmente, como se nada tivesse acontecido. (Romeu, 2020)

Os dois trechos da fala de Romeu me convocam a pensar nessa tentativa de con-viver como se nada tivesse acontecido, porém ainda com todo esse sentimento de “medo” e de saber que há “um negócio incomodando”, mesmo depois que os dois “conversaram muito”. Aprofundo a reflexão a respeito dos modos possíveis de ser dessas conversas que se estabelecem entre os casais diante de acontecimentos que marcam a vida a dois. Embora ambos considerem haver comunicação e conversa com os respectivos companheiros, as falas de Dandara e Romeu parecem revelar experiências com sentidos distintos. Como então pensar na potência do diálogo no contexto dessas relações?

Para encaminhar a reflexão em torno da questão colocada, recorro novamente a Gadamer (1960/1999) no que se refere à dimensão do compreender, que se dá em meio a um diálogo possibilitado pela abertura ao outro. Para o filósofo, essa abertura mútua é condição para o estabelecimento do verdadeiro vínculo entre os existentes.

Pertencer-se uns aos outros quer dizer sempre e ao mesmo tempo poder-ouvir-se-uns-aos-outros. Quando dois se compreendem, isto não quer dizer que um “compreenda” o outro, isto é, que o olhe de cima para baixo. E igualmente, “escutar o outro” não significa simplesmente realizar às cegas o que o outro quer. Ao que é assim se chama submisso. A abertura para o outro implica, pois, o reconhecimento de que devo estar disposto a deixar valer em mim algo contra mim, ainda que não haja nenhum outro que o vá fazer valer contra mim. (Gadamer, 1960/1999, p. 532)

Para que os dialogantes possam verdadeiramente pôr-se em jogo no diálogo, há que existir a pressuposição de que o outro tenha algo válido a dizer. Há que existir uma disposição à experiência hermenêutica em face daquilo que se encontra dogmatizado. Estaria sendo possível para Romeu e seu companheiro dialogarem genuinamente sobre a experiência vivida? Estaria sendo possível para os cônjuges, em uma relação conjugal, permitirem que algo novo - diferente daquilo já previamente dito por manuais e orientações profissionais - surja do diálogo com seus companheiros e companheiras?

A imagem da fotocoloragem final (Apêndice G) apresenta-se, para mim, como deslocamento dos membros do casal sem, no entanto, que se percam de vista. Há um novo ponto de vista e uma nova perspectiva dos olhares. O próprio caminho é visto sob uma perspectiva distinta do padrão “em cima o céu, embaixo o chão”. O “novo” horizonte constituído a partir desse encontro, carrega consigo também a tradição sedimentada (a metade da maçã e a indiferenciação dos[as] amantes no formato dois em um), além das histórias e tudo mais que for prévio a cada um(a), porém visto por um novo ângulo. Assim, o jogo da conversação se encaminha; a situação hermenêutica se renova.

Resgato o trecho da narrativa de Dandara (2020) sobre a dor que ela e a companheira viveram: *“Eu não posso pensar na minha cabeça que isso se apagou, que ela nunca mais vai lembrar dessa dor.”* A coautora parece sinalizar sua disposição para dialogar com o sofrimento de sua companheira, que tinha relação com uma decepção amorosa prévia. Ao final da entrevista, Dandara coloca:

O que fui compreendendo com a terapia é que tava dando murro em ponta de faca. Não é que ela amava ainda aquela pessoa, mas ela achava que de alguma maneira precisava resolver aquilo, seja com a pessoa ou não. . . . Mas as pessoas que nos conheceram, até as pessoas que conheceram e na época não apostavam nada, hoje falam: “cara, como é legal conviver com vocês, como é bonito ver vocês crescerem”. Porque a gente cresceu demais. Passou de um “relacionamentozinho” de faculdade para ser algo maduro, sério. De a gente vivenciar problemas e precisar resolver coisas de gente adulta [faz sinal de aspas]. (Dandara, 2020)

Os antigos modos de se compreenderem na relação foram postos em jogo. Não há tentativa de esquecimento do que viveram, mas a partir de suas experiências - por mais que pudessem gerar estranhamento e dor a ambas – os modelos previamente instituídos da relação foram postos à prova. Segundo Gadamer (1960/1999), “O pôr-se de acordo numa conversação implica que os interlocutores estejam dispostos a isso e que procurem fazer valer em si mesmos o estranho e o adverso.” (pp. 563-564).

A experiência de Dandara parece revelar que, simultaneamente, ao se colocar disponível para compreender sua companheira, deixando que o estranho e o adverso pudessem se fazer valer nela própria, dá-se na compreensão um compreender-se e um interpretar-se que desencadeia novas formas de ser cônjuge, psicóloga e

companheira de alguém que já tentou pôr fim à vida. “Nesse sentido, vale para todos os casos que aquele que compreende se compreende, projeta-se a si mesmo rumo à possibilidades de si mesmo.” (Gadamer, 1960/1999, p. 394). Dandara nos diz:

O que eu sinto é que naquela época era muito importante olhar do outro para mim e ela fala isso para mim: “Ah, tu se importa muito com as pessoas!” E eu digo, acho que hoje eu estou melhorando, mas naquela época sim, eu queria que todo mundo me entendesse, mas nem eu estava me entendendo direito. Até eu estava me descobrindo, então eu tava pedindo uma coisa pro outro que nem eu tava fazendo comigo mesma. Eu precisei também me entender. . . . Mas não foi algo planejado, não foi algo que eu disse: ah agora terminei, vou virar lésbica. Não é isso. Até porque não é virar, vou pegar uma página assim e virar, de um caderno. Não tem nada a ver com isso. É realmente uma construção, então eu fui me permitindo me construir. (Dandara, 2020)

A situação hermenêutica que aqui se apresenta, parece apoiar-se sobre um modo de cuidado comparado à preocupação, que “libera” uns aos outros em seu poder-ser mais próprio. Os cônjuges partem de seus pontos de vista prévios, que na experiência narrada por Dandara, desde o início desta análise, seriam esses vários padrões instituídos, tanto em termos dos moldes da conjugalidade heteronormativa, atravessada pelos ideais românticos, quanto do que, ao olhar da sociedade, apresenta-se como um relacionamento “saudável”, como a conduta protocolar frente ao sofrimento da companheira, a qual Dandara precisava “salvar”. E a partir de uma nova perspectiva, a coautora pôde pôr-se, a si própria, em jogo nessa relação, destinando-se a novos horizontes compreensivos.

