



FUNDAÇÃO COMUNITÁRIA TRICORDIANA DE EDUCAÇÃO

Decretos Estaduais n.º 9.843/66 e n.º 16.719/74 e Parecer CEE/MG n.º 99/93

UNIVERSIDADE VALE DO RIO VERDE DE TRÊS CORAÇÕES

Decreto Estadual n.º 40.229, de 29/12/1998

Pró-Reitoria de Pós-Graduação, Pesquisa e Extensão

MAL-ESTAR, VIOLÊNCIA E CINEMA: um olhar psicanalítico

Três Corações

2009

SIMÉA PAULA DE CARVALHO CEBALLOS

MAL-ESTAR, VIOLÊNCIA E CINEMA: um olhar psicanalítico

Dissertação de Mestrado apresentada à Universidade Vale do Rio Verde – UNINCOR como parte das exigências do Programa de Mestrado em Letras (Linguagem, Cultura e Discurso), para obtenção do título de mestre.

Orientador

Prof. Dr. J. Guillermo Milán-Ramos

Três Corações

2009

Ao meu marido Victor e meu filho Saulo que
estiveram ao meu lado o tempo todo, acompanhando
toda minha angústia e euforia, com muito amor e
paciência.

Amo vocês!

AGRADECIMENTOS

A minha mãe, que me ensinou, através de sua busca pessoal, a não ter medo de encontrar o desconhecido dentro de mim.

Ao meu pai, pelo incansável apoio.

Ao orientador, Dr. J. Guillermo Milán-Ramos, por ter aberto as janelas de um novo horizonte e ter me mostrado novas perspectivas de estudos e pesquisas, e por sua excelente orientação.

Esta velha angústia,
Esta angústia que trago há séculos em mim,
Transbordou da vasilha,
Em lágrimas, em grandes imaginações,
Em sonhos em estilo de pesadelo sem terror,
Em grandes emoções súbitas sem sentido nenhum.
Transbordou.
Mal sei como conduzir-me na vida
Com este mal-estar a fazer-me pregas na alma!
Se ao menos endoidecesse deveras!
Mas não: é este estar entre,
Este quase,
Este pode ser que...
Isto.
Um internado num manicômio, ao menos é alguém.
Eu sou um internado num manicômio sem manicômio.
Estou doído a frio,
Estou lúcido e louco,
Estou alheio a tudo e igual a todos:
Estou dormindo desperto com sonhos que são loucura
Porque são sonhos.
Estou assim...
Pobre velha casa da minha infância perdida!
Quem te diria que eu me desacolhesse tanto!
Que é do teu menino? Está maluco.
Que é de quem dormia sossegado sob o seu teto provinciano?
Está maluco.
Quem de quem fui? Está maluco. Hoje é quem eu sou.
Se ao menos eu tivesse uma religião qualquer!

Fernando Pessoa (Álvaro de Campos)

SUMÁRIO

PÁGINA

1 INTRODUÇÃO	9
2 O MAL-ESTAR NA CULTURA EM FREUD	12
2.1 Princípio do prazer e além dele	12
2.2 Fonte social de sofrimento.....	18
3 O MAL-ESTAR NOS DIAS ATUAIS	23
3.1 As Raízes	23
3.2 O historizável e o não historizável.....	24
3.3 O Édipo, o Nome-do-Pai, a Família e a relação entre o Psíquico e o Social.....	26
3.4 O debate Lebrun e Zafirooulos	31
3.5 Ressonâncias do Debate.....	34
4 VIOLÊNCIA E PSICANÁLISE	38
4.1 O rigor do Superego	40
4.2 Superego cultural e ética	42
4.3. Fantasia.....	44
4.4 Violência urbana no Brasil.....	47
4.4.1 Descendentes de colonizadores e colonos	48
4.4.2 O corpo marcado pela violência.....	49
4.4.3 A função paterna no Brasil.....	52
4.4.4 A letra da lei em nossa sociedade.....	53
4.4.5 A ética da violência no Brasil	54
5 CINEMA E PSICANÁLISE	57
5.1 O encontro do cinema e psicanálise.....	57
5.2 O sonho, a realidade e a fantasia	60
5.3 Zizek, o cinema e a psicanálise	63
5.4 Olhar, fantasia e cinema.....	64

5.5 Os filmes <i>Cidade de Deus</i> e <i>Tropa de Elite</i>	66
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	74
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	77

RESUMO

CEBALLOS, Siméa Paula de Carvalho. **Mal-estar, violência e cinema: um olhar psicanalítico**. 2009. 79 p. (Dissertação – Mestrado em Letras). Universidade Vale do Rio Verde – UNINCOR – Três Corações - MG*

A presente dissertação tem como foco principal a mistura e a interlocução entre dois campos de saber, a psicanálise e o cinema, voltados para um assunto que os afeta intensamente: a violência. A principal abordagem é a relação entre violência e psicanálise e como essa relação se subjetiva na hora em que o espectador, frente à tela do cinema, assiste a um filme violento. A partir dos estudos de Freud, que trata do mal-estar inerente em nossa sociedade, e do encontro do cinema com a psicanálise será feita uma análise psicanalítica de dois filmes brasileiros que retratam a violência urbana dos grandes centros: *Tropa de Elite* e *Cidade de Deus*. Abrimos a pesquisa, no segundo capítulo, discorrendo sobre os estudos de Freud que buscam as raízes do mal-estar produzido no sujeito por estar inserido na civilização. No terceiro capítulo, o tema central será o debate sobre o declínio do Nome-do-pai e como ele é, muitas vezes, usado para explicar a violência na contemporaneidade. No quarto capítulo, apoiados principalmente nos autores Calligaris, Souza, Žizek e Endo, mostraremos a relação entre violência e psicanálise para tentar explicar as possíveis causas da violência urbana no Brasil. Finalmente, o quinto capítulo será reservado para o encontro do cinema com a psicanálise e para a análise dos filmes. O objetivo será tentar mostrar, com base em Rivera, Žizek e McGowan, que o cinema constitui uma oportunidade de subjetivação dos conceitos psicanalíticos e, portanto, a teoria serve para ilustrar o exemplo e não o contrário.

Palavras-chave: Mal-estar, violência, psicanálise, cinema.

*Comitê Orientador: Dr. José Guillermo Milán-Ramos – UNINCOR (Orientador).

ABSTRACT

CEBALLOS, Siméa Paula de Carvalho. **Discontent, violence and cinema: a psychoanalytic gaze.** 2009. 79 p. (Dissertation – Master in Letras). Universidade Vale Rio Verde - UNINCOR, Três Corações - MG *

In this dissertation, the main focus is the mixture and the interchange of two fields of knowledge, psychoanalysis and cinema, related to a subject which affects them intensely: violence. We aim at approaching the relationship between violence and psychoanalysis and how this relationship becomes subjective when the spectators, in front of a cinema screen, watch a violent film. Starting from Freud's studies, which deal with the inherent discontent in our society, and the meeting of cinema and psychoanalysis, we will analyze two Brazilian films, which show the urban violence in the big centers: *Tropa de Elite* and *City of God*. We open our research, in the second chapter, presenting the studies in which Freud searches for the roots of the discontent every person feels due to being part of a civilization. Then, in the third chapter, the main point will be the debate about the decline of the Name-of-the-Father and how it is usually used to describe the contemporary violence. Moreover, in the fourth chapter, supported mainly by the authors Calligaris, Souza, Žizek and Endo, we will present the relationship between violence and psychoanalysis to try to explain the possible reasons of the urban violence in Brazil. Finally, in the fifth chapter, there will be the meeting between cinema and psychoanalysis and the analysis of the films. The aim, based on Rivera, Žizek and McGowan, is to show that cinema constitutes an opportunity of subjectivization of psychoanalytic concepts and, therefore, the application of psychoanalytic concepts to the art of film is just to illustrate the examples and not the other way around.

Key words: discontent, violence, psychoanalysis, cinema.

*Guidance Committee: Dr. José Guillermo Milán-Ramos – UNINCOR (Major Professor)

1 INTRODUÇÃO

Violência. Esse é um conceito imbricado no nosso dia-a-dia. Violência, muitas vezes gratuita, que chega até nós através de diversos meios e lugares, como a violência urbana, a violência presente na mídia e a representada no cinema. Ela integra nosso cenário e suscita um questionamento: Por que a violência?

A partir desse questionamento geral, dois fatos ou fenômenos atraíram nossa atenção: em primeiro lugar, a violência urbana no Brasil, e em segundo lugar, a grande incidência de violência exercida sobre o corpo, também no Brasil. Fatos e fenômenos que fazem parte de uma realidade complexa e que devem ser interpretados em relação a outros elementos dessa realidade. Já é um lugar comum, por exemplo, afirmar que o Estado é ausente e que tem sua cota de responsabilidade na disseminação e perpetuação da violência. Também, a lógica maquínica das “vítimas” e os “carrascos”, da “parte sadia da sociedade” vítima dos “violentos”, segundo a qual uma parcela de cidadãos é condenada à incerteza e insegurança por outra parcela violenta e revoltada, que coage, mata e impõe poder por meio de atos violentos.

Mas a violência urbana sob qual olhar? Do ponto de vista da psicanálise foi a decisão. A psicanálise versada a partir de “*O mal-estar na civilização*”, que poderia ser considerada uma leitura da modernidade realizada pelo discurso freudiano sobre os impasses do sujeito no mundo moderno.

Então, violência urbana vista sob um olhar psicanalítico e representada onde? A resposta: no cinema brasileiro, especificamente nos filmes “*Cidade de Deus*” e “*Tropa de Elite*”. Esses dois filmes relatam o universo das grandes favelas de grandes centros e problematizam algumas instituições da sociedade, como a família e a polícia, que atualmente, encontram-se em crise e se relacionam de alguma forma com a violência.

Assim, definitivamente, é com a mistura e intercâmbio de saberes destes três campos – violência urbana no Brasil, psicanálise e cinema – que nos propusemos a desenvolver o presente trabalho, que apresenta três principais partes. Na primeira, relacionada à psicanálise e à violência, foi feita uma pesquisa teórica sobre as raízes psicanalíticas desta. Num segundo momento tentamos apresentar um olhar contemporâneo sobre a violência, que inclui o debate entre os psicanalistas Lebrun e Zafiropoulos (sobre o possível declínio da autoridade paterna no mundo contemporâneo), e as pesquisas sobre a *fantasia* no Brasil – o conceito de *fantasia ideológica*, tal como é desenvolvida pelo autor Slavoj Zizek e tal como é aplicada no Brasil

por Contardo Calligaris e Octavio Souza. E, num terceiro momento, abordamos a relação entre cinema e psicanálise e entre psicanálise e violência, a partir da qual tentamos trabalhar as questões teóricas à luz dos dois filmes mencionados.

Esses desenvolvimentos aparecem ao longo dos capítulos. No segundo capítulo abordamos o desenvolvimento sobre o mal-estar na cultura formulado por Freud para tratar o tema violência a partir do ponto de vista psicanalítico. A idéia é fazer uma “arqueologia” da questão da *agressividade* e da *violência* na teoria freudiana a partir da noção de *pulsão de morte*, e apontar, com embasamento nas obras “*Além do princípio do prazer*” e “*O mal-estar na civilização*”, as razões que possivelmente justificam o mal-estar produzido no homem face a civilização.

Em seguida, no terceiro capítulo, foi feito um levantamento da crise que a sociedade moderna enfrenta e o desconforto experienciado pelos sujeitos por terem que se adequar à vida em sociedade. Levantamos e exploramos hipóteses sobre as possíveis raízes do mal-estar contemporâneo que se expressa “imaginariamente” como uma nostalgia do pai pelo sujeito, e a partir dessa premissa tentamos trilhar o caminho que faz com que muitos analistas considerem que a falta de uma autoridade seja responsável, em grande parte, pelo estado violento em que as sociedades ocidentais se encontram atualmente. Assim, partindo do Lacan de 1938, que se embasou nas ciências sociais e apontou como principal causa do mal-estar social a decadência da família patriarcal até chegar ao debate de psicanalistas atuais sobre a questão, o objetivo é mostrar como posições opostas sobre o declínio da autoridade paterna ressoam nos dias atuais.

No quarto capítulo iniciamos a abordagem específica entre violência e psicanálise. O foco é mostrar como a psicanálise sempre mostrou grande interesse em relação à gênese da violência. Alguns conceitos psicanalíticos, como o de superego, foram trazidos, para explorar sua incidência em diversas perspectivas: individual, social, cultural. Veremos que o superego está situado no centro da ligação do sujeito com o grupo social. Também o conceito de fantasia, que é uma peça fundamental de uma série de interessantes interpretações sobre os traços particulares da violência no Brasil. Isso nos conduziu a uma visão mais clara da violência urbana no Brasil. Apontamos para as possíveis causas do enraizamento de um tipo de violência no Brasil: a violência que incide sobre os corpos. Esse tipo de violência poderia ser associado a nossa identidade nacional. Com relação a identidade, Octavio Souza (1994, p.18) diz:

Em contraponto aos atributos disponíveis para a consciência que formam aquilo que se tem por hábito chamar de identidade, seja ela individual ou grupal, a psicanálise propõe a consideração das identificações. Todo o dizer e o agir diferenciados que dão provas os sujeitos no percurso de suas vidas encontram referência última nos movimentos identificatórios desses sujeitos, que são, por assim dizer, ações subjetivas inconscientes, e não atribuições a eles conferidas por alguma instância que lhes é externa.

Dessa maneira, tratamos de identificar com quem e com o que se formou a identidade brasileira com relação à violência e a repercussão de tal formação no convívio entre os sujeitos.

O quinto capítulo ficou reservado ao encontro do cinema com a psicanálise, dois modos privilegiados de transformar experiência em discurso. Nesse capítulo ensaiamos alguns comentários sobre dois filmes “violentos”: *Tropa de Elite* e *Cidade de Deus*. Os conceitos referidos nos capítulos anteriores são de extrema importância para a análise. Faz-se ponto crucial desde já mencionarmos que não há intenção de usar os filmes como “exemplos” ou “ilustração” dos conceitos psicanalíticos. Com base na visão do autor esloveno Slavoj Žižek, o intuito é usar os filmes mencionados para fazer avançar uma articulação teórica envolvendo os conceitos-chaves nesta dissertação.

2 O MAL-ESTAR NA CULTURA EM FREUD

No presente capítulo, abordaremos o início das pesquisas de Freud que concernem os conceitos metapsicológicos, em especial o conceito de pulsão, para tentar entender, partindo da visão do autor, o mal-estar instalado nas sociedades humanas, bem como compreender as raízes da violência do ponto de vista psicanalítico.

2.1 Princípio do prazer e além dele

Freud, no início de suas pesquisas, tinha como projeto fazer da psicanálise uma ciência natural porque seu projeto estava relacionado com suas atividades médicas. Seu objetivo era construir um método de tratamento de determinados distúrbios patológicos para os quais as outras propostas falhavam. Freud tentava encontrar seus fundamentos na experiência, ou seja, em conceitos empíricos. Nesse caminho, ele se deparou com as experiências que o levaram a fundar a psicanálise, e uma das peculiaridades é ter se deparado com objetos e conceitos que, por assim dizê-lo, eram “impossíveis” de ser descritos.¹ Entre esses conceitos estão aqueles que Freud chamou “metapsicológicos”. Há uma série de conceitos freudianos que apresentam uma dificuldade especial e que podem ser pensados a partir do postulado de Lacan de que “o Real é impossível de ser simbolizado”. Os conceitos metapsicológicos “têm um pé no real”, fazem borda com o real (lugar onde há um saber em construção, não totalizável, um *saber inconsciente*), o que supõe uma dificuldade intrínseca de teorizar sobre eles. Segundo Milán-Ramos (2007, p.22),

Lacan define o Real como o impossível: o impossível de ser simbolizado, o que não cessa de não se escrever. A partir do momento em que falamos, a distância entre o Real e sua simbolização torna-se irreduzível. A partir do momento em que habitamos o universo simbólico (*logos*), as palavras instauram uma distância irreduzível com as coisas, com a plenitude do vivo-concreto-originário. Pela ação da linguagem o corpo vivo distancia-se de si mesmo (castração simbólica) e se transforma em corpo pulsional, corpo falante.

E o conceito de *pulsão* é o primeiro fundamento da metapsicologia.

Procuraremos na metapsicologia os conceitos e desenvolvimentos teóricos que ajudarão a compreender a questão da agressividade e da violência. Isso será articulado dentro da teoria das pulsões, que foi sofrendo modificações ao longo dos estudos de Freud e que encontra sua forma definitiva a partir da elaboração do “além do princípio do prazer”. O *além*

¹ Isso também vale para a teoria, que tem estatuto simbólico: “o Real é o impossível de ser simbolizado” (Lacan). Mas ainda assim, a teoria deve inscrever o Real...

do princípio do prazer é o divisor de águas entre uma primeira teoria das pulsões e uma segunda teoria das pulsões.

No início, a teoria das pulsões se estrutura em função do princípio do prazer (e o princípio da realidade, complementar àquele). Essa primeira estruturação vai mudar quando Freud introduz explicitamente o conceito de pulsão de morte (*além do princípio do prazer*).

Segundo Freud, a pulsão² é o representante psíquico de uma contínua fonte de excitação proveniente do interior do organismo. É um processo que nasce no inconsciente e que orienta o organismo em direção a um fim, uma tendência para agir, para resolver uma dada tensão orgânica.

Inicialmente, Freud concebe os órgãos do corpo como fonte das pulsões e distingue dois grupos de pulsões: as *pulsões de autoconservação* ou *pulsões do ego*, que visam à conservação do indivíduo e as *pulsões sexuais*, que visam ao prazer do órgão.

Rey-Flaud (2002, p.7) mostra o percurso feito por Freud quando, em suas análises, tenta produzir a lembrança de uma “cena primitiva” capital e circunscreve um vazio no saber inconsciente do sujeito que ele identifica como o lugar de uma falta estrutural de representação, ou seja, uma falta que não pode ser preenchida ou compensada. Freud elabora então a noção de um recalque³ primordial, que é uma representação singular, *originalmente recalçada* (irredutível a todo controle pela consciência) para “fixar” a pulsão.

Até certo momento em sua pesquisa, Freud acreditava que o princípio do prazer era o mecanismo que regulava o funcionamento do aparelho psíquico. Segundo ele, o princípio do

² No artigo intitulado “*Os Instintos e suas Vicissitudes*”, Freud define a natureza da pulsão como uma força constante, de origem somática, que representa para o psíquico “como que uma excitação”. Então, ele enuncia as quatro características da pulsão:

- A fonte: é corporal; procede da excitação de um órgão que pode ser qualquer um.
- O impulso: é a expressão da própria energia pulsional.
- A finalidade: é a satisfação da pulsão, a possibilidade do organismo alcançar uma descarga pulsional, isto é, levar a tensão ao seu ponto mais baixo, obtendo-se, assim, a extinção temporária da pulsão.
- O objeto: é qualquer coisa que permita a satisfação pulsional, que permita que se atinja a finalidade.

³ Segundo Garcia-Rosa (1995, p.176), o que o recalque faz é operar uma cisão no universo simbólico do sujeito, reduzindo uma parte desse universo ao silêncio, recusando-lhe o acesso à fala. E também, evidentemente, recusando-lhe o acesso à consciência. O recalque impede a passagem da imagem à palavra. Mas, isso não elimina a representação, não destrói sua potência significante, isto é, o recalque não elimina progressivamente o inconsciente, na verdade ele o constitui. E esse inconsciente constituído pelo recalque continua insistindo no sentido de possibilitar uma satisfação da pulsão.

prazer é o desejo de gratificação imediata e de ausência de sofrimento, e para que isso seja bem sucedido a atividade psíquica afasta-se de qualquer evento que possa despertar desprazer.

Freud, no artigo “Formulação sobre os dois princípios do funcionamento mental” (1911, p.238), mostra a predominância e as provas do poder desse princípio quando fala da nossa tendência a nos afastar de impressões aflitivas dos nossos sonhos quando estamos acordados. No entanto, o autor sugere que o estado de repouso psíquico foi originalmente perturbado pelas exigências das necessidades internas. De acordo com Freud (1911, p.238)

Quando isto aconteceu, tudo que havia sido pensado (desejado) foi simplesmente apresentado de maneira alucinatória, tal como acontece hoje com nossos pensamentos oníricos a cada noite. Foi apenas a ausência da satisfação esperada, o desapontamento experimentado, que levou ao abandono desta tentativa de satisfação por meio da alucinação. Em vez disso, o aparelho psíquico teve de decidir tomar uma concepção das circunstâncias reais no mundo externo e empenhar-se por efetuar nelas uma alteração real. Um novo princípio mental foi assim introduzido; o que se apresentava na mente não era mais o agradável, mas o real, mesmo que acontecesse ser desagradável. Este estabelecimento do *princípio da realidade* provou ser um passo momentoso.

Assim, a partir da convivência social, da ética de uma cultura e das leis morais e religiosas, os homens aprendem a moderar suas reivindicações e “sob a influência dos instintos de autopreservação do ego, o princípio do prazer é substituído pelo princípio da realidade⁴.” (FREUD, 1920, p.20). Este é um novo princípio de funcionamento mental, que a partir da concepção das circunstâncias reais no mundo externo, o aparelho psíquico empenha-se para efetuar nelas uma alteração real. O princípio da realidade “não abandona a intenção de fundamentalmente obter prazer; não obstante, exige e efetua o adiamento da satisfação, o abandono de uma série de possibilidades de obtê-la, e a tolerância temporária do desprazer como uma etapa no longo e indireto caminho para o prazer.” (*idem*, p.20).

De que modo, nessa primeira teoria das pulsões, o princípio do prazer articula o nascimento do aparelho psíquico? De acordo com Rey-Flaud (2002, p.7),

[...] na origem o sujeito humano entretém com o mundo exterior uma relação de *in-diferença*⁵ da qual mesmo após sua ruptura jamais renunciará. De fato, essa relação é *in principio* quebrada em primeiro lugar pelas excitações externas, em seguida pelas excitações internas suscitadas pelas necessidades vitais cuja fonte, impossível de estancar, vai constituir o núcleo radical do desprazer (*Unlust*). Que será vivido

⁴ Segundo Rey-Flaud (2002, p.45), essa leitura de Freud é ingênua, “segundo a qual a civilização promulgaria em seu próprio nome as proibições e as prescrições que viriam vexar o sujeito.” De acordo com o autor a civilização “é apenas o espaço simbólico em que as proibições e as prescrições tomam corpo.”

⁵ Refere-se ao narcisismo primário. Segundo Garcia-Roza (1995, p. 43), originalmente, o eu é o objeto privilegiado de investimento libidinal, a ponto de se constituir como o “grande reservatório da libido”, armazenador de toda a libido disponível. Esse momento, Freud denomina *narcisismo primário*.

pelo sujeito como um “objeto estrangeiro” (*fremdes objekt*) nele mesmo. Esse objeto então vai suscitar e focalizar um ódio que, ocupando o lugar da indiferença primordial, marca uma guinada da passividade à atividade que inscreve na história do sujeito uma segunda figura de morte. Quando será estabelecida posteriormente a impotência da linguagem (ou seja, do sistema representativo) a restituir ao sujeito a quietude do primeiro narcisismo e a amainar o ódio em nome do amor, serão colocadas as bases daquilo que vai se tornar, cinco anos mais tarde, em *Além do princípio do prazer* a última teoria freudiana das pulsões, representada no afrontamento mítico de Eros e Tanatos.