Na narrativa de Dandara, a (re)construção de si mesma acontece mediante um modo de abertura que, partindo do que lhe é prévio, familiar e historicamente

sedimentado, permite a dissolução das “identidades” pré-fixadas em termos de conjugalidade, sexualidade, companhia de alguém que tentou pôr fim à vida e cuidado de si e do outro. É nesse movimento circular, próprio do existir, que a coautora pode compreender-se e encaminhar-se para outros horizontes de sentidos. Para Andrade e Barreto (2020, pp. 1205-1206), “Esta compreensão prévia é captada no âmbito da abertura tonal ou disposição afetiva, que se articula pela fala, pela linguagem, ao interpretar o modo como o ser-aí se ocupa no mundo segundo os envios próprios do seu horizonte epocal.”.

Assim, o movimento hermenêutico que acontece no diálogo/na linguagem, mostra-se como caminho possível para a constituição de si, fazendo valer o estranho e o adverso - que se apresenta a partir do encontro dos contornos de diferentes horizontes - em si mesmo. Entendo, assim, que é na dimensão dialógico hermenêutica que os membros do casal podem compreender-se e destinar-se em seus modos mais próprios de ser si-mesmo e ser-casal, além da possibilidade de atribuírem sentidos outros aos seus modos de ser cônjuge e às suas relações conjugais.

6 Considerações de um Caminho que se Configurou nesse Caminhar

Dialogo, aqui, com as narrativas compartilhadas por cônjuges que têm seus relacionamentos atravessados pelas tentativas de pôr fim à vida por parte de seus companheiros e companheiras. Questiono a tradição vigente no que tange à conjugalidade e compreendo que os modos pré-instituídos de se constituir enquanto cônjuge passam também pela responsabilidade de cuidar do companheiro ou companheira. Desde os votos proferidos, em um casamento, diante de um juiz ou entidade religiosa até às situações mais cotidianas em que são determinados como responsáveis jurídicos para tomar decisões pelo(a) companheiro(a), os cônjuges são interpelados a assumir determinadas posições pré-instituídas. Assim, os discursos que nos atravessam e contribuem com a construção da “identidade cônjuge” estão permeados pelo tema do cuidado. Mas que cuidado seria esse? De que modo as formas de cuidado como ocupação e preocupação se entrelaçam nessas situações conjugais?

A construção social sobre o fenômeno do pôr fim à vida convoca-nos a todos(as) – e especialmente os cônjuges – ao lugar do cuidado que, por vezes, tutela a vida de alguém e tenta assumir o caráter de cuidado em substituição ao outro. Há uma conjuntura propícia à lida com o(a) “suicida na forma do cuidado como ocupação, à medida que se estipula, ao longo da história, um lugar de deslegitimação e silenciamento dos possíveis desejos de pôr fim à vida na nossa sociedade. Normas e orientações foram instituídas para evitar/prevenir o suicídio e os cônjuges – assim como outros familiares e a sociedade como um todo - foram convocados a assumir o lugar de tentativa de previsão e controle dos “impulsos suicidas” de seu companheiro ou companheira, com base nos “perfis” previamente calculados.

Esse lugar de ter que estar atento(a) aos sinais que poderiam indicar um possível impulso suicida para então evitá-lo, sustenta-se em um modo técnico de desocultamento dos fenômenos humanos. A técnica, desse modo, substitui-nos no trato com os outros entes e faz com que nos distanciemos dos demais existentes, por meio de “perfis suicidas” e protocolos. E essa tentativa de previsibilidade e evitação daquilo que acontece na dimensão existencial, ressoa nas relações conjugais posicionando os cônjuges ou como salvadores da vida do companheiro ou companheira ou deficientes/falhos quando não conseguem “salvar” e/ou “curar” o ser amado.

O aspecto da cura está intimamente ligado à construção de um regime de verdade que caracteriza o desejo de pôr fim à vida como decorrência de depressão, alcoolismo, entre outras “doenças”, as quais supostamente podem levar ao suicídio. Estabelece-se assim um terreno propício para o cuidado substitutivo, que, assentado sob o domínio do impessoal, oferece “soluções” genericamente concebidas, sem espaço para o deixar-viger dos sentidos singulares da experiência de quem tenta pôr fim à vida.

Também é possível perceber semelhanças entre esse modo de antecipar-se ao companheiro ou companheira, “salvando-o(a)”, “curando-o(a)” e os aspectos herdados do ideal romântico do amor, que prega ilusões de completude e relação “dois em um”. Mas, diante de tantas mudanças na esfera político-econômico-cultural e social, não seria esse um modelo ultrapassado ao pensarmos nos aspectos da conjugalidade?

É fato que as relações conjugais têm sofrido grandes modificações ao longo das décadas. Não se trata, no entanto, de uma ruptura total com modelos anteriores, mas de mudanças conjunturais que apresentam novas roupagens aos modelos

sociais que posicionam os cônjuges em uma relação. Aspectos como coabitação, filhos, filhas e/ou sexo já não mais definem o que é “ser-casal” e as novas configurações amorosas desvencilham-se dos padrões heteronormativos e do arranjo de apenas duas pessoas como possibilidades de vivenciar a conjugalidade. Ainda assim, tais arranjos carregam consigo vestígios das formas anteriores de construção do amor e do casamento - ambos outrora tão intimamente relacionados.