Poderia se dizer que, dentro da concepção psicanalítica, a morte supõe-se sob duas “figuras”, que são: (i) uma primeira figura que se representa pelo nascimento, a “morte” que a criança experimenta pela perda do estado de equilíbrio e prazer no ventre materno, rumo a sua inserção no mundo simbólico. Temos aqui a castração como figura de morte, isto é, o indivíduo é castrado quando é inserido no mundo da linguagem. Essa é a origem de um certo ódio pelo outro, pela realidade, pelo o que a linguagem traz; (ii) a segunda figura da morte supõe uma mudança de perspectiva, apresenta-se, por assim dizê-lo, do “ponto de vista” do sujeito já castrado, que já sofreu os efeitos do simbólico. A própria compulsão à repetição o leva a procurar o prazer primordial, o equilíbrio, o inanimado, o indiferenciado (a morte).

Mas Freud não tardou em perceber que a consideração de um aparelho psíquico (subdivido em três instâncias: inconsciente, pré-consciente e consciente) movido por duas pulsões básicas (as de autoconservação e as sexuais), *ambas guiadas pelo princípio do prazer*, mostrava-se inadequada perante alguns problemas. Por exemplo: como os sonhos, enquanto realização de desejos, poderiam rerepresentar repetidas vezes uma situação de desprazer? Como entender a *compulsão à repetição* de eventos que causam desprazer? Como conceber o que ocorre com o sádico e o masoquista? E o que dizer da constatação de que, às vezes, parece haver um “destino” que leva certas pessoas a repetirem sempre os mesmos tipos de sofrimentos?

Freud, então, refere-se às vicissitudes das pulsões, seus destinos, que quase sempre não são felizes. Ele enumera cinco maneiras da pulsão organizar, de alguma maneira, o fracasso da satisfação. O primeiro é o *recalcamento*, que é o processo mais freqüente no campo das neuroses. O segundo é a *sublimação*⁶, que é próprio das pulsões sexuais. E os três outros – a *inversão em seu contrário*, o *retorno sobre a própria pessoa* e a *passagem da atividade à passividade* – que constituem e organizam o campo das perversões.

⁶ Segundo Nasio (1989), “sublimação é a única noção psicanalítica capaz de explicar que obras criadas pelo homem – realizações artísticas, científicas ou mesmo esportivas -, distantes de qualquer referência à vida sexual, sejam produzidas, ainda assim, graças a uma força sexual nascida de uma fonte sexual.”

Em *Além do Princípio do Prazer*, em 1919, Freud formulou, a partir dos indicadores fornecidos pela repetição, a hipótese de uma pulsão de morte, conceito complexo proposto como uma hipótese “puramente especulativa” que se opõe às pulsões de vida.⁷

A compulsão à repetição “sobrepuxa” o princípio de prazer. Freud formulou essa noção a partir da experiência clínica. A psicanálise era no início uma “arte interpretativa”. Ao médico cabia descobrir o material inconsciente e comunicá-lo ao paciente. Porém, isso não solucionava o problema terapêutico e então surgiu um novo objetivo ao analista: “obrigar o paciente a confirmar a construção teórica do analista com sua própria memória” (FREUD, 1920, p.29). E a ênfase nesse esforço se apresenta nas resistências do paciente: “a arte consistia então em descobri-las tão rapidamente quanto possível, apontando-as ao paciente e induzindo-o, pela influência humana a abandonar suas resistências.” (*idem*, p.29) Todavia, o objetivo de que o inconsciente deve tornar-se consciente não era completamente alcançado através desse método. De acordo com Freud (*idem*, p.29),

O paciente não pode recordar a totalidade do que nele se acha reprimido, e o que não lhe é possível recordar pode ser exatamente a parte essencial. Dessa maneira, ele não adquire nenhum sentimento de convicção da correção teórica que lhe foi comunicada. É obrigado a *repetir* o material reprimido como se fosse uma experiência contemporânea, em vez de, como o médico preferiria ver, recordá-lo como algo pertencente ao passado.

No artigo de 1920, Freud fornece várias exemplificações dessa *compulsão à repetição*, como a repetição da cena do trauma via pesadelo nos sofrentes de neuroses traumáticas, fazendo referência às “misteriosas tendências masoquistas do ego”, e no jogo das crianças (*fort-da*⁸). O autor também relata exemplos como no caso de pessoas em que todos os

⁷ A partir do texto de Rey-Flaud (2002, p. 6-7) pode afirmar-se que todos os elementos necessários para a elaboração do conceito de pulsão de morte já estão dados por Freud quando ele escreveu “O Inconsciente” (1915), sobretudo com a noção de recalque primordial. Mas talvez *faltasse uma experiência a Freud*, que veio com as neuroses traumáticas dos soldados que voltaram da guerra.

⁸ Em Dor (1989, p.89), encontramos a explicação de jogo do *fort-da*, descrito por Freud, que ilustra o controle simbólico do objeto perdido. Dor cita Freud (*idem*, p.89): “Um dia fiz uma observação que confirmou minha forma de ver. A criança tinha um carretel de madeira amarrado a um cordão. Não lhe ocorria, em nenhum momento, por exemplo, a idéia de puxá-lo para brincar de carro; lançava, porém, com grande destreza, o carretel amarrado ao cordão, por baixo da borda de sua caminha, onde este desaparecia, enquanto ele pronunciava um o-o-o)* rico em sentido; a seguir, ele retirava o carretel para fora da cama, puxando o cordão, e saudava então sua reaparição com um alegre “aqui”**. Assim era o jogo completo: desaparecimento e retorno; quase só se via o primeiro ato, que era incansavelmente repetido por si só como um jogo, embora não restasse dúvida de que o maior prazer ligava-se ao segundo ato”. Dor (*idem*, p.89), então, apresenta a interpretação que Freud deu ao jogo: “A interpretação do jogo não apresentava mais dificuldades. O jogo estava em relação com os importantes resultados de ordem cultural obtidos pela criança, com a renúncia pulsional que havia realizado (renúncia à satisfação da pulsão) para permitir as ausências de sua mãe sem manifestar oposição. Ela encontrava uma reparação, por assim dizer, encenando ela mesma, com os objetos ao seu alcance, o mesmo ‘desaparecimento-retorno’”.

relacionamentos têm o mesmo resultado, como: amizades que findam por traição de uma das partes, casos amorosos que atravessam as mesmas fases e chegam a um mesmo desfecho, e outros. Segundo Freud (1920, p.32),

Nenhuma dessas coisas pode ter produzido prazer no passado, e poder-se-ia supor que causariam menos desprazer hoje se emergissem como lembranças ou sonhos, em vez de assumirem a forma de experiências novas. Constituem, naturalmente, as atividades de pulsões destinadas a levar à satisfação, mas nenhuma lição foi aprendida da antiga experiência de que essas atividades, ao contrário, conduziam apenas ao desprazer. A despeito disso, são repetidas, sob a pressão de uma compulsão.

No *Dicionário de Psicanálise* de Chemama e Vandermersch (2007) encontramos que seria possível dizer que as pulsões de vida reúnem uma parte das pulsões sexuais (a que permite a sobrevivência da espécie) e uma parte das pulsões do eu (a que visa à sobrevivência do indivíduo). Por outro lado, uma face das pulsões sexuais (a que coloca o indivíduo em perigo, por estar a serviço exclusivamente da espécie), das pulsões do eu (a que ameaça a espécie, porque privilegia o indivíduo) e das pulsões de objeto (a que preside a destruição do objeto, ao se assegurar de sua incorporação no meio do sujeito), de fato, uma face escondida, deve ser considerada como *pulsão de morte*. Freud julga que ela é base do princípio primordial do aparelho psíquico, um aparelho psíquico que daqui em diante *não está mais regulado exclusivamente pelo princípio do prazer*. A pulsão de morte passa a constituir a base estruturante do aparelho psíquico. Rey-Flaud (2002, p. 42) afirma que, segundo Lacan, na segunda teoria das pulsões “a agressividade é um avatar imaginário da pulsão de morte”. Fazendo referência a essa mudança na teoria de Freud, Rey-Flaud (*idem*, p. 41-42) afirma,

Essa nova teoria é o resultado da tese iniciada em 1915 com o artigo “Pulsões e destinos das pulsões” que situava na origem do sujeito humano uma vontade de manter uma relação de indiferença em face do mundo. A pulsão de morte substitui, desse modo, a tendência paradoxal do ser vivo de se manter num estado de indiferenciação. Ela não exprime exatamente um querer morrer, mas uma vontade de atingir um estado do “como morto”. Quando se manifesta, o desejo de morrer é na realidade o desejo de que não aconteça mais nada, de voltar ao inanimado, de “sucumbir ao sono dos justos”.

Segundo essa nova concepção, não é mais possível tomar a agressividade como uma resposta ao corte, o que lhe conferiria um estatuto secundário em relação ao primeiro corte. Devemos então reformular nossos antigos enunciados e dizer que a agressividade é um avatar imaginário da pulsão de morte. Fica assim estabelecidas aquilo que Lacan, comentador de Freud, chama de “as três paixões do ser”: a indiferença, o ódio, (avatar ativo da indiferença) e o amor como reviravolta do ódio.

* Em alemão: “Fort”: longe, que partiu.

** Em alemão: “da”.

Freud observou que a “compulsão à repetição” contraria o princípio do prazer, pois aquela é causadora de sofrimento e angústia. Em sua obra *Além do Princípio do Prazer*, Freud afirma o caráter regressivo das pulsões, o fato de que todas as pulsões querem reproduzir algo anterior. A unidade básica do aparelho psíquico, nessa teoria das pulsões, passa a ser o entrelaçamento do princípio do prazer (e o princípio da realidade) com o além do princípio do prazer, via compulsão à repetição.

Lacan elabora a articulação entre o pulsional e a compulsão à repetição através da distinção entre *aim* e *goal*. Segundo Žižek (2000, p.21), o que Lacan denominou meta (*goal*) e propósito (*aim*). A meta (*goal*) “retrocede” quando chegamos até ela. Essa é a própria natureza da pulsão, é a distinção lacaniana entre seu propósito (*aim*) e sua meta (*goal*). *Goal* é o destino final, enquanto que *aim* é o que intencionados fazer, é o caminho em si. Lacan diz que o propósito real não é sua meta (satisfação plena, *goal*), mas sim seu propósito (*aim*). *O propósito final da pulsão consiste simplesmente em reproduzir-se como pulsão*, voltar a sua rota circular. A fonte real do gozo⁹ é o movimento repetitivo neste circuito fechado, porque a re-experiência de algo idêntico, ou seja, repetitivo, é uma fonte de prazer/sofrimento.

Segundo Rey-Flaud (2002, p.42), o princípio de intrincação entre pulsão de morte e pulsão de vida se anuncia da seguinte maneira: “não há vida sem morte, não há morte sem vida. É o princípio que a civilização toma para si para regulá-lo.” A relação entre pulsão de vida e pulsão de morte não é uma oscilação (um ou outro), mas uma dialetização (um não existe sem o outro).

2.2 Fonte social de sofrimento

Por civilização humana, segundo Freud, entendemos que ela engloba todo o conhecimento e toda a capacidade que o homem adquiriu, ao longo do tempo, com a finalidade de controlar as forças da natureza e extrair dela tudo o que precisasse para a

⁹ Segundo Nasio (1993, p.32) o gozo é a “energia do inconsciente quando o inconsciente trabalha, isto é, quando o inconsciente está ativo – e ele o está constantemente –, assegurando a repetição e se externalizando sem parar em produções psíquicas”, consistindo numa manutenção ou num aumento da tensão. Ainda de acordo com Nasio (*idem*, p.40) o gozo não é imediatamente sentido, mas se manifesta quando das experiências máximas que têm que atravessar o corpo e a psique, o sujeito inteiro. Ele define que o gozo é uma “palavra para expressar a experiência de vivenciar uma tensão intolerável, mescla de embriaguez e estranheza. O gozo é o estado energético que vivemos em circunstâncias-limite, em situações de ruptura, no momento em que estamos em condições de transpor um limite, assumir um desafio, enfrentar uma crise excepcional, às vezes dolorosa. De acordo com o autor Néstor Braunstein o gozo é inefável e traumático. É um excesso que é um buraco no simbólico e está submetido à castração, confinado em um “corpo silenciado, o corpo das pulsões, da busca compulsiva de um reencontro sempre fracassado com o objeto”. (BRAUNSTEIN, 2007, p.23)

satisfação das necessidades humanas. A isso incluem-se todos os regulamentos e regras essenciais para convencionar as relações dos homens uns com os outros e a distribuição da riqueza. No entanto, para que a vida compartilhada em comunidades seja sustentada é preciso sacrifícios. Eles têm de se submeter às *restrições pulsionais*, já que sacrifícios são impostos pelos regulamentos, ordens e instituições, fazendo com que todo indivíduo seja “virtualmente inimigo da civilização” (FREUD, 1930, p.16). Novamente aqui, temos a oportunidade de perceber a leitura ingênua de Freud quando define civilização.

As pulsões podem ser recalçadas ou sublimadas, e para compreender isso temos que fazer referência à noção de superego. O superego ou superego tem uma função de “censura” que separa o inconsciente do consciente e representa a sociedade. É uma instância que se faz ouvir no interior, manifesta-se primeiramente a partir do exterior. Em Nasio (1989, p. 129) encontramos a seguinte definição:

A origem dessa instância soberana da personalidade remonta ao período do desaparecimento do Édipo, por volta dos cinco anos de idade. Nessa época, a proibição que os pais impõem ao filho edipiano de realizar seu desejo incestuoso torna-se, dentro do eu, um conjunto de exigências morais e de proibições que, dali por diante, o sujeito imporá a si mesmo. É essa autoridade parental internalizada durante o Édipo, e diferenciada no seio do eu como uma de suas partes, que a psicanálise chama de superego.

No *Dicionário de Psicanálise* de Chemama e Vandermersch há uma explicação de que o superego nem sempre corresponde à severidade da educação. Em “O mal-estar na civilização”, Freud (1930, p. 133) escreve: “A severidade original do superego não representa ou não corresponde completamente à severidade sofrida ou esperada de parte do objeto, mas exprime a agressividade da própria criança em relação a este.” Para Freud, as coisas se desenvolvem assim: (i) primeiramente, renúncia à pulsão, consecutiva à angústia ligada ao medo de perder o amor, amor que protege contra a agressão constituída pela punição; (ii) em seguida, instauração da autoridade interior, renúncia consecutiva à angústia diante dessa autoridade interior, transformada na consciência moral. Neste segundo estágio, má intenção e má ação coincidem; o desejo não pode ser dissimulado do superego, por isso o sentimento de culpa e a necessidade de punição. Assim, explicam-se as condutas das pessoas associadas, nas quais o sentimento de culpa antecede o ato delituoso, em lugar de sucedê-lo. Essa necessidade inconsciente de punição corresponde a uma parte de agressão interiorizada e retomada pelo superego.

Em “O mal estar na civilização”, Freud aponta que a vida do homem só se faz possível se ele entra no mundo do limite, isto é, da castração e da morte, renunciando, assim, ao narcisismo. Não obstante, de acordo com Rey-Flaud (2002, p.21),

[...] essa renúncia não será nunca completamente realizada, pois a lembrança do eu primordial “ilimitado” vai continuar mantendo no profundo do homem uma reivindicação que nenhum recalçamento poderá atingir e que vai alimentar o ódio irreprimível contra tudo que se vai apresentar a ele como lembrança dessa ordem da renúncia. Sobre esse princípio é introduzida então a verdadeira fonte do sentimento religioso: “a nostalgia da proteção do pai”.

Muitos se sentem reféns e desamparados perante o fato de que a civilização foi erguida devido ao emprego da força de uma minoria que passou a controlar a massa. Aquela compreendeu como obter a posse dos meios de poder e coerção.

Segundo Freud (1930), toda civilização tem de se erigir sobre a coerção e a renúncia às pulsões, levando-se em consideração que tendências destrutivas, anti-sociais e anticulturais estão presentes em todos os homens. Isso explica o controle que a minoria exerce sobre a massa. Segundo Freud (1930, p.17),

É tão impossível passar sem o controle da massa por uma minoria, quanto dispensar a coerção no trabalho da civilização, já que as massas são preguiçosas e pouco inteligentes; não têm amor à renúncia instintual e não podem ser convencidas pelo argumento de sua inevitabilidade; os indivíduos que as compõem apóiam-se uns aos outros em dar rédea livre a sua indisciplina. Só através da influência de indivíduos que possam fornecer um exemplo e a quem reconheçam como líderes, as massas podem ser induzidas a efetuar o trabalho e a suportar as renúncias de que a existência depende.

Esse poder e coerção exercidos por uma minoria instituem uma ordem, sem a qual um caos poderia ser instalado, porque sem medo ou inibição é mais fácil seguir as tendências egoístas e associas. Assim, segundo Freud, (1930, p.49)

A insegurança da vida, que constitui um perigo igual para todos, une hoje os homens numa sociedade que proíbe ao indivíduo matar, e reserva para si o direito à morte comunal de quem quer que viole a proibição. Temos justiça e castigo.

Isso provavelmente explica por que, segundo Freud, a infelicidade é muito mais fácil de ser experimentada através de nosso próprio corpo, do mundo externo e do relacionamento com as outras pessoas. A felicidade, muitas vezes, é compreendida meramente como ausência de sofrimento, dada a dificuldade de se ter uma vida guiada pelo princípio do prazer. Há vários métodos e veículos para fuga do sofrimento, como o uso de substâncias tóxicas, como drogas e bebidas. Para Freud, (1930, p.86),

Devemos a tais veículos não só a produção imediata de prazer, mas também um grau altamente desejado de independência do mundo externo, pois se sabe que, com o auxílio desse “amortecedor de preocupações”, é possível, em qualquer ocasião, afastar-se da pressão da realidade e encontrar refúgio num mundo próprio, com melhores condições de sensibilidade.

Na obra *O Mal-Estar na Civilização*, Freud apresenta o antagonismo presente entre as exigências das pulsões e as restrições da civilização e a idéia central é a discussão da repressão que é imposta pela sociedade. Como já foi dito, o ser humano apresenta uma tendência agressiva e o desenvolvimento do indivíduo e da sociedade são possíveis somente a partir do controle das pressões impostas ao homem (pressões sociais e morais). Isso quer dizer que essas pressões referem-se a uma dinâmica de acordo com a qual o sujeito se define por uma relação como o desejo (recalcado). Tal controle é difícil, pois a civilização é arquitetada contra os anseios individuais, i.e., contra o desejo do sujeito. O homem estará sempre ameaçado por seu semelhante, por isso é predestinada ao fracasso toda e qualquer tentativa de implementação de um ideal de justiça que seja universal.

De acordo com Freud (1930, p. 93), os homens não se sentem confortáveis na sociedade em que estão inseridos. Um fator para esse desconforto e sofrimento é a “inadequação das regras que procuram ajustar os relacionamentos mútuos dos seres humanos na família, no Estado e na sociedade”. Com isso, muitas pessoas adotam uma postura hostil para com a civilização, já que essa instituiu a justiça e a garantia de que uma lei criada não poderá ser violada.

Rey-Flaud (2002, p.57) mostra que, de acordo com Freud, já foi uma utopia sonhar com um destino para o homem fora da civilização ou acreditar em modelos perfeitos de civilização nos quais as pessoas não seriam submetidas à lei da falta. A psicanálise colocou por terra essas duas ilusões e mostrou dois motivos:

1) que a civilização é uma necessidade *psico-lógica*: não existe para o homem devir possível fora da civilização, exceto quando faz a escolha da sabedoria ou da psicose; 2) que a civilização não é um agente que produz efeitos, mas um lugar onde emergem os efeitos de metaforização da linguagem, o que significa que o “mal-estar” é *do* homem e se efetua *na* civilização. Assim, a civilização não tem mal-estar: ela *é* mal-estar.

Freud aborda essa frustração gerada nos homens fazendo referência ao mandamento religioso: “Amarás a teu próximo como a ti mesmo”. (FREUD, 1930, p.116). Segundo o autor, esse mandamento constitui a defesa mais forte contra a agressividade humana e é impossível cumpri-lo.

O elemento de verdade por trás disso tudo, elemento que as pessoas estão dispostas a repudiar, é que os homens não são criaturas gentis que desejam ser amadas e que, no máximo, podem defender-se quando atacadas; pelo contrário, são criaturas entre cujos dotes instintivos deve-se levar em conta uma poderosa quota de agressividade. Em resultado disso, o seu próximo é, para eles, não apenas um ajudante em potencial ou um objeto sexual, mas também alguém que os tenta a satisfazer sobre ele a sua agressividade, a explorar sua capacidade de trabalho sem compensação, utilizá-lo sexualmente sem o seu consentimento, apoderar-se de suas posses, humilhá-lo, causar-lhe sofrimento, torturá-lo e matá-lo.

Zizek (2005, p. 91), em suas elaborações sobre a noção do real, realiza uma inversão do lema lacaniano “o Real é o impossível”. Ele afirma: “o impossível é real” para chamar a atenção sobre o aspecto radicalmente traumático que supõe o encontro com o real. O que deve ser destacado é que *o real, de fato, acontece*, mas numa dimensão traumática para o sujeito. A partir dessa elaboração ele mostra que, para Lacan, o próximo é o Real, ou seja, que *uma experiência com o próximo reserva uma dimensão traumática incontornável*. Uma injunção como “ama a teu próximo” é exatamente uma maneira de evitar o trauma do próximo, é uma estratégia para evitar o encontro com o próximo.

Rey-Flaud (2002, p. 39) também comenta sobre a promulgação do mandamento religioso e diz que “a fragmentação das culturas entretém fendas nas barragens do recalçamento por onde o ódio tem possibilidade de jorrar com violência.” A civilização, então, com o objetivo de tapar essas brechas, proclama o adágio em favor do outro no espelho: “Amarás a teu próximo como a ti mesmo.”

Com isso percebe-se um estado em que a sociedade se encontra permanentemente correndo o risco de desintegração. Para evitar que isso ocorra, a civilização tem que se esforçar ao extremo para empregar restrições à vida sexual, para empregar meios de unir entre si os membros da comunidade para que identificações fortes possam ser estabelecidas e até para ir contra a natureza original do homem, isto é, “amar o próximo como a si mesmo”.

Para Freud, tantos sacrifícios à sexualidade e à agressividade justificariam o mal-estar produzido no homem diante da civilização. Temos assim a agressividade mútua, que é constitutiva dos seres humanos, como o maior problema enfrentado pela civilização para manter sua integridade. Diante desse estorvo, emite ordens sem se preocupar se é possível às pessoas obedecê-las, gerando neuroses, infelicidades, hostilidade e violência.

3 O MAL-ESTAR NOS DIAS ATUAIS

3.1 As Raízes

Nos dias atuais, é lugar-comum dizer que a modernidade está em crise. Porém, o que se percebe que está por trás da crise da modernidade é possivelmente uma crise de civilização, é o desconforto sentido pelo indivíduo por ter de sacrificar suas pulsões, de acordo com Freud, já que isso é postulado pela vida social.