Outro traço presente no contexto atual das relações é que elas parecem aderir à lógica do passatempo que se apresenta em uma sociedade entediada, a qual tenta desesperadamente manter adormecidas tonalidades afetivas fundamentais como a angústia e o tédio profundo. Nesse cenário, as relações configuram-se como empreendimentos/investimentos e os vínculos apresentam-se desencobertos por um modo de abertura notadamente técnico, caracterizado pelo uso de tudo e de todos(as), vistos(as) como fundo de reserva, dentro de uma lógica da utilidade, manipulação e exploração. E é nesse contexto moderno de mundo que se dão as relações de cuidado de si e dos outros entes, em um modo de cuidado marcado pelo (des)cuidado. Desocultamos o fenômeno do cuidado nos moldes da técnica moderna, esquecendo a noção mais originária da dimensão do cuidado, que já diz de um cuidado de si e dos outros entes, uma vez que somos ser-aí-com-os-outros.

Nessa dimensão do cuidado como pré-ocupação, habita a oportunidade de liberação de si mesmo e dos outros entes para assumirem-se como cuidado que são, sendo e decidindo-se a todo instante. É nesse modo de cuidar de si e dos demais, mantendo-se na condição de abertura e indeterminação, que se encaminha a possibilidade de suspensão dos domínios absolutizantes do impessoal, abrindo espaço para a modificação da relação consigo mesmo.

A ação sobre si mesmo dá-se em meio à uma experiência hermenêutica na qual o ser-aí, compreendendo e afetivamente disposto, projeta-se, circularmente, em direção a novas possibilidades de ser. E isso ocorre na e pela linguagem, em um processo de desconstrução/construção contínua de si, no encontro com o horizonte do outro dialogante.

Por fim, sendo a conjugalidade também um espaço possível para a situação hermenêutica, podemos pensar o movimento de compreender-se/interpretar-se, em uma relação conjugal, como caminho possível para o projetar-se de um ponto de vista prévio, permeado pelos modos pré-instituídos de “ser cônjuge” e “ser-casal” - que por vezes aprisionam as possibilidades de ser -, para um horizonte de sentido que favoreça o ser si-mesmo de maneira mais própria.

Essa maneira de compreender a conjugalidade pode tanto revelar-se bastante fértil no atendimento clínico de pessoas que apresentem demandas relacionadas à relação conjugal - não apenas em situações nas quais um dos cônjuges pensa em pôr fim à vida, mas em qualquer âmbito relacionado à conjugalidade - quanto contribuir com estudos posteriores sobre a clínica de casais.

Referências

- Almeida, Eunides, & Romagnoli, Roberta Carvalho. (2017). Assim como nossos pais? Conjugalidade: repetição, transformação e criatividade. *Psicologia Clínica*, 29(2), 229-251. http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-566520170002000006&lng=pt&tlng=pt
- Alves-Silva, Junia Denise, Scorsolini-Comin, Fabio, & Santos, Manoel Antônio dos. (2017). Bodas para uma vida: Motivos para manter um casamento de longa duração. *Temas em Psicologia*, 25(2), 487-501. <http://dx.doi.org/10.9788/TP2017.2-05>
- Andrade, Ângela Cardoso, & Barreto, Carmem Lúcia Brito Tavares. (2020). A situação hermenêutica e a clínica psicológica: Caminhos possíveis. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, 20(4), 1191-1211. <https://doi.org/10.12957/epp.2020.56657>
- Araújo, Cláudio Márcio de, Oliveira, Maria Cláudia Santos Lopes de, & Rossato, Maristela. (2017, 12 de março). O sujeito na pesquisa qualitativa: Desafios da investigação dos processos de desenvolvimento. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, 33, e33316. <https://doi.org/10.1590/0102.3772e33316>
- Associação Brasileira de Psiquiatria. (2014). *Suicídio: Informando para prevenir*. CRM.
- Aun, Heloísa Antonelli, & Morato, Henriette Tognetti Penha. (2009). Atenção psicológica em instituição: Plantão Psicológico como cartografia clínica. In Henriette Tognetti Penha Morato, Carmem Lúcia Brito Tavares Barreto, & André Prado Nunes (Coords.), *Aconselhamento psicológico numa perspectiva fenomenológica existencial* (pp. 121-138). Guanabara Koogan.

Barbagli, Marzio. (2019). *O suicídio no Ocidente e no Oriente*. Vozes.

Barbiero, Eloisa Bocchi, & Baumgarten, Silvana Terezinha. (2015). Somos pais, e agora?: A história de nós dois depois dos filhos. *Pensando famílias*, 19(1), 32-45. http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1679-494X2015000100004&lng=pt&tlng=pt

Barreto, Carmem Lúcia Brito Tavares. (2019). O tempo da existência humana e a esperança: Ressonâncias sobre a clínica contemporânea. In Ana Maria Lopes Calvo de Feijoo, & Maria Bernadete Medeiros Fernandes Lessa (Orgs.), *Daseinsanalyse hoje* (pp. 113-130). Ifen.

Barreto, Carmem Lúcia Brito Tavares, Prado, Rafael Auler de Almeida, & Leite, Danielle de Fátima da Cunha Cavalcanti de Siqueira. (2019). Hermenêutica filosófica em Gadamer e pesquisa fenomenológica. In Bárbara Eleonora Bezerra Cabral, Luciana Szymaski, Maria Inês Badaró Moreira, & Maria Luisa Sandoval Schmidt (Orgs.), *Práticas em pesquisa e pesquisa como prática: Experimentações em psicologia* (pp. 46-66). CRV.

Barreto, Carmem Lúcia Brito Tavares. (2020). O viver entediado e o sofrimento que o acompanha em tempos de crise. In Elza Dutra (Org.), *Sofrimento, existência e liberdade em tempos de crise: Palestras apresentadas no II Congresso Internacional de Fenomenologia Existencial e II Encontro do GT de Psicologia e Fenomenologia – Anpepp* (pp. 127-146). Ifen.