Segundo Freud, o mal-estar sempre existiu em toda e qualquer civilização. Ele modifica-se e adquire formas específicas de acordo com cada período histórico. Freud (1930, p.95) coloca essa questão da seguinte maneira:

Parece certo que não nos sentimos confortáveis na civilização atual, mas é muito difícil formar uma opinião sobre se e em que grau, os homens de épocas anteriores se sentiram mais felizes, e sobre o papel que suas condições culturais desempenharam nessa questão.

Hoje poderíamos dizer que vivemos um mal-estar moderno, que se manifestaria sob a forma de um grande ressentimento contra a civilização.

Percebe-se que em “*O mal-estar na civilização*”, Freud lançou, na verdade, uma crítica psicanalítica da modernidade, pois esta discursava e criava condições impossíveis para as subjetividades, lançando-as no abismo do desamparo. Freud delineou a posição de fragilidade estrutural do sujeito ao indicar as três fontes do nosso sofrimento: o poder superior da natureza, a nossa fragilidade corpórea e a inadequação das regras que tentam ajustar as relações ambivalentes com os outros. Ao enunciar o desamparo do sujeito, Freud baseia-se na presença da *pulsão de morte* no psiquismo humano. A pulsão de morte é uma modalidade sem representação e não se inscreve no circuito de satisfação pela mediação de um objeto, e isso sustenta a idéia de que se pode pensar o sujeito na condição de desamparo. É importante saber que o registro psíquico do desamparo é de ordem *originária* e marca a subjetividade humana para sempre.

Pode-se dizer que o mal-estar produzido na contemporaneidade se expressa *imaginariamente* como nostalgia do pai pelo sujeito. A nostalgia do pai é estrutural. Mas a questão é como se manifesta hoje essa nostalgia pelo pai. A desestruturação da família patriarcal é um fato que poderia de certa forma potencializar essa nostalgia. Ao mesmo tempo temos que perguntarmos pelos efeitos da nostalgia na teoria. Assim podemos questionar sobre o porquê de se falar tanto em nostalgia do pai na atualidade. De onde vem essa concepção e o

que motiva uma grande parte dos teóricos psicanalíticos a basear o mal estar instalado atualmente na falta de um “pai”, de uma autoridade?

3.2 O historizável e o não historizável

Antes de analisarmos as questões teóricas que se apóiam ou não na falta de uma autoridade para explicar o mal-estar atual, faz-se questão importante em nosso trabalho delimitar *que parte do mal-estar é historizável e que parte não é*.

Segundo Zizek (1996, p.327), concebemos o real como aquilo que “sempre retorna ao mesmo lugar”. Segundo o autor, o principal método das ideologias é o da “falsa” eternização e/ou universalização: “um estado que depende de uma conjuntura histórica concreta afigura-se um traço eterno e universal da condição humana”. Isso, segundo ele, significa que o interesse de determinada classe disfarça-se como um interesse humano universal. Diante disso, o objetivo da “crítica da ideologia” é denunciar essa falta de universalidade, identificar, por exemplo, por trás da “família nuclear” como uma constituição constante na história, uma forma historicamente “especificada e limitada de relações de parentesco”.

Zizek aponta o método lacaniano de *historização ultra-rápida*. Segundo o autor, a insistência da Psicanálise no papel do complexo de Édipo e do triângulo da família nuclear transforma “uma forma historicamente condicionada de família patriarcal num traço da condição humana universal”. Zizek (1996, p. 327) levanta a seguinte questão,

não será esse esforço de historicizar o triângulo familiar precisamente uma tentativa de *eludir* o “núcleo sólido” que se anuncia através da “família patriarcal” – o Real da Lei, a rocha da castração? Em outras palavras, se a universalização ultra-rápida produz uma Imagem quase universal, cuja função é cegar-nos para sua determinação sócio-simbólica histórica, a historicização ultra-rápida cega-nos para o verdadeiro núcleo que retorna como o mesmo através de diversas historicizações/simbolizações.

Assim, ficaria “mais fácil” e concreto apontar com exatidão e interpretar o mal-estar da civilização do século XX.

Como veremos, a interpretação atual que alguns psicanalistas, como Lebrun, realizam em torno do declínio do nome-do-pai talvez possa ser considerada como uma construção imaginária que tenta historizar esse núcleo de real não historizável do mal-estar. Poder-se-ia dizer também que esse “fantasma” reflete o mal-estar no interior da teoria psicanalítica. Uma provável causa deste impasse teórico pode estar relacionada à interpretação feita da obra de 1938 de Lacan: “Os Complexos Familiares”. Na referida obra, Lacan escande três complexos do desenvolvimento da criança e dá ênfase ao fato de que a família não é natural, não é um

fato biológico, mas um fato social. Ele aponta que “entre todos os grupos humanos, a família desempenha um papel primordial na transmissão da cultura” (1938/1987 p.13).

Segundo Zafiroopoulos (2002), o Lacan desse período se embasou nas ciências sociais, principalmente nas idéias do sociólogo Durkheim e apontou a decadência da família patriarcal como principal causa do mal-estar social, e isso estaria motivando muitos diagnósticos dos analistas de nossos tempos sobre a causa do nosso mal-estar. De acordo com o autor, é preciso considerar que o Lacan daquele período (1938) mobilizava o saber antropológico e sociológico de seu tempo sobre a instituição familiar e que ele aceitava o “jogo das evoluções culturais”. Lacan propunha, então, que estava ocorrendo um afrouxamento do laço familiar e dizia que isso desencadeava um declínio da imagem paterna e que tal declínio constituía uma crise psicológica. Provavelmente por essa razão, alguns autores defendem que neste ambiente de um “mundo sem pai”, onde há uma espécie de “crise de autoridade”, a proliferação de patologias seria impressionante. Isso devido ao desaparecimento do sentido do limite, da Lei, o que resultaria em novas patologias como, toxicomanias, violências sociais, anorexia, suicídio e outras.

Atualmente, dois grandes autores, Lebrun e Zafiroopoulos, defendem idéias opostas em relação à teoria do declínio da imago paterna. O primeiro acredita que o declínio da autoridade paterna justifica o mal-estar atual em nossa civilização, enquanto que o segundo tenta corrigir o que ele considera um desvio teórico, mostrando que, primeiro, na ordem do real está a angústia da castração e depois a nostalgia imaginária contida no “fantasma” do declínio da autoridade. Quer dizer, ele reconstrói a ordem lógica e reconhece o lugar da nostalgia do pai como uma espécie de consequência lógica do fato de haver castração.

Antes de mostrarmos o embate teórico dos autores é essencial falarmos sobre a metáfora paterna e o Complexo de Édipo, que são as teorias fundantes que circunscrevem, do ponto de vista de Lacan, a castração, ou seja, o lugar que a criança ocupava em relação ao desejo da mãe pode vir a ser substituído pelo Nome-do-Pai. A metáfora paterna produz uma significação que não existia antes, realizando uma operação sobre o gozo, isto é, a castração.

Esse assunto parece encaminhar-se na direção de um questionamento da dimensão do familiar. A família é um fenômeno psíquico, social ou ambos? Mais adiante veremos que, tanto Freud quanto Lacan, independentemente do modo como eles resolveram a questão, em diferentes fases de suas teorias, acharam na família um lugar a partir de onde pensar a relação entre o psíquico e o social, fazendo dela um verdadeiro articulador entre essas dimensões.

3.3 O Édipo, o Nome-do-Pai, a Família e a relação entre o Psíquico e o Social

Para compreender a importância do Nome-do-Pai ou metáfora paterna é necessário lembrar que Lacan transforma o complexo de Édipo na estrutura do drama do sujeito na ordem do simbólico. Em Dor (1989, p.92) encontramos que “o Nome-do-Pai é uma designação endereçada ao reconhecimento de uma função simbólica, circunscrita no lugar de onde se exerce a lei.”

O complexo de Édipo é considerado um conceito crucial em psicanálise e foi criado por Freud a partir de suas pesquisas e observações. Tal complexo se caracteriza por sentimentos contraditórios de amor e hostilidade da criança em relação a seus progenitores. Isso acontece quando a criança atravessa a fase fálica, durante a segunda infância (por volta dos 4 anos), e se conscientiza da diferença entre os sexos. O complexo inicia-se quando o bebê, habituado a receber total atenção, amor e carinho, ao atingir a segunda infância, passa a ser alvo de inúmeras interdições instituídas pela cultura e pela sociedade na qual está inserido. Assim, a criança percebe que não é o “centro do universo” e ingressa em uma das várias fases de passagem em sua vida, que definirá o seu comportamento quando adulta, principalmente o referente à vida sexual e à presença da sexualidade em toda sua orientação subjetiva. A criança é dominada por sentimentos opostos, que configuram o complexo de Édipo, e sente uma forte atração pelo sexo oposto – a menina pelo pai, o menino pela mãe. Porém, ela passa a hostilizar, ao mesmo tempo em que ama seu adversário – a menina hostiliza a figura materna; o menino, a figura paterna.

O que é o Édipo, então? Em Nasio (2007, p. 12) encontramos uma abordagem da questão:

O Édipo é a experiência vivida por uma criança de cerca de quatro anos que, absorvida por um desejo sexual incontrolável, tem de aprender a limitar seu impulso e ajustá-lo aos limites de seu corpo imaturo, aos limites de seu medo e, finalmente, aos limites de uma Lei tácita que lhe ordena que pare de tomar seus pais por objetos sexuais.

Nasio (2007, p.12) conclui que o Édipo é uma sofrida e iniciática passagem de “um desejo selvagem para um desejo socializado, e a aceitação igualmente dolorosa de que nossos desejos jamais serão capazes de se satisfazer totalmente.”

Segundo Lacan (1938), a psicanálise revelou nas crianças pulsões genitais cujo apogeu se situa no quarto ano de vida. O autor (idem, p.42) comenta:

Fixando a criança por um desejo sexual ao objeto mais próximo que normalmente a presença e o interesse lhe oferecem, a saber, o progenitor do sexo oposto, essas

pulsões fornecem ao complexo sua base; a frustração delas forma seu nó. Ainda que inerente à prematuração essencial dessas pulsões, essa frustração é referida pela criança ao terceiro objeto que as mesmas condições de presença e de interesse lhe designam normalmente como obstáculo para sua satisfação: a saber, ao progenitor do mesmo sexo.

Segundo Lacan a frustração pela qual a criança passa é acompanhada de uma repressão educativa que objetiva impedir qualquer realização dessas pulsões. Porém, ela intuitivamente percebe a situação que lhe é proibida. Assim, o progenitor do mesmo sexo aparece para a criança ao mesmo tempo como “o agente da interdição sexual e como o exemplo de sua transgressão.”

De acordo com Lacan (1938/1987, p.44),

O desejo edipiano aparece, com efeito, muito mais intenso no menino e, portanto, para a mãe. Por outro lado, a repressão revela, em seu mecanismo, traços que só parecem justificáveis inicialmente se, em sua forma típica, ela se exerce do pai para o filho. Aí se encontra o cerne do complexo da castração¹⁰.

Pode-se dizer que a época do Édipo é quando a criança se instala no registro simbólico da linguagem e da família e isso representa para ela a circunscrição de sua individualidade dentro do grupo familiar e da sociedade.

Lacan articula três tempos no desenvolvimento do Édipo. O primeiro está relacionado com a relação dual mãe-criança. A criança deseja ser tudo para a mãe, deseja ser “inconscientemente o complemento de sua falta: o fálus.” Neste ponto, pode-se dizer que a criança não é um “sujeito”, mas uma falta, pois ao colocar-se como um nada, não tem substituto simbólico de si. Encontra-se, pois, privada de individualidade, de subjetividade e de um lugar na sociedade. Segundo Poli (2007, p.23), esta é uma etapa necessária, na qual se constitui o narcisismo.

No segundo tempo, o pai faz a intervenção e “priva a criança do objeto de seu desejo e priva a mãe do objeto fálico.” A criança encontra a Lei do pai. Chega-se, assim, ao advento do simbólico pelo Édipo.

Segundo Lemaire (1989, p.128), para que o pai seja reconhecido como representante da Lei é preciso que sua palavra seja reconhecida pela mãe. Só a palavra dá ao pai uma função privilegiada. Portanto, segundo a autora (*idem*, p.128),

¹⁰ Devido a isso, o menino é normalmente tomado como sujeito nas exposições didáticas do complexo.

Se o pai for reconhecido pela mãe como homem e como representante da Lei, o sujeito terá acesso ao “Nome-do-Pai”, ou à “metáfora paterna”. (Nome-do-pai, significante da função paterna, ou advento do pai no campo do Outro, ordem simbólica), que dá fundamento à lei simbólica da família.

De acordo com Poli (2007, p. 23), essa operação simbólica é vivida como uma “queda narcísica que incide tanto sobre a criança quanto sobre a sua referência materna, e completa

O falo não pertence nem a um nem a outro, não importando o sexo do filho em questão. Ele está no pai, aquele que é assim nomeado, e desejado, pela mãe. Para a criança esse outro que a mãe deseja é vivido como, ao mesmo tempo, idealizado e ameaçador. Ele encarna o falo que ela fora outrora, destituindo-a desse lugar. Desse modo, opera-se, ao mesmo tempo, interdição do incesto e castração.

O terceiro tempo é a resolução ou não do Édipo. Se não há aceitação da Lei pela criança, ou a mãe não reconhece o lugar do pai, o sujeito “permanecerá identificado ao fálus e submetido ao desejo de sua mãe”. Se há aceitação, “a criança se identifica com o pai como sendo aquele que ‘tem’ o fálus”. Lemaire (1989, p.129), baseada em Lacan, diz o seguinte,

A resolução do Édipo libera o sujeito dando-lhe, com o Nome e o lugar na constelação familiar, o significante originário de si, a subjetividade. Promove-o na realização do si pela participação no mundo da linguagem, da cultura, e da civilização.

Observamos, assim, que o Édipo permite a passagem do registro imaginário ao registro simbólico: a linguagem. Poli (2007, p. 24) afirma que

Tanto para Freud como para Lacan, a inscrição do valor fálico participa do conjunto de operações psíquicas elaboradas no complexo de Édipo, sendo uma de suas funções mais importantes. Que a mãe não detém o falo eis o que está em questão; há que se buscar no pai – na função paterna – ,esse terceiro na relação mãe-filho que é investido pelo discurso materno e pela cultura como representante da lei. Por isso, também, a saída do Édipo implica o surgimento do supereu, a instância psíquica que representa a lei, os valores morais e os ideais sociais.

Desta maneira, percebemos que é no interior da família que o sujeito descobre a existência de uma Lei simbólica baseada em interditos, como o incesto, e lugares fixos de parentesco. O pai, sendo aquele que dá nome ao filho e encarna a autoridade, será o representante da Lei. O Nome-do-Pai é o significante dessa função paterna, como uma chave que abre, ao sujeito, o acesso à estrutura simbólica e que lhe permitirá nomear seu desejo.

No texto “*Psicologia das massas e a análise do eu*”, Freud mostrou como é tarefa intrinsecamente difícil para a psicologia individual desprezar as relações de um indivíduo com

os outros. Segundo Freud, essas relações acontecem de tal maneira que, desde o começo, a psicologia individual é também psicologia social. Freud (1921, p.81) diz

É verdade que a psicologia individual relaciona-se com o homem tomado individualmente e explora os caminhos pelos quais ele busca encontrar satisfação para seus impulsos instintuais; contudo, apenas raramente e sob certas condições excepcionais, a psicologia individual se acha em posição de desprezar as relações desse indivíduo com os outros.

Por isso, as relações de um indivíduo com a família (pais, irmãos e irmãs), com amigos, com a pessoa amada eram consideradas como fenômenos sociais. Percebe-se, assim, que desde Freud, já se questionava o papel da família como sendo uma instituição capaz de exercer influência sobre a vida mental do indivíduo. Poder-se-ia dizer que do ponto de vista de Freud a família seria uma espécie de instância mediadora que faz o laço entre o individual e o social.

Já Lacan, ao escrever os “*Complexos familiares*” em 1938, coloca a família como “objeto e circunstância psíquica”. Ele começa a fazer um movimento na mesma direção que Freud, em *Psicologia das massas e a análise do eu*, de pensar a relação entre o psíquico e o social. Segundo ele, o sociológico tem como objeto a ordem da realidade e isso permite julgar os resultados da pesquisa psicológica.

Lacan (1938) define complexos como sendo aqueles que “reproduzem uma certa realidade do meio ambiente”. São dominados por fatores culturais e pode-se dizer que a família é o lugar de eleição dos complexos mais estáveis e típicos, que funcionam como “organizadores” no desenvolvimento psíquico. É através dos complexos que entendemos a dimensão psíquica do familiar.

Passemos a uma rápida visão/noção dos três complexos familiares elaborados por Lacan. O primeiro é o *Complexo de desmame* que fixa no psiquismo a relação da alimentação e é dominado pela imagem materna. Diz-se que a fragmentação do corpo e sua angústia dominam o sujeito de zero a seis meses. A saturação do complexo funda o “sentimento materno” e sua sublimação contribui para o “sentimento familiar”. Já sua fixação dominada pela imagem materna, segundo Lacan, pode manifestar-se em forma de anorexia, envenenamento por toxicômanos por via oral, regime de fome das neuroses gástricas e suicídios não violentos.

Em seguida vem o *Complexo da intrusão* (6 – 18 meses). Segundo Lacan (1938/1987, p. 30), “o complexo de intrusão representa a experiência que o sujeito primitivo realiza, na

maioria das vezes quando vê um ou vários de seus semelhantes participar com ele na relação doméstica, melhor dizendo, quando ele se reconhece como tendo irmãos. Este complexo concede ao sujeito uma unidade, uma imagem unificadora do próprio corpo. À sua fixação, dominada pela imagem do semelhante, poder-se-ia atribuir a proliferação das psicoses e delírios, a eleição de objeto homossexual, o fetichismo sexual e as neuroses hipocondríacas.

E por último vem o *Complexo de Édipo* que, como já foi abordado anteriormente, é dominado pela imago paterna, que introduz o sujeito à alteridade, ao ideal do eu e aos intercâmbios sociais. Segundo Lacan (idem, p. 41),

Foi descobrindo na análise das neuroses os fatos edipianos que Freud evidenciou o conceito de complexo. O complexo de Édipo, exposto, tendo em vista o número de relações psíquicas que ele interessa em muitos pontos desta obra, impõe-se aqui – tanto para nosso estudo, uma vez que ele define mais particularmente as relações psíquicas na família humana – quanto para nossa crítica, na medida em que Freud dá esse elemento psicológico como forma específica da família humana e lhe subordina todas as variações sociais da família. A ordem metódica aqui proposta, tanto na consideração das estruturas mentais quanto dos fatos sociais, conduzirá a uma revisão do complexo que permitirá situar a família paternalista na história e esclarecer mais adiante a neurose contemporânea.

Percebemos que nesse ponto Lacan começa a lançar uma crítica à relação que Freud propõe entre o social, o psíquico, o familiar e o edipiano. Lacan afirma que Freud estabelecerá uma correlação demasiada direta entre o edipiano e o psíquico quando afirma que “Freud dá esse elemento psicológico [Complexo de Édipo] como forma específica da família humana”. Por isso Lacan também critica Freud na medida em que fazendo esta correlação demasiada direta entre o edipiano e o familiar, estaria negligenciando o componente social, as “variações sociais da família”.

Como veremos mais adiante, essa crítica lacaniana a Freud teve fortes repercussões na teoria. Poder-se-ia dizer que Lacan inclina a balança para o outro lado, e se ele acusa Freud de “psicologizar” a família e negligenciar a dimensão social desta, alguns autores já apontaram que Lacan, de alguma forma, “sociologizou” demais a família. Nesta via iremos nos aproximar de um debate que existe hoje na teoria psicanalítica, que tem suas raízes nessas críticas de Lacan a Freud, que levou aquele a propor a figura de um “declínio do Nome-do-Pai”, resultado da crise da autoridade do pai no seio da família paternalista, o que esclareceria a neurose contemporânea.

3.4 O debate Lebrun e Zafiropoulos

Como foi proposto anteriormente, mostraremos as duas posições distintas dos autores Lebrun e Zafiropoulos acerca do declínio da imago paterna.

Lebrun, psicanalista francês, provavelmente baseou-se na interpretação de Lacan de 1938 para formar sua teoria sobre os motivos da crise social que vivemos atualmente.

Lebrun (2004) afirma que a família sempre foi o “caldeirão da vida social”. Pode-se dizer que era a família que preparava para o sujeito o acesso à sociedade e o papel do pai sempre foi o de representante da autoridade. No entanto, segundo o autor, ao longo da história a hierarquia no casal foi desaparecendo e uma família igualitária foi surgindo no cenário social, na qual predomina as negociações internas e a solidariedade entre os cônjuges. O declínio da identidade paterna abriu caminho para a figura materna, pois hoje a mulher conseguiu um grande espaço na sociedade. Segundo Sullerot (apud Lebrun 2004, p.15)

É ela quem escolhe o homem com o qual fará seu filho. É ela quem escolhe o momento que considera mais favorável para seu projeto. Ela se tornou, de alguma forma, simultaneamente pai e mãe na origem da criança.

Desse modo, a mulher passou a ter um forte poder de decisão e essa evolução no percurso da história familiar seria geradora de crise. Crise essa que, segundo o Lacan dos *Complexos Familiares* (1938/1987), afrouxou os laços familiares e trouxe efeitos psicológicos originados a partir de um declínio social da imago paterna.

Lebrun toma como ponto de partida que o papel do pai é assegurado pelo fato de sustentar a criança em seu trajeto e, para que esse papel possa ser exercido é fundamental, do ponto de vista psicanalítico, a palavra de uma mulher. De acordo com Lebrun (2004, p.42) “é preciso que uma palavra seja dita pela mãe sobre o que sustenta o lugar do pai, condição indispensável para que o pai simbólico opere.” Em seguida, é necessário que aquele que sustentará para a criança ser o pai intervenha, em carne e osso, não importando que coincida genitor e pai.

Mas Lebrun também afirma que a função paterna, o lugar do pai também exige ser sustentado pelo social. Ele diz que “a sociedade deve estar congruente com aquele que sustenta o lugar ao intervir como pai real tanto em relação à criança quanto em relação à mãe” (idem, p.43). Para ele, atualmente teria acontecido um deslocamento do lugar do pai se comparado ao passado. Hoje os pais participam da educação e dos cuidados com os filhos, auxiliam as mães e executam tarefas e funções que eram consideradas prioritariamente

maternas. Com isso acontecendo, Lebrun acredita que é “todo um equilíbrio que está em ruptura” e que o lugar para o pai está atualmente abalado.

Além disso, há ainda o discurso da ciência moderna que veio abalar o lugar da autoridade religiosa, produzindo um novo laço social. O discurso da ciência comanda um saber de enunciados e colocou um fim na legitimidade fundada na autoridade do enunciador, na “figura do mestre”. De acordo com Lebrun, o discurso da ciência implica a perda da referência. Ele não menospreza ou anula a importância da ciência, mas chama a atenção para os efeitos sociais que a ciência estaria produzindo, como podemos perceber em sua obra (2004, p. 209)

Entendamo-nos bem, não se trata, aqui, de pretender que uma sociedade organizada em torno da ciência esteja votada ao fracasso, mas de identificar que, ao aderir a seus implícitos, ela se propõe como alternativa suscetível de nos desembaraçar dos acasos da hierarquia social e, sem força que faça contrapeso, espontaneamente evoluirá para uma lógica que chegará até a deslegitimar qualquer lugar para a autoridade.