Barreto, Jubel. (2005). Melhor prevenir para mais tarde remediar: A prevenção em saúde mental. *Revista APS*, 8(2), 191-198. <https://www.ufjf.br/nates/files/2009/12/prevenir.pdf>

Barros, Manoel de. (2010). *Poesia completa*. Leya. <https://www.culturagenial.com/poemas-manoel-de-barros-infancia/>

Bauman, Zygmunt. (2004). *Amor líquido: Sobre a fragilidade dos laços humanos*.

Zahar.

Benjamin, Walter. (1987). *Magia e técnica, arte e política: Ensaios sobre literatura e história da cultura* (Sérgio Paulo Rouanet, Trad.; 3a ed.). Brasiliense.

Berenchtein, Nilson, Netto (2013). Suicídio: Uma questão de saúde pública e um desafio para a psicologia clínica. In Conselho Federal de Psicologia, *O Suicídio e os Desafios para a Psicologia* (Parte 1, Cap. 1, pp. 15-24). CFP.

Bernardi, Denise, Dias, Monica de Vasconcellos, Machado, Rebeca Nonato, & Féres-Carneiro, Terezinha. (2016). Definindo fronteiras no recasamento: Relato de uma experiência clínica. *Pensando famílias*, 20(2), 43-55. http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1679-494X2016000200004&lng=pt&tlng=pt

Borges-Duarte, Irene. (2019). *Arte e Técnica em Heidegger*. Via Verita.

Borges-Duarte, Irene. (2020). Dúvida e provação como experiência de crise (Hegel para psicólogos). In Elza Dutra (Org.), *Sofrimento, existência e liberdade em tempos de crise: Palestras apresentadas no II Congresso Internacional de Fenomenologia Existencial e II Encontro do GT de Psicologia e Fenomenologia – Anpepp* (pp. 79-102). Ifen.

Boss, Medard. (1975). *Angústia, culpa e libertação: Ensaios de psicanálise existencial* (Bárbara Spanoudis, Trad.). Duas Cidades.

Boss, Medard. (1997). Solidão e comunidade. *Revista da Associação Brasileira de Daseinsanalyse*, 2, 36-49.

Butler, Judith. (2015). *Problemas de gênero: Feminismo e subversão da identidade* (Renato Aguiar, Trad.; 8a ed.). Civilização Brasileira.

Cabral, Alexandre Marques. (2018). *Psicologia pós-identitária: Da resistência existencial à crítica das matrizes cristãs da psicologia clínica moderna*. Via Verita.

- Casanova, Marco Antônio. (2017). *Mundo e Historicidade: Leituras fenomenológicas de Ser e Tempo* (Vol. 1). Via Verita.
- Casanova, Marco Antônio. (2018). Da angústia ao cuidado: Da suspensão dos sentidos cotidianos à essência do existir como cuidado. In Elza Dutra (Org.), *O desassossego humano na contemporaneidade* (pp. 281-306). Via Verita.
- Coelho, Vera, & Diniz, Glaucia. (2009). A História e as histórias de mulheres sobre o casamento e a família. In Terezinha Féres-Carneiro (Org.), *Família e casal: efeitos da contemporaneidade* (pp. 138-157). PUC-Rio.
- Costa, Jurandir Freire. (1998). *Sem fraude, nem favor: Estudos sobre o amor romântico* (4a ed.). Rocco.
- Costa, Jurandir Freire. (1999). As práticas amorosas na contemporaneidade. *Psychê – Revista de Psicanálise*, 3(3). http://psicoclinic.dominiotemporario.com/doc/praticas_amorosas.pdf
- Costa, Juvenal Soares Dias da, & Victora, Cesar Gomes. (2006). O que é "um problema de saúde pública?". *Revista Brasileira de Epidemiologia*, 9(1), 144-146. <https://doi.org/10.1590/S1415-790X2006000100018>
- Critelli, Dulce Mara. (2007). *Analítica do sentido: Uma aproximação e interpretação do real de orientação fenomenológica* (2a ed.). Brasiliense.
- Del Priore, Mary. (2007, julho-dezembro). Pequena história de amor conjugal no Ocidente Moderno. *Estudos de Religião*, 21(33), 121-135. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6342746>
- Descritores em Ciências da Saúde: DeCS. (2017). BIREME / OPAS / OMS. 2017. Recuperado em 27 de agosto de 2020, de https://decs.bvsalud.org/ths/resource/?id=8771&filter=ths_exact_term&q=Transtornos%20Mentais.

- Dicionário Online de Português. (s.d.). *Dicio*. Recuperado em 1º de setembro de 2019 de <https://www.dicio.com.br/casal/>
- Dicionário Online de Português. (s.d.). *Dicio*. Recuperado em 1º de setembro de 2019 de <https://www.dicio.com.br/prevencao/>
- Duarte, André. (2010a). *Vidas em Risco: Crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault*. Forense Universitária.
- Duarte, André. (2010b). Heidegger, filósofo da técnica moderna. In Róbson Ramos dos Reis, & Andréa Faggion (Orgs.), *Um filósofo e a multiplicidade de dizeres: Homenagem aos 70 anos de vida e 40 de Brasil de Zeljko Loparic* (Vol. 57, pp. 53-86). Unicamp/CLE.
- Durkheim, Émile. (1984). *Sociologia* (3a ed.). Ática.
- Durkheim, Émile. (2000). *O suicídio* (Mônica Stahel, Trad.). Martins Fontes.
- Dutra, Elza. (2018). Suicídio e desassossego: Pensamentos sobre a morte voluntária em tempos de técnicas. In Elza Dutra (Org.), *O desassossego humano na contemporaneidade* (pp. 103-128). Via Verita.
- Feijoo, Ana Maria Lopes Calvo de. (2018). Uma análise crítica dos estudos fenomenológicos sobre o suicídio. In Ana Maria Lopes Calvo de Feijoo (Org.), *Suicídio: Entre o morrer e o viver* (pp. 67-104). Ifen.
- Féres-Carneiro, Terezinha. (1998). Casamento contemporâneo: O difícil convívio da individualidade com a conjugalidade. *Psicologia: Reflexão e Crítica*, 11(2). <https://dx.doi.org/10.1590/S0102-79721998000200014>
- Féres-Carneiro, Terezinha, & Diniz, Orestes, Neto (2010). Construção e dissolução da conjugalidade: Padrões relacionais. *Paidéia*, 20(46), 269-278. <https://www.scielo.br/j/paideia/a/wXJdmRvwzh4B4LpDwkfSvLQ/?lang=pt>

- Figueiredo, Luís Cláudio (1994). *Escutar, recordar, dizer: Encontros heideggerianos com a clínica psicanalítica*. Escuta/Educ.
- Figueiredo, Luís Cláudio. (1995). Foucault e Heidegger: A ética e as formas históricas do habitar (e do não habitar). *Tempo Social*, 7(1-2), 139-149. <https://www.scielo.br/pdf/ts/v7n1-2/0103-2070-ts-07-02-0136.pdf>
- Flick, Uwe. (2013). *Introdução à metodologia de pesquisa: Um guia para iniciantes*. Penso.
- Foucault, Michel. (2013). *História da Sexualidade: A vontade de saber* (Maria Thereza da Costa Albuquerque & José Augusto Guilhaon Albuquerque, Trads.; 23a ed., Vol. 1). Graal.
- Foucault, Michel. (2017). *História da Loucura: Na Idade clássica* (José Teixeira Coelho Netto, Trad.; 11a ed.). Perspectiva.
- Foucault, Michel. (2019). *Problematização do sujeito: Psicologia, Psiquiatria e Psicanálise* (Manoel de Barros Mota, Org.; Vera Lucia Avelar Ribeiro, Trad.; 3a ed., Ditos e Escritos, Vol. I.). Forense Universitária.
- Gadamer, Hans George. (1999). *Verdade e Método* (Flávio Paulo Meurer, Trad.; 3a ed.). Vozes. (Original publicado em 1960).
- Giddens, Anthony. (1993). *A transformação da intimidade: Sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas*. Editora da Universidade Estadual Paulista.
- Gil, Gilberto. (2006). *Gil luminoso* [Vídeo – Faixa Copo vazio]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=q5kzNWj1kHY>
- Gil, Gilberto. (2018). *Drão* [Vídeo]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=-YAQ8fYqtfw>
- Gonçalves, Maria das Graças Marchina. (2010). *Psicologia, subjetividade e políticas públicas*. Cortez.

Grizólio, Talita Cristina, Scorsolini-Comim, Fábio, & Santos, Manoel Antônio. (2015).

A percepção da parentalidade de cônjuges engajados em casamentos de longa duração. *Psicologia em Estudo*, 20(4), 663-674. <https://doi.org/10.4025/psicol.estud.v20i4.29536>

Heidegger, Martin. (1981). *Todos nós... ninguém: Um enfoque fenomenológico do social* (Dulce Mara Critelli, Trad.). Moraes.

Heidegger, Martin. (2002). *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles: Indicación de la situación hermenéutica* [Informe Natorp]. Trotta. (Original publicado em 1922).

Heidegger, Martin. (2012). *Ensaio e Conferências* (Emanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, & Márcia Sá Cavalcanti Schuback, Trad.; 8a ed.). Vozes. (Original publicado em 1997).

Heidegger, Martin. (2015a). *Ser e Tempo* (Márcia Sá Cavalcanti, Trad.; 10a ed.). Vozes. (Original publicado em 1927).

Heidegger, Martin. (2015b). *Os conceitos fundamentais da metafísica: Mundo, finitude e solidão* (Marco Antônio Casanova, Trad.; 2a ed.). Forense Universitária. (Original publicado em 1983).

Heidegger, Martin. (2017). *Seminários de Zollikon: Protocolos, diálogos, cartas* (Maria de Fátima de Almeida Prado & Arnhold Gabriella, Trads.; 3a ed.). Escuta. (Original publicado em 1987).

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. (2019). *Pesquisa Estatística do Registro Civil*. <https://www.ibge.gov.br/estatisticas/sociais/populacao/91110-estatisticas-do-registro-civil.html?=&t=resultados>

- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, Sistema IBGE de Recuperação Automática. (2019). *Estatísticas do Registro Civil*. <https://sidra.ibge.gov.br/pesquisa/registro-civil/quadros/brasil/2019>
- Last, John Murray. (2001). *A Dictionary of Epidemiology*. Oxford University Press.
- Lawn, Chris. (2007). *Compreender Gadamer* (Hélio Magri, Filho, Trad.). Vozes.
- Lei nº 13.819, de 26 de abril de 2019. (2019). Institui a Política Nacional de Prevenção da Automutilação e do Suicídio, a ser implementada pela União, em cooperação com os Estados, o Distrito Federal e os Municípios; e altera a Lei nº 9.656, de 3 de junho de 1998. http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ato2019-2022/2019/lei/l13819.htm
- Lessa, Maria Bernadete Medeiros Fernandes. (2018). Um estudo sobre a moralização do suicídio. In Ana Maria Lopes Calvo de Feijoo (Org.), *Suicídio: Entre o morrer e o viver* (pp. 105-144). Ifen.
- Lévi-Strauss, Claude. (1976). *As estruturas elementares do parentesco*. Vozes.
- Lima, Cláudio Mário Amaral de Oliveira. (2020). Information about the new coronavirus disease (COVID-19). *Radiologia Brasileira*, 53(2), V-VI. https://www.scielo.br/r/rb/a/MsJJ_z6qXfjipkXg6qVj4Hfj/?lang=en&format=pdf
- Lins, Regina Navarro. (2012). *O livro do amor* (Vol. 2). Bestseller.
- Lispector, Clarice. (1980). *Perto do Coração Selvagem*. Círculo do Livro S.A.
- Lobe, Bojana, Morgan, David, & Hoffman, Kim A. (2020). Qualitative data collection in an era of social distancing. *International Journal of Qualitative Methods*, 19. <https://doi.org/10.1177/1609406920937875>
- Machado, Rebeca Nonato, Magalhães, Andréa Seixas, & Palermo, Fernanda Ribeiro. (2016). Espaço potencial conjugal: Um estudo sobre o empobrecimento do laço conjugal. *Cadernos de Psicanálise*, 32(1), 33-42. <https://docplayer.com>.

br/104637954-Espaco-potencial-conjugal-um-estudo-sobre-o-empobrecimento-do-laco-conjugal.html

Machado, Roberto, Loureiro, Ângela, Luz, Rogério, & Muricy, Katia. (1978).