Percebemos que Lebrun acredita que o novo laço social produzido pela ciência contribui para o declínio da hierarquia na sociedade, pois com o advento da democracia e com o distanciamento de um social organizado em torno do religioso ocorreu um deslizamento da autoridade, o que teria modificado a interpelação do sujeito pelo social.

Lebrun também critica a posição materna atualmente, que, em sua opinião, sustenta a função paterna. Vejamos como ele aborda essa questão (idem, p.211)

Ela se apresenta, a partir daí, como incestuosa; desabona o exercício da função paterna e colabora, simultaneamente, no declínio do pai. Num movimento de pêndulo, essa erosão do poder paterno não permite mais ao pai sustentar seu lugar de contrapeso necessário à dialética familiar e ratifica, assim, no seio mesmo da família, o que o social promove.

Lebrun aponta que, provavelmente, é nesse atual contexto, ou seja, nessa falta de uma autoridade, de um poder paterno, que o sujeito tenta escapar de suas obrigações, gerando os novos fenômenos de sociedade e “novas doenças da alma”.

Zafirooulos, sustentado num Lacan posterior, aponta que a versão de Lacan de 1938 do Édipo é caracterizada por um declínio da autoridade paterna, que seria responsável pelo surgimento da grande neurose contemporânea. Lacan, nesse momento, afirma que as violências e o conjunto dos sintomas dependem das condições sociais do edipismo, ou seja, a teoria gira em torno da imago paterna, cujo “valor da estruturação subjetiva é diretamente

ligado ao valor social do pai de família e da integração social da própria família”. Aqui encontramos a crítica que Zafiropoulos realiza a Lacan, já mencionada anteriormente, em que Lacan teria se deixado influenciar pelo saber sociológico para dar conta de fenômenos psíquicos, como é o caso do complexo de Édipo.¹¹

Ele mostra que em todos os tempos e praticamente em todo lugar a forma conjugal da família foi dominante e que as grandes famílias tiveram lugar em quantidades restringidas. Aponta então a fragilidade da abordagem da contração familiar e da teoria do declínio do nome do pai para dar conta da violência instalada na modernidade. Por isso critica a proposta das novas patologias baseadas no declínio da imago paterna.

Zafiropoulos (2004, p.8) aponta que, atualmente, uma grande parte dos integrantes do campo psicanalítico acredita que “as nossas sociedades ocidentais se caracterizam por uma violência social cuja potência é historicamente inédita e que se explica pelo desmoronamento do simbólico”. Segundo ele fica claro que uma parte das investigações psicanalíticas carece demais de uma profundidade histórica e de um saber etnológico que permitiria diagnosticar as “catástrofes” que afetam a estrutura da família, a qual é vista pelas outras ciências como uma instituição plástica, dominante em todo lugar e em todo tempo pelas leis conjugais. Esta visão deficiente do saber sociológico assegura a persistência da teoria do jovem Lacan que diagnostica o declínio da família ocidental bem como da imago paterna como causas das violências sociais, dos casos de anorexia, suicídio, toxicomanias, perturbações narcisistas e estados limites.

O autor possivelmente acredita que o êxito dessas idéias se embasa no “fantasma” do pai em decadência. Ele afirma que teria havido uma “seqüência imaginária” com ponto de partida numa família protetora e um poderoso chefe protetor. Por isso nos encontraríamos hoje em estado de abandono e miséria, porque a distribuição tradicional dos papéis parentais teria se modificado. Mas isso, como dizemos, seria apenas uma representação imaginária. De acordo com Zafiropoulos, o que se deveria fazer, é colocar as coisas em ordem segundo a teoria de Freud: primeiro está a angústia da castração (que é estrutural, a - histórica) e depois a queixa nostálgica com seu fantasma de abandono (dimensão imaginária). Segundo Zafiropoulos (2004, p.35), uma coisa é reconhecer o lugar do pai nos momentos mais

¹¹ Para compreender melhor esse ponto tão crítico revisamos anteriormente o livro de Freud, *Psicologia das massas e a análise do eu* e o de Lacan, *Complexos Familiares*, do ponto de vista da relação entre o psíquico e o social, concluindo que essa relação é tudo menos direta, é tudo menos transparente, é tudo menos uma relação de determinação numa só direção.

precoces da estruturação subjetiva e outra, muito diferente, é reforçar, compensar - contra a perspectiva freudiana - a imago paterna.

Segundo o autor não podem ser projetados de forma direta fenômenos de natureza social (como o pai da família patriarcal¹²) para o domínio psíquico. O “pai”, muita vezes, aparece conceitualizado a partir de noções sociológicas e projetado dentro do arcabouço psicológico de forma acrítica. Quando isso acontece, a nostalgia do pai pode ser entendida como um fato diretamente relacionado às mudanças sociais - do declínio de certa organização familiar patriarcal - que acabariam afetando o pai da família patriarcal. Porém, deve-se considerar aí que tal declínio é social e não psíquico e que não há uma projeção de um ao outro.

Embasado nessas idéias é que Zafirooulos diz que a nostalgia do pai deve ser atravessada (que é uma operação simbólica subjetivante) e não compensada (operação imaginária egóica).

3.5 Ressonâncias do Debate

Diante das divergências vistas, o que faremos a seguir é uma pequena abordagem das ressonâncias do debate anterior. Para isso, analisaremos alguns posicionamentos do psicanalista brasileiro Joel Birman dentro da teoria psicanalítica. Não há intenção de esgotar as ressonâncias do debate, mesmo porque este não é nosso foco, mas sim, levantar alguns questionamentos sobre as posições e o rigor teórico dos autores em questão.

Para Birman (2007), Freud, em sua obra *Mal-Estar na Civilização*, fez um esforço para circunscrever o mal-estar do sujeito na modernidade. Segundo o autor, a psicanálise é uma leitura da subjetividade e de seus impasses na modernidade, e ele levanta algumas questões sobre a condição da subjetividade nos dias atuais.

A visão de Birman ora se aproxima da de Zafirooulos, ora de Lebrun. Esta plasticidade da teoria psicanalítica, na qual muitos teóricos fundamentam-se é motivo de crítica para Zafirooulos, como já mencionamos anteriormente. Ele critica a forma como alguns teóricos explicam o mal-estar e a violência nas sociedades ocidentais, embasados apenas na história e no desmoronamento do simbólico.

Zafirooulos (2004) mostra que a nostalgia é estrutural e a-histórica e Birman (2006), baseado em Freud, equipara-se a esta visão quando afirma que o registro psíquico do

¹² O pai da família patriarcal também exerce o Nome-do-pai (função simbólica de pai), mas isso não quer dizer que o seu declínio venha supor automaticamente o declínio do Nome-do-pai.

desamparo seria de ordem originária e que marcaria a subjetividade para sempre. Isso seria sustentado porque o enunciado do desamparo do sujeito é baseado na presença da pulsão de morte no psiquismo humano. Como já foi visto inicialmente, a pulsão de morte, segundo Freud, constituía a base estrutural do aparelho psíquico. Dessa maneira, o sujeito, sob o desamparo, é perpassado e inundado por constantes forças pulsionais. Segundo Birman (2007, p. 44),

O sujeito é tomado pelo excesso de cabo a rabo. Por isso mesmo, ele é obrigado, por um lado, a realizar um trabalho de ligação daquelas forças irruptivas, constituindo um campo de objetos capazes de oferecer um horizonte possível de satisfação e, por outro, deve se impor a exigência de nomeação daquelas forças.

Assim sendo, para dominar as intensidades que perpassam o sujeito, ele deverá arquitetar circuitos pulsionais estésicos, bem como construir “derivações simbólicas para os excessos pulsionais”. Como sabemos, isso acontece sempre de maneira renovada, porque a pulsão é força constante e sempre se repete. Birman diz que o efeito do “impacto pulsional é sempre a angústia”, e caso o sujeito não consiga transformar esta *angústia do real* em *angústia do desejo*, ele poderá sofrer um efeito traumático. Vejamos a argumentação de Birman (2007, p.44) sobre isso.

A constituição de circuitos pulsionais ligados a um campo de objetos de satisfação, possibilitando a simbolização das forças pulsionais em representantes-representação, constitui a condição *sine qua non* para a transformação da angústia do real em angústia do desejo, impossibilitando, pois, a instalação, no sujeito, do horror do trauma.

Seria isso o que Zafiropoulos chama de atravessar a nostalgia do pai? Barrar os efeitos mortíferos da pulsão de morte e, desse modo, permitir que os destinos eróticos e sublimatórios para as exigências pulsionais possam ter lugar?

Por outro lado, Lebrun, sustentado pelo saber sociológico, acredita que o que está no cerne do cenário atual de violência e das novas patologias da alma é a falta de uma autoridade e, neste ponto, Birman parece estar em sintonia com Lebrun.

Birman (2006) afirma que é preciso reconhecer que a ruína da família tradicional “demoliu com os meios sociais de *identidade*”, que constituíam as subjetividades por delegação antecipada. Birman (2006, p.27) diz

A ruptura das formas antecipadas de produção identitária, promovidas como invariantes pela tradição, lança as subjetividades no abismo do desamparo. Este é o

resíduo maior produzido pela quebra da tradição, a partir da qual o sujeito deve se constituir inapelavelmente com os seus próprios meios.

Mas se o desamparo é estrutural e originário como pode ser ele agora um resíduo produzido pela quebra da tradição?

Birman também diz que a nostalgia do pai pelo sujeito é a matéria prima do mal-estar existente na modernidade, pois a inexistência de uma referência essencial – a figura do pai – levaria à ruptura dos “pressupostos da sociedade tradicional produzida pela modernidade”. Pois, segundo ele, a figura do pai patriarcal foi humilhada, haja vista o deslocamento de uma família extensa para uma família nuclear, o que restringiu o poder paterno.

Segundo o autor, também foi retirado o fundamento simbólico do poder paterno quando foi “sacramentada” a morte da figura de Deus na modernidade, sendo que esta figura era o que outorgava suporte aos registros da significação e do sentido.

Desse modo, sem a figura do pai e de Deus como chefe e protetor, completamente sem solo, o sujeito visaria, segundo Birman, a qualquer custo, evitar a dor produzida pelo desamparo. Esse sofrimento psíquico evidenciaria, então, as diferentes condições subjetivas geradas na atualidade, como o masoquismo, a violência, a perversidade.

Seria isso a que Zafiropoulos se refere quando fala que a nostalgia não deve ser compensada? Essa fragilidade das subjetividades na modernidade é o que as levaria à busca imaginária de algo que as livrassem desse estado de desamparo? Algo que as compensassem e as fizessem ter a “sensação” de que dominam o desamparo?

Por este viés, Birman (2006, p.26) aponta o masoquismo¹³ como uma maneira para apreender as figurações do mal-estar nos dias atuais. Desse modo, o masoquismo seria a “forma privilegiada de ser da subjetividade, que se protege desta maneira triste de um suposto malefício maior produzido pela modernidade, qual seja, o desamparo”.

¹³ Masoquismo: perversão sexual em que a satisfação está ligada ao sofrimento ou à humilhação do indivíduo. Freud estende a noção de masoquismo para além da perversão descrita pelos sexólogos, reconhecendo, por um lado, elementos dela em numerosos comportamentos sexuais, e rudimentos na sexualidade infantil, e, por outro, descrevendo formas que dela derivam, designadamente “masoquismo moral”, no qual o indivíduo, devido a um sentimento de culpa inconsciente, procura a posição de vítima sem que um prazer sexual esteja diretamente implicado no fato. (LAPLANCHE; PONTALIS, 1976, p.352).

Birman (2006, p.28) corrobora essa teoria quando diz que “é preciso dizer literalmente que o masoquismo não é o simples deleite com o sofrimento, mesmo que tenha sido esta a representação maior que se constituiu no discurso psicopatológico desde a sexologia, na segunda metade do século XIX. Não se trata pois, na experiência masoquista, para o sujeito, do simples usufruto do prazer e do gozo com a dor.”

O sujeito masoquista permite que o outro faça o que quer com ele, que use seu corpo, tudo isso para fugir da posição de desamparo. Birman (2007, p. 47) mostra o seguinte:

Na posição masoquista, o sujeito se agarra e se cola um ao outro, oferecendo a este, em contrapartida, seu corpo como objeto de gozo, para assim evitar, custe o que custar, a tragicidade do desamparo. A solidão que esta experiência implica é insuportável para essas individualidades, de forma que elas preferem se agarrar à fábula fálica do outro do que suportar o real da angústia. Portanto, o que caracteriza a subjetividade masoquista não é o desejo primário de ser humilhado, ou tampouco o desejo de sentir dor. Estes são desejos que o perpassam, sem dúvida, mas de maneira secundária, derivações que são da impossibilidade de suportar o desamparo. Com isso, o masoquismo é o oposto da angústia, sua contrapartida mais rigorosa, pois prefere-se a posição masoquista justamente para que a angústia do real seja afastada.

Fica claro, assim, que o que o sujeito masoquista busca é um “senhor” e um “mestre” para se apoiar e evitar a dor do “abandono”.

Poderíamos considerar, então, essa análise do comportamento masoquista como um exemplo de como os sujeitos tentam compensar, como diz Zafiropoulos, o mal-estar e a nostalgia do pai.

Percebemos, desse modo, que há diferentes posturas em relação ao declínio da imago paterna. Parece que o declínio do Nome-do-Pai está acontecendo na teoria psicanalítica como proposta de conceito e esta dimensão teórica coloca à nossa disposição diferentes pontos de vista, bem como diferentes propostas para explicar o atual estado de violência em que as sociedades estão inseridas. Nossa intenção não é nos posicionarmos de maneira favorável ou oposta em relação às teorias abordadas. O que se pretendeu foi comentar e questionar, perceber os pontos contraditórios e em comum que elas apresentam para, com isso, adquirirmos sustentação teórica para falarmos sobre a violência em nosso país – o Brasil.

4 VIOLÊNCIA E PSICANÁLISE

Se a condição de nostalgia de desamparo é estrutural, o que dizer da violência em si? Será que suas raízes também se encontram em nossa constituição estrutural?

Atualmente é indiscutível a relevância social do problema da violência, principalmente da violência urbana, que se tornou uma inquietação cotidiana na vida de muitas pessoas. É extensa a proporção da violência. Deparamo-nos com violência no trânsito, violência das discriminações raciais e sociais, violência policial, violência “gratuita” contra os indivíduos e parece que essa lista não pára de crescer.

A violência pode perturbar e desestabilizar o social, provocando desequilíbrios. Devido a isso, propagam-se estudos e pesquisas de várias ciências sobre a violência, para tentar encontrar as causas da agressividade e, em qualquer caso, tentar resolver os impasses e os conflitos que, de acordo com o que a história parece indicar, sempre fizeram parte do curso da humanidade.

Percebemos que sempre houve um interesse da psicanálise em relação à gênese da violência. No entanto, será que ela pode ser explicada a partir de conceitos psicanalíticos? Poderíamos dizer que a violência é um objeto da psicanálise? Seria possível responder: Por que a violência? Esses são impasses que tentaremos abordar neste capítulo.

A violência foi tema constante nos trabalhos de Freud, pois se pode perceber seu interesse em esclarecer os efeitos da violência sobre o psiquismo. Em seu texto “*O mal-estar na civilização*”, o tema principal é o antagonismo entre as exigências das pulsões e as exigências restritivas da civilização e fica bastante perceptível que todo processo civilizatório gera um mal-estar que se situa entre o ideal da civilização em questão e o sujeito. Vimos, inicialmente, que de acordo com Freud, as restrições e repressões impostas pela sociedade geram desconforto, mal-estar, e a partir daí falamos que esse desconforto e/ou mal-estar é estrutural. Mas qual é a relação que, a partir de Freud, pode ser estabelecida com a violência e as posturas hostis e violentas do sujeito?

Freud viveu a experiência da guerra e isso favoreceu a formulação da tese da força da agressividade e do ódio, permitindo, assim, a definição mais precisa do conceito de “pulsão de morte”, em confronto com a “pulsão de vida”. Ele mostra, então, que a agressividade é um dos destinos possíveis da pulsão de morte; ela é enviada para fora numa tentativa de preservação da vida. Segundo Sodré (2002, p.24), “agredir alguém seria garantir imaginariamente a sobrevivência própria, transferindo a morte para o outro. Agredir a si mesmo

implicaria dirigir para dentro a pulsão destrutiva.” Assim, na visão do autor, “a relação sadomasoquista (pulsão de dominação e submissão) origina-se para Freud de uma fase (mítica) em que a pulsão de morte está voltada para si mesmo.”

Para Endo (2005, p.204) “*O mal-estar na civilização*” é, em muitos aspectos, uma última versão de “Totem e Tabu”¹⁴, em que Freud tentou reconstruir logicamente a situação da horda primitiva, da qual teriam decorrido os constituintes da ordem social (o Pai¹⁵, a autoridade, Deus). Endo afirma (*idem*, p.204)

O mal-estar ressurgue como a marca inexorável do parricídio e o pai, o soberano, como figura inelutável e psiquicamente intransponível; emblema e representação da morte que o indivíduo revive no Édipo através do complexo de castração, cujo fundamento permanece sendo, para Freud, a marcação no sujeito com os sinais da morte e da culpa revividas com marcas internalizadas do parricídio que não pode jamais ser repetido.

Por essa razão pode-se dizer que o superego radica-se na cultura e segundo o autor ele segue sendo a “marca inexorável no psiquismo de uma fenda narcísica¹⁶ aberta na experiência da castração”, e que nunca é totalmente cicatrizada.

Vimos que esta abordagem foi feita por Freud quando ele localizou o surgimento do superego como a resultante do “sepultamento do Édipo”, que deixaria no aparelho psíquico a marca da castração imposta pela introjeção da figura paterna como modelo.

¹⁴ No livro “*Violência*” de Maria Laurinda Ribeiro de Souza (2005, p. 87), a autora mostra que é em *Totem e Tabu* (1913) que o “mito do assassinato do pai da horda primitiva e da instauração do interdito do incesto é descrito como momento inaugural da cultura. Freud faz uma diferenciação entre a interdição do fratricídio e a do parricídio. A primeira é efeito de um contrato: logo depois de realizado o objetivo de sua união – o de matarem o pai e acabarem com seu poder absoluto, os filhos começaram a lutar entre si para ocupar o lugar do pai morto. A fim de impedir a dizimação total, renunciaram às mulheres por quem haviam cometido o assassinato e instituíram a interdição do fratricídio. O assassinato do pai – no qual foi atuado o ódio por ele – liberou a corrente afetiva proveniente do laço de amor que também os unia. É a nostalgia pelo pai – e a culpabilidade pelo ato cometido, que faz com que os filhos o transformem em totem. O pai morto adquiriu, assim, um poder muito maior do que aquele que possuía em vida; instaurou-se como lei simbólica.”

¹⁵ Reforçando que Pai em psicanálise funciona como operador simbólico e, na sua essência, é “a-histórico”. É universal e seu caráter fundamental é de ordenar e estruturar os mundos psíquicos dos sujeitos.

¹⁶ Freud formulou a tese de narcisismo primário e narcisismo secundário. O narcisismo primário designa um estado precoce em que a criança investe toda a sua libido em si mesma. O narcisismo secundário designa um retorno ao ego, da libido retirada dos seus investimentos objetais. (LAPLANCHE; PONTALIS, 1976, p.368). Entendemos, assim, que num estágio primitivo do desenvolvimento libidinal, o sujeito apresenta a possibilidade de retirar a libido, a energia dirigida ao Objeto, ou seja, para um “outro”, reinvestindo em si mesmo, narcisicamente. O indivíduo, dominado pelo comportamento narcísico, só considera o “outro” como objeto a seu serviço e de seu domínio e, por isso, terá poucos escrúpulos em relação à violência.

4.1 O rigor do Superego

O que vem a ser então o superego?

Encontramos em Zafirooulos (2002, p.98) que tanto para Freud quanto para Lacan o superego é uma instância psíquica e está claramente situado no centro da ligação do sujeito com o grupo social.

Freud, na tentativa de teorizar sobre o aparelho psíquico, propôs distinguir três “estruturas funcionais”: O Id, o Ego e o Superego, que são relacionadas e articuladas entre si. Almeida (1996) mostra que o Id nomeia a instância virtual do sujeito que corresponde à carga pulsional radicada na estrutura constitucional da espécie humana e que exige respostas rápidas para suas necessidades básicas, elementares e vitais, como, por exemplo, as pulsões de auto-conservação. De acordo com o autor, do Id sairiam os impulsos, passíveis de serem modificados pelo Ego.

O Ego formar-se-ia do Id, seria uma parte dele. O Ego poderá inibir ou modificar o Id e também permitir-lhe transformar-se diretamente em ação; e registraria os impulsos do Id projetando-os sobre os objetos externos em forma de sentimentos e afetos. Segundo Almeida (*idem*, p.15), caberia ao Ego “receber e solucionar os estímulos do meio externo e do Superego, percebendo-os, elaborando-os e modificando-os, não obrigatoriamente em plano consciente, pois ele também transita por zonas inconscientes”. A ele compete, ainda, “decidir” se o que é percebido está no meio ambiente ou no mundo interno do sujeito. E para isso ele atende ao que é chamado “princípio da realidade”, utilizando-se, de acordo com o autor, da atenção, da orientação, da memória, da mobilidade corporal, de todas as formas de linguagem e da inteligência com suas funções de juízo e crítica. Com isso, o Ego tem a importante tarefa de discriminar e atuar sobre a realidade, adaptando-se a ela ou transformando-a, quando possível.

Endo (2005, p.195) diz que a ação do superego é primária e rude, mas “seus modos são partilhados pela civilização castradora (pai) que ele representa”. Essa instância virtual do sujeito passaria então a ser o “*representante interno das exigências sociais, através dos códigos éticos e morais, com função disciplinadora e, às vezes, com teor coercitivo e punitivo*”(ALMEIDA, *idem*, p.16). Segundo o autor, as funções do superego também têm expressão no desempenho dos papéis sociais, e Zafirooulos (*idem*, p.94) corrobora com isso ao dizer que o superego mantém laços muito estreitos com o universo da lei e sua transgressão.

De acordo com Endo (2005, p.195), a mediação egóica, que fica perturbada com os anseios de prazer exigidos pelo id, precisa de uma contra-força, que geralmente é cruel, severa e primitiva. Estamos falando da força do superego, que extrai toda sua intensidade das pulsões do id que, reagindo, atacam o ego buscando enfraquecê-lo e destruí-lo. O autor mostra que é como se o id renunciasse à satisfação das pulsões de vida “cobrando do ego o preço de sua mutilação e empobrecimento”. É provavelmente por isso que ao renunciar às pulsões o ego pagaria com uma porção de mal-estar.

Endo (*idem*, p.194) afirma que

Ao apresentar um sujeito tripartido, faltante, permanentemente em busca de conciliações e acordos nunca perfeitamente alcançados, Freud define, ao mesmo tempo, lugares psíquicos (instâncias), uma topologia que evidencia e explica um sujeito marcado pela própria insuficiência e na qual **a violência, a crueldade e a severidade estariam intrinsecamente alojadas no psiquismo** como aquilo que define e ultrapassa o aparelho psíquico, deixando-o a reboque daquilo que o constitui (A ênfase em negrito é minha).