Danação da norma: Medicina social e constituição da psiquiatria no Brasil.
Graal.

Magliano, Fernando da Rocha. (2018). Considerações preliminares sobre a compreensão e finitude humana. In Ana Maria Lopes Calvo de Feijoo (Org.), *Suicídio: Entre o morrer e o viver* (pp. 17-38). Ifen.

Mattar, Cristine Monteiro. (2020). *Depressão: Doença ou Fenômeno Epocal?* Via Verita.

Menezes, Maria Célia de. (2007, maio-junho). O mito do amor romântico. *Fragmentsos de cultura*, 17(5/6), 539-572. <http://dx.doi.org/10.18224/frag.v17i3.344>

Moraes, Vinicius de. (1960). *Antologia Poética*. Editora do Autor.

Nunes, Benedito. (2010). Hermenêutica: Nós somos um diálogo. In Vitor Sales Pinheiro (Org.), *Ensaio Filosóficos* (pp. 267-275). Martins Fontes.

Organização Mundial da Saúde. (2000). *Prevenção do suicídio: Um manual para médicos clínicos gerais*. http://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/67165/WHO_MNH_MBD_00.1_por.pdf;jsessionid=4DB828EFDA1BA4DEDCA8D936353C56A7?sequence=7

Organização Pan-Americana da Saúde & Organização Mundial da Saúde. (2018). *“Suicídio é grave problema de saúde pública e sua prevenção deve ser prioridade”, afirma OPAS/OMS*. <https://www.paho.org/pt/noticias/15-5-2018-suicidio-e-grave-problema-saude-publica-e-sua-prevencao-deve-ser-prioridade>

Palermo, Fernanda Ribeiro, Magalhães, Andrea Seixas, Féres-Carneiro, Terezinha, & Machado, Rebeca Nonato. (2016). Ambiente conjugal: Repercussões na

- parentalidade. *Cadernos de psicanálise*, 38(34), 129-148. http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-62952016000100007&lng=pt&tlng=pt
- Peraíta, Carmen Segura. (2002). *Hermenéutica de la vida humana: En torno al informe Natorp de Martin Heidegger*. Trotta.
- Platão. (2005). *O Banquete* (Heloísa da Graça Burati, Trad.). Rideel.
- Platão. (2021). *Diálogos Socráticos III: Fedro (ou Do Belo), Eutífron (ou Da Religiosidade), Críton (ou Do Dever), Apologia de Sócrates, Fedon (ou Da Alma)* (Edson Bini, Trad.; 2a ed.). Edipro.
- Pompéia, João Augusto, & Sapienza, Bilet Tatit. (2004). *Na presença do sentido: Uma aproximação fenomenológica a questões existenciais básicas*. Paulus.
- Provimento nº 100, de 26 de maio de 2020. (2020). Dispõe sobre a prática de atos notariais eletrônicos utilizando o sistema e-Notariado, cria a Matrícula Notarial Eletrônica-MNE e dá outras providências. Conselho Nacional de Justiça. <https://atos.cnj.jus.br/files/original222651202006025ed6d22b74c75.pdf>
- Puente, Fernando Rey. (2008). *Os filósofos e o suicídio*. Editora UFMG.
- Resolução do Conselho Federal de Psicologia (CFP) nº 10, de 21 de julho de 2005. (2005). Código de Ética Profissional do Psicólogo. CFP. <https://site.cfp.org.br/wp-content/uploads/2012/07/codigo-de-etica-psicologia.pdf>
- Rigo, Soraya Carvalho. (2013). Suicídio: Uma questão de saúde pública e um desafio para a psicologia clínica. In Conselho Federal de Psicologia, *O Suicídio e os Desafios para a Psicologia* (Parte 1, Cap. 3, pp. 30-40). CFP.
- Rocha, Zeferino. (2001). *A morte de Sócrates: Monólogo filosófico*. Escuta.
- Rolnik, Suely. (1989). *Cartografia sentimental: Transformações contemporâneas do desejo*. Estação Liberdade.

Rose, Nikolas. (2011) *Inventando nossos selfs: Psicologia, poder e subjetividade*. Vozes.

Sampaio, Vitor Faustino. (2018). *Atendimento fenomenológico existencial com casal: Uma possibilidade de ação psicológica autoral* [Tese de doutorado, Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo]. Biblioteca Digital de Teses e Dissertações da USP. <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/47/47131/tde-04092018-163900/pt-br.php>

Schwandt, Thomas. (2006). As três posturas epistemológicas para a investigação qualitativa: Interpretação, hermenêutica e construcionismo social. In Norman Dezin, & Yvonna Lincoln (Orgs.), *O planejamento da pesquisa qualitativa: Teorias e abordagens* (Sandra Regina Netz, Trad.; 2a ed., pp. 193-217). Artmed.