Dessa maneira, instalar-se-ia o *mal-estar entre o indivíduo e a sociedade*, pois para integrar e fazer parte de uma comunidade, o sujeito teria que pagar com renúncias. Isso se deve ao fato de que no processo de desenvolvimento do indivíduo, encontrar a satisfação da felicidade é o objetivo principal – lembrando que felicidade nesse contexto refere-se à satisfação pulsional a qualquer custo. No entanto, antes que esse objetivo possa ser alcançado (de fato, nunca será alcançado), o indivíduo tem que se integrar e se adaptar a uma comunidade, onde o objetivo da felicidade fica relegado ao segundo plano, pois o que realmente importa é o “objetivo de criar uma unidade a partir dos seres humanos individuais” (FREUD, 1930, p.143). Assim, o indivíduo e a sociedade vivem em constante embate. Segundo Freud (*idem*, p.143), os dois processos de desenvolvimento, o individual e o cultural, “têm de colocar-se numa posição hostil um para com o outro e disputar-se mutuamente a posse do terreno”.

Endo diz que há *formas psíquicas de inversão e expulsão* desse mal-estar introjetado e estruturante da vida psíquica, que são: o narcisismo das pequenas diferenças¹⁷, a dominação, a

¹⁷ Segundo Endo (*idem*, p.23), este processo foi sugerido por Freud em 1930 e emerge como movimento de fuga para o próprio narcisismo. “Ele se expressa na formação de grupos ‘pretensamente homogêneos’ que se mantêm (e se acreditam) coesos sob a vigência de um desejo de proteção absoluta numa ‘interioridade’ grupal impossível, onde o eu seria pleno e onipotente, coibindo e reagindo a qualquer mínima diferença com ódio, mal-estar e uma indiferenciação reativa que autoriza a exclusão, ou, ainda, a eliminação do diferente”.

destruição e o suicídio. Tais formas indicam o caráter inelutável do mal-estar e exigem do sujeito um conflito e embate permanentes. Nesse sentido, segundo Endo (*idem*, p.205),

a vida, psicanaliticamente falando, só pode ser concebida sob uma única modalidade: conflitual, ambivalente e paradoxal. O mal-estar como condição do estar na civilização e na cultura, indica que a própria cultura é sempre um lugar inacabado, um lugar impossível, incapaz de sustentar a humanidade do homem no que ele tem de mais radical: o desejo de morte intrincado ao desejo de vida.

Assim, não havendo um lugar totalmente satisfatório para se instalar e percebendo as dificuldades de convivência humana, restaria ao sujeito excluir, dominar e eliminar o outro. No entanto, como a vida é paradoxal e conflitual, o indivíduo tem que aprender a conviver neste ambiente ambivalente, tem que aprender a lidar com tudo isso, caso contrário, teríamos um caos instalado permanentemente. Segundo Souza (2005, p.49) “o psiquismo humano é o lugar da coexistência de opostos - da virtualidade do bem e do mal e não a morada absolutista de uma força única; seu destino é uma mescla imprevisível desses opostos”.

4.2 Superego cultural e ética

Na evolução do processo de desenvolvimento individual o que gera grande mudança é quando a autoridade social é internalizada através do estabelecimento do superego. A renúncia pessoal faz parte da exigência social e quando é negligenciada, geralmente passa a ser geradora de culpa, cuja dimensão estaria relacionada com o grau de severidade do superego. O sentimento de culpa, do qual há duas origens, expressa-se como uma necessidade de punição. As duas origens do sentimento de culpa são, para Freud (*idem*, p.130-131),

uma que surge do medo de uma autoridade, e outra, que surge do medo do superego. A primeira insiste numa renúncia às satisfações instintivas; a segunda, ao mesmo tempo em que faz isso exige punição, uma vez que a continuação dos desejos proibidos não pode ser escondida do superego.

Tudo isso se refere ao superego individual, porém será que podemos falar de um superego desenvolvido em comunidade, o que produziria a evolução cultural? De acordo com Freud, a resposta é positiva. Segundo o autor, tanto o superego individual quanto o cultural estabelecem exigências, cuja desobediência é punida pelo “medo da consciência”. Muitos processos mentais são mais bem identificados e mais acessíveis à consciência quando vistos no grupo do que isoladamente no indivíduo. Freud (1930) sustenta que no indivíduo, quando a tensão cresce, é apenas a agressividade do superego que se faz ouvir, através das censuras, e que geralmente suas verdadeiras exigências permanecem inconscientes. Já, quando estas são

trazidas ao conhecimento consciente elas coincidem com os preceitos do superego cultural predominante. Então, *os processos culturais do grupo e do indivíduo se encontram sempre fortemente interligados.*

Freud (*idem*, p.144) diz que o superego cultural “desenvolveu seus ideais e estabeleceu suas exigências”. Dentro dessas exigências estão as que se referem às relações dos seres humanos uns com os outros. Elas estão abrangidas sob o título de *ética*, à qual sempre se deu muito valor, porém é um assunto que gera desconforto na civilização.

Freud (*idem*, p.145) diz

A ética deve ser considerada como uma tentativa terapêutica - como um esforço por alcançar, através de uma ordem do superego, algo até agora não conseguido por meio de quaisquer outras atividades culturais. Como já sabemos, o problema que temos pela frente é saber como livrar-se do maior estorvo à civilização - isto é, a inclinação, constitutiva dos seres humanos, para a agressividade mútua; por isso mesmo, estamos particularmente interessados naquela que é provavelmente **a mais recente das ordens culturais do superego, o mandamento de amar ao próximo como a si mesmo.** (A ênfase em negrito é minha)

Dessa maneira, como já foi abordado no capítulo anterior, este mandamento seria uma forte defesa contra a agressividade humana e, como diz Freud (*idem*, p.145), “um excelente exemplo dos procedimentos não psicológicos do superego cultural”.

Ainda relacionado aos mandamentos, Zizek (2004, p.66) diz que o pronunciamento dos Dez Mandamentos seria “a violência ética em sua forma mais pura”. Os Dez Mandamentos, bem como a criação das leis seriam exigências para ordenar as relações entre as pessoas, para regular a realidade social, que seria um construto ético.

Segundo Zizek (1996), a crença nas leis é incorporada e materializada no funcionamento efetivo do campo social e os sujeitos são apanhados nesta rede simbólica. O autor diz que há obediência ao Mandamento na medida em que ele é “incompreensível”, não compreendido, na medida em que conserva um caráter “traumático”, “irracional”. E, de acordo com Zizek (*idem*, p.319),

longe de esconder sua autoridade plena, esse caráter traumático e não integrado da Lei é uma *condição positiva dela*. É esse o aspecto fundamental do conceito analítico de *superego*: uma injunção vivenciada como traumática e “absurda” - isto é, que não pode ser integrada no universo simbólico do sujeito.

Acredita-se, assim, que a agressividade é parcialmente controlada, já que as pessoas tendem a obedecer às leis, aos mandamentos e aos costumes *porque eles são leis*. Porém, há

um caráter traumático na própria natureza das leis e na sua imposição, o que, pode se dizer, está na origem da “infelicidade” e “revolta” em muitas pessoas.

4.3. Fantasia

Trabalharemos, neste momento, com a noção de fantasia porque este conceito é essencial para uma abordagem social/ideológica a partir da psicanálise. Para isso usaremos os conceitos de Nasio, Miller, Octavio Souza e Zizek com a finalidade de elucidar o que mais adiante abordaremos sobre o que os autores Octavio Souza e Calligaris falam sobre fantasia no Brasil.

De acordo com Nasio (1993, p.129), apoiado na teoria de Jacques Lacan, “o mecanismo que organiza a estrutura fantasística é a identificação do sujeito transformado em objeto. A fantasia refere-se à identificação do sujeito com o objeto a ¹⁸, que designa o outro, nosso semelhante.

Nasio (*idem*) diz que há três abordagens possíveis para definir o outro: (1) imaginária (o outro como imagem); (2) fantasística (o outro como um corpo/ um corpo que prolonga seu corpo); (3) simbólica (o outro como traço que condensa uma história). É a segunda (FANTASIA) que remete ao conceito lacaniano de objeto a : “o outro eleito é a parte fantasística e gozosa de meu corpo que me prolonga e me escapa.” (NASIO, *idem*, p.95).

Na obra de Miller (1987, p.102) encontramos que Freud considera a fantasia “como algo que permite ao sujeito obter prazer.” O autor expõe também a hipótese lacaniana de que a fantasia é como uma “máquina” para transformar o gozo em prazer, para “domar o gozo”, pois o gozo dirige-se ao desprazer e não ao prazer. O jogo *fort-da* seria um exemplo de como a fantasia funciona para obter prazer. Miller (*idem*, p.103) comenta:

Nesse sentido, a fantasia tem uma função semelhante à do brincar, que é – a partir de uma situação tanto de gozo quanto de angústia – produzir prazer. Não devemos esquecer que a condição necessária do *fort-da* é a ausência da mãe. É porque esse Outro foi embora que a criança fica em situação angustiante, da qual obtém prazer graças à sua maquinação lúdica. É importante recordar essa ausência porque é a ausência do Outro que presentifica e põe em evidência seu desejo. A partir disso é

¹⁸ “Lacan considera ter construído e inventado o objeto a . Ele é um objeto que se reveste da característica de ser escrito com um símbolo, a letra “a”. Esse símbolo “a” não representa a primeira letra do alfabeto, mas a primeira letra da palavra “outro” [autre]. Na teoria lacaniana, existe o outro com “a” minúsculo e o Outro com “A” maiúsculo. Este, o Outro maiúsculo, é uma das imagens antropomórficas do poder de sobredeterminação da cadeia significante. Já o outro minúsculo, com a letra a qualifica nosso objeto, designa nosso semelhante, o alter ego. Pois bem, a invenção do objeto pequeno a responde a diversos problemas, mas, sobretudo, a esta pergunta, exatamente: “Quem é o outro? Quem é meu semelhante?” (NASIO, 1993, p.92). A letra a é um modo de nomear a dificuldade de se encontrar uma resposta para tais perguntas; ela surge no lugar de uma não-resposta.

que Lacan constrói sua fórmula de metáfora paterna, pois o que lá aparece como “Desejo da Mãe” é algo que vem ocupar o lugar deixado anteriormente pela ausência da mãe. Quando não está, pode-se perguntar qual é seu desejo. Por isso, a criança do *fort-da* produz essa maquinação ao se evidenciar o desejo do Outro. Mas o que ilustra é generalizável: *a fantasia é uma máquina que se põe em ação quando se manifesta o desejo do Outro.*

Segundo Octavio Souza (1994, p.133), a estrutura da fantasia, em sua versão primária, é o resultado de uma montagem. Através dessa montagem, o “sujeito”¹⁹ oferece uma parte de seu corpo (objeto a) ao desejo suposto do Outro. Desta maneira, transforma-se a falta de um significante em presença de um objeto, obturando-se a castração constitutiva do Outro como campo de linguagem. Essa operação supõe ao Outro uma precedência no acesso ao gozo, obtida à custa do sujeito, na medida em que este é “instado a alimentá-la com sua própria carne”. O autor diz que há uma lógica que preside essa operação e explica:

Se o outro não pode dizer “*quem sou*”, posso pelo menos supor “*o que sou*” para ele – operação pela qual a castração simbólica do Outro é obturada pela heterogeneidade do objeto. Tem-se assim que o futuro sujeito inaugura-se no Outro como objeto de um gozo suposto ao Outro – Outro que não é mais concebido como lugar da linguagem, mas como sujeito absoluto do desejo. (SOUZA, *idem*, p.133)

O autor diz que a estrutura subjetiva completa-se quando a “função paterna interdita o gozo incestuoso do Outro, desdobrando a fantasia.” (SOUZA, *idem*, p.134). Podemos dizer, então, que há um aspecto violento e sacrificial da fantasia, pois há uma interdição autoritária, o que coloca o sujeito numa posição de sacrifício. O sujeito, interditado pelo pai em relação ao gozo absoluto, buscará uma forma de gozo compensatório através da fantasia.

Souza diz que a fantasia se desdobra porque ela se apresentará como uma cena que o sujeito pode narrar e faz o seguinte comentário:

“Aqui se abre um leque que vai desde as fantasias inconscientes a que o sujeito pode aceder, por exemplo, num trabalho analítico (entre as quais Freud destaca as fantasias de castração, de sedução e de cena primária), até as fantasias em que, além de narrador, também desempenha o papel de agente. Estas últimas, perfeitamente conscientes, servem-lhe de fonte de prazer, como acontece com os sonhos diurnos a que o sujeito se entrega em seus momentos de devaneio. Em sua versão primária, a fantasia permanecerá sempre no horizonte, impossível de ser dita pelo sujeito, na medida em que a posição que ele lá ocupa é a de objeto, de onde o acesso à palavra lhe é vedado.” (SOUZA, *idem*, p.134-135)

¹⁹ Octavio Souza explica que sujeito está entre aspas porque não se pode ainda falar de sujeito nesse momento de formação da estrutura.

Com relação a um sujeito em análise, Souza (*idem*, p.52) diz que o final de uma análise é concebido como um “instante em que o sujeito se dá conta da fantasia que domina o seu desejo.” Souza (*idem*, p.53) faz o seguinte comentário:

O instante em que a fantasia é desconstruída e isolada em seus elementos mínimos é um instante de redução ou neutralização do desejo e não de ingresso num regime mais apropriado ao seu exercício. Para que a vida possa prosseguir, é necessário um retorno à fantasia, um movimento de volta e de reconhecimento daquilo mesmo que acaba de ser revelado. O desejo requer, para sua realização, uma margem de desconhecimento que lhe é concedida, justamente, pelo imaginário: reino das semelhanças.

Poderíamos, então, concluir que a fantasia é o dispositivo através do qual as pessoas constroem certos padrões de gozo, estabelecendo, assim, caminhos e estratégias para chegar a eles.

Zizek (2000, p.22) mostra que o desejo, de acordo com a idéia fundamental da psicanálise, não é algo dado de antemão, e sim, algo que se deve construir. Segundo o autor,

O papel da fantasia consiste precisamente em proporcionar as coordenadas do desejo do sujeito, especificar seu objeto, situar a posição que o sujeito assume. Só através da fantasia se constitui o sujeito como desejante: *através da fantasia aprendemos a desejar*. (ZIZEK, 2000, p.22)

A partir do que foi falado acima, de como a fantasia entra na constituição da subjetividade, será que podemos dizer que há fantasia ideológica/social?

Primeiramente, seria importante esclarecer a dimensão da ideologia, de acordo com a visão de Zizek (1996). Ele diz que a ideologia não é uma representação ilusória da realidade, mas que é essa realidade que deve ser concebida como “ideológica”, e assim, comenta:

“ideológica” é uma realidade social cuja própria existência implica o não-conhecimento de sua essência por parte de seus participantes, ou seja, a efetividade social cuja própria reprodução implica que os indivíduos “não sabem o que fazem”. “Ideológica” não é a “falsa consciência” de um ser (social), mas esse próprio ser, na medida em que ele é sustentado pela “falsa consciência”. (ZIZEK, *idem*, p.306)

O autor mostra que a realidade social das pessoas é guiada por uma ilusão. Elas conhecem e consideram a realidade, porém desconhecem a ilusão que estrutura sua realidade social e sua atividade social. “E essa ilusão desconsiderada e inconsciente é o que se pode chamar de *fantasia ideológica*”, (ZIZEK, *idem*, p.316), ou seja, é o que estrutura a própria realidade.

O autor aponta que o nível fundamental da ideologia não é de uma ilusão que mascare, que esconda o verdadeiro estado de coisas, mas de “uma fantasia (inconsciente) que estrutura nossa própria realidade social”. Então, será que podemos dizer que a fantasia sustenta o desejo que regula a realidade do sujeito com a realidade social?

Possivelmente sim. Zizek (*idem*, p.323) diz que a “realidade” é uma “construção fantasiosa que nos permite mascarar o Real de nosso desejo”, e diz que acontece exatamente o mesmo com a ideologia, que tem a função de oferecer-nos a própria realidade social como “fuga de algum núcleo traumático.”

O esclarecimento dos conceitos de fantasia e de fantasia ideológica nos ajudará a compreender melhor o fundamento dos trabalhos de Octavio Souza e Calligaris a respeito da fantasia ideológica/social em relação ao Brasil que exporemos adiante

A partir deste ponto abordaremos a violência urbana especificamente no Brasil.

4.4 Violência urbana no Brasil

Aqui no Brasil, a violência urbana se faz presente no nosso convívio diário e, muitas vezes, tem sido encarada como algo corriqueiro e banal. Acompanhamos, a cada pesquisa feita pelos órgãos governamentais ou de comunicação, que o número de homicídios no país vem aumentando cada vez mais. A desigualdade revela-se em toda parte, privando os habitantes de seus direitos, de benefícios e oportunidades. Segundo Endo (2005, p.22) o cotidiano desta densa parcela da sociedade “é entrecortado por formas enraizadas e distorcidas de produzir novas desigualdades gerando estruturas profundamente violentas, com marcas em todos os setores da sociedade e em todos nós.” De acordo com o autor, a desigualdade validada e confirmada no dia-a-dia tem como consequência o desdobramento de novas formas de violência que acabam se colocando a serviço da conservação das desigualdades, o que leva à inibição da criação de novas formas para enfrentá-las. Endo (*idem*, p.26) mostra que é nesse ponto que a violência “encontra apoio e suporte em todos os setores da sociedade, que a alimentam e a mantêm como dispositivo aceitável e mesmo desejável”.

Pode até parecer certo exagero, mas a impressão que temos atualmente é que estamos diante da falência do convívio social brasileiro. Calligaris (2004, p.91), em uma de suas crônicas, demonstra seu pessimismo ao falar dos crimes cometidos em nossa sociedade e diz que eles são expressões terrificantes e servem como exemplos de propriedades que “são inerentes a toda modernidade ocidental e que prometem formas inéditas de violência”.

Com relação à realidade da violência humana no convívio do homem com outros homens, provavelmente existem razões que expliquem os atos violentos em nossa sociedade. Portanto, a partir deste ponto, procuraremos fazer uma abordagem de alguns fatos que possivelmente contribuíram para a formação da sociedade brasileira e que ajudaram a desenhar o mapa da violência no Brasil.

4.4.1 Descendentes de colonizadores e colonos

A obra de Octavio Souza, *“Fantasia de Brasil. As identificações na busca da identidade nacional”* relata a tradição brasileira de busca de identidade nacional: uma preocupação em classificar o que é genuinamente nacional. Segundo o autor, tal busca tem a ambição de suprir algumas carências que “impediriam os brasileiros de ocuparem o lugar de agentes da construção de seu próprio destino nacional” (SOUZA, 1994, p.18), o que reduziria a posição de dependência cultural externa em que se encontram. Essa dependência deve-se ao nosso estatuto colonial e à nossa situação identificatória com a dos europeus colonizadores.

Assim, será que poderíamos dizer com quem ou com o que nos identificamos quando o assunto é filiação nacional? Será que poderíamos falar de uma psicopatologia da relação com o pai que sirva de explicativo para as mazelas do convívio social dos brasileiros e para a visão que estes têm de sua pátria?

Contardo Calligaris, em seu livro *“Hello Brasil!”*, fala da relação do colonizador e do colono com o Brasil. De acordo com Souza (idem, p.82), Calligaris considera tais figuras como elementos retóricos do discurso brasileiro: “não que os brasileiros se dividam entre colonizadores e colonos, mas que cada brasileiro, na referência à sua nacionalidade, pode falar através de discursos, díspares mas articulados, do colonizador e do colono.”

Para Calligaris (2000, p.16), o colonizador “é aquele que veio impor sua língua²⁰ a uma nova terra” e que busca uma terra com a finalidade de explorá-la ao máximo, demonstrando assim, sua potência paterna. É um ávido explorador, que procura acesso a um corpo materno licencioso. Porém, mesmo que este corpo não seja proibido e goze, “ele

²⁰ “Para a psicanálise, a língua materna não é propriamente nem a língua que a mãe falou para a sua criança, nem a língua na qual cada um aprendeu a falar. Ela é a língua na qual cada um imaginiza o corpo materno como impossível. Deste ponto de vista, não é uma língua natural e ainda menos nacional; trata-se de uma língua singular, talvez babélica: a língua inconsciente na qual cada um institui a dimensão simbólica de um pai que o aceite numa filiação, à condição de interditar algo que passa a ser o corpo materno. Poderia aliás, deste ponto de vista, ser chamada de língua paterna, não fosse a coincidência pela qual a língua que interdita é a mesma que permite sonhar no que foi interditado. Ela é, em suma, para cada um, a língua da estrutura simbólica fundamental que o faz sujeito, e a língua do gozo perdido por ser sujeito.” (CALLIGARIS, 2000, p.16)

sempre saberá que não é bem este corpo que ele queria”, pois para “exercer a potência paterna como se fosse a sua, teve que deixar o corpo da mãe pátria”.

Já o colono, segundo o autor, é aquele que abandona seu país de origem, abandona a sua língua materna na ânsia de uma pátria que lhe dê um nome.

O colono e o colonizador são duas posições que se medem por uma patologia em relação ao pai. Souza (*idem*, p. 83) comenta:

O colonizador se despede de seu torrão natal com o projeto de comprovar em terra estrangeira uma potência paterna ilimitada, enquanto o colono procura um novo pai. Um tem pai demais; outro, pai de menos.

A intenção de Calligaris é analisar o que coloca os brasileiros numa “curiosa exclusão interna”, já que ele escreveu o texto porque quando decidiu fixar morada no Brasil, seus amigos brasileiros tentaram dissuadi-lo de tal projeto dizendo: “Este país não presta”. O autor demonstrou que tanto o colonizador quanto o colono, por razões diversas, se encontram em posição de dizer que “este país não presta”. Calligaris (*idem*, p.22) explica:

A frase então que me acolheu chegando ao Brasil, “Este país não presta”, assumia significações diferenciadas segundo ela fosse enunciada do lado do colonizador ou do lado do colono. Do lado do colonizador valia: “Este país não goza (mais?) como deveria”; do lado do colono valia: “Este país não interdita nada, e por consequência mesmo fazer fortuna aqui nunca é se fazer um nome que não seja um nome de colonizador, ou seja, de bandido”. Isso parece produzir duas exortações: “Goza Brasil” e “Muda Brasil”, que curiosamente talvez se anulem.

Poderíamos dizer que estas duas posições discursivas (a do colonizador e a do colono) se sustentam no nível da fantasia, como se fosse uma memória na forma de convívio e relação entre as pessoas. Neste caso, particularmente, Souza encontra a incidência de uma fantasia particular, a fantasia de escravidão. O autor comenta que Calligaris alça o lugar histórico do escravo à condição de uma fantasia que “permeia os dois pólos enunciativos do discurso do brasileiro. O colonizador tem na escravização a sua ambição, enquanto o colono tem na escravidão o seu temor.” (SOUZA, *idem*, p.84). Segundo o autor, toda fantasia implica “um certo cenário sacrificial” equivalente ao da fantasia de escravidão, “no qual um Outro onipotente toma o sujeito como objeto do seu gozo.”

4.4.2 O corpo marcado pela violência

Poderíamos dizer que tanto o colono, que veio em busca de um nome, de um pai que reconhecesse sua cidadania, quanto o escravo africano, que foi arrancado à força de seu país

de origem conheceram a escravidão. Ambos encontraram em sua chegada ao Brasil a força do colonizador que ansiava por um corpo escravo.