Scorsolini-Comin, Fabio, Fontaine, Anne Marie Germaine Victorine, & Santos, Manoel Antônio dos. (2016, 28 de novembro). Satisfação no namoro e bem-estar subjetivo: Associações com a conjugalidade dos pais. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, 32(3), e32325. [https:// dx.doi.org/10.1590/0102-3772e32325](https://dx.doi.org/10.1590/0102-3772e32325)

Secretaria da Saúde do Estado da Bahia. (2020). *OMS alerta: Suicídio é a 3ª causa de morte de jovens brasileiros entre 15 e 29 anos*. <http://www.saude.ba.gov.br/2020/09/10/oms-alerta-suicidio-e-a-3a-causa-de-morte-de-jovens-brasileiros-entre-15-e-29-anos/>

Sell, Joelson. (2020). *Alta no número de divórcios e a praticidade para a realização de atos em cartórios*. <https://www.notariado.org.br/artigo-alta-no-numero-de-divorcios-e-a-praticidade-para-a-realizacao-de-atos-em-cartorios-joelson-sell/>

Severino, Rosa Lúcia. (1996). Casais construindo seus caminhos: A terapia de casal e a família de origem. In Luiz Carlos Prado (Org.), *Famílias e terapeutas construindo caminhos* (pp. 71-96). Artes Médicas.

Apêndice A – Termo de Consentimento para Entrevista Online

TCLE – Entrevista na modalidade online

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (TCLE)

Título: A experiência de (con)viver com parceiros(as) que tentam pôr fim à própria vida: possibilidades compreensivas no campo da conjugalidade

Pesquisadora: Alessandra Sawada Bertolucci

Orientadora: Carmem Lúcia Brito Tavares Barreto

Você está sendo convidado(a) a participar como voluntário(a) da pesquisa: **A experiência de (con)viver com parceiros(as) que tentam pôr fim à própria vida: possibilidades compreensivas no campo da conjugalidade**. A sua participação não é obrigatória e você pode desistir de participar e retirar seu consentimento em qualquer tempo da pesquisa sem prejuízo na relação com a pesquisadora.

O objetivo desta pesquisa é compreender a experiência de cônjuges, cujos(as) parceiros(as) tentam pôr fim à própria vida.

A sua participação será através de uma entrevista narrativa acerca da temática na modalidade de vídeo chamada, em virtude da situação pandêmica atual. A entrevista será gravada com a sua autorização. As gravações serão realizadas na plataforma zoom ou semelhante e seguirão os critérios de sigilo da pesquisa, ou seja, seu nome ou qualquer outra identificação serão protegidos.

A pesquisa oferece certo risco aos colaboradores, haja vista que a mobilização de conteúdos durante a realização das entrevistas pode causar desconforto ou constrangimento. Assim, a pesquisadora estará atenta ao modo como você está sendo afetado(a), oferecendo um espaço de acolhimento ao que for trazido e realizando os encaminhamentos necessários. Ressalta-se que o/a colaborador(a) poderá interromper sua participação a qualquer momento. Se o desconforto ou incômodo acontecer após a entrevista, você deverá procurar a mim, pesquisadora, para que possa ser orientado(a) e/ou encaminhado(a) ao serviço adequado.

No decorrer da entrevista caso seja percebida alta comoção em torno das temáticas abordadas, será discutida a possibilidade de encaminhamento para acompanhamento profissional.

Quanto aos benefícios deste estudo, observa-se que ele traz à tona a discussão de um fenômeno de grande relevância na sociedade atual, colaborando para a construção de novas compreensões sobre o pôr fim à vida e fomentando o diálogo sobre as experiências dos companheiros e companheiras que acompanham pessoas com demandas relacionadas ao tema e o modo da conjugalidade nestas situações.

Os resultados aqui desvelados podem tornar possível a emergência de novos conhecimentos baseados nas narrativas dos(as) colaboradores(as). A partir disso, espera-se colaborar com o desenvolvimento de novas pesquisas e novos modos de pensar as práticas clínicas, principalmente no tocante ao acolhimento em situações que envolvem a temática do pôr fim à vida.

Os/As colaboradores(as) deste estudo terão acesso aos resultados da pesquisa em um encontro com a pesquisadora, no qual serão abordadas as compreensões tecidas sobre o fenômeno a partir da investigação realizada. O

encontro se dará de modo individual com cada colaborador((a), a fim de se manter o sigilo e a privacidade na pesquisa. Este estudo poderá ser apresentado em eventos científicos e acadêmicos e divulgado por meio de artigos que serão elaborados a partir dos desdobramentos de seus resultados sem, no entanto, de nenhum modo permitir a identificação dos(as) colaboradores(as) e seus cônjuges.

Em qualquer momento, você poderá pedir esclarecimentos à pesquisadora responsável e/ou ao Comitê de Ética da UNICAP (Universidade Católica de Pernambuco), sobre todas as etapas da pesquisa e dúvidas que surgirem.

As informações coletadas durante a pesquisa serão tratadas com rigoroso sigilo sendo os resultados encontrados divulgados publicamente, sem a exposição da identidade, garantindo o anonimato do participante. A pesquisadora ainda se responsabiliza pela guarda do material da pesquisa desde o processo até a publicação dos resultados.

Você receberá uma via deste termo onde consta o telefone e o endereço da pesquisadora, e poderá tirar suas dúvidas sobre o projeto e sobre sua participação, agora ou a qualquer momento, pelo telefone (81) 9.99260021 ou através do e-mail alessandrasbertolucci@gmail.com

DADOS DO PESQUISADOR PRINCIPAL (ORIENTADOR)

Pesquisador/Orientador: Carmem Lúcia Brito Tavares Barreto

Endereço: Rua do Príncipe, 526, Boa Vista, Bloco G4 – Recife/PE

Telefone: (81) 9.8889-9988

Assinatura do pesquisador principal

Declaro que entendi os objetivos, riscos e benefícios de minha participação na pesquisa e concordo em participar.

O pesquisador me informou que o projeto foi aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisa em Seres Humanos da UNICAP, localizado na RUA DO PRÍNCIPE, 526 – BOA VISTA – BLOCO C – 3º ANDAR, SALA 306 – CEP 50050-900 - RECIFE – PE – BRASIL. TELEFONE: (81)2119-4041 ou 2119-4376 – ENDEREÇO ELETRÔNICO: cep_unicap@unicap.br

Havendo dúvida / denúncia com relação à condução da pesquisa deverá ser dirigida ao referido CEP no endereço acima citado.