Calligaris (*idem*, p.30) diz

O corpo escravo se constitui assim como o horizonte fantasmático universal das relações sociais, como se o colonizador tivesse conseguido instaurar a sua exploração do corpo da terra como metáfora última das relações sociais.

Provavelmente, devido a esse fato, quando falamos sobre violência e cidadania no Brasil, fica difícil não correlacionar os processos violentos do período escravocrata e as formas de violência no Brasil de hoje. Segundo Endo (2005, p.27),

Essa é uma herança que se mantém viva e determinante na formação da sociedade brasileira, como um modelo de organização social violenta não superado e de diversas maneiras mantido intacto em zonas onde o Estado se ausentou e nas quais vigoram os padrões da ilegalidade e do arbítrio.

Essa herança é perfeitamente perceptível em nosso cenário social. A escravidão penetrou em todos os lugares da sociedade, em todas as classes. O corpo do escravo tornou-se vulnerável, cobiçado e “matável”. A condição de escravo permitia qualquer violência e com o fim da escravidão a situação não se modificou. Atualmente, vivemos numa sociedade em que a tortura como forma de violência ainda é validada assim como era no período da escravidão, em que a violência foi exercida como um direito natural, e mesmo como um dever, “na medida em que cabia ao proprietário disciplinar seu escravo”. (ENDO, *idem*, p.37). Segundo Endo (*idem*, p.37),

a ação específica de torturar, por exemplo, degradando o sujeito através da usurpação de seu corpo, é um dispositivo que permite ao praticante, ganhar de todos os lados: poder (através da ação arbitrária e direta sobre outrem), reconhecimento (através da confissão) e dinheiro (através da propina). Tudo no escuro da ilegalidade.

Isso nos remete às formas de coerção, de brutalidade, de relação e de dominação do modelo escravocrata. Calligaris (*idem*, p.39) diz que o escravo se originou no “sonho do incesto possível com uma mãe terra dócil e não interdita” e que com o passar do tempo se prolongou na “dominação de corpos explorados como metonímias desta terra submissa e oferecida”.

Percebemos, desta maneira, que as violências urbanas geralmente incidem sobre o corpo. Violências dirigidas principalmente às classes menos privilegiadas, que estão à margem da sociedade, o que acaba originando corpos sem territórios e gerando desigualdades de toda ordem. Endo retrata esse fato muito bem ao mostrar que uma grande parcela da população foi destituída de sua condição cidadã ao ser apartada do seu direito ao lugar. Nesta parcela de nossa sociedade estão incluídos os habitantes ilegais e clandestinos que pleitearam o direito de morar nas cidades. Estas pessoas são muitas vezes responsabilizadas pelos problemas e perturbações das cidades e são também vistas como não pertencentes a elas. “Retirar-lhes o direito ao lugar contribui decisivamente para que assim permaneçam”. (ENDO, *idem*, p.75). Assim, estabelece-se uma relação de exclusão, na qual impera a intolerância, o que evidencia as diferenças, fazendo com que haja interpelação, invasão, expulsão e eliminação de corpos.

Criminalidade, delinqüência, violência. E o Estado? O que faz, se é que faz, para controlar, apaziguar ou mesmo anular estas manifestações? Birman comenta que há uma ausência de formulações políticas consistentes em nosso país, formulações que “pudessem canalizar simbolicamente a busca pelo gozo próprio nas populações marginalizadas, sem que estas tenham que apelar apenas à brutal destrutividade para manter minimamente o seu gozo próprio.” (BIRMAN, 2006, p.74).

Abordaremos a questão do Estado, dos policiais brasileiros e da falta de justiça mais adiante. Com relação à canalização simbólica, ou seja, a intermediação da linguagem em face da violência ao corpo, Endo (*idem*, p.92-93) diz o seguinte:

o ataque ao corpo é uma maneira de interromper a linguagem em seu princípio originário: o da mediação e da distância que se quer impor. Violentar o corpo só atinge pleno êxito quando se alcança a dessubjetivação do sujeito, privando-os dos lugares onde ele se constitui.

Sua objetificação completa pode ser exposta como demonstração cabal do êxito da aplicação da violência que destitui o sujeito de seu corpo próprio, fazendo-o odiar, desprezar e se opor ao seu corpo: lugar de sofrimento e penúria.

A experiência a que o corpo está exposto é, neste caso, uma experiência impossível, traumática, irrepresentável, ante a qual a linguagem mil vezes fracassa.

Tanto no emudecimento quanto na repetição de explicações, narrativas, discursos sobre a violência que se viveu, se assistiu ou se cometeu, não caberá à fala ultrapassar a violência, ao contrário, ela é também, e muitas vezes, forma bastante eficaz de perpetuá-la.

No contexto da cidade, antes é imprescindível que seja devolvido ao corpo os lugares em que se é possível a experiência da singularização, uma ocupação e circulação própria e singular pela cidade, para que ele reencontre um acolhimento

mínimo, onde seja possível a defesa autônoma em face das agressões que a cidade inevitavelmente lhe imporá.

4.4.3 A função paterna no Brasil

Como foi mostrado acima, o colonizador queria exercer sua potência paterna ilimitada e o colono ansiava por um pai. Poderíamos dizer que ambos foram sucedidos em seus “projetos”?

O colonizador não foi. Pois por mais que ele explorasse a nova pária mãe, não era esse corpo que ele queria. Teve que abandonar sua terra na tentativa de buscar o gozo absoluto e exercer sua potência paterna. Mas não era bem isso o que ele certamente ansiava.

O colono se decepcionou com a autoridade que aqui encontrou. Mas provavelmente o colono não desistiu de sua busca por uma autoridade que lhe concedesse a tão sonhada filiação. No capítulo *Função Paterna*, Calligaris (2000, p.61) comenta:

Nada estranho que de repente o colono, na sua busca contínua de uma função paterna que lhe outorgue a filiação procurada, acabe medindo qualquer função paterna possível pelo gozo ao qual ela poderia dar acesso. É evidentemente paradoxal, pois uma função normalmente se mede pelo gozo que interdita e eventualmente imaginariza e não pelo gozo que permite. Mas se o significante ao qual peço filiação me designa o corpo exangue e gozado da mãe pátria, se a autoridade pretensamente simbólica à qual recorro se revela como a expressão obscena do gozo do dono, como acreditar que um Nome do Pai possa se medir a outra coisa que não à regozijante potência que ele exhibe e eventualmente pelo acesso que ele mesmo me reserva na festa?

Ao analisar esse comentário, somos levados aquele questionamento feito no capítulo anterior sobre a nostalgia do pai e o declínio do Nome do Pai. Mostramos que o desamparo é estrutural e originário, porém não seria a falta de autoridade e de justiça encontradas aqui no Brasil o que levaria muitos analistas a concluir apressadamente que aqui faltaria função paterna? Possivelmente sim, já que muitos insistem em explicar que a violência instalada em nossa sociedade e o mal-estar causado por esta violência seriam resultados de uma fraqueza do Estado, de uma falta de autoridade. A possível explicação para essa crença é que devido a essa falta de uma função paterna, a permissividade e, subseqüentemente, o caos se instalariam, pois os indivíduos passariam a uma busca insaciável pelo gozo absoluto, já que não haveria um pai, uma autoridade que refreasse tal busca.

Provavelmente, a explicação acima, que seria uma entre várias para explicar o estado atual de violência, ajuda a reforçar a proposta do conceito do declínio do Nome do Pai.

4.4.4 A letra da lei em nossa sociedade

Diante de tantas agressões, violências e explorações, percebemos como a ausência de justiça corrobora a violência urbana. As pessoas, muitas vezes, sentem-se privadas diante de uma justiça que além de tardia, geralmente é falha. Esse estado no qual a sociedade brasileira se encontra é bem representado pelas periferias que circundam as grandes cidades e que são abandonadas pela ação dos poderes públicos. Percebe-se que há uma certa aceitação das favelas, das periferias, da parcela pobre de indivíduos, como a “representação inerente do mal, ante o qual o bem, por meio da violência, triunfará.” (ENDO, *idem*, p.103).

De acordo com o senso comum, os policiais são aqueles que deveriam combater a violência e proteger a sociedade, mas em muitas oportunidades, muitos deles o que fazem é extorqui-la. E essa polícia violenta e corrupta deixa marcas profundas em nosso meio, que já não se sabe mais em quem confiar, pois aqueles que deveriam oferecer proteção e zelo às comunidades e garantir o cumprimento dos direitos e deveres civis encontram-se, muitas vezes, atentando contra o coletivo. A ação deste perfil policial é rápida, arbitrária e truculenta, o que frustra e deixa a sociedade vulnerável às violências.

De acordo com o estudo de Endo sobre violência urbana, a ação das polícias brasileiras, bem como o sistema e as práticas desumanizadas de encarceramento em nosso país, “respondem a um medo disseminado na sociedade, que quer discriminar-se do que é ruim, pobre, preto, brega, nordestino: sinônimos do mal. E para isso segrega, discrimina, arruína, priva e extermina.” (ENDO, *idem*, p.42).

Todo esse temor e segregação só fazem aumentar as desigualdades em todos os âmbitos da sociedade, gerando uma hipertrofia da criminalidade. É bastante perceptível que as classes populares e marginalizadas passam a ficar descrentes de que possam ser reconhecidas como cidadãs pelo Estado e pela sociedade brasileira, pois seus direitos básicos não são respeitados. Como são alvos da violência instituída pelos dispositivos de poder, estas classes se utilizam também da violência como forma de tornar possível a sobrevivência.

Birman (2007, p.285) interpreta a violência das classes populares como positiva, pois elas realizam “uma forma de contrapoder face aos dispositivos instituídos do poder”. É como se fosse uma maneira das individualidades sobreviverem já que as instituições sociais de justiça e da polícia não respeitam e não reconhecem os direitos de cidadania de tais grupos sociais. Segundo o autor, esses grupos sociais exercem a violência devido à “ausência de mecanismos institucionais e jurídicos capazes de dar lugar à esperança de que possa existir

uma organização política legítima, isto é, capaz de transformar as regras do gozo predatório instituído.” (BIRMAN, *idem*, p.285).

Mais uma vez podemos fazer alusão às marcas profundas das tradições escravagistas que perpassam as relações sociais no Brasil, em que predominam a discriminação racial, social e territorial.

E muitos podem questionar onde estão as leis que deveriam dar alicerce e proteção aos cidadãos, bem como onde está a justiça que fecha os olhos diante de tanta opressão e violência.

Antes de refletirmos sobre estas questões é mister lembrar que “ a questão da lei em psicanálise se relaciona diretamente à problemática do complexo de Édipo.” (BIRMAN, *idem*, p.274). Tal conceito, como vimos anteriormente, define os interditos que regulam a ordem humana e as relações intersubjetivas, ou seja, faz parte da estrutura do ser humano.

Voltando ao questionamento anterior, será que é possível articular a idéia de lei (em psicanálise) com as práticas sociais de justiça?

Segundo Birman, o modelo de funcionamento das subjetividades no Brasil revela que a ordem simbólica da lei pode ser separada da ordem da justiça e suas práticas sociais. Birman (*idem*, p.280) diz:

A concepção simbólica da lei não pode se restringir aos processos lingüísticos, mas deve ser necessariamente relançada nos campos social e político, nos quais a economia política dos bens e valores intercambiados no espaço social remete para a economia psíquica das pulsões, desejos e demandas dos atores sociais.

Assim, as exigências da sociedade, os dispositivos do poder disciplinam os corpos e diversos modos de ser da subjetividade são instalados. E instala-se também o mal-estar em nossa sociedade brasileira.

4.4.5 A ética da violência no Brasil

Atualmente, há mais e mais formações de favelas e periferias nas cidades e podemos presenciar o rápido crescimento da população sem o controle do Estado, vivendo em condições precárias, em uma terrível carência de formas mínimas de auto-organização, e poderíamos dizer, assim, que vivem em condições meio fora-da-lei.

Mencionamos anteriormente a posição de Birman em relação à “positividade” da violência exercida por essas classes populares: seria uma maneira dessas classes clamarem

por justiça. Não resta nada a esses “corpos” usados, usurpados, vivendo em lugares onde a lei não funciona, e sem um lugar próprio, a não ser fazer “justiça” com as próprias mãos.

Zizek (2008, p.11), usando o termo de Walter Benjamin, denomina este ato de “divina violência”, e a identifica como um “fenômeno histórico positivamente existente.” Zizek (*idem*, p.11) explica que “quando aqueles que estão fora do campo social estruturado atacam ‘às cegas’, exigindo e praticando imediata justiça/vingança, isso é a ‘divina violência’.” E o autor cita como exemplo de “divina violência” o fato ocorrido no Rio de Janeiro nos anos 90, quando multidões desceram das favelas para a parte mais rica da cidade e começaram a saquear e atear fogo nos supermercados.

Usando uma passagem bíblica o autor faz a seguinte comparação: “como os gafanhotos bíblicos, a punição divina para o pecado dos homens ataca de repente, um meio sem um fim, vindo de parte alguma e de toda parte”.

Na fala de Zizek (*idem*, p.11-12):

A “divina violência” benjaminiana deve ser assim concebida como divina no sentido preciso da velha máxima latina *vox populi, vox dei*^{*21}: não no sentido perverso de “estamos fazendo isso como mero instrumentos da Vontade do Povo”, mas como o heróico ato de assumir a solidão de uma decisão soberana. É uma decisão (de matar, de arriscar ou perder a própria vida) feita em solidão absoluta, não coberta pelo grande Outro. Se é extramoral, não é “imoral”, não dá ao agente a licença para matar irrefletidamente, com algum tipo de inocência angelical.

Percebe-se, então, que a divina violência é justiça, o “ponto de não-distinção entre justiça e vingança, no qual o ‘povo’ (a parte anônima da não-parte) impõe seu terror e faz outras partes pagarem o preço.” (ZIZEK, *idem*, p.12).

No contexto brasileiro, a parte anônima da não-parte seria os favelados, moradores das periferias, onde os padrões de desigualdade e ilegalidade imperam. O “não-lugar” desta parcela da sociedade só faz explodir a violência. E os respingos desta explosão são sentidos em todas as camadas da sociedade.

Isso define bem o que vem acontecendo nos últimos tempos em nossa sociedade brasileira, que definimos como violência urbana.

²¹ * Em latim: a Voz do povo é a voz de Deus.

Esperamos, dessa maneira, após abordarmos diversos conceitos, sem a intenção de esgotá-los, ter marcado alguns pontos importantes das possíveis raízes que expliquem a violência urbana no Brasil.

5 CINEMA E PSICANÁLISE

O problema que se coloca não é se nossos desejos encontram-se satisfeitos ou não, o problema é saber o que é que desejamos. Não há nada de espontâneo, de natural no ser humano, nossos desejos são artificiais. O cinema é a arte perversa por excelência, não te dá o que desejás, te diz como desejar.

Slavoj Žižek, “Pervert’s guide to cinema”

No presente capítulo propomos realizar uma abordagem de alguns aspectos da relação de cinema e psicanálise. É fato que ambos são contemporâneos e que existe um interesse de um pelo outro, e o que parece ser de grande interesse atualmente é a contribuição do cinema para a reflexão teórica da psicanálise, como também reflexões sobre a subjetividade e o social.

A partir das leituras e pesquisas pudemos perceber que existe um certo embate no que diz respeito ao “casamento” cinema e psicanálise. Existem posições favoráveis e outras nem tanto com relação a essa junção. Definitivamente, não é nossa intenção nos posicionarmos diante desse embate, mas sim expor o que vem sendo falado e pesquisado a esse respeito.

Iremos também propor uma breve análise de como o autor Žižek lida com esse encontro, pois será a partir de sua premissa de que o cinema não deve ser considerado uma área de “aplicação” ou “ilustração” da psicanálise que tentaremos, a partir de certos filmes brasileiros e de certos conceitos, mostrar e compreender esse tipo de análise.

4.1 O encontro do cinema e psicanálise

O encontro de ambos – cinema e psicanálise – parte da premissa de que existe uma similaridade entre os filmes e os sonhos. Estes, de acordo com os estudos de Freud, são uma tentativa de realização alucinatória de um desejo. E a construção de filmes pode ser comparada aos sonhos e pode-se dizer que o que ocorre nas telas é tão livre quanto o material dos sonhos: uma sucessão de imagens, muitas vezes sem sentido, pelo menos no instante em que os olhos captam essas imagens. Mas iremos por parte e veremos, num rápido trajeto desde o começo, como o cinema e a psicanálise dialogam um com o outro.

No final do século XIX, Freud procurava desvendar a alma humana e, através dos estudos psicanalíticos, tentava descobrir o que há de irracional dentro do homem, dando a esse estudo um olhar científico. Na mesma época, os irmãos franceses Lumière inventavam o

cinema, e através de novas tecnologias ópticas construíam uma ilusão encantadora e intrigante.

Rivera (2008) comenta o fato curioso de Freud ter mantido uma relação silenciosa com o cinema e não ter se ocupado dessa nova arte, já que em sua obra há diversas analogias entre aparelhos ópticos e o aparelho psíquico. De acordo com o *Dicionário Enciclopédico de Psicanálise – O legado de Freud e Lacan* (1996, p.594), editado por Pierre Kaufmann, Freud achava que não parecia possível fazer de “abstrações uma apresentação plástica que fosse minimamente respeitável.” Por isso mostrou-se contrário a conceder autorização para realizar um filme sobre a psicanálise.

Essa opinião não foi compartilhada por todos os profissionais da área psicanalítica. A psicanalista Lou Andreas-Salomé, por exemplo, de acordo com o dicionário mencionado acima, já escrevia em 1913 que a “técnica cinematográfica é a única que permite uma rapidez da sucessão das imagens que corresponde aproximadamente a nossas próprias faculdades de representação, e que também imita sua versatilidade.”, tentando mostrar, assim, uma analogia entre o cinema, como sucessão de imagens, e o funcionamento do aparelho psíquico. Ela prosseguiu escrevendo que no cinema não existe a dificuldade de se adaptar à “lentidão do movimento simulado da vida no palco” (referindo-se ao teatro), o que “libera uma grande parte de nossa atenção e nos permite nos entregarmos mais livremente à ilusão.” Segundo Rivera (*idem*, p.10), Lou Andreas-Salomé parecia prever que o cinema acabaria sendo um “domínio cultural” bastante privilegiado para “refletir sobre o sujeito”.

É um pouco difícil entender o posicionamento de Freud em relação ao cinema, porque apesar da interpretação psicanalítica ser originariamente um método de interpretação de um discurso, sabemos que ele interpretou outras formas de representação como as obras de arte e, com isso demonstrou que a psicanálise, com seus conceitos, possibilita uma análise psicanalítica de uma obra e também pode elucidar suas articulações, seus sentidos ocultos, bem como seus sintomas, que podem ser apontados nos âmbitos sociais e subjetivos de um lugar e de uma época.

Desde o início a psicanálise tem uma estreita relação com a arte, como comenta Rivera (*idem*, p.9)

A psicanálise nasce entrelaçada à arte, com a tragédia *Édipo rei*, de Sófocles, seguida de *Hamlet*, de Shakespeare. Já na *Interpretação dos sonhos*, Freud se interessa pela questão do efeito da tragédia sobre nós. Ele não deixará de convocar obras diversas, principalmente literárias, mas também de Michelangelo e Leonardo da Vinci, por exemplo, para construir sua teoria. A arte e a literatura aí servem, às

vezes, como mera ilustração. Mas o próprio Freud notava que o artista (nós diríamos, a obra) detém mais saber sobre o inconsciente do que o psicanalista.

No entanto, de acordo com a autora, quando se trata de arte, incluímos nesse campo o cinema, não há de se aplicar a psicanálise às obras “para apontar nelas alguma verdade que apenas esta disciplina poderia revelar” (p.9). É justamente o contrário: “trata-se de buscar conhecimento sobre o homem nestas obras” (p.9) e, dessa maneira, aprender com elas “sobre o sujeito e sua relação com a imagem” (p.9).

Rivera (*idem*, p.8) aponta em seu livro duas vertentes da imagem que são a **imagem-muro** e a **imagem-furo**.

Segundo a autora, *imagem-muro* seria a dimensão da imagem que nos dá a ilusão de um mundo homogêneo e organizado. Ela é antianalítica, é tranqüilizadora, coloca-nos no eixo, recentra-nos, “nos faz senhores de nossa própria casa – e de nosso próprio cinema” (p.8).

Contrária a essa vertente da imagem, que também está presente no cinema, está a *imagem-furo*, que nos põe em situação de questionamento, que problematiza a realidade e pode nos colocar na vertigem de “um mundo heterogêneo do qual não somos senhores”. Um mundo onde está instalado um caos pulsante “que é a própria vida” (p.8). Essa provavelmente é a vertente da imagem predominante nos filmes escolhidos para serem analisados devido à agressividade presenciada nestes. A psicanalista Julia Kristeva (apud RIVERA, *idem*, p.64) diz que a imagem cinematográfica “conseguiria a façanha de fazer passar por identificável algo impossível de reconhecer, a pulsão não simbolizada”, e ainda segundo Kristeva “em termos mais brutais, o cinema faz passar a agressividade”. E poderíamos dizer que algumas cenas dos filmes são tão eficazes e reais que somos atingidos por essa agressividade, por um conflito de difícil solução.

O olho do espectador, na busca por imagens, é insaciável, quer ver cada vez mais e a câmera nos oferece imagens bastante reais. As imagens, atualmente, captam lugares nunca antes mostrados por outros meios de comunicação de massa, como corpos mutilados, torturados e violentados. Para Zizek, o cinema é um lugar onde todas as inibições sociais e morais não existem, é um lugar onde tudo é possível. Assim, segundo Gurgel (2008, p.165)

A psicanálise, prática cuja experiência procede toda do mal-estar, não pode ficar de boca aberta com o fato do cinema, seu irmão histórico, dedicar toda sua tecnologia e arte a aguçar a experiência contemporânea da violência, retrato de uma sociedade do individualismo exacerbado e onde todos têm o direito de fazer o que querem.

Rivera (*idem*, p.9) diz:

Entre a presença de imagens em sucessão e o escuro – o intervalo que o filme nos apresenta (ainda que não percebamos) –, o cinema pode nos tranquilizar em um mundo homogêneo, ou lançar-nos na vertigem.

A autora comenta que a arte, de uma maneira geral, “desperta no homem o que há nele de mais agudo e essencial, trazendo à tona, numa brecha fulgurante, o que faz dele um sujeito” (p.9). Isso poderia explicar o interesse do cinema pela psicanálise e vice-versa.

4.2 O sonho, a realidade e a fantasia

O cinema foi aperfeiçoando suas técnicas e por meio da montagem foi descobrindo a possibilidade de contar histórias. Rivera (*idem*, p.13) diz:

O cinema, décadas após a invenção da fotografia, mostrou que a apresentação “direta” da realidade, a possibilidade de reproduzir tecnicamente, de modo quase inteiramente fiel, o olhar humano, não torna as imagens autoexplicativas. Ao contrário, o cinema nos faz ver que a imagem nunca é uma realidade simples.

O que se sucedeu foi que dentro do contexto cultural, o cinema atingiu o gosto popular e passou a constituir uma “cultura de massa” devido ao fascínio e grande curiosidade do olhar pela realidade. Despertou-se um interesse, que se mantém vivo e forte até hoje, por apresentações e representações da “vida como ela é”, dando início à espetacularização da vida cotidiana no cinema.

Além do interesse pela realidade da vida, o cinema também desperta, principalmente, uma questão intrigante com relação aos sonhos. Como falamos no início deste capítulo, a construção de filmes pode ser comparada com a dos sonhos, que são experiências tradicionalmente ligadas à invenção do cinema.

Rivera (*idem*, p.19) mostra que o sonho apresenta uma produção única de imagens em movimento, de caráter alucinatório, que são “acompanhadas de uma forte impressão de realidade”. Por isso Freud deu importância ao sonho e, foi através da abordagem deste que a psicanálise surgiu como “teoria do homem”. Freud viu no sonho uma produção essencial do sujeito e “uma via privilegiada para a análise”, atribuindo a ele uma realização disfarçada de um desejo inconsciente. Uma realização no sentido de tornar o desejo real, apresentando-o em imagens e palavras, e não no sentido de uma realização ou satisfação absoluta. Esse desejo não é necessariamente um desejo que possamos aceitar durante a vigília, ficando esquecido como consequência de um mecanismo chamado “recalque”. Mas o desejo recalado

permanece em algum lugar exercendo seus efeitos, e os sonhos são um exemplo desses efeitos. O trabalho da análise do sonho é tomar cada um dos elementos do sonho através da associação livre do sonhador. Por isso quem realmente o interpreta é o sonhador, tomando-o como enigma, haja vista que as substituições simbólicas que o constroem não são fixas e universais. A autora enfatiza que o sonho se compõe de uma infinita “teia de pensamentos, recordações e restos de percepções vividas, e sua interpretação dá origem a sucessivos planos discursivos” (*idem*, p.19). Esses planos são fragmentários e giram em torno de um ponto enigmático, difícil de interpretar, mesmo que a narrativa seja bem delineada.

Assim, Rivera (*idem*, p.20) faz o seguinte comentário:

Dizer que o filme imita o sonho não fornece ao cinema um modelo de construção de imagens em sucessão; antes, põe em relevo a enorme complexidade em jogo na relação entre sujeito e imagem, seja sonho, seja cinema.

Com relação ao cinema, McGowan (2007, p.12) diz que nenhuma mídia coloca o sujeito em uma posição tão próxima de sua posição nos sonhos como o cinema faz. O filme atrai e faz o sujeito aceitar a ilusão que ele oferece, assim como nos sonhos. Durante o sonho, o sujeito experiencia ao invés de pensar criticamente e isso faz com que perca o senso de domínio que tem quando está acordado. Fica numa posição como a de quem não vê, e assim não vê para onde está sendo guiado, apenas segue. E essa falta de habilidade para ver é crucial porque quando vemos as coisas indo em direção ao trauma, nós necessariamente desviamos. Conseqüentemente, não podemos, conscientemente, ir em direção ao encontro com o real, por isso a falta de domínio do espectador é significativa.

O autor diz que como no sonho, quando o sujeito assiste a um filme, ele segue ao invés de guiar e assim não tem oportunidade de fugir de um encontro traumático. Nos sonhos, o sujeito não dirige o movimento narrativo, mas segue para onde ele o leva. Essa falta de agência consciente não implica que o sujeito não tenha um papel na direção da narrativa do sonho. Porém, o agente do sonho é inconsciente, é o sujeito do inconsciente. Os filmes também têm relação com o inconsciente, mas de uma maneira que, de acordo com McGowan, podemos lembrar e acessar mais prontamente do que os sonhos.

Rivera então comenta que não é possível afirmar que um sonho seria tão real que pareceria um filme porque traria como “critério de fidedignidade o cinema, e não a realidade”. (p.32)

Mas o que sustenta essa realidade? Abordamos no capítulo anterior a questão da fantasia que, de acordo com Freud e Lacan, é o que sustenta a realidade. Rivera diz que mesmo nossas lembranças mais nítidas, vívidas e certeiras são ficção e comenta que de acordo com Freud, “não somos senhores de nossa própria memória”. Mesmo que as percepções dessas lembranças sejam fortes e reais não há garantia de que essas cenas foram vividas. Assim o “exterior” não é realidade, mas ficção. Por isso a realidade só se sustenta pela fantasia. “A fantasia enquadra o real (como uma fotografia), lhe dá bordas”. (RIVERA, *idem*, p.48).

A autora comenta:

A lembrança encobridora nos ensina que uma cena esconde outra, impedindo que vejamos “demais”. Essa cena é uma tela, portanto, que encobre a experiência traumática, mas faz ver, através de uma montagem complexa, elementos que permitem o desdobramento de outras cenas, na infundável teia da fantasia. (RIVERA, *idem*, p.48)

Gurgel (2008, p.163) compara o cinema a uma máquina de ficções, e diz que um filme permite ir mais além da realidade. Porém, no dia-a-dia, as ficções estruturam o campo da realidade, que é sempre ficcional. Segundo o autor, a realidade é uma “montagem que oferece a cada sujeito uma linha guia, um modo de fazer com seu pedaço perdido”. Então, ele indaga qual seria o elemento que permitiria distinguir as ficções cinematográficas da realidade como uma ficção. E oferece uma interpretação:

Na realidade, a fantasia se estrutura em torno desse pedaço arrancado, desenhando um destino para a satisfação. O sujeito vai se virar com isso, lendo o mundo a partir de suas ficções e se virando para gozar um pouquinho dos objetos parciais da pulsão – pedacinhos de gozo. Parece que essa satisfação, extraída do pão nosso de cada dia, não deixa o sujeito descansar desse resto que se reatualiza sempre. O mal existe e isso goza! Se o objeto aproximar demais da cena da realidade, fica peri-goza – perto demais do gozo e, aí, aparece a vergonha, a culpa, a angústia.

No cinema, o encontro com esse pedaço será permitido, aliás, necessário, pois a arte do cinema não se sustenta sem apontar para essa satisfação. Sim, é preciso anotar o traço perverso da arte cinematográfica. O prazer do cinema nutre-se da causa da satisfação. O cinema é um dispositivo transgressor, pois a causa é sempre fora-da-lei. A renúncia e o sacrifício não são soluções para se livrar do mal, pois as pulsões insistem em se apresentar, mostrando a constância de sua força e determinação.

Assim, será que poderíamos dizer que o cinema é como se fosse uma “tela da fantasia”? Isso é o que tentaremos perceber a partir das idéias de Žižek.

4.3 Zizek, o cinema e a psicanálise

Nesta sessão faremos uma breve explanação de como o filósofo e psicanalista esloveno, Slavoj Zizek, concebe a relação entre a psicanálise e o cinema, já que ele analisa exemplos tomados da cultura popular, principalmente do cinema de Hollywood.

Questionado sobre sua obsessão por proporcionar exemplos do âmbito da cultura popular, o autor esloveno diz que assim faz para alcançar a maior clareza possível e produzir a “externalização” do conceito, não só para seus leitores, mas principalmente para ele mesmo.

Zizek não usa os filmes como exemplos para “ilustrar” os conceitos psicanalíticos, ele não reduz o cinema a um simples campo de “aplicação” da teoria psicanalítica. Percebemos que o que ele faz é usar os exemplos de cinema como um desenvolvimento da teoria, para, por assim dizê-lo, testá-la. Zizek (2004, p.57-58) explica que quando usa um exemplo pela primeira vez, geralmente não compreende totalmente suas implicações e é por isso que retorna ao mesmo exemplo repetidas vezes. “É só no livro seguinte, ou até depois, quando retorno ao mesmo exemplo, que desenvolvo plenamente seu potencial”, diz o autor. (ZIZEK, *idem*, p.58). Existe no autor uma necessidade “intrínseca de esclarecer as coisas”, e ele comenta:

Ao mesmo tempo, num contexto hegeliano, a maneira de superar uma idéia é exemplificá-la, mas o exemplo nunca exemplifica simplesmente uma idéia; em geral, diz o que há de errado com ela. É isso que faz Hegel, vez após outra, na *Fenomenologia do espírito*. Ele toma uma postura existencial, como o esteticismo ou o estoicismo. E como é que a critica? Simplesmente, expondo-a como uma certa prática de vida, mostrando como a própria encenação efetiva dessa atitude produz um algo mais que a solapa. Desse modo, o exemplo sempre solapa minimamente aquilo que exemplifica. (ZIZEK, *idem*, p.58)

O autor comenta que outro fator de seu impulso de exemplificar também pode ser o de esconder, de recalcar o fascínio que retira dos exemplos. Ele só se permite desfrutar das coisas quando consegue se convencer de que esse gozo serve para alguma coisa, “serve a uma teoria”. (*idem*, p.58).

Atualmente, o cinema constitui um campo privilegiado de subjetivação e de produção ideológica e é provavelmente por essa razão que Zizek concebe os exemplos retirados dos filmes como um fator de subjetivação da teoria psicanalítica. Não há intenção de relacionar a teoria (psicanálise) com um campo de saber exterior a ela, pois aceitamos que a teoria psicanalítica faz parte de seu objeto, que não é exterior a ele: a teoria do sujeito da psicanálise é feita da mesma matéria que os fenômenos subjetivos que interpreta e transforma. Portanto,

ao mesmo tempo em que isso traz restrições epistêmicas, abre infinitas possibilidades para uma interpretação psicanalítica dos fatos culturais.

Como comentamos, as análises de Zizek não são meros exemplos para ilustrar conceitos psicanalíticos. No entanto, pode-se dizer que ele concebe o cinema (os exemplos de filmes que analisa) como uma espécie de “tela da fantasia” da cultura contemporânea. Como o cinema pertence à cultura, Zizek o situa como sintoma de nossa cultura, como lugares nos quais se explicitam as fantasias sociais na nossa cultura. Por isso poderíamos dizer que a dialética entre teoria e exemplos, desenvolvida por Zizek, conduz-nos a questões importantes sobre a especificidade do saber psicanalítico, bem como permite situar de uma maneira renovada o lugar da psicanálise na cultura. Dessa maneira, a dialética entre teoria e exemplo deve ser compreendida como um movimento de retorno da enunciação (exemplo particular) sobre o enunciado (conceito teórico universal), em relação ao qual se coloca como exceção. É essencial compreender que o retorno da enunciação sobre o enunciado pressupõe que a teoria faz parte do quadro que ela tenta definir, ou seja, que não há uma relação de exterioridade entre sujeito e objeto, senão que, ao invés disso, o objeto *está* no sujeito.

Os filmes “fazem parte da realidade” e como já foi abordado, o que sustenta nossa própria realidade cotidiana (política, cultura, social, ideológica) é a fantasia. Assim, os filmes não são usados para “explicar” ou “ilustrar” a teoria: eles são a tela da fantasia.

É importante reconhecer que o cinema, em si mesmo, constitui subjetividade e pode ser considerado um alicerce fundamental das fantasias contemporâneas. Os exemplos trazidos do cinema constituem uma oportunidade de subjetivação dos conceitos psicanalíticos, por isso faz-se necessário ressaltar que de acordo com as análises de Zizek, *a teoria ilustra o exemplo* – a psicanálise ilustra o cinema – e não o contrário.

4.4 Olhar, fantasia e cinema

McGowan (2007) mostra que no início, quando os primeiros teóricos do cinema formulavam suas teorias, o olhar era colocado no espectador e o cinema era analisado nos termos desse olhar. Mais tarde, de acordo com a concepção de Lacan, o olhar passa a ser concebido como algo que o sujeito (ou espectador) encontra no objeto (o filme) e torna-se um olhar objetivo e não subjetivo. Como diz Zizek (1992, p.151), o olhar “indica o ponto do objeto (da imagem) a partir do qual o sujeito que o vê já é *olhado*, ou seja, é o objeto que me

olha”. Assim, como um objeto, o olhar age para engatilhar nosso desejo visualmente. É o que Lacan chama de objeto *a* ou objeto-causa do desejo.

O objeto *a* não indica uma entidade positiva, mas uma lacuna no campo visual. Não é o olhar do sujeito para o objeto, mas a falha dentro do olhar aparentemente onipotente do sujeito. Esta lacuna dentro do olhar marca o ponto no qual nosso desejo se manifesta naquilo que vemos.

No cinema a interação arte/espectador se faz diretamente, sem a influência de intermediários. O espectador é um sujeito demandante, que fica na expectativa de algo, e o filme o atinge pela via do olhar e sempre existirá algo que insiste em não se revelar. Nesse sentido, o olhar nunca será puramente visual, no sentido fisiológico, ele é sim, um movimento pulsional. É por meio do olhar que o desejo entra em cena. É nessa lacuna que a cena da fantasia de cada sujeito encontra um modo de se enquadrar. Assim, poderíamos dizer que a fantasia oferece uma saída para o dilema do sujeito com o objeto *a*.

McGowan (p.23) fala que nós geralmente identificamos a fantasia como um determinado gênero artístico, que inclui produções literárias. Nesse sentido, fantasia é a descrição de um mundo mágico, no qual as limitações do nosso mundo físico não existem.

O mesmo autor diz que, para a psicanálise, fantasia é um cenário imaginário que preenche as lacunas dentro da ideologia. É uma maneira de o sujeito imaginar um caminho fora da insatisfação produzida pelas exigências da existência social. A fantasia estabelece o cenário e as coordenadas através das quais o sujeito se experimenta como sujeito desejante. Sem fantasia, não haveria um ímpeto inicial para o desejo. O ato de fantasiar pode tomar diferentes formas, como um simples sonhar acordado, um trabalho de arte ou até mesmo sistemas completos de crenças. Então, distorcendo a realidade social através de um ato imaginativo, a fantasia cria uma abertura para o objeto impossível e assim permite que o sujeito olhe de uma outra forma para o gozo inacessível. Então, se entendermos fantasia dessa maneira veremos que todo filme é uma fantasia na medida em que distorce a realidade social da qual ele surge e traduz uma imaginação particular em um espetáculo público.

Os filmes constroem uma fantasia para os espectadores para permitir que eles vejam aberta e publicamente o gozo escondido que governa a experiência subjetiva. Através de um filme, nós podemos ver não apenas nossa própria realidade, mas também a fantasia que molda tal realidade.

4.5 Os filmes *Cidade de Deus*²² e *Tropa de Elite*²³

Zizek (1992), analisando o filme de Hitchcock, *A Janela Indiscreta*, faz o seguinte questionamento:

(...) de que modo um objeto empírico positivamente dado se transforma num objeto de desejo? Como passa a conter um X, uma qualidade desconhecida, algo que é "nele mais do que ele" e que o torna digno de nosso desejo? Simplesmente, entrando no contexto da fantasia, sendo incluído numa cena fantástica que dê consistência ao desejo do sujeito. Tomemos o filme de Hitchcock, *A janela indiscreta*: a janela pela qual James Stewart, incapacitado e preso a sua cadeira de inválido, olha sem parar é, evidentemente, uma janela da fantasia - seu desejo fica fascinado pelo que pode ver através dela. E o problema da pobre Grace Kelly é que, ao lhe declarar seu amor, ela age como um obstáculo, como uma mancha que perturba a visão pela janela, em vez de fasciná-lo pela sua beleza. Como ela consegue, finalmente, tornar-se digna de seu desejo? Entrando, literalmente, no contexto de sua fantasia: atravessando o pátio para aparecer "do outro lado", onde ele possa vê-la *pela janela*; quando Stewart a vê no apartamento do assassino, seu olhar se torna imediatamente fascinado, ávido, desejoso dela: ela encontrou seu lugar no espaço da fantasia dele. Essa seria a lição de Lacan sobre o 'chauvinismo masculino': o homem só pode se relacionar com uma mulher na medida em que ela entre no contexto de sua fantasia. (ZIZEK, idem, p. 117)

Podemos propor uma certa analogia entre essa condição de “entrar na janela da fantasia” para transformar-se em objeto de desejo com algumas particularidades da recepção do filme *Tropa de Elite* entre, pelo menos, uma parte do público brasileiro. Um fato destacável, perturbador e de certa forma enigmático é o impressionante fenômeno de identificação que o personagem Capitão Nascimento, líder da “tropa de Elite”, despertou no público e em parte da mídia – mostrando de forma privilegiada em que sentido o cinema funciona como uma verdadeira “tela da fantasia”. Poder-se-ia dizer que o Capitão Nascimento entrou na “janela da fantasia” de certo espectador brasileiro, transformando-se em objeto de desejo através de uma forma de “identificação gozosa” com o personagem. Numa pesquisa encomendada pela revista *Veja* (ed. 2030) ao instituto Vox Populi para medir o impacto de *Tropa de Elite* nos espectadores, a porcentagem de aprovação dos atos do personagem

²² O filme *Cidade de Deus* (Brasil, 2002, 135 min.) sob a direção do cineasta Fernando Meirelles é baseado no romance de Paulo Lins e tem como foco central a violência e a criminalidade na favela carioca Cidade de Deus nos anos 70 e 80. O filme é baseado em fatos e personagens reais, já que o autor do livro vivia na favela, de cuja realidade ele participou.

O filme é narrado pelo personagem Buscapé (Alexandre Rodrigues) e é através de seu olhar que o longa mostra o cotidiano da favela, onde a violência e o crime estão mesclados a pessoas honestas e trabalhadoras.

²³ O filme *Tropa de Elite* (Brasil, 2007, 118 min.) sob a direção de José Padilha é inspirado no livro “Elite da Tropa”, de Luiz Eduardo Soares, André Batista e Rodrigo Pimentel. O filme apresenta um momento de crise na vida do capitão Nascimento (Wagner Moura), do Batalhão de Operações Policiais Especiais – BOPE – da PM do Rio de Janeiro. O capitão quer deixar a corporação e tenta encontrar um substituto para seu posto. Paralelamente, dois amigos de infância se tornam policiais e se destacam pela honestidade e honra ao realizar suas funções, se indignando com a corrupção que há no batalhão em que atuam.

principal é surpreendente. Segundo a pesquisa, para 53% dos espectadores o Capitão Nascimento é um herói. 72% consideram que, no filme, os traficantes são tratados como merecem, quase 80% deles concordam que a polícia é apresentada com fidelidade e para 85% o Capitão tem razão ao dizer que a culpa pela existência do tráfico é dos usuários de drogas.

Como compreender isso?

Segundo Souza (1994, p.ii), a identificação é a marca simbólica a partir da qual cada sujeito adquire, não sua unidade (que se estabelece como referência ao ser), mas sua singularidade (que enfatiza a referência ao dizer). O autor mostra que Freud refere-se a três formas de identificação. A primeira é narcísica e procede por incorporação do pai da pré-história, o que indica que tal identificação é anterior a qualquer investimento objetal, no entanto, não é consequência de uma perda de objeto. Mais tarde, segundo Souza, Lacan irá dizer que é dela que se origina o Nome-do-pai.

A segunda identificação é a formadora do ideal do ego e resulta da perda de objetos libidinais da história edípica do sujeito. O caráter marcante dessa identificação é o de não tomar emprestado a forma total do objeto copiado, mas apenas um de seus traços.

Na terceira forma de identificação, chamada identificação histérica, o que chama a atenção e é destacado na pessoa que é tomada como modelo não é o fato de ela ser desejável, mas o de ser desejante. Então, qualquer pessoa pode vir a ocupar o lugar do objeto copiado. De acordo com Souza (*idem*, p.x), Lacan confere a essa modalidade de identificação um papel estruturante na formação do sujeito e da fantasia que o sustenta como desejante: “o de reintroduzir como falta o objeto perdido da segunda identificação, inaugurando o movimento de desejo como busca de reencontro”. O autor estabelece que, para Lacan, temos na seqüência das três identificações estabelecidas por Freud, a formação de três elementos essenciais para a constituição do sujeito:

O Nome-do-pai, o ideal do ego e o objeto. Se o primeiro instaura o campo da metáfora que possibilita o desejo, os outros dois respondem por duas condições necessárias para seu exercício: “de onde desejar?”, e “o que desejar?”. (SOUZA, *idem*, p.x)

A nossa idéia é a de que esse fenômeno de identificação com o Capitão Nascimento é efeito do olhar, olhar gozoso.

Isso nos remete ao que falamos, de acordo com McGowan e Žižek, de que o olhar está no filme, e o sujeito que o vê “já é olhado”, ou seja, quem é olhado pelo objeto é o espectador. Žižek (1992, p.151) aponta que o olhar “longe de assegurar a presença-em-si do sujeito e de sua visão, funciona, pois, como uma mancha, um ponto na imagem que perturba sua visibilidade transparente”.

Como um objeto, o olhar age para engatilhar o desejo do espectador: é o objeto *a* causa-do-desejo. Poder-se-ia dizer que o Capitão Nascimento veio preencher um lugar vazio; ele entra na fantasia do sujeito pela identificação. Então indagamos: qual é a origem de tamanha identificação com esse policial ambivalente que parece recusar toda forma de corrupção, mas que, ao mesmo tempo, inclui em sua conduta o exercício de uma violência sem limites, como, por exemplo, fazendo uso de práticas de tortura? Como ele pode ter sido treinado para defender a lei e proteger e, no entanto, exercer tamanha violência? Que fantasia propicia tal identificação?

Entramos aqui, então, no terreno da fantasia. Que tipo de fantasia, no Brasil, alicerçou a identificação “massiva” com o Capitão Nascimento? Qual é o fundamento da identificação gozosa com a ética e a estética de Tropa de Elite? Podemos estabelecer algum tipo de relação com a(s) fantasia(s) que enquadra(m) e molda(m) a realidade brasileira? Lembremos agora os estudos de Souza e Calligaris sobre a fantasia originária do período escravocrata, uma fantasia sobre a convivência e a autoridade que em certo momento encena corpos usurpados, torturados e violentados.

Relembrando o que já foi abordado com relação à violência que incide sobre os corpos aqui no Brasil, poderíamos dizer que certas formas de violência – como a tortura, a necessidade de ferir, de humilhar e de causar dor e sofrimento às pessoas – são como se fossem uma herança que determina a conduta do sujeito e estão relacionadas aos processos violentos do período escravocrata. De qualquer forma podemos questionar: podemos assimilar aqui “herança” e “fantasia”? Até que ponto essa “herança” é efetiva e determinista? Não é possível que a ênfase nessa herança, a sua, por assim dizer, “fatalidade”, não seja parte do próprio dispositivo ideológico que assegura sua eficácia pela via da fantasia (uma “fantasia de herança”...)?

Vários policiais militares do filme *Tropa de Elite* representam as mortes sem autoria nas favelas e periferias. Matam, livram-se dos corpos. E os traficantes fazem o mesmo. Todos – policiais e traficantes – empunham armas e estão de prontidão para eliminar com relativa facilidade e rapidez todos aqueles que provocam ameaça e terror.

As violências que incidem predominantemente sobre os corpos repercutem na constituição das subjetividades. Endo (*idem*, p.224), baseado em Freud, diz que experienciar a violência, a força do trauma, pode colocar o sujeito em estados de horror e perplexidade em que a “repetição traumática se estabelece como enigma doloroso e insuperável”.

Gurgel (*idem*, p. 186) afirma: “Com Freud, aprendemos que não há relação possível entre o humano que não passe pelo sintoma, o que nos leva a concluir que a relação com o Outro é sempre mediada pelo sintoma, que implica uma forma de gozar em excesso e sempre da mesma forma”. Apontando a violência como sintoma, mostra a condição deste enquanto decorrente do simbólico e ao mesmo tempo de sua insuficiência, que traduz em certa insuficiência fantasmática:

Quando o encontro com o Real se dá sem acomodação simbólica possível, o sujeito se defronta com a impossibilidade de limitar seu gozo enigmático e desarticulado. Ao ser invadido pelo enigma do desejo do Outro, falta-lhe os elementos fantasmáticos capazes de marcar a relação com o real e ele se confronta com a dimensão do vazio que respostas singulares não conseguem preencher.