_____, _____
Local e data

Colaborador(a) da pesquisa

COMISSÃO NACIONAL DE ÉTICA EM PESQUISA - CONEP SRTV 702, Via W 5

Norte - Edifício PO 700, 3º andar – Asa Norte

CEP: 70719-000 - Brasília-DF

Apêndice B – Termo de Consentimento para Entrevista Presencial

TCLE – Entrevista na modalidade presencial

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (TCLE)

Título: A experiência de (con)viver com parceiros(as) que tentam pôr fim à própria vida: possibilidades compreensivas no campo da conjugalidade

Pesquisadora: Alessandra Sawada Bertolucci

Orientadora: Carmem Lúcia Brito Tavares Barreto

Você está sendo convidado(a) a participar como voluntário(a) da pesquisa: **A experiência de (con)viver com parceiros(as) que tentam pôr fim à própria vida: possibilidades compreensivas no campo da conjugalidade**. A sua participação não é obrigatória e você pode desistir de participar e retirar seu consentimento em qualquer tempo da pesquisa sem prejuízo na relação com a pesquisadora.

O objetivo desta pesquisa é compreender a experiência de cônjuges, cujos(as) parceiros(as) tentam pôr fim à própria vida.

A sua participação será através de uma entrevista narrativa acerca da temática, podendo ser na modalidade presencial ou vídeo chamada, em virtude da situação pandêmica atual. A entrevista será gravada com a sua autorização. As gravações serão em áudio ou realizadas na plataforma zoom ou semelhante e

seguirão os critérios de sigilo da pesquisa, ou seja, seu nome ou qualquer outra identificação serão protegidos.

A pesquisa oferece certo risco aos colaboradores, haja vista que a mobilização de conteúdos durante a realização das entrevistas pode causar desconforto ou constrangimento. Assim, a pesquisadora estará atenta ao modo como você está sendo afetado(a), oferecendo um espaço de acolhimento ao que for trazido e realizando os encaminhamentos necessários. Ressalta-se que o/a colaborador(a) poderá interromper sua participação a qualquer momento. Se o desconforto ou incômodo acontecer após a entrevista, você deverá procurar a mim, pesquisadora, para que possa ser orientado(a) e/ou encaminhado(a) ao serviço adequado.

No decorrer da entrevista caso seja percebida alta comoção em torno das temáticas abordadas, será discutida a possibilidade de encaminhamento para acompanhamento profissional.

Quanto aos benefícios deste estudo, observa-se que ele traz à tona a discussão de um fenômeno de grande relevância na sociedade atual, colaborando para a construção de novas compreensões sobre o pôr fim à vida e fomentando o diálogo sobre as experiências dos companheiros e companheiras que acompanham pessoas com demandas relacionadas ao tema e o modo da conjugalidade nestas situações.

Os resultados aqui desvelados podem tornar possível a emergência de novos conhecimentos baseados nas narrativas dos(as) colaboradores(as). A partir disso, espera-se colaborar com o desenvolvimento de novas pesquisas e novos modos de pensar as práticas clínicas, principalmente no tocante ao acolhimento em situações que envolvem a temática do pôr fim à vida.

Os/As colaboradores(as) deste estudo terão acesso aos resultados da pesquisa em um encontro com a pesquisadora, no qual serão abordadas as compreensões tecidas sobre o fenômeno a partir da investigação realizada. O encontro se dará de modo individual com cada colaborador((a), a fim de se manter o sigilo e a privacidade na pesquisa. Este estudo poderá ser apresentado em eventos científicos e acadêmicos e divulgado por meio de artigos que serão elaborados a partir dos desdobramentos de seus resultados sem, no entanto, de nenhum modo permitir a identificação dos(as) colaboradores(as) e seus cônjuges.

Em qualquer momento, você poderá pedir esclarecimentos à pesquisadora responsável e/ou ao Comitê de Ética da UNICAP (Universidade Católica de Pernambuco), sobre todas as etapas da pesquisa e dúvidas que surgirem.

As informações coletadas durante a pesquisa serão tratadas com rigoroso sigilo sendo os resultados encontrados divulgados publicamente, sem a exposição da identidade, garantindo o anonimato do participante. A pesquisadora ainda se responsabiliza pela guarda do material da pesquisa desde o processo até a publicação dos resultados.

Você receberá uma via deste termo onde consta o telefone e o endereço da pesquisadora, e poderá tirar suas dúvidas sobre o projeto e sobre sua participação, agora ou a qualquer momento, pelo telefone (81) 9.99260021 ou através do e-mail alessandrasbertolucci@gmail.com

DADOS DO PESQUISADOR PRINCIPAL (ORIENTADOR)

Pesquisador/Orientador: Carmem Lúcia Brito Tavares Barreto

Endereço: Rua do Príncipe, 526, Boa Vista, Bloco G4 – Recife/PE

Telefone: (81) 9.8889-9988

Assinatura do pesquisador principal

Declaro que entendi os objetivos, riscos e benefícios de minha participação na pesquisa e concordo em participar.

O pesquisador me informou que o projeto foi aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisa em Seres Humanos da UNICAP, localizado na RUA DO PRÍNCIPE, 526 – BOA VISTA – BLOCO C – 3º ANDAR, SALA 306 – CEP 50050-900 - RECIFE – PE - BRASIL. TELEFONE: (81)2119-4041 ou 2119-4376 – ENDEREÇO ELETRÔNICO: cep_unicap@unicap.br

Havendo dúvida / denúncia com relação à condução da pesquisa deverá ser dirigida ao referido CEP no endereço acima citado.

_____, _____
Local e data

Colaborador(a) da pesquisa

COMISSÃO NACIONAL DE ÉTICA EM PESQUISA - CONEP SRTV 702, Via W 5

Norte - Edifício PO 700, 3º andar – Asa Norte

CEP: 70719-000 - Brasília-DF

Apêndice C – Entrevista com Penélope



Apêndice D – Entrevista com Romeu

Apêndice E – Entrevista com Dandara



Apêndice F – Entrevista com Adão



Apêndice G – Fotocolagem Final