A violência como sintoma interessa à psicanálise na medida em que o laço social é o sintoma (Miller 1999, p. 347-348). Ela pode ser pensada, do modo como hoje participa da organização social, como um sintoma social contemporâneo (...), um ponto de apóio para o corpo social, um modo de discurso onde cada um pode encontrar os meios para alojar seu desfuncionamento na relação com o Outro, seu estado de exceção, que se apresenta impossível de dizer. Nesse sentido, o sintoma social pode se entendido como aquilo que impede a fala do povo. (...). (*idem*, p. 186)

O sintoma social impede a fala *singular* do povo, poder-se-ia dizer, e nesse sentido a violência se opõe radicalmente à fala.

No capítulo 3 fizemos referência ao debate entre Lebrun e Zafirooulos sobre o declínio do pai e da autoridade paterna. Podemos tentar estabelecer agora uma relação entre esse debate e nossa análise da identificação e do apelo produzido pelo filme *Tropa de Elite*. Podemos perguntar: há uma relação entre a interpretação do “declínio da autoridade paterna” e o fenômeno de identificação suscitado pela *Tropa de Elite*? É possível que uma explicação da violência em termos do declínio da autoridade paterna forme parte da fantasia que alicerça a identificação com o Capitão Nascimento? Se a identificação com o Capitão Nascimento tem

seu alicerce numa fantasia que encena a submissão e a violência nos corpos – fantasia que participa de modo essencial da formação da subjetividade no Brasil – é possível que hoje se atualize como uma fantasia de “declínio da autoridade paterna”, que se articule ou se confunda com essa fantasia, e sejam duas faces da mesma moeda. Nesse caso, o Capitão Nascimento não viria preencher o espaço vazio da autoridade numa fantasia de declínio de autoridade?

No filme *Cidade de Deus*, também recebido com grande sucesso por grande parte do público brasileiro e internacional, a situação “sem lei” em que vivem os personagens poderia ser interpretada seguindo o debate a que nos referimos, habilitando duas interpretações contrapostas.

Uma análise do filme *Cidade de Deus* embasada em conceitos sociológicos nos levaria ao encontro da análise feita por Lebrun, baseada na interpretação do jovem Lacan de 1938 sobre as razões da crise social que estamos vivenciando. Vejamos o porquê.

A trama do filme é praticamente toda desenrolada por personagens adolescentes e crianças. Percebe-se a ausência de adultos e famílias estruturadas e os adolescentes estão envolvidos em golpes, assaltos, tráfico de drogas e criminalidade. É como se estivessem abandonados, sem restrição a nada, sem nenhuma autoridade que freasse o ódio e a agressividade desmedida desses jovens.

De acordo com o que foi visto anteriormente, o ponto de vista de Lebrun sobre as causas da crise da sociedade em que estamos inseridos é sustentado pelo declínio do Nome-do-Pai. O social não sustenta mais o lugar do pai (da lei), o que geraria conseqüências irreparáveis à sociedade, como as cenas mostradas no filme, em que os jovens praticam uma violência desenfreada e gratuita, num lugar onde o pai simbólico não consegue operar.

Lebrun acredita que houve um “deslizamento da autoridade”, o que acabou modificando a interpelação do sujeito pelo social. Os jovens do filme, diante da falta de uma autoridade, de um poder paterno, não reconheceriam a lei e, devido a isso, estariam lançados no abismo do desamparo. Em sua obra *Um mundo sem limite*, Lebrun aponta os mecanismos que operam em nossa sociedade atual, especialmente o do desabono da função paterna e as respectivas conseqüências desses mecanismos, que incluem a desaparecimento do sentido do limite e a perda da faculdade de julgar. O pai, segundo ele, perdeu a posição de representante da autoridade. Assim, a família, de uma maneira que não pára de se intensificar, vem se

organizando como visivelmente destacada do trabalho de “articulação com o social” (LEBRUN, 2004, p.14). Isso quer dizer que a instituição familiar vem se fechando sobre si mesma e só se estruturando em torno de seus componentes, tornando-se uma família igualitária, sem hierarquia. O autor destaca que a evolução desse novo modelo de família legitima o declínio da autoridade daquele que tinha o encargo de manter uma posição de terceiro, ou seja, o pai, o que conseqüentemente originaria um grande número de efeitos psicológicos. Uma análise, sustentada por esse saber, poderia dizer que um dos efeitos psicológicos gerados por esse sentimento de desamparo (devido à falta de uma autoridade) ocasionaria um sofrimento psíquico que os conduziria a uma busca imaginária de alguma coisa que pudesse livrar-lhes desse mal-estar. No caso dos jovens da Cidade de Deus, essa busca estaria justificada na violência gratuita, no prazer em matar por poder ou por nada.

No filme “*Cidade de Deus*” vemos crianças e adolescentes vivendo como “bichos soltos”, como se autodenominam alguns personagens. Será que se poderia concluir que essa circunstância produziria uma falha estrutural psíquica? Uma falha em que a regulação da agressividade ficasse comprometida? Provavelmente sim, diriam os analistas sob uma perspectiva lebruniana. Pois os personagens, analisariam eles, sem os pais (não necessariamente os pais biológicos) para exercerem suas funções estruturantes, organizariam suas identificações com os líderes de gangue, os “chefões” do tráfico, o que geralmente levaria à eclosão de agressividade e à violência gratuita entre os membros dos grupos rivais.

Zafiropoulos (2002, p.226), no entanto, comenta que não há confirmação de que o declínio da imago paterna e da família patriarcal possa explicar os “sintomas” da nossa atualidade, bem como não há como atribuir a passagem da espécie humana da natureza para a cultura às condições sociais do edipismo. Segundo o autor, baseado nos estudos de Lévi-Strauss, a organização conjugal esteve e está presente tanto nas sociedades contemporâneas quanto nas sociedades consideradas rudimentares. A família conjugal predomina nos dois extremos da escala que ordena as sociedades humanas de acordo com o grau de desenvolvimento técnico e econômico. Portanto, ela está distribuída em todas as partes geográficas, em todos os níveis culturais e econômicos. A posição de Zafiropoulos habilita um panorama diferente do que ocorre no filme *Cidade de Deus*. Ela permite a visão de que o verdadeiro declínio não é do pai, senão da família patriarcal, que era colocada numa posição universal, como se fosse a única e correta maneira de exercício e transmissão da lei paterna. Segundo o autor, a lei paterna continua se exercendo do modo como sempre se exerceu, anonimamente: nas épocas do auge da família patriarcal, a lei também era exercida nas

famílias comuns. A partir desse ponto de vista poderia conjecturar-se que o filme, de uma certa maneira, representa o declínio de certo tipo de família, e isso não quer dizer que não se estabeleça a Lei paterna na favela. Percebe-se, porém, que há sim ausência da lei do Estado, o que eventualmente poderia gerar desigualdades, desencadeando conflitos e violência.

Entretanto, é importante frisar que não há subordinação do psíquico ao social e que o Édipo não corresponde a mecanismos sociológicos, mas é a estrutura do drama do sujeito da ordem do simbólico. Mas por outro lado, é importante reconhecer que o fenômeno da violência poderia ser explicado por esse prisma, bem como é interessante mostrar como esse tipo de análise, como no caso de Lebrun, poderia ser facilmente usada para ilustrar os filmes.

Arriscaríamos, então, denominar essa fantasia do declínio da imago paterna de *fantasia teórica*. Uma fantasia que tentaria explicar e convencer que o atual estado de violência que se encontra no país se deve ao fato de uma crise estrutural inédita na autoridade paterna, ou seja, uma fantasia que responsabilizaria o declínio do Nome-do-pai pela violência que assola nosso cotidiano.

Uma vez apontado isso, podemos voltar à análise de Gurgel: a análise da violência e do filme *Tropa de Elite* que ele faz se enquadra na posição de Lebrun ou Zafiropoulos? No texto, em algum momento se vislumbra a “fantasia teórica” que acabamos de referir? Aparentemente sim, na forma de uma referência a uma “condição estrutural particular” no momento em que aponta a insuficiência das abordagens da violência, como se estivesse faltando uma nova interpretação:

As distintas abordagens teóricas acerca da violência não dão conta da diversidade de ocorrências que invade a contemporaneidade. Os fora-da-lei, os que violam as leis da sociedade, expressam de forma patológica a banalização da violência. A falta de implicação subjetiva nos delitos praticados leva a pensar em uma **condição estrutural particular**, em que o grau de responsabilidade do sujeito não se adapta à violência do ato cometido. Ao praticar atos violentos, o sujeito também se expõe a riscos. Ao se expor, ao se submeter a um modo de vida diferente, ele atesta a **falência simbólica, a ausência de lugar no campo do Outro, a insignificância como sujeito**. (*idem*, p. 187) (A ênfase em negrito é minha)

A análise de Gurgel se sustenta numa série de oposições correlativas: *fala/ violência*, correlativa da oposição *simbólico/ gozo* e da oposição *singular/ geral* ou *singular/alienação*. A violência desbordaria essas oposições: os desbordes da violência parecem levar ao desborde da estrutura produzindo uma “condição estrutural particular” apontada como “falência simbólica” e como impossibilidade de achar um lugar no campo de Outro. É evidente que, a

partir da posição de Gurgel, é impensável falar numa “ética da violência” (como no caso de Zizek), como se qualquer tipo de violência estivesse condenada pelo estigma da “alienação”:

(...) a violência é uma condição contingente de gozo, que disfarça o modo particular de gozar do sintoma. **Estar na violência, participar, tomá-la como generalizada, afasta o sujeito da singularidade de seu sintoma.** É possível pensar que é o insuportável do sintoma que faz o sujeito inventar uma forma de encontrar o seu lugar no Outro – o que pode acontecer sob a forma de violência. (*idem*, p. 187) (A ênfase em negrito é minha)

E também, já fazendo referência a *Tropa de Elite*:

O filme dá o testemunho do paradoxo presente no universo policial. A tropa dos incorruptíveis confunde-se, em seu agir, com a polícia corrompida. O diferente é igual ao mesmo. Os candidatos à categoria dos incorruptíveis, que dirigem a violência contra eles mesmos, deixam-se espancar pelos comparsas, como bandidos, colocam-se como pertencentes ao universo onde tudo pode, onde quase nada tem valor. *Tropa de Elite* transmite uma sociedade dominada pela falta/excesso de culpabilidade, em que **o gozo se apresenta, cada vez mais, como impossível de articular-se e harmonizar-se em sua singularidade.** O gozo pertence às tropas organizadas. O sujeito, como participante do grupo, pode tudo. Isso é retratado pela violência dos policiais dirigida contra eles mesmos – matar/morrer –, fruto da própria pulsão sado-masoquista. (*idem*, p. 189) (A ênfase em negrito é minha)

A violência é representada como uma forma extrema de gozo alienado, que nos tira do caminho de certo gozo singular e harmônico... Essa análise, na sua lógica simplificada, mecânica, não é outra face da “fantasia teórica” em questão, ou da fantasia social brasileira, na qual a violência é reduzida a uma herança alienante de um passado que deve ser superado pela via de uma nova harmonização do gozo?

Talvez o “exemplo” do filme *Tropa de Elite* sirva, por essa via, para encontrar a falha do conceito (nesse caso, do “nome-do-pai”) apresentando-se como uma oportunidade de subjetivação do conceito psicanalítico.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Durante o percurso de nossa pesquisa, verificamos que Freud foi um eminente pensador da cultura e que em suas pesquisas ele sugere que é antes o estado de conflito que o de equilíbrio que é destinado a prevalecer nas civilizações.

Freud, em *O mal-estar na civilização*, mostra os impasses do sujeito na modernidade e aponta que é no contexto da cultura que o mal-estar do sujeito se impõe como estrutural, e é também onde as imposições e os impasses entre a pulsão e a cultura atingem seu ponto máximo. Dessa maneira, segundo Birman (1997, p.12), Freud “pôde destacar a posição estratégica do conceito de desamparo no psiquismo”. Nessa obra, Freud aponta caminhos para a compreensão de fenômenos sociais a partir da psicanálise. Endo endossa esse posicionamento freudiano dizendo que certos processos subjetivos só podem ser observados quando distendidos na cultura, “como se ali estivessem em sua ‘condição natural’, onde se reproduzem e perduram. Onde a pulsão de morte assume formas devastadoras e onde também é regulada”. (ENDO, 2005, p.201)

Rey-Flaud (2002) argumenta que é possível constatar o caráter universal da reivindicação de cada indivíduo que, no seu íntimo, considera que a comunidade não pagou o que lhe deve. Percebe-se, então, que tal reivindicação é fundada na estrutura e não na razão. Segundo o autor, isso quer dizer que o ser humano “se engaja na vida estimando que no início foi roubado” e essa convicção não poderá ser retirada por nenhuma recompensa ou gratificação, pois “como compensação do objeto primordial perdido, receberá apenas artifícios substitutivos”. (REY-FLAUD, *idem*, p.26)

Rey-Flaud diz que no nível do eu consciente, a civilização tem a pretensão de estabelecer uma sociedade justa. Porém, nessa tentativa, ela ignora que é marcada em seu cerne pela falta que “afeta o sujeito do desejo instituído no recalçamento do gozo”. (REY-FLAUD, *idem*, p.27). O sujeito vive, então, sob a pressão da civilização. Os sacrifícios da renúncia que cada sujeito experimenta tornam-se um peso intolerável e deixam em seu cerne um ponto de sofrimento impossível de ser abrandado. Por isso uma sociedade justa, baseada na equidade, torna-se uma utopia, impossível de ser alcançada, o que gera mal-estar e violência.

Assim, como possível desestabilizadora social, a violência tem sido tema bastante questionado e debatido. Na maioria das vezes, a intenção é descortinar as causas da violência

e entender as razões de tanta agressividade, que tomadas as devidas proporções, sempre esteve presente no percurso da humanidade.

Percebemos que, para tentar explicar os motivos da violência, novas interpretações psicanalíticas são lançadas, o que acaba gerando um embate teórico entre os escritores contemporâneos. Alguns tentam explicar a violência contemporânea sob a perspectiva do declínio da autoridade paterna, outros se embasam na fantasia originada do período escravocrata, que poderíamos entender como a fantasia de uma herança violenta que assegura a eficácia conservadora de um sistema que funciona e se perpetua de forma violenta. Uma linha de interpretação que exploramos nesse trabalho é que a idéia do declínio do nome-do-pai seria uma “fantasia teórica”. Avançando nessa linha, tentamos mostrar o modo como alguns teóricos se deixam afetar por essa *fantasia teórica* aqui no Brasil, especialmente quando foram feitas as análises dos filmes.

Pudemos perceber também as divergentes visões sobre a violência nas argumentações de Gurgel e Žizek. Para aquele o excesso da violência parece ultrapassar os limites da estrutura, o que produziria a falência do simbólico, enquanto que para Žizek existe um aspecto positivo da violência. Entendemos “positivo” não no sentido de ser algo certo ou construtivo, mas no sentido de algo que é baseado nos fatos e na experiência como, por exemplo, aquilo que Žizek denomina “divina violência”. Para aqueles que estão à margem da sociedade, despojados da possibilidade de pertencerem à sociedade e às suas leis, vale a prática da justiça “com as próprias mãos”, como uma questão de sobrevivência. Esses ataques “às cegas” não seriam uma maneira de reivindicar o quinhão que eles julgam que a sociedade lhes deve? Isso poderia explicar o excesso de violência em nossa sociedade, que segundo o autor, é uma violência sem um fim, vinda “de alguma parte e de toda parte”.

Diante do encontro do cinema com a psicanálise, tentamos recolher os efeitos dessa “parceria contingente”, mostrando como o cinema liga a imagem ao gozo através do olhar. Especificamente, fizemos referência ao fenômeno da identificação do público com o Capitão Nascimento, e de como ele entrou na “janela da fantasia” de grande parte dos espectadores através do efeito do olhar. Tal identificação causa questionamentos devido ao fato do Capitão ser um personagem ambíguo: ora profissional “incorrupível”, ora “talentoso” torturador.

Percebemos, que ao posicionarmo-nos diante da tela do cinema existe uma certa perversão do ver e do ser visto, pois, como vimos, o cinema se sustenta ao apontar para a satisfação, sem causar culpa, vergonha ou angústia.

Com relação à justificativa da violência mostrada nos filmes percebemos que o cinema é um lugar onde “tudo é possível”, onde todas as inibições morais e sociais ficam suspensas. Um lugar onde podem transitar obscenidades, maldades e violência e onde nada disso causa extremo horror. Na contemporaneidade, o cinema aguça a experiência da violência, que retrata aspectos de uma sociedade individualista. Gurgel (2008, p.168) diz:

Podemos considerar a hipótese de que o olhar devora a violência nas telas para melhor poder ignorá-la na vida, transformando o cinema em uma arma contra uma violência que não pode se erradicar. Frente à imagem que olha, o sujeito, objetivando-o, apela para sua experiência de olhar, que produz satisfação e o faz feliz, desresponsabilizando-o da violência.

Será que dessa maneira faz mais sentido para o sujeito? Ao assistir a cenas violentas, a cenas de torturas o sujeito não se sentiria livre de qualquer sentimento de culpa, já que o está se passando na tela, não está acontecendo realmente com ele, e assim o gozo se tornaria possível?

Em síntese, depois desse longo percurso de pesquisa, dá para se concluir que não há maneiras de evitar a violência. Podemos tentar entender suas raízes e estudar as diversas maneiras pelas quais ela se manifesta nas subjetividades, em lugares específicos e de como ela é representada na grande tela do cinema, porém não há um modo eficaz de se defender contra ela, pois é irredutível. E vivendo num ambiente ambivalente, resta ao sujeito aprender a lidar com os conflitos, dificuldades e traumas que a convivência humana envolve. Dessa maneira encerramos nosso trabalho com uma citação de Calligaris (2004, p.238):

Nossos males são efeitos de nossas interpretações (mais ou menos capengas) do que os outros fizeram conosco ou quiseram de nós. Não são conseqüências diretas das ações dos outros.

Por isso é possível mudar. Por isso o passado não constitui propriamente um destino – porque nunca somos apenas o efeito dos abusos sofridos. Em alguma medida, sempre decidimos o sentido e o alcance que atribuímos à violência da qual fomos vítimas. Somos, portanto, os artesãos de nossas reações: escolhemos a vingança violenta contra o mundo ou uma vida consagrada a lamber nossas feridas. Ou, ainda, a coragem de ir em frente.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALMEIDA, W.C. *Defesas do ego: leitura didática de seus mecanismos*. São Paulo: Ágora, 1996.
- BIRMAN, J. *Mal-estar na atualidade: a psicanálise e as novas formas de subjetivação*. 6ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.
- _____, J. *Arquivos do mal-estar e da resistência*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- _____. *J. Estilo e modernidade em psicanálise*. São Paulo: Editora 34, 1997.
- CALLIGARIS, C. *Hello Brasil! Notas de um psicanalista europeu viajando ao Brasil*. 6ª ed. São Paulo: Escuta, 2000.
- _____, C. *Terra de ninguém*. São Paulo: Publifolha, 2004.
- CHEMAMA, R & VANDERMERSCH, B. *Dicionário de Psicanálise*. São Leopoldo: Unisinos, 2007.
- DOR, J. *Introdução à leitura de Lacan*. Porto Alegre: Artmed, 2003.
- ENDO, P.C. *A violência no coração da cidade: um estudo psicanalítico*. São Paulo: Escuta/Fapesp, 2005.
- FREUD, S. (1930) *O mal-estar na civilização*. In: Edição Standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, vol.XXI: edição Standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- _____, S. (1927) *O futuro de uma ilusão*. In: Edição Standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, vol.XXI: edição Standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- _____, S. (1921) *Psicologia das massas e análise do eu*. In: Edição Standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, vol.XVIII: edição Standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- _____, S. (1920) *Além do princípio de prazer*. In: Edição Standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, vol.XVIII: edição Standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- _____, S. (1915) *Os instintos e suas vicissitudes*. In: Edição Standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, vol.XII: edição Standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- _____, S. (1911) *Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental*. In: Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, vol.XII: edição Standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- GARCIA-ROZA, L.A. *Introdução à metapsicologia Freudiana vol.3*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.
- GURGEL, I. (org.) *Cinema e violência: um pedaço de mim*. In: FUENTES, M. J. S.; VERAS, M. (org.) *Felicidade e sintoma: ensaios para uma psicanálise no século XXI*. Rio de Janeiro: EBP; Salvador: Corrupio, 2008.

- KAUFMANN P.(editor) *Dicionário enciclopédico de psicanálise: o legado de Freud e Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.
- LACAN, J. (1938) *Os complexos familiares na formação do indivíduo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987
- LAPLANCHE, J.; PONTALIS, J. B. (1976) *Vocabulário de Psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- LEBRUN, J-P. *Um mundo sem limite: ensaio para uma clínica psicanalítica do social*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2004.
- LEMAIRE, A. *Jacques Lacan: uma introdução*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Campus, 1989.
- LE RIDER, J; PLON, M; RAULET, G; REY-FLAUD, H. *Em torno de O mal-estar na cultura, de Freud*. São Paulo: Escuta, 2002.
- McGOWAN, T. *The real gaze: film theory after Lacan*. New York: State University of New York Press, 2007.
- MILÁN-RAMOS, J.G. *Passar pelo escrito: Lacan, a psicanálise, a ciência – uma introdução ao trabalho teórico de Jacques Lacan*. Campinas: Mercado de Letras, 2007.
- MILLER, J-A. *Percurso de Lacan: uma introdução*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987.
- NASIO, J. D. *Lições sobre os 7 conceitos cruciais de psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1989.
- _____, J. D. *Cinco lições sobre a teoria de Jacques Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993
- _____, J. D. *Édipo: o complexo do qual nenhuma criança escapa*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.
- POLI, M. C. *Feminino / masculino*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.
- REVISTA VEJA. São Paulo: Abril, set. 2007 ed.2030. Semanal
- RIVERA, T. *Cinema, imagem e psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.
- SODRE, M. *Sociedade, mídia e violência*. 2ª ed. Porto Alegre: Sulina / EDIPUCRS, 2002.
- SOUZA, M. L. R. *Violência*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2005.
- SOUZA, O. *Fantasia de Brasil. As identificações na busca da identidade nacional*. São Paulo: Escuta, 1994.
- ZAFIROPOULOS, M. *Lacan y las ciencias sociales: La declinación del padre (1938-1953)*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2002.
- ZIZEK, S. *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.
- _____, S. *Eles não sabem o que fazem: o sublime objeto da ideologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.
- _____, S.; DALY, G. *Arriscar o impossível. Conversas com Zizek*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____, S. *Mirando al sesgo*. Buenos Aires: Paidós, 2000.

_____, S. *Violencia en acto: conferencias em Buenos Aires*. Buenos Aires: Paidós, 2004.

_____, S. *Virtude e Terror*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

_____, S. *Las metastasis del goce*. Buenos Aires: Paidós, 2003.